

Annuncio, celebrazione, vita
nel contesto del pensiero paolino
e delle realtà ecclesiali

3-8 Editoriale
Manlio Sodi

I. Tra *kerygma* e *lex credendi*

- 9-19 *Logos e fides* tra Atene e gli areopaghi del terzo millennio
Enrico DAL COVOLO
- 21-30 Paolo interprete della Scrittura
Antonio PITTA
- 31-43 Il Crocifisso e il volto di Dio nella teologia di San Paolo
Piero CODA
- 45-58 La Chiesa nel mistero di Dio in San Paolo
Aimable MUSONI
- 59-69 I sacramenti e il mistero nel *corpus paulinum*: un approccio sintetico
Antonio MIRALLES
- 71-83 La grazia e la giustificazione nel pensiero di San Paolo
Paul O'CALLAGHAN
- 85-104 L'usage de la pensée paulinienne dans l'“Eschatologie” de Joseph Ratzinger / Benoît XVI
Réal TREMBLAY
- 131-120 Tra cristificazione e “divinizzazione” in Cristo nella tradizione del cristianesimo orientale
† Yannīs SPITERIS
- 121-130 La giustificazione per la fede
Fulvio FERRARIO

II. Tra *cultus* e *lex orandi*

- 131-142 Romans 12:1 – *Loghiké latreía* as the foundation of authentic christian Worship
Jeremy DRISCOLL
- 143-152 Un anno paolino per riscoprire il ruolo di Paolo nella liturgia?
Manlio SODI
- 153-168 La parola di Paolo nella preghiera della Chiesa
Antonio DONGHI

III. Tra *ethos* e *lex vivendi*

- 169-179 Legge e grazia in San Paolo: l'etica della norma e l'etica della grazia
Michelangelo TÁBET
- 181-195 “La creazione geme nelle doglie del parto...” (Rm 8,22): anche un'etica ecologica?
Antonio PORRAS
- 197-217 La *syneidesis* paolina: spunti in prospettiva educativa
Paolo CARLOTTI
- 219-230 Le forme paoline del primo *ethos* cristiano
Cataldo ZUCCARO

RECENSIONES

- Paolo CARLOTTI, *L'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo. Teologia morale e spirituale in dialogo*, LAS, Roma 2008, 139 pp. (Manlio Sodi), pp. 231-232.
- Angelo AMATO, *Gesù, identità del Cristianesimo. Conoscenza ed esperienza*, LEV, Città del Vaticano 2008, 472 pp. (Czesław Rychlicki), pp. 233-236.

VITA ACADEMIAE

- Decreti di nomina del *Prelato Segretario* e del *Presidente* dell'Accademia, p. 237.
- Sessione accademica del 16 dicembre 2008, per celebrare il 70° genetliaco di S.E. Mons. Angelo Amato S.D.B. Prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi:
 1. Saluto del Presidente (Marcello BORDONI) pp. 238-239;
 2. Saluto del Prelato Segretario (François-Marie LÉTHEL, ocd) pp. 239-242;
 3. *Laudatio* di S.E. Rev.ma Mons. Angelo Amato (Pascual CHÁVEZ VILLANUEVA, SDB): “Gesù Cristo, sorgente di ogni santità”, pp. 242-247;
 4. *Lectio magistralis* di S.E. Rev.ma Mons. Angelo AMATO: “Gesù, identità del cristianesimo”, pp. 247-256.

EDITORIALE

PATH 8 (2009) 3-8

La scelta della tematica è stata sollecitata dalla celebrazione dell'anno paolino. È in questa ottica che la *Pontificia Academia Theologica* si è sentita coinvolta a partire dal suo specifico interesse e dalla propria missione.

Kerygma, cultus, vita: tutto si muove da quella prospettiva di sintesi quale può essere offerta dalla declinazione dell'intreccio tra *lex credendi*, *lex orandi* e *lex vivendi*. Non sembri forzata tale scelta in ordine al pensiero e all'azione di san Paolo. Di fatto, quanto è stato progettato e ora attuato permette di cogliere una linea "unificante" non solo per non lasciarsi sfuggire la poliedricità del pensiero di Paolo che da due millenni illumina e sorregge la vita della Chiesa, ma anche per sollecitare la riflessione teologica dando modo di scoprire sempre nuovi risvolti o trovando ispirazione per individuare linee di soluzione ai problemi che interpellano il vissuto ecclesiale.

La vita della Chiesa, infatti, sia nella sua azione ordinaria di "vita in Cristo", sia nella risposta che essa è tenuta ad enucleare di fronte alle infinite provocazioni che la cultura di ogni tempo sollecita, trova in Paolo non solo l'ermeneuta di un pensiero evangelico, ma anche un esempio privilegiato – e per tanti aspetti unico – di adattamento e di inculturazione di tale pensiero proprio a partire dalle sfide che lo stesso Paolo ha dovuto affrontare nella sua missione.

1. Una linea di ricerca condivisa

Il bisogno di una sintesi, e l'attivazione di una metodologia per raggiungerla, costituisce la sfida in ogni ambito della ricerca. La riflessione teologica è chiamata in causa in primissima istanza proprio a partire dallo specifico della sua missione e del quadro epistemologico che la caratterizza in ogni suo ambito.

Se ne è fatto interprete lo stesso Concilio Vaticano II quando nel Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius* al n. 16 ha individuato una linea di proposta educativa che trasformasse l'ambito degli studi teologici in una prima palestra di sintesi. Di quella sintesi, cioè, che l'educatore del popolo cristiano – il presbitero, il diacono, il professore di scienze religiose – è chiamato a “scrivere” o con la propria riflessione, o con l'insegnamento, o più ordinariamente con un'azione pastorale finalizzata a cogliere con intelligenza l'unitarietà del mistero cristiano, per conseguire un'unitarietà di vita considerata in tutte le sue sfaccettature.

Rileggere di tanto in tanto quel dettato conciliare permette di cogliere una visione di sintesi che, a partire dai temi biblici, invita a percorrere gli approfondimenti tipici dei singoli trattati di teologia e di scienze affini, per cogliere che tutto questo si attua nella celebrazione dei santi misteri. Ma, con quale obiettivo? Quello di «illustrare integralmente i misteri della salvezza», «cercare la soluzione dei problemi umani», «applicare le verità eterne alla mutevole condizione di questo mondo» e comunicare tutto questo «in modo appropriato agli uomini contemporanei» allo scopo di «illustrare l'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo».

È nell'ottica delle attese di OT 16 che risalta ancora più urgente l'anelito che si eleva dalla *Fides et ratio*, là dove in numerosi passaggi Giovanni Paolo II nel trattare delle «esigenze irrinunciabili della parola di Dio», al n. 85 propone affermazioni che contribuiscono ad un invito pressante per un lavoro di sintesi in vista di «una visione unitaria e organica del sapere», e per un «pensiero originale, nuovo e progettuale per il futuro».

A partire anche da tutte queste istanze si comprende allora la stessa impostazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica* che – sulla linea del *Catechismus ad Parochos* promosso dal Concilio di Trento – invita a cogliere l'unitarietà del riflettere, del celebrare e dell'agire cristiano nell'intreccio delle tre *leges*. Ed è attorno a questa impostazione che il Consiglio dell'Accademia ha predisposto il progetto generale di questo fascicolo e invitato i singoli Collaboratori a rimanervi fedeli. Con un'attenzione metodologica e contenutistica particolare: pur con il rischio di inevitabili sovrapposizioni, il lettore trova i risultati completi di questo progetto nel terzo volume della collana *Itineraria*, mentre nelle pagine che seguono se ne dà una sintesi, unitamente ad altri testi che riguardano la vita dell'Accademia.

2. Articolazione e risultati di un percorso

Se si può affermare che non basterà lo scorrere dei millenni per esaurire la profondità del pensiero di Paolo, si può anche evidenziare che la scelta operata dal Consiglio dell'Accademia intende offrire una sintesi tale da venire incontro soprattutto all'ambito tipico di un primo approccio al mondo della teologia.

– Tra *kerygma* e *lex credendi*. Di fronte ai numerosi percorsi che era possibile intraprendere, ci siamo soffermati su alcuni ritenuti più strategici. Ne è emerso un quadro sicuramente emblematico e propositivo anche in vista di ulteriori sviluppi. La sua valorizzazione sarà più adeguata qualora si tenga presente che i primi due contributi offrono un orizzonte generale per cogliere meglio alcuni aspetti del pensiero e dell'azione di Paolo, mentre tutti gli altri che caratterizzano questa sezione toccano temi paolini che più direttamente si ricordano con l'insegnamento teologico, sia in ambito cattolico che ortodosso e protestante.

– Tra *cultus* e *lex orandi*. La dimensione strettamente culturale ha notevolissimi risvolti nel pensiero paolino. Anzi, la sua riflessione risulta determinante ai fini di una comprensione piena dell'autentico culto cristiano. In questa linea si pone il primo studio di questa seconda parte, mentre gli altri due contribuiscono a far cogliere quanto ampia sia la presenza della parola di Paolo nella liturgia, a cominciare dall'anno liturgico per attraversare altri *Lezionari* che costituiscono senza dubbio la più grande ricchezza "liturgica" che il Concilio Vaticano II ha auspicato per la Chiesa e che la successiva riforma liturgica di fatto ha assicurato.

– Tra *ethos* e *lex vivendi*. Nessuna prospettiva etica cristiana può prescindere dal confronto o, più ancora, dalla radice primigenia costituita dal pensiero di Paolo. In una riflessione di sintesi qual è quella prospettata nelle pagine che seguono, il rapporto del suo pensiero con la dimensione morale – e con alcuni ambiti significativi che la illuminano o la garantiscono – risulta quanto mai emblematico e portatore di sviluppo di estremo interesse e di urgente attualità.

I quattro contributi che caratterizzano la sezione si collocano in questa dimensione educativa e propositiva, all'insegna dell'attualità dei temi trattati e quanto mai vincolanti nella *temperies* che oggi sta attraversando la Chiesa e la società civile.

3. Quale “lezione” teologico-vitale?

A completamento del percorso sembra di poter affermare che riconducendo con rinnovata attenzione la riflessione teologica, la sfida della spiritualità della Chiesa, l'azione catechetico-pastorale alle categorie paoline sopra evidenziate è possibile offrire alcune linee per vedere in che modo rilanciare la “lezione” di un anno paolino per l'educatore-teologo.

Proviamo a declinare alcune prospettive ricorrendo anche alla formulazione di interrogativi per sollecitare proposte che interpellano il versante educativo, quella dimensione cioè che tanto il teologo, quanto l'operatore pastorale sono chiamati ad avere sempre dinanzi. Sono prospettive che si pongono ad un livello di:

– *cultura*. Paolo è un rabbino, ma è anche “romano”, e si trova ad operare principalmente all'interno di una cultura ellenistica; in tale contesto emerge il suo ruolo di maestro di dialogo tra fratelli di fedi e culture diverse. Non è questa la situazione anche del teologo-educatore oggi, chiamato ad attivare segmenti di cultura in un mondo globalizzato?

– *formazione biblica*. Sia nei corsi istituzionali che nei tanti incontri promossi dall'apostolato biblico appare essenziale evidenziare la “lezione” liturgica che Paolo può mettere a punto; i riflessi per l'agire cristiano sono numerosi. Ma in queste attività formative si cerca di proporre una sintesi in cui si intreccino armonicamente la fede, il culto e la vita?

– *confronto con i Padri della Chiesa*. La trasmissione del pensiero paolino attraverso le opere dei Padri sia di Oriente che di Occidente permette di raggiungere capitoli molto illuminanti anche per l'oggi, e di riflesso essenziali per i vari ambiti della teologia. Il teologo-educatore cristiano è consapevole di muoversi all'interno di una storia quanto mai ricca; ma sa trarre da essa le lezioni più adatte da attualizzare nell'oggi?

– *riflessione teologica*. I temi paolini si diramano in tutti i contesti teologici, a partire dal ruolo di Paolo ermeneuta dell'alleanza stabilita con i Padri, per raggiungere la categoria “corpo di Cristo” al fine di comprendere la Chiesa; il tema della grazia; la presentazione delle virtù; la giustificazione per la fede; la cristificazione e divinizzazione del fedele. Un orizzonte di questo genere quali elementi chiama in causa per progetti di formazione permanente o per qualificare gli animatori chiamati a operare nel tessuto ecclesiale?

– *prassi liturgica*. Sia nei corsi di liturgia che nell'impegno di animazione emerge l'urgenza di rispondere al bisogno di conoscere meglio il pensiero di Paolo e quindi di valorizzarne la presenza così abbondante nei *Lezionari*, ma anche nella *Liturgia delle Ore* e nell'insieme dell'anno liturgico. Di fronte a tanta ricchezza – impensabile prima del Vaticano II – come ci si può attivare in ordine al compito di animazione teologica, pastorale e spirituale, in modo che le proposte ideali non rimangano solo... ideali?

– *omelia e predicazione*. Se l'omelia può essere tessuta a partire da qualunque elemento della celebrazione e particolarmente *ex textu sacro*, perché non progettare di tanto in tanto un commento omiletico che privilegi soprattutto i testi paolini, e realizzarlo almeno per un triennio? Un interrogativo come questo comporta una risposta evidente; quando e come attuarla dipende solo da una sapiente progettazione. Può essere anche questa una lezione che l'anno paolino rilancia a tutta la Chiesa?

– *comunicazione*. La conoscenza della retorica paolina costituisce una lezione preziosa allo scopo di confrontarsi con un metodo pensato e attuato a servizio del messaggio; un'attualità che permette di affrontare con maggior sicurezza anche i moderni aeropaghi. Quale attenzione si pone oggi alla comunicazione in ambito religioso e culturale perché si realizzi quella fondamentale comunicazione tra Dio e il suo popolo quale si attua in maniera vertice nel culto?

– *formazione della coscienza*. Alcuni temi emergono con la loro urgenza: il rapporto tra legge e grazia; la fondazione di una ecologia vista nell'ottica della creazione e redenzione, pur nella prospettiva dei cieli nuovi e terra nuova; il tema della coscienza tipico ed esclusivo di Paolo; la comprensione del vero *éthos* cristiano a partire dai cataloghi di virtù e vizi; il rapporto con il sociale; l'articolazione ecclesiale come armonia tra carismi e comunità. Temi decisivi per la loro importanza e per l'ampiezza dei risvolti che comportano; ma, come vengono affrontati a diversi livelli di interesse teologico e di itinerari formativi?

– *spiritualità e mistica*. Alla vita nello Spirito è orientato tutto l'impegno oratorio e missionario di Paolo. L'essere offerto in libagione come sacrificio al Dio vivente costituisce la misura alta e piena di una donazione che fa di ogni momento dell'esistenza del credente una *loghiké thusía*; si pensi a tutti quei termini caratterizzati dal prefisso *syn-* (circa una ventina) che Paolo usa per esprimere la progressiva conformazione al Cristo Signore. Educare all'essenza

del vero sacrificio cristiano non è la perenne sfida che coinvolge tutti coloro che si trovano di fronte alle implicanze educative del linguaggio liturgico?

– *educazione*. Educare alla fede di fronte alle sfide e alle attese di molteplici culture costituisce l’impegno forte per l’educatore chiamato a operare in un tempo in cui la globalizzazione pone all’attenzione di tutti ciò che prima poteva essere riservato solo ad una piccola *élite*. In questa ottica educativa si pone anche l’impegno del passaggio dalle forme paoline di “vocazioni” all’educazione della chiamata in Cristo per ogni persona che si lasci afferrare dalla sua luce e dalla sua grazia. E anche questo non rilancia l’attualità del pensiero e dell’esempio di Paolo?

4. Conclusione

Dall’insieme emerge un quadro sufficientemente *ampio* circa le tematiche studiate, e insieme *omogeneo* per le linee conduttrici che legano tutti i contributi sintetizzati nelle tre sezioni.

Di fronte a questi studi, generosamente offerti dai Collaboratori, sentiamo il dovere di esprimere il più vivo ringraziamento. La nostra è solo una voce che si leva dall’orizzonte del servizio ecclesiale che è stato affidato alle varie Accademie Pontificie; ma unita al coro di tutti coloro che usufruiranno dei risultati di queste ricerche, può contribuire a quell’armonia d’insieme quale si innalza da tutta la Chiesa.

Essa infatti, sia quando riflette teologicamente, sia quando celebra i santi misteri, sia quando vive nelle più diverse vicissitudini della storia, sia quando si configura progressivamente al suo Signore nei tanti itinerari di spiritualità e di mistica... è sempre una *communitas* che si muove all’insegna di quella dialettica – sapientemente espressa nel binomio *paralambáno-paradídomi, ricevere-trasmettere* – che Paolo ha lasciato come suo testamento nella descrizione di ciò che ha compiuto «il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito [...]» (1 Cor 11, 23).

Ed è al servizio di questa *communitas* che intende porsi l’insieme della riflessione racchiusa nelle pagine che seguono.

MANLIO SODI

LOGOS E FIDES TRA ATENE E GLI AREOPAGHI DEL TERZO MILLENNIO

ENRICO DAL COVOLO

PATH 8 (2009) 9-19

Conviene delimitare opportunamente la problematica, di per sé sconfinata, a cui vogliamo accennare.

Ci riferiremo anzitutto al celebre discorso di Paolo all'Aeropago; svolgeremo poi diverse considerazioni sui rapporti tra la fede e la ragione nella successiva tradizione cristiana dei primi tre secoli; cercheremo infine di sviluppare alcune conclusioni perennemente attuali nella missione evangelizzatrice della Chiesa.

Questo complesso itinerario storico-teologico è illuminato dall'Enciclica *Fides et Ratio*¹ di Giovanni Paolo II, in particolare dai numeri 36-42 del capitolo IV, nel quale vengono illustrate le tappe più significative dell'incontro tra la fede e la ragione.²

1. Il discorso di Paolo all'Areopago

Il discorso di Paolo all'Areopago – da cui Giovanni Paolo II inizia la sua rivisitazione storica – rappresenta per molti aspetti la prima “occasione

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio*, in “Acta Apostolicae Sedis” 91 (1999) 5-88 (d'ora in poi FR). Vedi al riguardo un mio studio precedente: *Fides et Ratio: l'itinerario dei primi secoli cristiani*, in M. MANTOVANI – S. THURUTHYILL – M. TOSO (edd.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?* (= Biblioteca di Scienze Religiose, 148), Roma 1999, 37-44 (anche in “Ricerche Teologiche” 10 (1999) 297-304). Vedi infine E. DAL COVOLO, *Metafisica e rivelazione. L'itinerario dei primi tre secoli cristiani*, in “PATH” 5 (2006) 313-325; E. DAL COVOLO, *L'incontro tra fede e logos durante l'età patristica (secc. I-III)*, in “PATH” 7 (2008) 87-97.

² FR, 33-38.

ufficiale” dell’incontro tra *fides* e *logos*, cioè tra il cristianesimo e le correnti filosofiche del tempo.³

Si tratta, come è noto, di un discorso dotto, assai curato, infarcito di riferimenti alla cultura e alla filosofia contemporanea, in modo particolare alla tradizione eclettica platonica e stoica. Vi si rintraccia una citazione diretta di Arato di Soli, e – fra le altre reminiscenze classiche – è evidente il riferimento all’*Inno a Zeus* di Cleante.

Ma l’esito di questo discorso è deludente, per cui si parla di solito del «fallimento di Paolo all’Areopago»: «Ti sentiremo un’altra volta», commentano ironici e scettici gli Ateniesi, voltando le spalle all’oratore.

Da Atene – stando sempre al racconto degli *Atti* – Paolo raggiunge Corinto. Ma qui, rispetto ad Atene, il suo argomentare manifesta caratteristiche differenti. Nella comunità cristiana di Corinto, infatti, Paolo avverte un grave pericolo: quello che il Vangelo venga scambiato con la sapienza del mondo, con una “filosofia” dell’ambiente.

Ebbene, secondo Paolo concepire il Vangelo come una delle tante filosofie significa anzitutto introdurre il germe della divisione nella comunità, perché il “lieto annuncio”, una volta ridotto a sapienza umana, rimane agganciato alle argomentazioni più o meno controverse dei filosofi. Ma soprattutto il Vangelo non è più l’annuncio della salvezza che viene da Cristo, ma di una salvezza che viene dagli uomini. Così la croce di Cristo è svuotata. Per questo Paolo proclama con forza:

«Poiché il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio di salvare i credenti con la stoltezza della predicazione. E mentre i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, stoltezza per i pagani, potenza di Dio e sapienza di Dio».⁴

È urgente, a questo punto, chiarire un possibile equivoco.

Le affermazioni di Paolo (l’Enciclica cita in particolare la *Lettera ai Colossesi* 2, 8: «Badate che nessuno vi inganni con la sua filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana [...]») non si oppongono alla

³ Cf *Atti degli Apostoli* 17, 22-31. «Per il luogo dove si svolge», osserva R. Cantalamessa, e per il prestigio dell’uomo che lo pronuncia, il discorso «ha qualcosa di emblematico e di ufficiale»: R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, in *Il cristianesimo e le filosofie* (= Scienze Religiose, 1), Milano 1971, 27-28.

⁴ Cf *1 Corinzi* 1, 21-24.

possibilità di una vera sapienza cristiana, di una fede e di una teologia matura. Ma questo lavoro teologico, secondo il pensiero dell'Apostolo, non consiste nel tentativo più o meno larvato di sostituire il mistero di Dio con la sapienza del mondo, bensì nell'impegno di penetrare più a fondo il mistero di Dio. Questi sono i "perfetti": quelli che capiscono fino in fondo la stoltezza della croce, e ne fanno il criterio fondamentale della loro vita.

In ogni caso, già qui appare evidente che l'incontro del *logos* con la *fides* «non fu immediato né facile».⁵

Così il discorso di Paolo all'Areopago rimane a prima vista un episodio isolato, almeno in quella fase di maturazione e di avvio della nuova religione che, nella storia letteraria, prende il nome di *Scritti* o *Padri apostolici*: Clemente Romano, il *Pastore* di Erma, le *Lettere* di Ignazio, di Policarpo e dello Pseudobarnaba...⁶

A questo riguardo, tuttavia, conviene affacciare una domanda apparentemente banale, ma che in realtà costringe ad approfondire la questione dei rapporti tra la fede e la ragione alle origini della Chiesa, mentre accompagna la lettura dei nn. 36-37 dell'Enciclica: *quando inizia la teologia cristiana?*⁷

Non è facile rispondere a questa domanda.

Si pensi anzitutto alla diffidenza dei primi cristiani verso il termine *theologia*, ai loro occhi talmente compromesso con il culto degli dèi, che ancora alla fine del II secolo Melitone preferiva riferirsi al cristianesimo come *philosophía* piuttosto che *theologia*: «La nostra *philosophía* sbocciò tra i barbari»,⁸ esordisce il vescovo di Sardi in un celebre frammento della perduta *Apologia*.

⁵ FR, n. 38, p. 35.

⁶ Per un'introduzione a questi *Scritti* e una bibliografia aggiornata, vedi per esempio G. BOSIO – E. DAL COVOLO – M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli I-II* (= Strumenti della Corona Patrum, 1), Torino 1998³, 54-154.

⁷ Sulla questione vedi più ampiamente E. DAL COVOLO, *Storia della Teologia*, 1. *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Bologna-Roma 1995, 517-523 (bibliografia disseminata, cui aggiungo E. OSBORN, *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge 1993 (bibliografia, pp. 314-328); H. D. SAFFREY, *Les débuts de la théologie comme science (III^e-VI^e siècle)*, in "Revue des Sciences philosophiques et théologiques" 80 (1996), 201-220.

⁸ EUSEBIO, *Storia Ecclesiastica* 4, 26,7, ed. G. BARDY, SC 31, Paris 1952, 210. Se dobbiamo credere a Taziano, i pagani del II secolo riconoscevano che Taziano stesso proponeva le dottrine dei barbari (*tà barbáron dógmata*) meglio dei Greci e di tanti altri filosofi: cf TAZIANO, *Discorso ai Greci* 35, 15-17, ed. M. MARCOVICH, *Patristische Texte und Studien* 43, Berlin - New York 1995, 66.

E anche senza seguire le posizioni estreme di chi comincia la storia della teologia saltando a piè pari l'età patristica, bisogna riconoscere che gli inizi speculativamente più rilevanti vanno cercati ai margini dell'istituzione, se è vero che «gli gnostici furono i *maîtres-à-penser* del cristianesimo di quell'epoca, sia sotto l'aspetto teologico sia sotto l'aspetto esegetico».⁹

Ma per impostare la questione in modo soddisfacente, occorre precisare l'accezione di “teologia” a cui facciamo riferimento. Se non ci si riconduce pregiudizialmente a un concetto di teologia dotta, “scientifica”, e comunque posteriore al periodo del Nuovo Testamento, allora si può affermare che la teologia cristiana nasce con il cristianesimo stesso, non dopo il Nuovo Testamento e l'età apostolica. Di fatto *kérygma* originario ed elaborazione teologica appaiono inseparabilmente intrecciati negli scritti canonici del Nuovo Testamento, fin dal *corpus paulinum*, come del resto negli apocrifi più antichi e nei Padri apostolici. Così il “teologico” non è aggiunto o giustapposto al “kerygmatico”, ma è interno ad esso, di modo che non vi è frattura tra rivelazione e teologia.¹⁰

2. Cristianesimo antico e filosofia¹¹

Pertanto, fin dalle origini, gli scrittori cristiani – seguendo l'illustre precedente di Paolo all'Areopago – non esitarono a utilizzare le categorie e i metodi della filosofia greca.¹²

Ma quale filosofia? Se infatti l'autodefinizione del cristianesimo come *philosophía* richiedeva necessariamente di entrare nella circolazione di idee del dibattito filosofico già da secoli in atto – quale, in specie, la dottrina del *logos* – occorreva però esercitare un attento discernimento (*chrésis*) tra ciò che si poteva o meno accettare.

Esclusi gli indirizzi epicureo e peripatetico a causa della negazione della provvidenza, e a maggior ragione quelli scettico e cinico, non re-

⁹ M. SIMONETTI, *Un'intervista*, in “Ricerche Teologiche” 1 (1991), 142.

¹⁰ Cf G. VISONÀ, *La prima teologia cristiana: dal Nuovo Testamento ai Padri apostolici*, in E. DAL COVOLO, *Storia della Teologia...*, 23-44 (nota bibliografica, pp. 42-44).

¹¹ Rinvio, anche per ulteriore documentazione, a un altro mio saggio: *Tra cristianesimo e filosofia. Argomentazioni patristiche sulla verità*, in “Filosofia e Teologia” 16 (2002), 481-494.

¹² Vedi più ampiamente M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca* (= Cultura cristiana antica), Roma 1983.

stavano che gli orientamenti “metafisici” del platonismo:¹³ come afferma Clemente Alessandrino, l’unica filosofia da accettare «è quella di cui parla Socrate presso Platone».¹⁴

Scrivono Raniero Cantalamessa in un lucido saggio su *Cristianesimo primitivo e cultura greca*:

«I primi tre secoli vedono impegnati nel dialogo due mondi ancora entrambi vivi e autonomi, mentre più tardi, dopo la pace costantiniana, il paganesimo con la sua filosofia tenderà sempre più a diventare un fatto di sopravvivenza culturale».¹⁵

Questo giudizio complessivo – nonostante suscitato, e lo stesso autore ne è consapevole, molti interrogativi e istanze di puntualizzazione ulteriore – individua un arco cronologico ben definito per riflettere sui nn. 38-39 dell’Enciclica¹⁶, cioè sul primo «incontro del cristianesimo con la filosofia». Di fatto i primi tre secoli segnano il tempo di costruzione faticosa di un’identità culturale complessa del cristianesimo, in cui la primaria istanza religiosa ed esistenziale viene progressivamente strutturata nelle categorie filosofiche e linguistiche della cultura ellenistica imperiale.

Inoltre la periodizzazione evocata da Cantalamessa ci esime da una valutazione globale del rapporto tra platonismo e cristianesimo, poiché solo nel quarto secolo si manifesta appieno la *facies* platonica del cristianesimo: com’è noto, tale rapporto segnerebbe – o segna, a seconda delle diverse posizioni critiche assunte dagli storici – un’inculturazione permanente del cristianesimo nella forma platonica. Da parte sua, l’Enciclica affronta questo problema alcune pagine più avanti, nel n. 72 del capitolo VI. «Il fatto che la missione evangelizzatrice abbia incontrato sulla sua strada per prima la filosofia greca», ammette Giovanni Paolo II,

«non costituisce indicazione in alcun modo preclusiva per altri approcci. Oggi, via via che il Vangelo entra in contatto con aree culturali rimaste fino-

¹³ È importante al riguardo S. LILLA, *Introduzione al Medio platonismo* (= Sussidi Patristici, 6), Roma 1992.

¹⁴ CLEMENTE AL., *Stromata* 1, 1 9,92,3, edd. C. MONDÉSERT – M. CASTER, SC 30, Paris 1951, 118. Sono però apprezzati anche gli stoici per le loro dottrine morali.

¹⁵ R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia...*, 27.

¹⁶ FR, 34-36.

ra al di fuori dell'ambito di irradiazione del cristianesimo, nuovi compiti si aprono all'inculturazione».

Così «problemi analoghi a quelli che la Chiesa dovette affrontare nei primi secoli si pongono alla nostra generazione». D'altra parte, però,

«quando la Chiesa entra in contatto con grandi culture precedentemente non ancora raggiunte, non può lasciarsi alle spalle ciò che ha acquisito dall'inculturazione nel pensiero greco-latino. Rifiutare una simile eredità»,

conclude decisamente il Papa, «sarebbe andare contro il disegno provvidenziale di Dio, che conduce la sua Chiesa lungo le strade del tempo e della storia».¹⁷ In qualche modo, perciò, la metodologia dell'incontro tra il cristianesimo e la filosofia – inaugurata da Paolo all'Areopago, e proseguita nei primi secoli cristiani – viene considerata “paradigmatica” per le forme successive di inculturazione del messaggio evangelico, lungo tutta la storia della Chiesa.

Ma – per tornare ai primi tre secoli – la questione fondamentale da risolvere, per consentire un “dialogo a tutto campo” tra cristianesimo e cultura classica, era quella di fondare e giustificare il ricorso alla filosofia pagana: e non era certo un problema facile. A prima vista, infatti, il dialogo tra la *novitas* cristiana e una filosofia, che comportava pur sempre l'ossequio alla religione olimpica, poteva sembrare improponibile. Così, fin dai primi tempi, si riscontrarono, in seno al cristianesimo, due atteggiamenti diversi: quello dell'accettazione, ma anche quello del rifiuto.

Quello di un totale rifiuto, almeno apparente, ha la sua espressione più evidente in alcuni rappresentanti del cristianesimo africano e siriano (come Tertulliano, almeno per alcuni suoi scritti, e Taziano), cioè di due aree estreme del mondo ellenizzato. Tertulliano, in particolare, prorompe in interrogativi sdegnati, di cui si fa cenno nell'Enciclica stessa:¹⁸ «Che cosa c'è di simile tra un filosofo e un cristiano, tra un discepolo della Grecia e un discepolo del cielo?». E ancora:

«Che cosa c'è in comune tra Atene e Gerusalemme? Che cosa tra l'Accademia e la Chiesa? [...] La nostra disciplina viene dal portico di Salomone, il quale aveva insegnato che si doveva cercare Dio in semplicità di cuore.

¹⁷ FR, n. 72, p. 61.

¹⁸ FR, n. 41 e nota 40, p. 37.

Ci pensino coloro che hanno inventato un cristianesimo stoico e platonico e dialettico».¹⁹

L'altro atteggiamento invece fu di grande apertura, di dialogo critico e costruttivo con la filosofia dei Greci. È l'atteggiamento iniziato da Giustino e sviluppato dagli Alessandrini, soprattutto da Clemente. Qui il *logos* dei Greci non solo non è rifiutato, ma è visto come propedeutico alla fede.

Di fatto, i cristiani dei primi secoli giunsero per lo più a legittimare il ricorso alla filosofia pagana sulla base di una duplice argomentazione.

La prima pare a noi (dico *a noi*, nel nostro orizzonte culturale di oggi, che però non corrisponde a quello degli antichi) insufficiente e di comodo. Stando a questa interpretazione, i Greci avrebbero attinto alcune verità fondamentali dalla Bibbia, che è più antica di Platone (così, sulla scia dell'apologetica giudaico-ellenistica, scrissero Giustino, Clemente e molti altri Apologisti).²⁰

La seconda argomentazione, ben più profonda e originale, è la teoria del *Lógos spermatikós* di Giustino.²¹ Il suo significato è ben noto: quel *Lógos*, che si è manifestato profeticamente (in figura) agli Ebrei nella Legge, si è manifestato anche parzialmente sotto forma di semi di verità ai Greci. Ora, conclude Giustino, poiché il cristianesimo è la manifestazione storica e personale del *Lógos* nella sua totalità, ne consegue che «tutto ciò che di bello (*kalôs*) è stato detto da chiunque, appartiene a noi cristiani».²²

¹⁹ TERTULLIANO, *La prescrizione degli eretici* 7, 11, R.F. REFOULÉ (ed), CCL 1, Turnholti 1954, 193.

²⁰ È questa la celebre tesi dei *furta Graecorum*. Cf al riguardo (dopo gli studi sempre validi di C. Andresen, R. Holte e J.H. Waszink) l'ormai classico A.J. DROGE, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture* (= Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 26), Tübingen 1989 (qui soprattutto per le pp. 59-72; bibliografia, pp. 201-206), nonché I. SANNA, *L'argomento apologetico Furta Graecorum*, in *Problemi attuali di filosofia, teologia, diritto. Studi della Pontificia Università Lateranense per il 50° della nuova sede* (= Studia Lateranensia, 1), Città del Vaticano 1989, 119-143.

²¹ Vedi le due monografie, tra loro indipendenti, di G. GIRGENTI, *Giustino martire. Il primo cristiano platonico* (= Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi, 7), Milano 1995 (bibliografia, pp. 157-162), e di P. MERLO, *Liberi per vivere secondo il Logos. Principi e criteri dell'agire morale in san Giustino filosofo e martire* (= Biblioteca di Scienze Religiose, 111), Roma 1995 (bibliografia, pp. 333-352).

²² GIUSTINO, 2 *Apologia* 13, 4, ed. E.J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1984 (= 1914), 88. Cf C. CORSATO, *Alcune "sfide della storia" nel cristianesimo*

In questo modo Giustino (come già Paolo), pur contestando alla filosofia greca le sue contraddizioni, orienta decisamente al *Logos* qualunque *veritas philosophica*, fondando così dal punto di vista razionale la pretesa di universalità della religione cristiana. Se l'Antico Testamento tende a Cristo come la figura (*týpos*) tende alla propria realizzazione (*alétheia*), la verità greca tende anch'essa a Cristo e al Vangelo, come la parte (*méros*) tende a unirsi al tutto. Ecco perché la filosofia greca non può opporsi alla verità evangelica, e i cristiani possono attingervi con confidenza, come a un bene proprio.²³

3. Una nuova occasione di incontro: la “scuola alessandrina”

Su questi presupposti si realizza tra la fine del II secolo e la prima metà del III una nuova occasione di incontro tra la ragione e la fede, dopo il “fallimento” dell'Areopago.

Ne furono protagonisti Clemente e Origene. Essi sono stati definiti in modo suggestivo «il Giano bifronte della “scuola alessandrina”»²⁴. Clemente, infatti, guarda in una direzione culminativa del passato, mentre Origene è volto a un futuro differente (ma nonostante la direzione degli sguardi prospettici, la metafora suggerisce anche la continuità e l'omogeneità sostanziale tra le due facce scolpite sulla medesima pietra). In particolare si può cogliere nei due Alessandrini un modo diverso (e per molti aspetti complementare) di intendere il rapporto tra *fides* e *logos*.²⁵ Per Clemente la tradizione filosofica greca è, al pari della legge per gli Ebrei, ambito di rivelazione, sia pure imperfetta, del *Lógos*, che permette all'uomo di raggiungere i “semi” della verità (egli giunge ad affermare che Dio ha dato la filosofia ai Greci «come un testamento loro proprio»)²⁶. Per Origene, invece, la filosofia ha funzione prevalentemente strumentale, di attrezzatura

delle origini: Giustino, Cipriano, Gregorio Magno, in “Studia Patavina” 42 (1995), 231-251 (soprattutto 231-235: *Giustino e la cultura nel secondo secolo*).

²³ Cf E. DAL COVOLO, *I Padri prenicenti davanti alla cultura del loro tempo*, in “Ricerche Teologiche” 9 (1998), 133-138.

²⁴ M. RIZZI, *La scuola alessandrina...*, in E. DAL COVOLO, *Storia della Teologia...*, 83. Per il seguito, cf *Ibidem*, 84-91.

²⁵ Cf J. DANÉLOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica* (= Collana di studi religiosi) (ed. francese, Tournai 1961), Bologna 1975, 359-380 (“Filosofia e teologia”).

²⁶ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati* 6, 8,67,1, P. DESCORTIEUX (ed.), SC 446, Paris 1999, 196. Cf al riguardo G.M. VIAN, *Cristianismo y culturas en la época patrística*, in *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano. Actas del VIII*

concettuale per lo sviluppo dell'indagine teologica ed esegetica, che deve essere sempre verificata alla luce della rivelazione.

Inoltre per Origene – a differenza di Clemente – la distinzione dei gradi della conoscenza teologica non poggia tanto su ragioni intellettuali, quanto invece su ragioni morali e spirituali, su una sorta di tiepidezza nella fede, che impedisce il progresso gnoseologico proprio di una fede intensa. È insomma la dimensione della “dedizione di fede”, della disponibilità alla rivelazione, che caratterizza il cristiano secondo Origene, e la teologia è dipendente (non causa) rispetto ad essa.

In ogni caso, tutti e due gli Alessandrini attingono generosamente alle categorie filosofiche del loro tempo «per elaborare una prima forma di teologia cristiana». ²⁷

Si prenda per esempio lo sviluppo dell'idea (di derivazione platonico-stoica) della *homóiosis theô* (l'«assimilazione a Dio e al divino»). Nella teologia alessandrina essa fonda i vari livelli di conoscenza e di progresso nella perfezione della vita cristiana, fino alla compiuta assimilazione al divino stesso, frutto del superamento dell'ostacolo della lettera nella Scrittura, della carne nella morale, dell'ombra – proiettata dalla realtà creata – nella contemplazione dei “misteri” trascendenti. ²⁸

Così l'Enciclica *Fides et Ratio* riconosce il merito singolare di Origene nella storia della teologia: «Tra i primi esempi che si possono incontrare», scrive Giovanni Paolo II a proposito dell'incontro tra filosofia antica e cristianesimo, «quello di Origene è certamente significativo». ²⁹

Simposio de Teología Histórica (= Facultas de Teología San Vicente Ferre. Series valentina, 37), Valencia 1995, 69.

²⁷ FR, n. 39, 36.

²⁸ Cf E. DAL COVOLO, *Conoscenza “razionale” di Dio, contemplazione ed esperienza “mistica”*. Ignazio di Antiochia, Clemente e Origene, in L. PADOVESE, *Atti del V Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo* (= Turchia: la Chiesa e la sua storia, 12), Roma 1998, 237-251.

²⁹ FR, n. 39, 35. Di fatto Origene propone un itinerario spirituale in cui conoscenza “razionale”, contemplazione ed esperienza “mistica” di Dio, lungi dal divaricarsi, si compenetrano fra loro e vengono proposte continuamente a ogni cristiano, perché cammini sulla via della perfezione. In particolare F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène* (= Théologie, 23), Paris 1951, ha sottolineato lo stretto rapporto che Origene individua tra il progresso spirituale e la graduale scoperta di Cristo e delle sue “denominazioni” (*epinoiai*): per il cristiano esse formano come una medesima “scala” nella conoscenza e nell'imitazione del Figlio di Dio.

Bisogna riconoscere infatti che l'intero universo mentale dell'Alessandrino appare strutturato platonicamente secondo i due livelli della realtà (l'idea e la copia), e che in maniera conforme a tale strutturazione egli affronta i singoli problemi posti dall'elaborazione del dato di fede. Non è un caso che la risposta al *Discorso vero* di Celso, dopo quasi settant'anni, la scriva lo stesso Origene, dimostrando che la fede cristiana poteva soddisfare le istanze della ragione: il suo Dio è incorporeo al pari di quello di Celso, la lettera del racconto della *Genesi* risponde alle stesse esigenze dei miti platonici, il Cristo incarnato (scandalo per il pagano Celso) esorta i cristiani a conoscerlo in quanto *Lógos*...³⁰

4. Da Paolo e dai primi secoli cristiani a oggi

In conclusione, al di là del “fallimento dell'Areopago”, la *philosophía* rimane pur sempre – da Paolo in poi – l'area privilegiata dell'incontro fra cristiani e pagani. Fra l'altro, optando per la filosofia e rinnegando la falsa *religio* – identificata con *irreligiositas* e *superstitio* –³¹ i cristiani intendevano rassicurare i pagani del loro lealismo verso le istituzioni civili, e si difendevano, ritorcendole contro i pagani, dalle accuse di “ateismo” e di “empietà”.³²

È illuminante, a questo punto, una riflessione di Joseph Ratzinger, all'epoca professore di Teologia dogmatica nell'Università di Tubinga, quando – all'indomani del Concilio Vaticano II – l'Europa era percorsa dai venti scomposti della contestazione, che sembravano scuotere le fondamenta stesse della verità.

³⁰ Cf E. PRINZIVALLI, *Incontro e scontro fra “classico” e “cristiano” nei primi tre secoli: aspetti e problemi*, in “Salesianum” 56 (1994) 543-556.

³¹ Come è noto, fin dal I secolo era proprio questo (*atheótes kai asebéia*) il capo di accusa fondamentale dei pagani contro la religione cristiana: cf per esempio S. MAZZARINO, *L'impero romano 2* (= Universale Laterza, 244), Roma-Bari 1973, 281-374. Vedi anche il mio saggio: E. DAL COVOLO, *Religio e pietas nell'età classica. Incontri e scontri tra pagani e cristiani*, in “Vox Patrum” 26 (2006) 125-134.

³² D'altra parte, proprio questa “filosofizzazione” del discorso cristiano (come si notava già in Paolo ai Corinzi e ai Colossesi, e in alcuni passi di Tertulliano) non mancò di accendere un vivace dibattito – ancor oggi perfettamente attuale – sul rapporto tra ragione filosofica e fede rivelata. Non è questo il luogo per affrontare la questione. Rinvio allo studio recente di A. MAGRIS, *la filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana*, in “Annali di storia dell'esegesi” 21 (2004) 59-107, riservandomi il giudizio sulla “riflessione conclusiva” a cui il contributo approda.

«Il paradosso della filosofia antica», scriveva nel 1968 il futuro Pontefice in *Introduzione al cristianesimo*, un libro oggi più che mai attuale, «consiste, dal punto di vista della storia delle religioni, nel fatto che essa con il pensiero ha distrutto il mito», senza peraltro accantonare del tutto la forma religiosa di venerazione degli dèi. Di fatto la religione tradizionale non batteva la via del *logos*, ma si ostinava su quella del mito, pur riconosciuto dalla filosofia come privo di consistenza reale. «L'opzione cristiana originaria», conclude Ratzinger,

«è invece completamente diversa. La fede cristiana ha fatto sua la scelta netta contro gli dèi della religione per il Dio dei filosofi, vale a dire contro il mito della consuetudine per la verità dell'essere».³³

Occorre riconoscere in definitiva che la lezione di Paolo – dall'Areopago a Corinto – trascorre nella predicazione dei Padri, e rimane valida per sempre.

Non una sapienza che pretende di sostituire la follia della croce, ma una sapienza che aderisce progressivamente alla verità dell'essere – cioè una ragione disponibile al mistero e capace, in qualche misura, di “dilatarsi” di fronte ad esso –: questa è la via della tradizione cristiana nel dialogo tra *fides* e *logos*.

Così – scriveva ancora Joseph Ratzinger alcuni decenni dopo in un altro contributo importante, al quale più volte ci siamo ispirati – i nostri Padri, sulla scia di Paolo all'Areopago,

«continuano a segnare con decisione il cammino di chi intende “dare ragione” della sua fede in Cristo. Essi possono servire d'esempio anche ai teologi del nostro tempo, ai quali il Papa (Giovanni Paolo II) raccomanda di “recuperare ed evidenziare al meglio la dimensione metafisica della verità, per entrare in un dialogo critico ed esigente tanto con il pensiero filosofico contemporaneo quanto con tutta la tradizione filosofica”. Il legame intimo tra la sapienza teologica e il sapere filosofico è, infatti, “una delle ricchezze più originali della tradizione cristiana nell'approfondimento della verità rivelata” (FR, n. 105)».³⁴

³³ Riprendo con qualche modifica la traduzione di E. MARTINELLI in J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico* (= Biblioteca di teologia contemporanea, 5), Brescia 1969 (il volume è stato riedito molte volte: la più recente edizione italiana è la quattordicesima, del 2005, con un nuovo saggio introduttivo), 99-104 (qui pp. 103-104).

³⁴ J. RATZINGER, *Il magistero dei Padri nell'Enciclica Fides et Ratio*, in “L'Osservatore Romano”, 13 novembre 1998, 4.

PAOLO INTERPRETE DELLA SCRITTURA

ANTONIO PITTA

PATH 8 (2009) 21-30

1. Introduzione

Diversi contributi hanno dimostrato che la S. Scrittura svolge un ruolo centrale nelle quattro grandi lettere di Paolo (*1-2 Corinzi, Galati e Romani*).¹ Resta da chiarire il peso specifico dell'AT nelle sue lettere: è possibile stabilire la fonte prioritaria della Scrittura nelle lettere citate e quale funzione svolge nel loro intreccio argomentativo? Nel recente contributo, dedicato alla tematica², siamo pervenuti ai seguenti esiti.

Con il termine "Scrittura" s'intende nelle prime fonti cristiane il *corpus* delle Scritture d'Israele, giacché nel I sec. d.C. non esiste ancora un "Nuovo Testamento", distinto da un Antico Testamento. Anche se non esiste ancora un *textus receptus* standardizzato, la o le versioni che circolano nelle prime comunità cristiane sono quelle greche dei LXX. Paolo non sembra presentare una visione di un "canone nel canone", ma tutta la Scrittura che comprende "la Legge e i Profeti" (*Rm* 3, 21), svolge funzione didattica e d'insegnamento (*1 Cor* 10, 11; *Rm* 15, 4). Nonostante l'importanza conferita al processo intertestuale, non sono i contesti originari, bensì quello di approdo di Paolo ad assumere preminenza. Nella letteratura

¹ D.-A.G. KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, Mohr Siebeck, Tübingen 1986; C.D. STANLEY, *Paul and the Language of Scripture. Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, University Press, Cambridge 1992; M. TIWALD, *Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation*, Herder, Freiburg i. B. 2008.

² A. PITTA, *Paolo, la Scrittura e la Legge. Antiche e nuove prospettive*, EDB, Bologna 2009.

apocrifia e pseudepigrafica del tempo l'utilizzo delle fonti bibliche è libero, funzionale e dipende dalle diverse prospettive ermeneutiche. Le premesse ermeneutiche sulla centralità di Cristo e sulla rilettura ecclesiologica orientano l'interpretazione paolina della Scrittura. Le principali tecniche per l'uso dell'AT nelle lettere paoline sono la tipologia, il *qal wabomer* o l'argomentazione *a fortiori* e la *gezerah Shawah* o l'inferenza fra due o più citazioni scritturistiche.³

Su questi dati cerchiamo di valutare la funzione e l'importanza dell'AT nelle 4 grandi lettere paoline, giacché in esse, più che nelle altre lettere, gode di uno spazio dominante.

2. *Isaia e la 1 Corinzi*

Dagli anni '70 si è andato sviluppando il metodo retorico per le lettere paoline, con due ramificazioni: il *rhetorical criticism*, che partendo dalla *dispositio* proposta dai trattati di retorica antica, cerca di riscontrare gli stessi modelli dispositivi nelle lettere paoline;⁴ e la "retorica-letteraria" che preferisce conferire priorità all'originale disposizione delle lettere così da evitare il rischio di applicarvi modelli precostituiti.⁵

Con quest'ultima metodologia si può cogliere che, nella *1 Corinzi*, alla fine della sezione introduttiva di *1 Cor* 1, 11-17 è posta la sentenza di *1 Cor* 1, 18-19:

«La parola della croce infatti è stoltezza per coloro che si perdono, ma per quelli che si salvano, per noi è potenza di Dio. Sta scritto infatti: "Distruggerò la sapienza dei sapienti/ e annulerò l'intelligenza degli intelligenti"».

Sia per la criteriologia consolidata nel reperimento delle *propositiones* principali dell'epistolario paolino, sia per quella offerta dai trattati di reto-

³ P. BASTA, *Gezerah Shawah. Storia, forme e metodi dell'analogia biblica*, P.I.B., Roma 2006.

⁴ H.D. BETZ, *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians*, in "NTS" 21 (1975), 353-379.

⁵ J.-N. ALETTI, *La présence d'un modèle rhétorique en Romains: Son rôle et son importance*, in "Bib" 71 (1990), 1-24; A. PITTA, *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati*, P.I.B., Roma 1992.

rica antica, i versi sono brevi, completi e concisi,⁶ si distinguono dal contesto immediato, assumono funzione prolettica e sono capaci di generare le successive dimostrazioni.⁷

In alternativa, alcuni studiosi propongono la proposizione di *1 Cor* 1, 17 dedicata alla priorità dell'evangelizzazione nella missione di Paolo rispetto al battesimo.⁸ Tuttavia in seguito non è affrontata una questione autobiografia di Paolo, bensì la centralità della "parola della croce", come termine di confronto per gli altri generi di sapienza umana. Dalla successiva dimostrazione di *1 Cor* 1, 19-4, 21 risalta che l'intreccio argomentativo procede seguendo la lettura di *Is* 29, 14, introdotta in *1 Cor* 1, 18. Significativa è la *gezerah Shawah* stabilita con l'inferenza della sapienza fra i passi citati: il plurale *tōn sophōn* di *Is* 29, 14 in *1 Cor* 1, 18-19 è ripreso con il *Sal* 93, 11 (LXX) in *1 Cor* 3, 20 e al nominativo in *1 Cor* 3, 19 quella di *Gb* 5, 13. Le connessioni permettono di cogliere la principale posta in gioco che Paolo intende dimostrare: negare una sapienza umana e affermare quella divina della parola della croce. La tipologia sapienziale è confermata dalla ripresa dell'antinomia tra il vocabolario della sapienza e quello della follia nel corso della sezione: la parola della croce s'identifica con la follia di Dio nell'aver scelto un percorso così assurdo per rivelare nella croce di Cristo la sua sapienza.

Consistente è la prospettiva cristologica da cui Paolo interpreta la Scrittura in *1 Cor* 1-4. Anche se a volte ricorre a formule di adempimento, la dinamica ermeneutica è inversa: dalla "parola della croce" alla Scrittura. Pertanto il profeta *Isaia* occupa il posto centrale in *1 Corinzi*, sia per la citazione di *Is* 29, 14 nella *propositio* principale di *1 Cor* 1, 18-19, sia nelle dimostrazioni che da essa si snodano.

3. La Parola di Dio e la 2 *Corinzi*

Non è questo il luogo per dimostrare che la 2 *Corinzi* canonica rappresenta l'esito redazionale di due lettere inviate da Paolo, in tempi diversi ma vicini fra loro, alle comunità dell'Acaia. Riteniamo che la prima macro-

⁶ ARISTOTELE, *Rbetorica* 3, 13,37; CICERONE, *De invenzione*, 1, 22,32.

⁷ J.-N. ALETTI, *La Lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Borla, Roma 1997, 29-31.

⁸ C. PELLEGRINO, *Paolo, servo di Cristo e padre dei Corinzi. Analisi retorico-letteraria di 1 Cor 4*, Gregoriana, Roma 2006, 113-118.

sezione di 2 *Cor* 1–9 corrisponda alla “lettera della riconciliazione” e quella di 2 *Cor* 10–13 alla successiva “lettera polemica”.⁹ Per la prima lettera, la tesi principale dell’apologia di 2 *Cor* 2, 14–7, 4 sembra contenuta in 2 *Cor* 2, 16-17: «E chi è degno per queste cose? Infatti non siamo come molti che mercanteggiano la Parola di Dio, ma con sincerità e inviati da Dio parliamo in Cristo davanti a Dio». In questione è la dignità dell’apostolato, incentrata sulle relazioni con la Parola di Dio. La stessa tesi dell’apologia è preparata dall’affermazione del “sì” di Dio in Cristo, mediante il compimento delle sue promesse in Cristo (2 *Cor* 1, 20).

Il modello per dimostrare le modalità con cui l’indegnità si trasforma in dignità ministeriale, è quello di Mosè, procedendo dall’evento della sua vocazione sino alla teofania del Sinai, narrata in *Es* 34. In rapporto a questa tipologia implicita, sono evocati diversi passi dell’AT, anche se l’unica citazione diretta della prima dimostrazione di 2 *Cor* 3, 1–4, 6 è quella assemblata di *Gen* 1, 3 e di *Is* 9, 1 in 2 *Cor* 4, 6: «Perché il Dio che disse: “Dalle tenebre splenderà la luce [...]”».

Con la terza dimostrazione di 2 *Cor* 5, 11–7, 4 la Scrittura assume di nuovo una posizione di rilievo con la citazione diretta di *Is* 49, 8 in 2 *Cor* 6, 2 e soprattutto con la catena di citazioni riportate in 2 *Cor* 6, 16b-18. Dal versante critico il paragrafo di 2 *Cor* 6, 14–7,1 è discusso: alcuni lo considerano una glossa successiva. Riteniamo che il paragrafo sia paolino e che risenta dell’esegesi qumranica dell’AT. Le principali contiguità si hanno con 4Q 174, 3, altrimenti noto come 4Q*Midrash escatologico*, che recita: «[...] E quanto a ciò che disse a Davide: “[2 *Sam* 7,11) Ti darò riposo] da tutti i tuoi nemici”»: darà loro riposo da tutti otto i figli di Belial per farli inciampare distruggendoli (con la colpa), poiché sono venuti nel piano di Belial per fare inciampare i figli nove della luce e per progettare contro di loro piani peccaminosi affinché siano presi da Belial nell’errore colpevole, *vacat* 10 (2 *Sam* 7, 11b.12b.14a) «YHWH ti ha annunciato che ti costruirà una casa». E: «Farò sorgere il tuo seme dopo di te e consoliderò il trono del suo regno (per sempre). Io gli sarò padre e lui mi sarà figlio».¹⁰

I paragrafi di 2 *Cor* 6, 16-18 e di 4Q174, 3,7-11 sono accomunati dalla ripresa di 2 *Sam* 7, 10-14 e dalle diverse antinomie. Così il posto princi-

⁹ A. PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, Borla, Roma 2006.

¹⁰ Per la traduzione cf F. GARCÍA MARTÍNEZ – C. MARTONE (edd.), *Testi di Qumran*, Paideia, Brescia 1996, 351.

pale dell'autorità biblica in 2 *Cor* 1-9 è occupato dal Libro dell'*Esodo* e non più da *Isaia*, come invece nella 1 *Corinzi*. Riteniamo che la genericità dell'allusione alla "Parola di Dio" sia dovuta alla questione ermeneutica sottostante. In questa direzione si spiegano il contrasto tra la "antica alleanza" (2 *Cor* 3, 14), la "nuova alleanza" (2 *Cor* 3, 6) e il riferimento alla "lettura di Mosè" (2 *Cor* 3, 15). Purtroppo spesso sulla prima antitesi sono state delineate interpretazioni alquanto anacronistiche. Le due formule non andrebbero rese con "Antico Testamento" e "Nuovo Testamento", poiché come abbiamo precisato, ci troviamo in un periodo in cui non esiste ancora un "Nuovo Testamento", distinto dall'Antico, bensì con "antica alleanza" e "nuova alleanza". Ora quanto distingue le due alleanze in 2 *Cor* 3, 1-17 non è l'abrogazione della prima, con l'avvento della seconda, bensì il velo che in Cristo è tolto di mezzo (2 *Cor* 3, 14) quando si legge Mosè. In pratica l'unica differenza tra le due alleanze riguarda il modo di leggere la Scrittura: letteralistico, per cui la "lettera uccide", o "ispirato", poiché "lo Spirito vivifica" (2 *Cor* 3, 6).

Pertanto in questo caso, il filo conduttore è rappresentato dalla tesi di 2 *Cor* 2, 16b-17 con il richiamo alla Parola di Dio, riletta dall'essere in Cristo e dall'azione dello Spirito. Nonostante il modello che procede dalla promessa, è l'adempimento, inatteso in Cristo, che regola e reinterpreta le promesse divine. La prospettiva ermeneutica, delineata in 2 *Cor* 3, può essere applicata a tutta la modalità con cui Paolo ridisegna l'antica nella nuova alleanza.

Circa la "lettera polemica" di 2 *Cor* 10-13, altrove abbiamo proposto d'identificare la tesi principale in 2 *Cor* 11, 5-6 dove, prima di sostenere confronto con i suoi detrattori,¹¹ Paolo riconosce di essere incolto nell'eloquenza, ma non nella conoscenza. Indicativo è lo scarso rilievo della Scrittura nella lettera polemica: è citata soltanto di transenna con la ripresa di *Ger* 9, 22-23 in 2 *Cor* 10, 17, con l'allusione a *Gen* 3, 4.13 in 2 *Cor* 11, 3, e nella citazione di *Dt* 19, 15 in 2 *Cor* 13, 1b. In realtà la Scrittura non svolge un ruolo determinante in 2 *Cor* 10-13: per questo la tesi principale non comprende alcun riferimento scritturistico, ma punta sulla conoscenza di Cristo, come campo di confronto tra Paolo e i suoi avversari.

¹¹ A. PITTA, *Il "discorso del pazzo" o periautologia immoderata? Analisi retorico-letteraria di 2 Cor 11, 1-12, 18*, in "Bib" 87 (2006), 493-510.

4. Gen 15, 6 e la Lettera ai Galati

La Scrittura svolge di nuovo un posto centrale nella *Lettera ai Galati*. Per arginare l'avanzare della propaganda degli avversari, Paolo si appella alla Scrittura: dopo la tesi generale sull'origine divina del suo vangelo (cf *Gal 1*, 11-12), e la narrazione autobiografica di *Gal 1*, 13-2, 14, subentra il discorso di *Gal 2*, 15-21. Con *Gal 3*, 6 inizia un abbondante richiamo all'AT che perdura sino alla sezione esortativa di *Gal 5*, 13-6, 10.

Dibattuta è l'identificazione della tesi principale di *Gal 2*, 15-5, 1. Ad H.D. Betz si deve l'ipotesi che considera il paragrafo di *Gal 2*, 15-21 come *propositio* principale della lettera:¹² in questione è la via per la giustificazione, se mediante le "opere della Legge" o con la "fede di Cristo". Tuttavia, si può rilevare che il paragrafo è ampio, articolato e cede il posto all'apostrofe di *Gal 3*, 1-5.

Per altri studiosi la tesi principale sarebbe contenuta in *Gal 2*, 16.¹³ La proposta rimuove l'obiezione mossa all'ipotesi precedente poiché la proposizione è più breve, ma non è chiara, è incompleta e non può essere distinta dal contesto. Di fatto la proposizione contiene diverse *crux interpretum*. Qual è il significato delle "opere della Legge" che Paolo non spiega e che hanno acceso il dibattito esegetico se siano relazionate alla giustificazione o agli *identity markers* che separano i giudei dai gentili o a entrambi? La "fede di Cristo" allude alla fede in lui, alla sua fedeltà o all'una e all'altra? La proposizione di *Gal 2*, 16 non è incompleta, poiché manca il fondamentale motivo della figliolanza che sta a cuore ai *galati* e che Paolo spiegherà in *Gal 3*, 6-5, 12. D'altro canto, la sentenza di *Gal 2*, 21 è definitiva: chiude la narrazione iniziata con *Gal 1*, 13, sull'irruzione della grazia divina nell'esistenza di Paolo. Certo l'opposizione tra le "opere della Legge" e la "fede di Cristo" rappresenta una delle tematiche di *Galati*, ma non sembra la principale e bisognerebbe distinguere la tipologia dalla tesi che intende dimostrare.

Nel commento a *Galati* ho proposto di considerare *Gal 1*, 11-12 come tesi generale e *Gal 3*, 5-6 come secondaria, da cui dipende la fase probativa di *Gal 3*, 7-5, 12: «Come *Abramo credette e gli fu accreditato a giustizia*; riconoscete dunque che coloro che sono dalla fede questi sono figli di

¹² H.D. BETZ, *Galatians*, Fortress Press, Philadelphia 1979, 113-114.

¹³ M. RASTOIN, *Tarse et Jérusalem. La double culture de l'Apôtre Paul en Galates 3, 6-4, 7*, P.I.B., Roma 2003, 45; J.-N. ALETTI, *Galates 1-2 Quelle fonction et quelle démonstration?*, in "Bib" 86 (2005), 319.

Abramo».¹⁴ La proposizione si distingue dal contesto previo: è preceduta dai rimproveri rivolti ai *galati* per la loro iniziale apostasia (*Gal* 3, 1-5). Forse è bene precisare che lo Spirito, da cui dipende la figliolanza divina, compare per la prima volta in *Gal* 3, 2 e svolge un ruolo centrale in seguito: prima di *Gal* 3 non si accenna mai in *Galati* allo Spirito! Dalla proposizione di *Gal* 3, 6-7 scaturiscono le dimostrazioni successive di *Gal* 3, 8-4, 7, sul come si diventa figli di Abramo, e di *Gal* 4, 8-5, 12, incentrata sull'*aut-aut* della figliolanza abramitica.

Senza le relazioni con la citazione di *Gen* 15, 6 si rischia di travisare il *midrash* di *Gal* 3, 8-14 e di fraintendere la funzione di *Ab* 2, 4 in *Gal* 3, 11: «Il giusto dalla fede vivrà». Di per sé, la citazione profetica presenta una *gezera Shawah* o un'inferenza lessicale con la citazione di *Lv* 18, 5 in *Gal* 3, 12: «Ma *colui che compirà queste cose vivrà per esse*». Poiché il verbo *zesetai* collega le due citazioni, si potrebbe sostenere che con l'osservanza integrale delle opere della Legge sia possibile ottenere la giustizia divina. In realtà, Paolo intende escludere proprio questa deduzione: che l'osservanza della Legge produca la giustizia umana, a prescindere dalla capacità umana di praticarla in modo totale o parziale. Per questo la principale *gezera Shawah* di *Gal* 3, 6-14 non è tra *Lv* 18, 5 e *Ab* 2, 4, ma tra *Gen* 15, 6 e *Ab* 2, 4, ben riconoscibile dalle inferenze tra la fede e la giustizia. I commenti di Paolo che introducono la catena di citazioni in *Gal* 3, 6-17 confermano le relazioni tra *Gen* 15, 6; *Gen* 12, 5 e *Ab* 2, 4 dal versante positivo e quelle tra *Dt* 27, 26; *Lv* 18, 5 e *Dt* 21.²³ da quello negativo: tra la giustificazione per le opere della Legge e per la fede c'è totale incompatibilità.

Pertanto, a differenza delle lettere ai Corinzi, non sono più *Isaia* e *l'Esodo*, bensì il *Libro della Genesi*, con Abramo e la sua discendenza, a svolgere il ruolo preminente in *Galati*. Purtroppo ci sono pervenute scarse notizie sulle fonti bibliche nella liturgia sinagogale del I secolo d.C., ma non è fortuito che la stessa narrazione di *Gen* 16-22 costituisca il *seder* o il testo principale, e sia commentata dalla *haftarah* o dal testo secondario di *Is* 54, come in *Gal* 4, 21-27.¹⁵ Il ricorso alle citazioni bibliche nelle lettere paoline non è improvvisato, ma deriva dalla sua formazione farisaica e dall'ambiente liturgico sinagogale.

¹⁴ A. PITTA, *Lettera ai Galati, Introduzione, versione e commento*, EDB, Bologna 2009³.

¹⁵ S. DI MATTEI, *Paul's Allegory of the Two Covenants (Gal 4.21-31) in Light of First-Century Hellenistic Rhetoric and Jewish Hermeneutics*, in "NTS" 52 (2006), 114-115.

5. *Ab 2, 4 e la Lettera ai Romani*

Il canovaccio della sezione introduttiva della *1 Corinzi* (cf *1 Cor 1, 1-19*), si ripresenta in *Romani*: dopo la sezione introduttiva di *Rm 1, 1-15* segue la *propositio* principale di *1, 16-17*. In quest'ultima parte, che vede i commentatori concordi nel definirla come la tesi principale della lettera,¹⁶ è riportata la citazione di *Ab 2, 4*, già utilizzata in *Gal 3, 11*. Tuttavia, la citazione di *Ab 2, 4* non è subito spiegata, poiché è seguita dalla sezione dedicata alla collera divina (*Rm 1, 18-3, 20*), ma è ripresa nella tesi secondaria di *Rm 3, 21-22*. Le due citazioni su cui punta l'attenzione di Paolo nella sezione di *Rm 3, 21-4, 25* sono tratte dalla Legge (*Gen 15, 6* in *Rm 4, 3*), e dai Profeti (*Sal 31, 1-2 LXX* in *Rm 4, 7-8*). Una nuova *gezera Shawab* collega la vicenda di Abramo e quella di Davide: il verbo "accreditare" permette di riconoscere che la via della giustificazione per la fede vale sia prima, sia in seguito alla promulgazione della Legge.¹⁷ L'immediata inferenza di *Rm 4, 1-23* però non deve far dimenticare quella generale, che resta la principale, tra *Ab 2, 4* in *1, 17* e *Gen 15, 6* in *Rm 4, 3*, e che pone l'accento sulla relazione tra la giustizia e la fede. Si determina così una relazione inversa sull'uso della Scrittura in *Romani* rispetto a *Galati*: non più *Ab 2, 4* in funzione di *Gen 15, 6*, ma il contrario. L'inversione si deve all'universalizzazione della relazione tra la giustizia e la fede: per "chiunque crede" vale la giustificazione divina.

La Scrittura non è riportata soltanto per la *pars construens*, bensì anche per quella *denstruens* di *Rm 1, 18-3, 20*. Non è fortuito che la rivelazione della collera divina si chiuda con la catena di citazioni in *Rm 3, 10-18*, con cui dimostra che tutto l'uomo è peccatore. Un elenco di 6 citazioni attesta che l'intero corpo umano è in stato di colpevolezza. L'unica via d'uscita non si trova nel riconoscimento della colpa e nell'espiazione umana del peccato, escluse in *Rm 1, 18-3, 20*, bensì dalla via nuova per cui, secondo il frammento pre-paolino di *Rm 3, 25*, «Dio lo ha predisposto (Cristo Gesù) come strumento di espiazione [...]».

Dunque, la Scrittura permette di stabilire che il percorso della giustificazione divina si realizza soltanto per la fede. Quando tuttavia si tratta

¹⁶ J.-N. ALETTI, *Lettera ai Romani*, 30; R. PENNA, *Lettera ai Romani. Introduzione, versione, commento*, EDB, Bologna 2004, I, 131; A. PITTA, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2009³, 62-63.

¹⁷ P. BASTA, *Abramo in Romani 4. L'analogia dell'agire divino nella ricerca esegetica di Paolo*, in "AnBib" 168, P.I.B., Roma 2007, 146-182.

di spiegare il contenuto della riconciliazione non è più la Scrittura a dimostrarlo, bensì il *kerygma* pre-paolino di *Rm* 1, 3-4 e di *Rm* 3, 25. Per questo, nella sezione centrale di *Rm* 5, 1-8, 39, dedicata alle conseguenze della giustificazione in Cristo per la fede, scarseggiano le citazioni esplicite dell'AT, a favore della centralità del *kerygma* e delle sue implicazioni.

La Scrittura torna a occupare un ruolo centrale nella sezione dedicata alla fedeltà della Parola di Dio (*Rm* 9, 1-11, 36). Come nella lettera della riconciliazione (2 *Cor* 1-9) sotto valutazione è la Parola di Dio che non è venuta meno, secondo la tesi principale di *Rm* 9, 6. Con l'autorità della Scrittura Paolo cerca di dimostrare che l'elezione divina precede qualsiasi appartenenza etnica (*Rm* 9, 7-29), che Cristo è il fine (e non la cessazione) della Legge (*Rm* 9, 30-10, 21) e che, nonostante l'incredulità, Dio non ha rifiutato il suo popolo (*Rm* 11, 1-24).

Fra queste parti traspaiono alcune tensioni tra la Parola di Dio, Israele e Gesù Cristo: come mai se l'elezione permette di distinguere che se non tutto Israele e Israele, alla fine tutto Israele sarà salvato? E se la «la Parola di Dio» s'identifica con la «Parola della fede» (*Rm* 10, 8), ossia con la predicazione di Gesù Cristo, il Signore, perché alla fine Israele sarà salvato? Il tenore sapienziale, con cui Paolo si appropria delle domande di Giobbe (cf *Rm* 11, 34-36), attesta che il mistero di Dio conserva interrogativi irrisolti, ma che vanno rispettati per non trarre conclusioni infondate. Nella sezione non asserisce mai che Israele è sostituito dalla Chiesa, né che il modello d'Israele può essere applicato ai popoli che non credono in Gesù Cristo.

In genere le sezioni esortative delle lettere paoline non presentano citazioni bibliche di rilievo, tranne quella di *Rm* 12, 1-15, 14 che culmina con un nuovo *excerptum* di passi biblici (*Rm* 15, 9-12). La *gezera Shawah*, prodotta con la ripetizione dei sostantivi *ethnos* e *laos*, crea un concatenamento tra la priorità del popolo del Signore e l'universalismo della salvezza in Cristo per tutti i popoli. L'originalità di *Rm* 14, 1-15, 13 merita di essere segnalata rispetto alla visione paolina della Legge e delle regole di purità alimentari¹⁸. Alcuni studiosi sostengono che nell'esortazione di *Rm* 14, 1-15, 13 la Legge assolva a una funzione *halakica* o normativa per Paolo.¹⁹

¹⁸ A. PITTA, *The Strong, the Weak and the Mosaic Law in the Christian Communities of Rome* (*Rom.* 14, 1-15, 13), in J. ZANGENBERG – M. LABHAN (edd.), *Christians as a Religious Minority*, T&T Clark International, London - New York, 2004, 90-102.

¹⁹ P.J. TOMSON, *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*, Fortress Press, Minneapolis 1990.

In realtà, l'ipotesi omologa, in modo fuorviante, la funzione della Scrittura con quella della Legge. Di fatto non c'è un passo della Legge che regola le scelte che Paolo propone ai forti e ai deboli, ma la Scrittura è riletta dal rapporto con la morte di Cristo, con l'amore vicendevole e con l'azione dello Spirito.

6. Conclusioni

La Scrittura svolge un ruolo centrale nelle 4 grandi lettere paoline. Dopo aver chiarito le disposizioni delle lettere analizzate, abbiamo rilevato un dato significativo: la Scrittura è citata nella sua globalità, in quanto Parola di Dio, o con una citazione diretta, in gran parte delle principali tesi. Quando è citata come "Parola di Dio" (cf *2 Cor* 2, 17; *Rm* 9, 6) l'attenzione è rivolta alla relazione ermeneutica tra l'antica e la nuova alleanza, tra la fedeltà di Dio e la Parola di Cristo. Negli altri casi, subentrano le citazioni di *Is* 29, 14 per *1 Cor* 1-4, di *Gen* 15, 6 per *Galati* e di *Ab* 2, 4 per Romani.

Dal modo con cui Paolo interpreta la Scrittura emerge il suo notevole *background* nella formazione farisaica. Contro una visione diffusa che considera il fariseismo come rigido o intransigente, andrebbe riletta l'attestazione riportata a Qumran nel *4QPesher Naum* che allude ai farisei: «La sua interpretazione si riferisce a Demetrio, re di Yavan che volle entrare in Gerusalemme su consiglio di coloro che cercano interpretazioni facili» (*4QpNab* fr. 3-4 col. I).

La notevole capacità di adattare i diversi passi della Scrittura al *kerygma* cristologico e alle sue comunità, dimostra come sia infondato il presunto rigidismo della corrente farisaica. Molto probabilmente Paolo deve alla sua formazione farisaica un'ermeneutica che adatta l'intera Scrittura all'evento Cristo, nonostante sia stato quest'ultimo a causare una radicale novità nel suo modo di leggere la Scrittura.

IL CROCIFISSO E IL VOLTO DI DIO NELLA TEOLOGIA DI SAN PAOLO

PIERO CODA

PATH 8 (2009) 31-43

La teologia della croce – nel senso integrale di teologia del Crocifisso-Risorto – costituisce senza dubbio il centro della teologia paolina secondo l'affermazione programmatica di 1 Cor 2,2: «*Io ritenni di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo e questi crocifisso*». Tale centralità è riconosciuta a livello sia esegetico sia teologico-sistematico. Si può anzi ricordare come tutta una tradizione teologica, che partendo da San Bonaventura nel medioevo e da Martin Lutero agli albori della modernità si snoda sino a Sören Kierkegaard nell'800, e soprattutto a Karl Barth, Jürgen Moltmann e Eberhard Jüngel nel '900, si configuri esplicitamente come teologia della croce, e proprio a partire da S. Paolo. Senza dire dei mistici della tradizione cattolica, da Giovanni e Paolo della Croce a Edith Stein.

Si tratta di un centro non nel senso di un tema, seppure di primissimo piano, ma nel senso di una prospettiva interpretativa globale dell'intero mistero cristiano. Proprio perciò è ovvio che la teologia della croce permei tutti gli ambiti della teologia paolina: dalla cristologia alla teologia (nel senso di discorso su Dio), dall'ecclesiologia all'antropologia sino alla cosmologia. Mi limito qui a un ambito, anche se è difficile isolarlo dagli altri: quello propriamente teologico. Seguendo Paolo, mi chiederò cioè qual è il volto di Dio che il Cristo crocifisso rivela, limitandomi a esaminare le quattro grandi Lettere: la prima e seconda ai *Corinti*, la lettera ai *Romani* e la lettera ai *Galati*, cui accosto il cap. secondo della lettera ai *Filippesi*.¹

¹ Elenco qui di seguito alcuni degli studi di cui mi sono maggiormente servito nella stesura dell'articolo: U. VANNI, 'Omoïoma' in Paolo, in "Gregorianum", 58 (1977), 445-454; ID., *Gesù di fronte alla morte secondo Paolo*, in Associazione Biblica Italiana, *Gesù e la sua morte*, Roma 1984, 155-175; H. SCHÜRMAN, *Gesù di fronte alla propria morte*, Brescia

1. Paolo e il volto di Dio rivelato dal Cristo crocifisso

1.1. *Kerigma originario e centralità della risurrezione*

Conosciamo il *kerigma* che anche Paolo ricevette. Lo attesta egli stesso nella I Cor 15,3-6: «Vi ho trasmesso quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici ... ».

Nel *kerigma* il fatto decisivo è la morte-risurrezione di Gesù. Si tratta di un testo risalente forse ad appena 5 anni dopo la Pasqua. Vi si parla della morte di Gesù senza cenno alla croce. In altri testi, egualmente antichi, incastonati negli *Atti degli Apostoli*, si ribadisce la medesima realtà. In At 5,30, Pietro annuncia ad esempio: «Il Dio dei nostri padri ha risuscitato Gesù che voi avete ucciso appendendolo alla croce» (cf anche At 2,22ss.; 3,5ss. ecc.). In questo testo si fa riferimento, sì, alla croce, ma come a un dato che sottolinea la modalità fattuale in cui è avvenuta la morte del Cristo, senza una specifica rilevanza teologica.

Nella chiesa primitiva è indiscussa la centralità dell'annuncio della risurrezione di Gesù, che i cristiani avvertono vivo e presente nella comunità grazie al dono dello Spirito. Anche per Paolo l'incontro è col Cristo «*katà pneûma*» sulla via di Damasco e non con il Cristo «*katà sarka*», con cui s'incontrarono prima della Pasqua gli apostoli. Tanto che in tutto il suo epistolario non c'è un solo riferimento narrativo alla vita di Gesù. Perché dunque – vien da chiedersi – Paolo ribadisce così decisamente di non conoscere altri che «*Cristo crocifisso*», proprio lui che ha incontrato solo il Risorto?

1983; X. LÉON-DUFOUR, *Face à la mort Jésus et Paul*, Paris 1979; G. ROSSÉ, *Gesù crocifisso nella vita di Paolo*, in "Nuova Umanità", 1 (1979), n. 2, 33-50; ID., *Il grido di Gesù in croce*, Roma 1984; ID., *Il grido di Gesù in croce. Approccio biblico*, in "Sophia", 1 (2008/0), 47-60; E. CORTESE, «*Maledetto colui che è appeso al legno*» (Gal 3,10-14), in *La Sapienza della Croce oggi*, Torino 1976, vol. I, 151-162; J. GNILKA, *La lettera ai Filippesi*, Brescia 1972; J. HERIBAN, *Retto phroneîn e kénosis*, Roma 1984; E. KÄSEMANN, *Prospettive paoline*, Brescia 1972; H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in *Mysterium Salutis*, Brescia 1971, vol. VI, 171-412. V; R. PENNA, *Lettera agli Efesini*, Bologna 1988; ID., *I ritratti originali di Gesù Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, 2 voll., Cinisello Balsamo 1996-1999; ID., *Lettera ai Filippesi. Lettera a Filemone*, Roma 2002; *La prima lettera ai Corinti*. Introduzione, versione e commento di G. Barbaglio, Bologna 1996; H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, Brescia 1965; ID., *Lettera ai Galati*, Brescia 1966; ID., *La lettera ai Romani*, Brescia 1982; ID., *La lettera ai Filippesi*, Milano 1993; ID., *Linee fondamentali di una teologia paolina*, Brescia 1985; F. MUSSNER, *La lettera ai Galati*, Brescia 1987.

1.2. *L'accento paolino sulla rilevanza teologica della croce*

La forte e necessaria sottolineatura della risurrezione di Cristo, in realtà, poteva produrre delle conseguenze negative e dar adito, in alcune frange entusiastiche, a una tentazione: quella di scartare la croce come un fatto del passato definitivamente superato. Paolo denuncia il pericolo, nella prima ai *Corinti* ai capitoli 1 e 2, di ridurre il *kerigma* a un discorso di sapienza umana che evacua lo scandalo della croce. Nella lettera ai *Galati* arringa: «*O stolti Galati, chi mai vi ha ammaliati, proprio voi agli occhi dei quali fu rappresentato al vivo Gesù Cristo crocifisso?*» (Gal 3,1). E nella lettera ai *Filippesi* 3,18: «*Molti, ve l'ho già detto più volte e ora con le lacrime agli occhi ve lo ripeto, si comportano da nemici della croce di Cristo*».

Il pericolo che Paolo vuol esorcizzare è quello di considerare la croce come passaggio necessario, ma solo passaggio ormai superato, verso la gloria della risurrezione. In altre parole, egli intuisce dallo Spirito il rischio di scartare il negativo in noi e fuori di noi, invece di assumerlo e trasformarlo in Cristo. Ora, proprio il Crocifisso ci dice che Dio è entrato fino in fondo nella condizione umana e che la sua potenza trasformatrice, quella che si manifesta nella risurrezione e nel dono dello Spirito, si lascia sperimentare sin d'ora dentro tale condizione vissuta nella fede. Non accettare Gesù crocifisso significa non percepire che la salvezza tocca l'uomo nel suo stato reale di uomo coperto di limiti, miserie, negatività: quando vive queste situazioni nella fede in Gesù crocifisso, egli può sperimentare già qualcosa della vittoria definitiva su di esse realizzata escatologicamente nella risurrezione del Signore.

Per questo, Paolo dà rilevanza teologica alla croce di Cristo. E lo fa in due modi: 1) specifica la morte di Cristo come morte di croce, avviando una penetrazione del dramma che si nasconde sotto il mero dato fattuale dell'uccisione di Cristo, così personalizzando l'evento: non parla più soltanto di morte di Cristo, ma di Cristo crocifisso; 2) rivendica in tal modo il valore permanente e attuale di Gesù crocifisso: la croce è passaggio verso la risurrezione, certo, ma è passaggio continuo che investe l'uomo, la Chiesa, la storia in tutte le loro dimensioni, per trascinarle con Cristo, nella forza dello Spirito, verso il seno del Padre.

In questo senso, è esegeticamente rilevante il fatto che, per parlare di Cristo crocifisso, Paolo usi il participio perfetto: *Christòs estauroménos*. Come noto, in greco il participio perfetto indica un passato che ha un effet-

to permanente sul presente, a differenza del participio aoristo che indica un passato puntuale e senza più rilevanza per l'oggi.

È ovvio che il luogo da cui Paolo guarda al Crocifisso è il Risorto, in cui è inserito vitalmente attraverso la comunità cristiana. È lo Spirito che permette a Paolo di accedere al contenuto teologico e salvifico del Cristo crocifisso. Pertanto, egli non assolutizza la croce, ma sempre la legge alla luce della risurrezione e come passaggio verso la vita piena e definitiva.

1.3 Lo "scandalum crucis": rottura dell'egocentrismo religioso e intellettuale

Passiamo in quest'ottica all'esame di alcuni testi paolini che raccogliamo in tre gruppi, la cui successione cronologica è documentabile storicamente come sviluppo della teologia di Cristo operata da Paolo. Si tratta di una successione che permette di scendere sempre più in profondità nella verità teologica misteriosa ed efficace del Crocifisso.

Cominciamo da I Cor 1,17. Paolo ha di fronte due atteggiamenti che possiamo qualificare, seguendo Ernst Käsemann, come "egocentrismi". Si tratta, innanzi tutto, dell'egocentrismo religioso degli Ebrei che – scrive l'Apostolo – «cercano miracoli», nel senso che pretendono da Dio un modo di comportarsi e rivelarsi com'essi desiderano. Essi corrono così il rischio di arrogarsi il ruolo di misura di verità di Dio stesso, del suo agire e del suo essere. In secondo luogo, si tratta dell'egocentrismo intellettuale dei Greci, che presumono con le sole loro forze razionali e speculative di penetrare il mistero di Dio. In questo modo, anch'essi corrono il rischio di arrogarsi il ruolo di misura di verità della natura di Dio.

Paolo ribadisce, a partire di qui e con una *vis* polemica e retorica formidabile, la concretezza del rivelarsi di Dio in Cristo crocifisso. È Cristo crocifisso – ribadisce – la misura piena e definitiva della verità di Dio. Sia per gli Ebrei che per i Greci, il Crocifisso quale rivelazione escatologica del volto di Dio è sconcertante e paradossale. Per i Giudei è scandalo, pietra d'inciampo, non già manifestazione di un Dio onnipotente che salva attraverso la *dýnamis* dei miracoli, ma attraverso la debolezza della croce. Per i Greci è stoltezza, cifra incomprensibile di Dio rispetto alla quale la ragione sembra non aver nulla da dire. Cristo crocifisso è dunque il demistificatore dell'atteggiamento dell'uomo falsamente religioso o intellettuale, che si vuol porre come misura di Dio. Si dà, certo, un modo d'accostarsi al mistero di Dio – nella religione ebraica e nella filosofia greca – che è vero e autentico

(cf ad es. Rom 1, 20; 2, 17 ss): ma è essenziale non assolutizzarlo come pretesa nei confronti di Dio, bensì aprirlo alla piena rivelazione di Dio in Cristo crocifisso.

La chiave per comprendere chi è il Cristo crocifisso è così espressa da Paolo: «*Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti. Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti, Dio ha scelto (...) ciò che nel mondo è nulla per ridurre a nulla le cose che sono, perché nessun uomo possa gloriarsi davanti a Dio*» (vv. 27-29). Di fronte alla croce di Cristo, la pretesa blasfema di disobbedire a Dio sostituendosi a Lui, e anche quella falsamente religiosa di conoscerlo ma proiettando su di Lui le proprie categorie di giudizio intellettuale ed etico, sono smascherate e ridotta a nulla.

1.4. Cristo crocifisso – porta d'accesso alla “logica di Dio”

Dio si rivela non là dove l'uomo lo va a cercare, si fa incontrare non là dove l'uomo lo attende. Dio si rivela nella stoltezza e nella debolezza della croce: ciò significa, da una parte, la gratuità assoluta dell'intervento di salvezza di Dio e, dall'altra, la trascendenza del suo volto e del suo agire rispetto alle categorie umane.

Di fronte a questa paradossale modalità di rivelazione e di salvezza manifestata in Cristo crocifisso, l'uomo è chiamato ad arrendersi. È messo a nudo nella sua falsa religiosità, smascherato negli idoli intellettuali che scambia per Dio e invitato ad abbandonarsi per amore e con fiducia a Dio che gli viene incontro in Cristo crocifisso.

Quest'atteggiamento è il luogo di nascita della fede. Si può da qui arguire come si articola la dottrina paolina della giustificazione con la teologia della croce. La dottrina della giustificazione costituisce, in effetti, l'esatto corrispettivo della teologia della croce a livello antropologico. Vuoto di sé è delle sue pretese, l'uomo è pronto ad accogliere il dono della fede. Sarà lo Spirito che promana dal Crocifisso a partecipargli la Sapienza di Dio. «*Noi abbiamo ricevuto – scrive Paolo – non lo spirito del mondo ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato*» (1 Cor 2,12).

L'uomo percepisce così la sapienza di Dio nascosta e insieme rivelata nella «logica della croce». Può cioè penetrare nel segreto dinamismo che spinge Dio a mostrare il suo volto e a donare la sua salvezza in questo modo e non in un altro. «*L'uomo naturale – spiega Paolo – non comprende le cose dello Spirito di Dio, e non è capace di intenderle, perché se ne può giudicare*

solo per mezzo dello Spirito. (...) Ora noi abbiamo il pensiero (noûs) di Cristo» (vv. 14-16). Secondo la logica umana il discorso della croce (*lógos tou staurou*) è follia. Secondo la logica di Cristo, permeata dallo Spirito, esso diventa invece luminoso ed efficace.

Viene in mente, come un parallelo, l'episodio narrato da Marco al cap. 8 del suo Vangelo: la confessione di fede a Cesarea di Filippo. Pietro – vi si racconta – riconosce la messianicità di Gesù, il quale parla agli apostoli della sua passione e morte: *«Allora Pietro lo prese in disparte, e si mise a rimproverarlo. Ma egli voltatosi e guardando i discepoli, rimproverò Pietro e gli disse: "Lungi da me, satana! Perché tu non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini"»* (Mc 8, 32-33).

Gesù rigetta, nel modo di ragionare di Pietro, la tentazione di non aprirsi alla superiore logica dell'amore propria di Dio. Paolo ribadisce lo stesso concetto nella 2 Cor 10,5: *«Distruendo i ragionamenti e ogni baluardo che si leva contro la conoscenza di Dio e facendo prigioniero ogni pensiero per portarlo ad obbedire a Cristo»*.

Riassumendo questo primo livello, possiamo dire che, secondo l'Apostolo, il Cristo crocifisso accolto nella fede è la porta d'accesso alla logica di Dio che ne dischiude l'autentico volto. O, in altre parole, che il Dio rivelato dal Crocifisso è il Dio che si rivela a noi e che ci salva in modo assolutamente gratuito e trascendente: con la gratuità e la trascendenza tipiche dell'amore che è proprio di Dio.

2. La logica della croce come logica di condivisione

2.1. L'«admirabile commercium» tra Dio e l'uomo nel Crocifisso

Il passo che ora ci attende – entriamo così nel secondo livello della teologia della croce paolina – è quello di penetrare nel dinamismo proprio e specifico esibito dalla logica della croce. Perché Dio si rivela e ci salva attraverso Cristo crocifisso?

Non è che Paolo abbia una risposta bell'e confezionata. È un approfondimento esperienziale e sofferto quello che lo porta a penetrare in questo dinamismo. Tanto che giungerà a scrivere, in Gal 2,20: *«Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo ma Cristo vive in me»* (cf 5,24; 6,14; 2 Cor 4,10; 12,9-10). Tutta l'esistenza cristiana, infatti, dall'accoglimento della fede alla sua espressione sacramentale nel battesimo (che è immersione

nella Pasqua di Cristo), sino alla partecipazione all'Eucaristia, è progressiva conformazione alla crocifissione di Cristo che introduce sempre più profondamente nella sua risurrezione.

Nella 2 Cor e nella lettera ai *Galati* la logica della croce si rivela così logica della condivisione. Nel contesto dell'ottavo capitolo della 2 Cor, Paolo presenta Cristo come colui che «*da ricco che era si è fatto povero per voi perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà*» (v. 3). La logica dell'incarnazione culminante nella croce è logica della condivisione in duplice senso: l'assunzione da parte di Cristo della povertà della condizione umana, ma anche la partecipazione all'uomo della vita di Dio.

Unendo questi due significati, i Padri della Chiesa interpreteranno l'incarnazione e la Pasqua del Signore grazie alla dottrina dello scambio: Dio si è fatto uomo, assumendo la nostra povertà, perché l'uomo possa esser elevato all'altezza di Dio, partecipando alla ricchezza della sua natura divina.

2.2. *L'identificazione con l'escluso dell'alleanza*

Nella 2 Cor e in Gal, Paolo offre l'approfondimento teologico più alto del Nuovo Testamento circa il primo versante della logica della croce come logica di solidarietà di Dio con l'uomo e con la sua concreta situazione di peccato e lontananza da Dio. In Gal 3,13 scrive: «*Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, divenuto per noi maledizione, perché è scritto: "Maledetto chiunque pende dal legno"*».

L'espressione è forte. Cristo si fa maledizione per noi: non solo povero, come nella 2 Cor. Da notare il verbo usato: *gígnomai* (diventare), lo stesso del prologo di Giovanni al v. 1,14: «*Ho Lógos sàrx eghéneto*». La parola greca *sàrx*, traducendo l'ebraico *bašár*, significa la condizione di precarietà dell'esistenza umana. Paolo è più radicale di Giovanni. Cristo non diviene solo *sàrx*, ma maledizione. In Rom 8,3 scrive che Cristo assume una «*sàrx hamartías*», una «carne di peccato». Ciò che spinge l'Apostolo a questo approfondimento a dir poco scandaloso (il Figlio di Dio che si fa maledizione!) è la specificità della morte di Cristo come morte di croce.

Paolo cita un testo del *Deuteronomio* (21,23), secondo il quale l'omicida dev'essere appeso all'albero e seppellito entro il giorno perché maledetto. Egli risponde così implicitamente a un'accusa degli Ebrei: i Cristiani adorerrebbero un maledetto da Dio, un bestemmiatore (l'accusa del sommo sacerdote a Gesù), che ha subito un'uccisione infamante come quella della croce,

perché – secondo appunto il *Deuteronomio* – colui che è appeso all'albero è maledetto.

Anche altri testi del Nuovo Testamento sottolineano che il Cristo è giustiziato fuori dal recinto d'Israele e che quindi è escluso dall'alleanza. Così Eb 13,12: «*patì fuori della porta*»; Mt 7, 3: Cristo è fatto uscire dalla città santa per la crocifissione; Mt 21,39 e Lc 20,15: la parabola dei vignaiuoli omicidi, dove si dice della cacciata del figlio fuori dalla vigna e della sua uccisione (la vigna essendo Israele: cf ad es. Is 5,2).

La condivisione di Cristo come solidarietà, così come rivelata dalla croce, si spinge dunque sino all'identificazione con l'escluso dall'alleanza. Del resto, Gesù aveva vissuto questa logica e l'aveva resa tangibile con quello «*stare a mensa con i peccatori*» di cui ripetutamente dicono i sinottici (cf Mc 2,16; Mt 11,19; Lc 7,34; 15,2).

2.3. Il Figlio nella situazione di lontananza da Dio

Questo tema è esplicitato in 2 Cor 5,21: «*Colui che non conosceva peccato, (Dio) lo fece (lo trattò da) peccato (hamartía) per noi, affinché noi diventassimo giustizia di Dio in lui*».

Cristo s'identifica con la situazione di peccato dell'uomo. Nell'esegesi più tradizionale si tende ad attenuare la forza dell'espressione, facendo risalire il significato di *hamartía* all'ebraico *battát* (sacrificio o vittima per il peccato). Cristo, in quest'interpretazione, è l'oggetto di un sacrificio di espiazione a Dio per il peccato, secondo l'uso veterotestamentario, come Paolo stesso sottolinea in Rom 3,25: «*Dio l'ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede nel suo sangue, al fine di manifestare la sua giustizia*», con riferimento al sacrificio compiuto nel grande giorno dell'espiazione (cf Lv 16,1), dove veniva asperso il propiziatorio (cf Es 25,17).

L'esegesi recente preferisce leggere in *hamartía* il senso proprio di peccato. Già l'esegeta Allo faceva notare che mai nel Nuovo Testamento *hamartía* è usato in luogo di sacrificio o vittima per il peccato. Da parte sua, Bultmann ha scritto che «Dio ha fatto di Cristo (eticamente senza peccato) un peccatore (in senso forense) per il fatto che l'ha fatto morire in croce come maledetto». L'interpretazione bultmanniana è senz'altro eccessivamente giuridica ed estrinsecista. Più profondamente si può dire, al seguito di von

Balthasar e K. Rahner, che Cristo si pone nella situazione di lontananza da Dio del peccatore per viverla e vincerla dall'interno.

È in questo contesto che si comprende come la personalizzazione dell'evento della croce di Cristo è portata qui da Paolo al suo significato più intenso. Basti confrontare questo testo con quello più tradizionale della 1 Pt 2, 22-24, che si rifà ad Isaia: «*Colui il quale non fece peccato, portò i nostri peccati nella sua persona sull'albero della croce*». Per Paolo, Cristo non solo porta i nostri peccati, ma è fatto peccato. Egli – nota Vanni – «divenuto personalmente maledizione e peccato di fronte a Dio e morendo come tale sulla croce, fa di tutto ciò un'esperienza cosciente», tanto che «il fatto di essere e sentirsi maledizione e peccato raggiunge e supera il livello drammatico del "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" dei Vangeli sinottici».

Ma veniamo ad alcune considerazioni riassuntive circa questo secondo livello della teologia della croce paolina.

2.4. *La croce come giudizio e trasformazione*

Parlando di Cristo crocifisso, Paolo sottolinea la profondità della solidarietà vissuta da Cristo con l'uomo, mostrandoci che essa giunge sino all'identificazione con lo stato di peccato dell'umanità. Ed è proprio perché raggiunge questo abisso che Cristo giustifica tutti. Come ha scritto la Commissione Teologica Internazionale nel documento su *Teologia - Cristologia - Antropologia* (1981), riferendosi a questi testi, qualunque sia la distanza tra il peccatore e Dio essa sarà sempre meno ampia di quella tra il Figlio fatto peccato e il Padre.

Perché, dunque, Cristo giustifica? Perché, condividendo la situazione di maledizione e di peccato dell'uomo, la giudica: è il concetto della croce come *krísis*, che Giovanni svilupperà e che in Paolo è avviluppato nel concetto della condivisione; e insieme la supera, la trasforma, la redime: è il concetto che Paolo svolge dicendo che sulla croce è crocifisso con Cristo l'«uomo vecchio».

Dalla morte di Cristo crocifisso nasce l'uomo nuovo, l'uomo spirituale. «*Sappiamo bene – scrive Paolo – che il nostro uomo vecchio è stato crocifisso con lui, perché fosse distrutto il corpo del peccato e noi non fossimo più schiavi del peccato. Per quanto riguarda la sua morte egli morì al peccato una volta per tutte. Ora invece per il fatto che egli vive, vive per Dio*» (Rom 6,6ss).

In tal modo, Paolo porta la personalizzazione dell'evento della croce alla sua massima profondità, dischiudendo un ulteriore livello del significato della morte di Cristo in croce. Che Cristo sia fatto peccato, infatti, significa che egli vive l'evento della sua crocifissione e morte *di fronte al Padre e per gli uomini*. La logica della croce è logica essenzialmente relazionale. La dinamica dell'identificazione è dinamica dell'amore.

3. La logica della croce come logica trinitaria

3.1. La croce, dramma trinitario

Paolo esplicita la sua interpretazione in due serie di testi che ci proponiamo di esaminare come ultima tappa del nostro percorso.

Come si accennava, il fatto che Cristo sia "trattato da peccato" (cf 2 Cor 5,21) significa rapporto: di Cristo Crocifisso col Padre e di lui con noi. Infatti, chi è il soggetto del trattare Cristo da peccato se non il Padre? E, d'altra parte, nei confronti di chi se non del Padre si esplicita la coscienza che Cristo ha di vivere la situazione di peccato in cui si trova l'umanità lontana da Dio?

Proprio in questa prospettiva, Giovanni Paolo II, nella *Salvifici doloris*, accostando le parole dell'abbandono attestate da Marco e Matteo a quelle prima citate di Paolo della 2 Cor, ha scritto:

«Quando Cristo dice "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?", le sue parole non sono solo espressione di quell'abbandono che più volte si faceva sentire nell'Antico Testamento, specialmente nei Salmi e, in particolare, in quel Salmo 22, dal quale provengono le parole citate. Si può dire che queste parole dell'abbandono nascono sul piano dell'inseparabile unione del Figlio col Padre, e nascono perché il Padre "fece ricadere su di Lui l'iniquità di noi tutti" (Is 53,6) e sulla traccia di ciò che dirà san Paolo: "Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore". Insieme con questo orribile peso, *misurando l'intero male di voltare le spalle a Dio*, contenuto nel peccato, Cristo, mediante la divina profondità dell'unione filiale col Padre, percepisce in modo umanamente inesprimibile *questa sofferenza che è il distacco*, la ripulsa *del Padre*, la rottura con Dio. Ma proprio mediante tale sofferenza egli compie la redenzione, e può dire spirando: "Tutto è compiuto"» (n. 18).

Il dramma della croce, nella sua abissale profondità, si pone, oltre che sul livello della storia umana, sul livello della "storia divina": perché Cristo è

il Verbo del Padre divenuto uomo, egli assume la storia di peccato dell'umanità e la consuma col suo amore nello spazio del rapporto di obbedienza al Padre nello Spirito.

3.2. *Il dinamismo della consegna trinitaria*

Nella lettera ai *Romani* (ma anche in 2 Cor) Paolo evidenzia il dinamismo della “consegna trinitaria” come esplicazione della Pasqua di morte e risurrezione del Cristo. Esso è espresso con un verbo presente ben 120 volte nel Nuovo Testamento: *paradídomi* (“consegnare”, e in particolare, con significato cristologico: “consegnare alla morte”).

Vi sono dei testi, in Paolo, in cui si dice che Gesù è consegnato (cf Rom 4,25; 1 Cor 11,23, in contesto eucaristico); ve ne sono altri in cui si sottolinea l'azione del Padre come agente primo e consapevole della consegna del Figlio; così in Rom 8,31-32: «*Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi? Egli che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha consegnato per tutti noi, come non ci donerà ogni cosa insieme con Lui?*». È appena da notare che in quel “ogni cosa” che il Padre dona a noi col Figlio, c'è innanzi tutto il dono dello Spirito (cf Rom 5,4: «*L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato*»). Paolo usa qui, per esprimere il dono dello Spirito, lo stesso verbo che ha usato per esprimere il dono che il Padre ha fatto del Figlio suo (cf anche Gal 4,6; e sul rapporto Gesù Crocifisso - Spirito Santo, Rom 5,1-6; Gal 3,13; 4,4ss; Rom 8,15): è proprio lo Spirito, infatti, a farci esclamare: «*Abbà, Padre!*».

In altri testi ancora, è esplicitamente Cristo il soggetto di questa auto-consegna: ad esempio in Gal 2,20: «*Questa vita che vivo nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me*». Così anche in Rom 15,3. Più esplicito ancora un testo più tardo, Ef 5,1-3: «*Fatevi dunque imitatori di Dio, quali figli carissimi, e camminate nella carità, nel modo che anche Cristo vi ha amato e ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore*».

Dunque, nell'evento della croce vi è un duplice dono: il dono del Padre e il dono del Figlio, un duplice dono legato al rapporto di obbedienza nell'amore del Figlio al Padre. È in questo senso che, come scrive Vanni, «Paolo ci apre uno squarcio sull'atteggiamento personale di Cristo nell'affrontare la sua morte, la sua uccisione: è l'obbedienza filiale di abbandono al Padre e l'amore per gli uomini».

3.3. La "kenosi" come espropriazione nell'amore

La lettera ai *Filippesi*, e in particolare l'inno del capitolo 2, c'introduce nella profondità ultima di questo dinamismo. Che cosa implica, in effetti, che il Padre non risparmi il Figlio e che il Figlio non risparmi se stesso per noi? Implica, sia da parte del Padre sia, e ancor più, da parte del Figlio, un'auto-espropriazione. Il Padre la vive consegnando il Figlio e il Figlio la vive assumendo la condizione di creatura – e quindi rinunciando, come uomo, alle prerogative della divinità. Già 2 Cor 13,4 scrive: «*Cristo fu crocifisso per la sua debolezza (ex asteneías)*». Di che cosa si tratta? Risponde Vanni: «Di un esproprio di sé attuato nella sofferenza che Cristo vuole, sceglie, e che così diventa la causa della sua crocifissione».

È questo il tema sviluppato nell'inno ai *Filippesi*. Richiamiamo soltanto il pregnante concetto di *kénosi* (svuotamento) che ha fatto di Fil 2,6-7 un *locus theologicus* classico della cristologia neotestamentaria. Anche se, come ha notato Lamarche: «Sarà forse uno dei titoli di gloria del XX secolo quello d'aver contribuito a metter in piena luce questa verità fondamentale della rivelazione».

Il concetto di *kénosi* si pone sulla linea di quella personalizzazione dell'evento della morte di croce che Paolo ha operato sin dall'inizio del suo approfondimento del mistero di Cristo. In tale prospettiva, già abbiamo notato che egli legge l'evento della croce come identificazione di Cristo con l'uomo nella sua situazione di lontananza da Dio; e ancora come veda qui espresso il dinamismo dell'autoconsegna di sé nell'amore. Parlando di *kénosi*, Paolo vede ora espresso nella croce, al culmine, il dinamismo divino dell'amore come espropriazione di sé.

Ma in che cosa esso consiste? Forse nel fatto che Cristo perde la sua divinità per essere solo uomo? No! La *kénosi*, per Paolo, consiste nel fatto che Cristo non è geloso possessore della sua divinità, ma diviene uomo, si fa peccato, e come tale muore in croce – restando Dio – per poter donare all'uomo la redenzione e la divinizzazione. In altri termini, la *kénosi* non è diminuzione della divinità ma assunzione dell'umano, e anche della situazione di peccato in cui si trova l'uomo – e in questo senso è "nascondimento" della divinità –, per vincere dall'interno la situazione di peccato e comunicare all'uomo la vita divina. Come attesta del resto la seconda parte dell'inno.

Il paradosso kenotico della croce trova dunque la sua superiore intelligibilità in quel semplice ma abissalmente profondo *lóghion* di Gesù riportato

dai sinottici: «*Chi perde la propria vita la troverà*» (cf Lc 17,33). La logica paradossale della croce è insieme logica della risurrezione: Cristo è glorificato perché si è espropriato di sé. Solo espropriandosi ci si può ritrovare. Espropriarsi di sé non è smarrire se stessi, ma è la via – l'unica – per ritrovarsi. E non solo, nel caso di Cristo, per ritrovare se stesso, ma anche per portare con sé l'uomo, unito per sempre al Padre in quello stesso abbraccio d'amore con cui Cristo Crocifisso lo stringe a sé nello Spirito.

4. Conclusione: dal Crocifisso a Dio Trinità

Sarà soprattutto Giovanni che esplicherà in termini pregnanti questa realtà, quando metterà sulle labbra di Cristo l'affermazione: «*Per questo il Padre mi manifesta il suo amore: perché io consegno la mia vita, affinché di nuovo la possa riprendere*».

Dunque, come per Paolo, anche per Giovanni l'autoconsegna è condizione del ritrovamento. Continua Giovanni: «*Nessuno me la toglie, ma la offro da me stesso, poiché io ho il potere di offrirla per poi riprenderla di nuovo*» (cf Gv 10, 17-18).

La logica della croce come logica della risurrezione è logica trinitaria. Come ha scritto von Balthasar, «l'ultimo presupposto della *kénosi* è l'altruismo delle Persone come pure relazioni nella vita intratrinitaria dell'amore». Vale a dire: è perché Dio è in Sé dinamismo di autoconsegna reciproca delle tre divine Persone – per cui il Padre è Se stesso nel rapporto d'amore col Figlio e con lo Spirito Santo, e viceversa –, è perché Dio è in Sé Amore (cf 1 Gv 4,8-16), che si dà la croce e la risurrezione di Gesù nella storia di peccato e di salvezza degli uomini.

LA CHIESA NEL MISTERO DI DIO IN SAN PAOLO

AIMABLE MUSONI

PATH 8 (2009) 45-58

Nonostante il suo passato di persecutore della “Chiesa di Dio” (1 *Cor* 15, 9; *Gal* 1, 13), Paolo di Tarso si considera come “apostolo di Gesù Cristo” alla pari degli altri apostoli (*Rm* 1, 1; 1 *Cor* 1, 1; 2 *Cor* 1, 1; *Gal* 2, 7-10) e parla con l’autorità della missione ricevuta da Gesù Cristo, morto e risorto, che gli è apparso sulla via di Damasco (cf *At* 9, 1-19; 22, 4-21; 26, 9-18). Come gli altri autori del NT che egli precede, San Paolo non ha una dottrina ecclesiological propriamente detta. Tuttavia, considerando la vitalità delle comunità che sono in contatto con lui e la frequenza della parola “Chiesa” nelle sue lettere, non si può dubitare che si tratti di uno dei temi maggiori della sua teologia.

In questo breve studio, a partire da uno sguardo per lo più sincronico degli scritti paolini, vogliamo innanzitutto illustrare la natura della Chiesa che fa parte del mistero salvifico di Dio realizzatosi ultimamente in Gesù Cristo. Di seguito, parleremo dei membri della Chiesa e della sua edificazione, prima di presentare tre principali concetti nei quali si esprime l’auto-coscienza teologica della Chiesa in San Paolo. Infine, faremo cenno all’ecclesiological delle lettere pastorali che, in quanto post-paoline, testimoniano di una situazione storica mutata e quindi pongono le basi per la continuità dell’opera dell’apostolo delle Genti.

1. Il “mistero di Dio” e la Chiesa

Rispetto all’uso nel greco classico che parla di qualcosa di arcano, su cui bisogna tacere, il Nuovo Testamento (= NT) adopera il termine *mysterion* per designare un “mistero” che è o è stato rivelato. Nel *corpus pauli-*

num dove ricorre più spesso, il mistero è qualcosa che esiste dall'eternità e che si riferisce al piano della salvezza, preordinato già prima dei secoli nella sapienza di Dio (cf *1 Cor* 2, 7; *Ef* 3, 9). Esso rimanda quindi al contenuto della Rivelazione, il cui punto focale è Dio stesso, manifestatosi nella storia in Gesù Cristo (cf *1 Cor* 2, 1; *Ef* 1, 9; 3, 3-4; 6, 19; *Col* 2, 2). È proprio questo mistero di Dio rivelato nel Verbo incarnato, morto e risorto per la nostra giustificazione, che è oggetto dell'annuncio di Paolo (cf *1 Cor* 2, 2; 4, 1; *2 Cor* 5, 18-19; *Ef* 3, 8-9). Il mistero di Cristo, cui è indissolubilmente associata la Chiesa (cf *Ef* 5, 32), è percepito nello Spirito e attende il suo adempimento definitivo.¹

Secondo la comprensione di Paolo, in ciò che sarebbe l'ultimo stadio del suo pensiero o forse nel pensiero di qualche suo discepolo, la Chiesa si colloca non solo nel mistero storico-salvifico in atto e in attesa di compimento, ma già nel disegno eterno di Dio². Infatti, la *Lettera agli Efesini* inserisce l'origine della Chiesa nel mistero divino della provvidenza e della predestinazione. In *Ef* 1, 3-6 dove l'autore usa il "noi" dei cristiani, si legge che Dio ci ha scelti in Cristo

«prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà».

A ragione afferma quindi H. Schlier:

¹ Cf S. S. SMALLEY, *Mistero*, in H. BURKHARDT (ed.), *Grande Enciclopedia illustrata della Bibbia*, II (Casale Monferrato, Piemme 1997), 381. Vedere anche G. BORNKAMM, *Mysterion*, in "GLNT" VII, 645-716, qui 686-706; L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul* = *Unam Sanctam* 54 (Paris, Cerf 1965³), 271-321; H. KRÄMER, *Mysterion*, in H. BALZ – G. SCHNEIDER (edd.), *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento* (= DENT), II (Brescia, Paideia 1998), 433-441; R. PENNA, *Il "mysterion" paolino. Traiettorie e costituzione* = *Associazione Biblica Italiana. Supplementi alla Rivista Biblica* 10 (Brescia, Paideia 1978); R. PENNA, *Mistero*, in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica* (Cinisello Balsamo, Ed. Paoline 1989³), 984-993.

² In questo paragrafo seguiamo soprattutto H. SCHLIER, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, in J. FEINER – M. LÖHRER (edd.), *Mysterium salutis*, VII. *L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo* (Brescia, Queriniana 1972), 193-197. Vedere anche L. CERFAUX, *Le mystère de l'Église*, in IBIDEM, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, 271-304, specialmente 293-296; H. SCHLIER, *La Chiesa mistero di Cristo (Secondo l'Epistola agli Efesini)*, in IBIDEM, *Il tempo della Chiesa. Saggi esegetici* = *Collana di Studi Religiosi* (Bologna, Il Mulino 1965), 481-493.

«La Chiesa ha il suo fondamento nella anticipata volontà d'amore di Dio. Essa dunque, per sua essenza, precede nel tempo il creato. Non è dunque un prodotto della storia. Il suo essere precede talmente la storia e la creazione, che in essa risuona, come in Cristo, la lode di Dio per tutta l'eternità ([*Ep*] III, 21). La realtà che da Dio è scorta e voluta come principio e fine in Cristo, non è il mondo, ma la Chiesa».³

La Chiesa non trae la sua origine dal mondo e dalla sua storia, ma dall'insondabile volontà salvifica di Dio, manifestando l'adempimento in Cristo del mistero nascosto da secoli nella mente di Dio, «che i Gentili cioè sono chiamati, in Cristo Gesù, a partecipare alla stessa eredità, a formare lo stesso corpo e ad essere partecipi della promessa per mezzo del vangelo» (*Ef* 3, 6; cf *Ef* 3, 9-11; *Col* 1, 16-17). Nel mistero pasquale di Cristo, la creazione ha ricevuto un nuovo fondamento (cf *2 Cor* 5, 14-17; *Ef* 2, 15-16; *Col* 1, 20): la realtà del corpo di Cristo in croce si estende a tutto il mondo e lo riconcilia, prendendo forma e costruendosi come dimensione salvifica della Chiesa, per opera dello Spirito Santo, che è lo Spirito di Cristo (cf *Rm* 8, 9; *Fil* 1, 19). In altre parole, grazie allo Spirito Santo, la Chiesa è il frutto e la manifestazione visibile del mistero di Dio sulla terra, che è apparso definitivamente in Gesù Cristo, crocifisso e risuscitato dai morti.⁴ Di conseguenza i cristiani, ossia i membri della Chiesa, non vivono più per se stessi, ma per Cristo, con Cristo e in Cristo che si è auto-immolato per loro (cf *Rm* 6, 8-11; 8, 31-39; 14, 7-9; *2 Cor* 4, 7-12; 5, 14-15; *Gal* 2, 20; *Fil* 3, 7-11; *Col* 1, 22).

2. I membri della Chiesa

La Chiesa, in San Paolo, è allo stesso tempo partecipe del mistero di Dio e comunità di uomini. Essa è composta di Giudei e di pagani (cf *Rm* 9, 24; *Ef* 3, 6). I membri della Chiesa vengono edificati quando sono inseriti e consolidati in Cristo (cf *1 Cor* 1, 30; 10, 12; 12, 13; *Gal* 3, 27 ss.). Questo essere assunti "in Cristo" (ἐν Χριστῷ) significa che i cristiani entrano nell'ambito nuovo di una sovranità personale, nel quale Gesù Cristo vive in essi (cf *1 Cor* 3, 23; *2 Cor* 13, 5; *Gal* 2, 20; 5, 24; *Col* 1, 27). L'appartenenza a Cristo è garantita dalla presenza dello Spirito Santo, grazie al quale i

³ H. SCHLIER, *La Chiesa secondo l'Epistola agli Efesini*, in IBIDEM, *Il tempo della Chiesa*, 255-256.

⁴ Cf H. SCHLIER, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, 196-197.

cristiani formano “un solo corpo” (1 Cor 12, 13; Ef 4, 4; cf Rm 8, 9-11; 1 Cor 6, 19) e non appartengono più a loro stessi, ma sono debitori del Signore. Liberati dal mondo perverso, le cui ricchezze vengono considerate una perdita a motivo di Cristo (cf Fil 3, 7), essi sono una “creatura nuova” o una “nuova creazione” (cf 2 Cor 5, 17; Gal 6, 15; Ef 2, 10). Questa è la caratterizzazione generale del nuovo modo di essere di coloro che sono stati “chiamati” e “eletti” (cf Rm 8, 28-33; 9, 24; 1 Cor 1, 9; Gal 1, 6; Ef 1, 4; Col 3, 12; 1 Ts 1, 4), “giustificati” e “santificati” (cf Rm 3, 24; 5, 10; 8, 30; 1 Cor 1, 2; 2 Cor 1, 1; 5, 18), “liberati” e “illuminati” (cf Rm 8, 1-2; 1 Cor 6, 20; 7, 20-24; Gal 4, 1-11; 5, 13; Ef 5, 8.14) nel mistero pasquale di Cristo per diventare suoi eredi come figli di Dio (cf Rm 8, 14-17; Gal 3, 26; 4, 5-7) e fratelli tra di loro (cf Rm 1, 13; 8, 29; 1 Cor 1, 10; 2 Cor 1, 8; Gal 1, 2; Ef 6, 23; Fil 1, 12; Col 1, 2; 1 Ts 1, 4; 2 Ts 1, 3). In essi, la Chiesa è edificata quando lo “stare nel Signore” e il “camminare nello Spirito” sono caratterizzati dalla fede, la speranza e la carità (cf 1 Cor 13, 13; Col 1, 4-5; 1 Ts 1, 3; 5, 8), accogliendo tutto come dono di Dio, con riconoscenza e impegno conseguente.⁵

Questo nuovo essere-in-Cristo risulta dall’azione dello Spirito Santo che conforma la Chiesa a Cristo e la investe della sua missione mediante il Vangelo e i “sacramenti”, con l’ausilio dei servizi ministeriali e carismatici⁶. Il *vangelo* è «vangelo di Dio o di Cristo» (Rm 1, 1.9.16; 1 Ts 3, 2; 2 Ts 1, 8), «testimonianza di Dio o di Cristo» (1 Cor 1, 6; 2, 1), «parola di Dio o del Signore» (1 Cor 14, 36; 2 Cor 2, 17; 1 Ts 1, 8; 2 Ts 3, 1), che è morto e risorto per la nostra salvezza. La parola dell’apostolo nella predicazione non è altro che il riflesso della Parola di Dio o di Cristo (cf Gal 1, 11; 2, 2; 1 Ts 1, 5; 2, 13; 2 Ts 2, 14). In virtù dello Spirito Santo, la parola di Dio sulla bocca dell’uomo, come parola divino-umana, attualizza la realtà della croce e della risurrezione edificando la Chiesa, quale spazio inclusivo dell’azione salvifica del Cristo risorto. I *sacramenti* contribuiscono ugualmente all’edificazione della Chiesa, in quanto sono azioni e segni efficaci che trasmettono la grazia donata da Cristo nel mistero pasquale: infatti, coloro che sono stati battezzati in un solo Spirito formano un solo corpo (battesimo: 1 Cor 12, 13; cf Rm 6, 3-4; Gal 3, 27; ecc.) e partecipano dell’unico pane (eucaristia: 1 Cor 10, 16-21; 11, 17-34). La predicazione del vangelo e la

⁵ Cf H. SCHLIER, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, 204-213.

⁶ Cf H. SCHLIER, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, 197-204.

celebrazione dei sacramenti avvengono mediante determinati *ministri*, mandati da Dio (cf *Rm* 15, 16; *1 Cor* 3, 5; 4, 1-2; *2 Cor* 3, 6; 5, 18-20; 6, 4; *Col* 1, 25). Gli apostoli, in quanto testimoni di Cristo Gesù, sono certamente al primo posto. Ogni ministero si misura e trova conferma nel loro ministero. Tra di essi spicca la figura di Pietro o “Cefa” e dei Dodici (cf *1 Cor* 15, 5). Insieme a Giacomo e Giovanni, Cefa è considerato come “colonna” (*Gal* 2, 9). Presso di lui e presso la Chiesa di Gerusalemme Paolo cerca e trova conferma della sua missione presso i Gentili (cf *At* 15, 2 ss.; *Gal* 1, 18-19; 2, 1 ss.). A sua volta, Pietro si richiamerà alle lettere del “carissimo fratello Paolo”, riconoscendone l’autorità (*2 Pt* 3, 15-16). Anche se Paolo si considera come l’ultimo degli apostoli (cf *1 Cor* 15, 8), dopo di lui non cessa il servizio apostolico. Esso passa ai discepoli dell’apostolo mediante il principio della successione (cf *1 Cor* 4, 16-17). Da notare la diversità dei ministeri e/o carismi, secondo la grazia data a ciascuno (cf *Rm* 12, 6; *1 Cor* 12, 28-31). Tutti però sono investiti dallo stesso Spirito (cf *1 Cor* 12, 4-11) e si esercitano nella carità fraterna (cf *1 Cor* 13, 1 ss.) per fare crescere il corpo di Cristo che è la Chiesa. Infatti, Cristo

«ha stabilito alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e maestri, per rendere idonei i fratelli a compiere il ministero, al fine di edificare il corpo di Cristo, finché arriviamo tutti all’unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo» (*Ef* 4, 11-13).

Non c’è quindi identità né opposizione tra ministri e carismatici; entrambi edificano diversamente la Chiesa e concorrono alla manifestazione del «regno di Dio e di Cristo» (*Ef* 5, 5), affinché Dio sia tutto in tutti (cf *1 Cor* 15, 28).

3. Alcuni temi ecclesiologici in San Paolo

L’auto-comprensione teologica della Chiesa si esprime tramite una gamma variegata di concetti in San Paolo: campo di Dio, costruzione, dimora di Dio, Gerusalemme celeste, popolo di Dio, corpo e sposa di Cristo, tempio di Dio, ecc. Qui vengono prese in esame i concetti ritenuti principali, quali *popolo di Dio*, *corpo di Cristo* e *tempio di Dio*.

3.1. *Popolo di Dio*

Paolo applica alla Chiesa l'espressione "popolo di Dio" (λαὸς τοῦ Θεοῦ) solo due volte in altrettante citazioni dall'Antico Testamento (= AT) (cf *Rm* 9, 25-26; *Os* 2, 1.25; *2 Cor* 6, 16; *Lv* 26, 12 // *Ez* 36, 28; 37, 27). Questo fatto non deve fare dimenticare che la realtà del popolo d'Israele si profila sempre nel sottofondo della comunità radunata intorno a Cristo e aperta a tutti (*Ef* 2, 11-22; cf *Rm* 3, 29-30; *1 Cor* 12, 13; *Gal* 3, 26-29; *Col* 3, 11). Per l'apostolo dei Gentili, da una parte, esiste perciò un legame stretto o addirittura l'identità del popolo di Dio veterotestamentario con la Chiesa. Dall'altra, ciò potrebbe essere l'indizio che il concetto di "popolo di Dio" non sia sufficientemente significativo per esprimere tutta la realtà della nuova comunità di coloro che hanno creduto in Cristo aderendo, nello Spirito Santo, all'evento salvifico della sua morte e risurrezione. Il fatto è che, in Paolo, l'espressione "popolo di Dio" (λαὸς τοῦ Θεοῦ) passa in secondo piano rispetto all'espressione correlativa di "Chiesa di Dio" (ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ: *1 Cor* 1, 2; 10, 32; 11, 22; 15, 9; *2 Cor* 1, 1; *Gal* 1, 13; ἐκκλησίαι τοῦ Θεοῦ: *1 Cor* 11, 16; *1 Ts* 2, 14; *2 Ts* 1, 4; ἐκκλησία ἐν Θεῷ: *1 Ts* 1, 1; *2 Ts* 1, 1).⁷

Secondo l'importante testimonianza di Paolo, il concetto di ἐκκλησία ("Chiesa") è grave e solenne, oltre che evidentemente, biblico: nell'AT greco (= LXX), esso è la traduzione quasi esclusiva del concetto ebraico *qahal* [YHWH] (ad esempio in *Dt* 23, 2 ss.; *1 Cr* 28, 8; *Mic* 2, 5; *Ne* 13, 1). Il genitivo τοῦ Θεοῦ ("di Dio") non è una semplice aggiunta che precisa casualmente il termine ἐκκλησία ("Chiesa"), ma un vero *genitivus auctoris*, che indica l'origine divina della Chiesa. Perciò, con l'uso dell'espressione compatta ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ,

«la comunità cristiana delle origini esprime la propria coscienza di essere "assemblea convocata" da Dio nel Cristo Gesù, nonché la convinzione che in essa è iniziato quel raduno dell'Israele degli ultimi tempi che è oggetto dell'annuncio profetico e della speranza escatologica. Per Paolo, che lo

⁷ Cf L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, 81-100; H. SCHLIER, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, 180-185. Sulla derivazione del concetto neotestamentario di ἐκκλησία dalla LXX, come traduzione del veterotestamentario *qahal*, notare le importanti osservazioni critiche di J. ROLOFF, ἐκκλησία, in "DENT" I, 1094-1096, che intende correggere la posizione tradizionale.

utilizza con la maggiore frequenza e con la maggiore ricchezza di significati, questo termine iscrive la Chiesa nell'orizzonte dell'insieme dell'economia della salvezza: la Chiesa è il popolo di Dio preparato in Israele, che trova in Cristo la sua realizzazione ultima e definitiva come "Israele" di Dio fatto di ebrei e di pagani». ⁸

La «Chiesa di Dio in Cristo» (cf *1 Ts* 2, 14) rappresenta la continuazione storica e il compimento escatologico in atto del popolo di Dio che è Israele – il cui ruolo salvifico non è comunque revocato, né esaurito (cf *Rm* 9-11) –, non secondo la carne ma ormai secondo lo Spirito e la promessa (cf *Rm* 9, 6-13; 11, 5.7.16-18; *Gal* 3, 6-29; 6, 15-16; *Fil* 3, 3). Inoltre, la realizzazione di questo piano di salvezza si declina nella diversità dei tempi e dei luoghi, a tal punto che nelle lettere autentiche di Paolo si parla soprattutto delle concrete singole Chiese (cf *Rm* 16, 1.4.5.16.23; *1 Cor* 4, 17; 11, 16; 16, 1.19; *2 Cor* 1, 1; *Gal* 1, 22; *1 Ts* 1, 1; *2 Ts* 1, 1), mentre nelle deuteropaoline domina la prospettiva della Chiesa universale (cf *Ef* 1, 22; 3, 10.21; 5, 23-32; *Col* 1, 18.24). La diversità, tuttavia, non deve fare dimenticare che si tratta dell'unica "Chiesa di Dio" realizzata nelle singole comunità locali o domestiche (cf *1 Cor* 1, 2; 10, 32; 11, 16.22; 15, 9; *2 Cor* 1, 1; *1 Ts* 2, 14; *2 Ts* 1, 4). Così, senza perdere la prospettiva universale, ogni Chiesa locale si presenta prima di tutto come un'assemblea santa, cioè dei "santi per chiamata" (*Rm* 1, 6-7; *1 Cor* 1, 2) o "concittadini dei santi e familiari di Dio" (*Ef* 2, 19; cf *Fil* 3, 20), che si raduna per compiere gli atti sacri del culto. Occorre notare che, da solo, il concetto di "popolo di Dio" non dimostra del tutto il significato della "Chiesa di Cristo", soprattutto per quanto riguarda la discontinuità e la novità nei confronti dell'antica alleanza. Per questo motivo, l'espressione "popolo di Dio" va completata con quella di "corpo di Cristo". ⁹

⁸ J. HOFFMANN, *La Chiesa e la sua origine*, in B. LAURET – F. REFOULÉ (edd.), *Iniziazione alla pratica della teologia*, III. *Dogmatica*, II (Brescia, Queriniana 1986), 58. Cf A. ANTÓN, *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza* = BAC Maior 15 (Madrid, Edica 1977), 70-109 e 529-553; K. KERTELGE, *La realtà della Chiesa nel Nuovo Testamento*, in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale*, III. *Trattato sulla Chiesa* (Brescia, Queriniana 1990), 107-110 [106-135]; P.T. O'BRIEN, *Chiesa*, in G.F. HAWTHORNE – R.P. MARTIN – D.G. REID (edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere* (Cinisello Balsamo, San Paolo 1999), 213-218 [213-226].

⁹ Cf Y. CONGAR, *L'Église comme peuple de Dieu*, in "Concilium" 1 (1965), 15-32, qui 28-32; J. HAINZ, *Vom „Volk Gottes“ zum „Leib Christi“*. *Biblisch-theologische Perspektiven*

3.2. *Corpo di Cristo*

Per esprimere la differenza specifica della Chiesa rispetto al popolo dell'antica alleanza, Paolo ha coniato l'espressione caratteristica di "corpo di Cristo" (σῶμα τοῦ Χριστοῦ). A questo riguardo, dice R. Schnackenburg:

«La Chiesa rimane nel Nuovo Testamento il "popolo di Dio", ma è un popolo di Dio costituito a nuovo in Cristo e su Cristo. La sua nuova e particolarissima forma viene designata nella maniera più felice come "Corpo di Cristo"; con questo concetto è permesso studiare nel migliore dei modi totalità e articolazione, fondamento e fine, vita e crescita della Chiesa. [...] La Chiesa è "popolo di Dio" come "Corpo di Cristo" ed è "Corpo di Cristo" in un senso determinato, o per lo meno fondato dall'idea popolo – di Dio».¹⁰

Anche se l'origine e il significato del "corpo (di Cristo)" sono molto discussi tra gli esegeti, in genere si distingue l'uso dell'espressione nelle Lettere ai *Romani* e ai *Corinzi* da quello ricorrente nelle deuteropaoline, cioè le Lettere agli *Efesini* e ai *Colossesi*.

Nelle Lettere ai *Romani* e ai *Corinzi* che partono per lo più dalla concreta comunità locale, la Chiesa come "corpo di Cristo" è paragonata a un organismo vivente, quale "sussistenza sacramentale" in questo mondo del corpo fisico di Cristo. In essa, i fedeli sono uniti tra loro in Cristo come le membra di un corpo (cf *Rm* 12, 4-5; *1 Cor* 12, 12-27), mettendo ognuno i propri doni spirituali e carismatici a servizio di tutta la comunità. L'unità della Chiesa come "corpo di Cristo" si manifesta nella solidarietà reciproca dei membri e nell'assistenza dei più deboli. In effetti, mediante il corpo di Cristo, i cristiani sono stati messi a morte quanto alla legge per appartenere a Cristo risorto e per portare frutti per Dio (cf *Rm* 7, 4). Per di più, dalla comunione con l'unico corpo di Cristo, l'apostolo deduce che tutti coloro che celebrano la Cena del Signore costituiscono un solo corpo (*1 Cor* 10,

paulischer Ekklesiologie, in H.C. BRENNECKE et al., *Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft* = Jahrbuch für Biblische Theologie 7 (Neukirchen-Vluyn, Neukirchener 1992), 145-164.

¹⁰ R. SCHNACKENBURG, *La Chiesa nel Nuovo Testamento. Realtà, interpretazione teologica, essenza e mistero* = Quaestiones disputatae (Brescia, Morcelliana 1975⁴), 176-177 [175-187]. Cf L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, 237-240 [223-240]; Y. CONGAR, *L'Église comme peuple de Dieu*, in "Concilium" 1 (1965), 32; J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche* = BTC 7 (Brescia, Queriniana 1992⁴), 106-107 e 263-264.

16-17), in una specie di “personalità collettiva”. L’analogia del corpo non è tanto l’unità del corpo formato dai cristiani, quanto il fatto che siano un corpo unico in unione con Cristo, perciò non si può avere un’unione simile con i demoni (cf *1 Cor* 10, 21). La formulazione parallela «un solo pane, un solo corpo» (*1 Cor* 10, 17) a cui la partecipazione all’unico pane unisce, rivela che l’espressione “un solo corpo” descrive simbolicamente l’unità della Chiesa. Il testo di *1 Cor* 12, 12-27 chiarisce in che misura questa unità della comunità “in Cristo” (ἐν Χριστῷ) sia garantita, e come la comunità formi dunque il corpo di Cristo: in un certo qual modo, Paolo vuole dire che la comunità è unita “in Cristo” nella molteplicità dei suoi membri, così come anche Cristo ha molte membra (cf *1 Cor* 6, 15), le quali, benché molte, sono un solo corpo. Paolo parla qui dell’appartenenza delle membra a Cristo, grazie alla quale unicamente il corpo è costituito. Questo corpo è peraltro il risultato del conferimento dello Spirito (*1 Cor* 12, 1-11) e del battesimo (*1 Cor* 12, 13) al singolo credente, la cui nuova identità in Cristo raggiunge ora una configurazione tale da costituire insieme agli altri credenti un “solo corpo in Cristo” (*Rm* 12, 5), non nonostante ma mediante la diversità e la specificità delle funzioni di ognuno (cf *Rm* 12, 4-5; *1 Cor* 12, 14-26). Nella Cena del Signore, fonte di comunione, le membra sono continuamente costituite come un solo corpo a partire dall’evento salvifico in Cristo, cui ormai appartengono totalmente.¹¹

Nelle Lettere agli *Efesini* e ai *Colossesi*, non si parla soltanto della Chiesa come corpo di Cristo ma, in stretta connessione, anche di Cristo quale “capo” di questo corpo (cf *Ef* 1, 22-23; 4, 12.15-16; 5, 23; *Col* 1, 18.24; 2, 19). In entrambi i casi, con questi concetti si indica il rapporto di Cristo con la Chiesa. Mentre le Lettere ai *Romani* e ai *Corinzi* inseriscono il discorso del corpo di Cristo nella parenesi, la *Lettera ai Colossesi* (cf 1, 18.24; 2, 19) parla del corpo di Cristo in un contesto dottrinale. Prima di tutto, la Chiesa è considerata principalmente nella sua dimensione universale ed escatologica; poi, il capo non è uno dei molti membri del corpo come in

¹¹ Cf R. GARDNER, *Corpo di Cristo*, in H. BURKHARDT (ed.), *Grande enciclopedia illustrata della Bibbia* I, 356-357. Si vedano anche A. ANTÓN, *La Iglesia de Cristo*, 553-569; J.D.G. DUNN, *Corpo di Cristo*, in IBIDEM, *La teologia dell’apostolo Paolo* = Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 5 (Brescia, Paideia 1998), 520-549, specialmente 534-537; H. MERKLEIN, *Entstehung und Gehalt des paulinischen Leib-Christi-Gedankens*, in IBIDEM, *Studien zu Jesus und Paulus* = WUNT 43 (Tübingen, Mohr 1987), 339-340 [319-344]; R. SCHNACKENBURG, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, 178-182.

1 Cor 12, 21, ma è Cristo stesso, in quanto è il Signore preposto al corpo (cf Col 1, 18; 2, 19); infine, spunta l'idea della crescita del corpo, che procede da Cristo come dal capo (cf Col 2, 19). La *Lettera agli Efesini* sembra enfatizzare questi sviluppi della *Lettera ai Colossesi*: Cristo vi appare come capo del corpo nella sua posizione di sovrano e di capo del creato (Ef 1, 22-23), e il corpo è la pienezza (πλήρωμα) stessa di Cristo, che si realizza interamente in tutte le cose (Ef 1, 23), mentre in Col 2, 10 si dice solo che i credenti hanno in Cristo parte alla sua pienezza. La crescita operata da Cristo come capo trova il suo fine nell'edificazione del corpo, che si attua nella carità (Ef 4, 15-16); a questo scopo sono istituiti anche determinati titolari di funzioni all'interno della Chiesa (Ef 4, 11-12). Del tutto nuova è la qualificazione del corpo di Cristo come l'unica Chiesa, formata da Giudei e pagani, con la sua fondazione soteriologica nella morte in croce e nel corpo crocifisso di Cristo (Ef 2, 15-16; cf 5, 23.25-27), e quindi il legame con altri simboli o immagini della Chiesa: pienezza di Cristo (Ef 1, 23), uomo nuovo (Ef 2, 15), edificio e tempio (Ef 2, 19-22; 4, 12), sposa di Cristo (Ef 5, 23-33). Inoltre, l'edificazione della Chiesa mediante lo Spirito Santo (cf Ef 1, 13-14) conduce allo stato di uomo perfetto, avendo come fine il capo, Cristo (cf Ef 4, 13.15-16). Vista da Cristo, la Chiesa come suo corpo è lo strumento per mettere sempre più il cosmo sotto il suo dominio di benedizione, per rendere quanto più possibile partecipe della grazia redentrice il tutto a lui subordinato (cf Ef 1, 10.22-23). La correlazione capo e corpo, così come il rapporto Cristo-sposo e Chiesa-sposa qui non approfondito, esprime un rapporto indissolubile tra Cristo e la Chiesa, ma anche la preminenza di Cristo e la subordinazione della Chiesa nei suoi confronti: Cristo è il fondamento e il fine della Chiesa. Da questa visione ecclesiologica deuteropaulina verosimilmente influenzata dagli ambienti ellenistici, si evince che la Chiesa partecipa alla mediazione salvifica di Cristo per il mondo.¹²

3.3. Tempio di Dio

Un terzo concetto fondamentale per la comprensione della Chiesa secondo Paolo è quello di "tempio di Dio" (ναὸς τοῦ Θεοῦ). In 1 Cor 3,

¹² Cf R. GARDNER, *Corpo di Cristo*, in H. BURKHARDT (ed.), *Grande enciclopedia illustrata della Bibbia*, I 357; H. SCHLIER, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, 185-191; R. SCHNACKENBURG, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, 182-187, qui 186-187.

16-17, si legge: «Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi? Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio distruggerà lui. Perché santo è il tempio di Dio, che siete voi» (cf anche 2 *Cor* 6, 16). Affini a “tempio” sono i concetti di “edificio” (*Ef* 2, 21), di “casa” (*Ef* 2, 22; 1 *Tm* 3, 15), ma anche di “città” (*Gal* 4, 25-26; *Fil* 3, 20). Se il concetto di tempio di Dio connota la Chiesa come compagine, esso significa pure il luogo in cui Dio vive ed agisce mediante lo Spirito santo. In altre parole, nella Chiesa in quanto tempio di Dio si sono realizzate le promesse di Dio ad Israele (cf *Lv* 26, 11-12; *Ex* 37, 26-27; *Zc* 8, 8), poiché Dio abita in questo tempio in Spirito. Di lui la Chiesa è debitrice, per suo mezzo essa si edifica, perché egli è garante dei ministeri e dei carismi nei membri della Chiesa (cf *Rm* 8, 9-11; 15, 16; 1 *Cor* 2, 10-14; 12, 1-11; 2 *Cor* 1, 22; 3, 3.6; *Gal* 3, 2-5; *Ef* 1, 13-14; 1 *Ts* 1, 5-6).¹³

Ogni cristiano è tempio di Dio in quanto membro del corpo di Cristo (cf 1 *Cor* 6, 15; 12, 27) e il suo corpo è il “tempio dello Spirito Santo” (1 *Cor* 6, 19; cf *Rm* 8, 9-11). Le due affermazioni sono collegate: poiché il corpo risorto di Gesù, in cui abita corporalmente la divinità (*Col* 2, 9) è il tempio di Dio per eccellenza, i cristiani membra di questo corpo sono con esso il tempio spirituale; devono nella fede e nella carità, cooperare alla sua crescita (*Ef* 4, 1-16), giacché godono dei «doni dello Spirito» (1 *Cor* 14, 1: πνευματικά). Inoltre, se Cristo è la pietra vivente rigettata dagli uomini ma scelta da Dio, i fedeli, che sono anch’essi pietre viventi, costituiscono con lui un edificio spirituale, per un sacerdozio santo, al fine di offrire sacrifici spirituali (1 *Pt* 2, 4-5; cf *Rm* 12, 1). In questo senso, il tempio definitivo che non è fatto da mano di uomo non è altro che la Chiesa, corpo di Cristo, luogo dell’incontro tra Dio e gli uomini, segno della presenza divina in terra. Di questo tempio, il santuario antico non era che una figura, suggestiva ma imperfetta, provvisoria ed ora superata¹⁴.

Paolo, infine, mette la *santità della Chiesa* in rapporto con il concetto di tempio di Dio, nella misura in cui ogni credente è a sua volta “tempio dello Spirito Santo” (1 *Cor* 6, 19; cf 1 *Cor* 3, 16). In quanto tale, egli non appar-

¹³ Cf H. SCHLIER, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, 191-192. Vedere anche A. ANTÓN, *La Iglesia de Cristo*, 569-580; U. BORSE, Ναός, in “DENT” II, 460-464.

¹⁴ Cf J. ADNA, *Tempio*, in H. BURKHARDT (ed.), *Grande enciclopedia illustrata della Bibbia* III, 428; F. AMIOT, *Tempio*, in X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Dizionario di teologia biblica* (Torino, Marietti 1971⁴), 1259-1260.

tiene più a se stesso ma al Dio santo. Per lo Spirito che procede dal Signore vivente nasce la Chiesa, edificata sul fondamento degli apostoli e dei profeti e avendo come pietra angolare lo stesso Cristo Gesù, per essere tempio santo nel Signore e dimora di Dio (cf *Ef* 2, 20-22). Gesù come “pietra angolare” tiene insieme tutto, ma attraverso lo Spirito: per così dire, la comunità dei discepoli di Gesù diventa “Chiesa” solo in virtù dello Spirito.¹⁵

4. La Chiesa e la sua organizzazione nel tempo post-apostolico

L'autocomprensione ecclesiale del tempo apostolico prevale ancora nelle cosiddette lettere pastorali (cf *1 & 2 Tm*, *Ti*) che, essendo posteriori a Paolo, si trovano in una situazione storica mutata e offrono quindi una reinterpretazione dell'annuncio paolino del Vangelo. Esse parlano poco della Chiesa come tale e lo fanno sotto il profilo del ministero ecclesiastico che regola l'intero ordinamento della Chiesa. Tre elementi sono tuttavia da notare: innanzitutto, *la Chiesa è nata dall'immolazione di Gesù Cristo per noi ed è proprietà sua* (cf *Ti* 2, 14), subentrando così a Israele come nuovo popolo di Dio, erede delle promesse dell'AT. In un'ottica diversa poi, *la Chiesa è contrapposta ad una famiglia terrena* (cf *1 Tm* 3, 5), per essere una specie di «*casa/famiglia di Dio*» (οἶκος Θεοῦ: *1 Tm* 3, 15), che custodisce i suoi membri. Infine, la Chiesa viene caratterizzata mediante l'idea di edificio, precisamente come «*Chiesa del Dio vivente, colonna e sostegno della verità*» (*1 Tm* 3, 15). Popolo acquistato da Cristo, la Chiesa quindi, «da una parte, deve essere considerata come il fondamento divino della fede e, dall'altra, come la convivenza di credenti e infedeli. È una istituzione divina formata di uomini».¹⁶

Il centro di gravità delle lettere pastorali è il ministero apostolico, nel quale si fonda l'istituzione ecclesiale in quanto tale. *L'apostolato di Paolo* è il principio di questo fondamento. Paolo è stato costituito «araldo, apostolo e maestro» del vangelo (*2 Tm* 1, 11), precisamente presso i pagani (cf *1 Tim* 2, 7). Paolo, maestro a suo tempo, è pure il Paolo attuale nell'età post-apostolica, in modo corrispondente alla trasformazione nel frattempo avvenuta. Il *kerygma* o vangelo paolino annunciato adesso si avvale di un'interpretazione autentica e fedele allo stesso vangelo di Paolo.

¹⁵ Cf R. SCHNACKENBURG, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, 169-171, [169-175].

¹⁶ H. SCHLIER, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, 213-222, qui 214.

Anche il “*potere di ordine e di governo*” dell’apostolo delle Genti si presenta sotto una nuova luce, dato che in ogni ministero c’è una trasposizione dal diritto divino a quello ecclesiastico, sottoposto alle direttive apostoliche (cf 1 *Tm* 4, 14; 5, 17 ss.; 2 *Tm* 1, 6). Timoteo e Tito, in quanto successori dell’Apostolo, offrono l’esempio concreto del ministero post-apostolico.

Il rito di ordinazione che apre alla successione è costituito dall’imposizione delle mani da parte del collegio dei presbiteri e dell’apostolo. L’ordinazione comunica il carisma di Dio che è legato a suo servizio (cf 1 *Tm* 1, 18; 4, 14-16; 2 *Tm* 1, 6; *Tt* 1, 5). Dopo tale ordinazione, si può svolgere, in determinati luoghi, la funzione di rappresentante o successore dell’Apostolo (cf 1 *Tm* 3, 15; 4, 13; 2 *Tm* 4, 5; *Tt* 1, 5; 3, 12). Questa funzione consiste nell’insegnamento (cf 1 *Tm* 4, 11.13; 6, 3; 2 *Tm* 2, 14.15; 4, 2; *Tt* 2, 15) che mira soprattutto a custodire il deposito apostolico contro le eresie (cf 1 *Tm* 4, 7.16; 6, 20; 2 *Tm* 1, 13-14; 2, 14.23-26; *Tt* 1, 9-16).

Il detentore di un ufficio ha anche *potestà amministrativa*, che esercita insieme ad altri titolari di ufficio a lui subordinati (cf 1 *Tm* 5, 17 ss.; 2 *Tm* 2, 2). A Timoteo, per esempio, è chiesto sapere comportarsi nella casa di Dio in modo irreprensibile e responsabile verso tutti (cf 1 *Tm* 3, 15; 5, 1 ss.). Perciò deve vegliare su tutti, presbiteri compresi (cf 1 *Tm* 5, 17-22), come un buon amministratore di Dio (*Tt* 1, 7; cf 1 *Tm* 3, 4-5).

Appare, infine, un certo “*potere di ordine*”: il discepolo dell’Apostolo può stabilire presbiteri (πρεσβύτεροι) in ogni città (cf *Tt* 1, 5), presbiteri che vengono detti episcopi (ἐπίσκοποι: 1 *Tm* 3, 1-7; *Tt* 1, 7) quando esercitano funzioni direttive (cf *Tt* 1, 5-7), avendo al loro fianco i diaconi (διάκονοι: 1 *Tm* 3, 8-13).¹⁷

¹⁷ Cf H. SCHLIER, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, 214-222. Sui ministeri nelle lettere pastorali, vedere tra altri A. ANTÓN, *El ministerio en la Iglesia*, in IBIDEM, *La Iglesia de Cristo*, 636-650; J.A. FITZMYER, *The Structured Ministry of the Church in the Pastoral Epistles*, in *The Catholic Biblical Quarterly* 66/4 (2004), 582-596; H. HAUSER, *L’Église à l’âge apostolique. Structure et évolution des ministères* = *Lectio divina* 164 (Paris, Cerf 1996), 67-105 e 107-166; M.Y. MACDONALD, *The Pauline Churches. A socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-pauline writings* = *Society for New Testament Studies. Monograph Series* 60 (Cambridge, University Press 1988); H. SCHLIER, *La gerarchia della Chiesa secondo le lettere pastorali*, in IBIDEM, *Il tempo della Chiesa*, 206-235; U. WAGENER, *Die Ordnung des “Houses Gottes”*. *Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe* = *WUNT* 2. Reihe 65 (Tübingen, J.C.B. Mohr 1994).

Le lettere pastorali, nelle quali sembrano venir meno i carismi (vedere però *1 Tm* 1, 18; 4, 14), fondano dunque nella successione apostolica e nell'ordinazione i ministeri, per il cui tramite scaturisce l'organizzazione delle comunità crescenti nel tempo post-apostolico.

Così ben ancorata nella tradizione, la Chiesa progredisce sicura verso il futuro, dopo che si è affievolita l'attesa prossima della parusia. Lo Spirito è il fondamento interiore dell'attività ministeriale (cf *2 Tm* 1, 6-7.14) che prolunga nel tempo l'ufficio apostolico, esercitato nella fede, la carità e la grazia di Cristo (cf *2 Tm* 1, 13; 2, 1), per la salvezza di tutti.

I SACRAMENTI E IL MISTERO NEL *CORPUS PAULINUM*: UN APPROCCIO SINTETICO

ANTONIO MIRALLES

PATH 8 (2009) 59-69

L'Anno Paolino costituisce un invito a rivisitare i grandi temi dottrinali delle lettere del Nuovo Testamento nel cui saluto iniziale la prima parola è il nome di Paolo. Quello dei sacramenti della Chiesa è un grande tema. Infatti su alcuni di essi l'Apostolo presenta un corpo di dottrina decisivo per una giusta intelligenza della fede. Invece non ne offre considerazioni d'insieme. Ciononostante, tenendo conto che la teologia sui sacramenti del XX secolo si arricchì di una più alta prospettiva quando cominciò a vederli in rapporto al mistero, non sarebbe opportuno risalire alla sorgente ed esaminare le indicazioni che su tale rapporto offre l'epistolario paolino?

1. Il Mistero nella prima *Lettera ai Corinzi*

Prendiamo le mosse da *1 Cor 2*, 1-2:

«Anch'io, fratelli, quando venni tra voi, non mi presentai ad annunciarvi il mistero di Dio con l'eccellenza della parola o della sapienza. Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e Cristo crocifisso».¹

Il μυστήριον, Gesù Cristo nell'evento della sua crocifissione, riassume l'annuncio evangelico di Paolo e viene detto "il mistero di Dio", in quanto

¹ Mi servirò della nuova traduzione della Conferenza Episcopale Italiana: *La Sacra Bibbia*, Unione Editori e Librai Cattolici Italiani, 2008.

è il suo disegno di salvezza che egli ha rivelato per mezzo di Cristo.² La visuale di Paolo non si ferma alla crocifissione, ma comprende anche la glorificazione avvenuta attraverso la risurrezione. Infatti, colui che è stato crocifisso viene chiamato «il Signore della gloria» (v. 8).

Pochi versetti dopo l'Apostolo torna a dire in sintesi che cosa annuncia con la sua parola: «Parliamo invece della sapienza di Dio, che è nel mistero (θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ), che è rimasta nascosta e che Dio ha stabilito prima dei secoli per la nostra gloria» (v. 7). È rimasta nascosta; ma è stata rivelata:

«Come sta scritto: *Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, Dio le ha preparate per coloro che lo amano. Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito*» (vv. 9-10).

Paolo spiega in che modo la rivelazione avviene per mezzo dello Spirito: «Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere ciò che Dio ci ha donato» (v. 12). È lo Spirito, ricevuto in dono, il maestro interiore che ci fa conoscere il mistero di Dio.

2. Il battesimo in rapporto al Mistero in *1 Cor*

Le affermazioni di Paolo nel c. 2 sembrano scritte in un contesto non battesimale; ma, se facciamo attenzione, il battesimo è menzionato in 1, 13: «È forse diviso il Cristo? Paolo è stato forse crocifisso per voi? O siete stati battezzati nel nome di Paolo?». È chiaro che i cristiani di Corinto sono stati battezzati nel nome di Cristo. La continuazione del discorso fino al c. 2 sembra mettere in rapporto il battesimo con ciò che vi si dice sul μυστήριον; tuttavia ne vorremmo una conferma e soprattutto un chiarimento su quale rapporto. Li troviamo pochi capitoli dopo.

L'Apostolo nel c. 6 elenca una serie di vizi che escludono dal regno di Dio e soggiunge: «E tali eravate alcuni di voi! Ma siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio» (6, 11). I tre verbi ἀπελούσασθε, ἡγιασθετε, ἐδικαιώθετε sono all'aoristo con riferimento chiaro all'atto battesimale, in concreto ai suoi effetti di salvezza: purificazione dalla sozzura dei peccati, santificazio-

² Per l'esegesi di *1 Cor* 2, 1-16; cf J. A. FITZMYER, *First Corinthians*, o. c., 168-186.

ne, giustificazione. Il battesimo coi suoi effetti salvifici è avvenuto nel nome di Gesù Cristo e Signore e nello Spirito Santo, ossia in forza dell'opera redentrice di Cristo e con la potenza dello Spirito Santo. Ciò vuol dire che rispetto a quei cristiani di Corinto si è realizzato il mistero di cui Paolo ha parlato nel secondo capitolo.

Un altro testo battesimale è in 12, 12-13:

«Come infatti il corpo è uno solo e ha molte membra, e tutte le membra del corpo, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche il Cristo. Infatti noi tutti siamo stati battezzati mediante un solo Spirito in un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti siamo stati dissetati da un solo Spirito».

I cristiani non sono *come* un corpo, ma “il Cristo”, o ancora con maggior esattezza, come si legge nel v. 27: «Voi siete corpo di Cristo e, ognuno secondo la propria parte, sue membra»: non un corpo cosmico, ma il corpo di Cristo, quello crocifisso e risorto. La ragione di questa sorta d'identificazione col corpo di Cristo, che lascia stupita la ragione umana, secondo l'Apostolo è il battesimo. Una così alta efficacia deriva dalla forza dello Spirito Santo. Si tratta del battesimo di acqua, cioè il sacramento del battesimo.

3. L'Eucaristia in rapporto al Mistero in 1 Cor

La stessa *Lettera ai Corinzi* contiene due passi tra i più rilevanti di dottrina eucaristica nel Nuovo Testamento. Consideriamo in primo luogo il racconto dell'istituzione dell'Eucaristia (cf 11, 23-25). L'Apostolo ne spiega il senso:

«Ogni volta infatti che mangiate questo pane e bevete al calice, voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga. Perciò chiunque mangia il pane e beve il calice del Signore in modo indegno, sarà colpevole verso il corpo e il sangue del Signore» (vv. 26-27).

I cristiani a Corinto, come anche in altri luoghi, nei loro raduni liturgici fanno ciò che, come novità sua, Gesù introdusse nell'ultima cena prima della sua passione e che comandò di fare in memoria di sé stesso, e ciò facendo annunciano la morte del Signore, finché egli venga. Non è

un semplice ricordo che permane vivo nella memoria, ma l'annuncio di un evento, la morte di Cristo, reso talmente attuale che coinvolge i partecipanti perché mangiano il suo corpo e bevono il suo sangue e, di conseguenza, se uno lo fa in modo indegno diventa colpevole verso il corpo e il sangue del Signore. E l'Apostolo insiste: «perché chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna» (v. 29). Se nel c. 2 egli ha identificato il mistero con Cristo nell'evento della sua crocifissione, l'annuncio della sua morte attraverso il mangiare il suo corpo e il bere il suo sangue è senz'altro un entrare nel mistero, partecipare a esso.

L'altro brano eucaristico si trova nel contesto di esortazione a non partecipare ai banchetti sacrificali pagani:

«Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un solo corpo: tutti infatti partecipiamo all'unico pane. [...] non potete bere il calice del Signore e il calice dei demoni; non potete partecipare alla mensa del Signore e alla mensa dei demoni» (1 Cor 10, 16-17.21).

Per quanto riguarda l'entrare in comunione con il corpo e con il sangue di Cristo, i due interrogativi retorici del v. 16 sono paralleli al passo di 11, 23-27 appena considerato. Il v. 17 vi aggiunge un nuovo aspetto assai prezioso: il pane, cui tutti partecipiamo e che è comunione con il corpo di Cristo, è unico; infatti esso è il corpo di Cristo. I cristiani formano un corpo non come frutto di una solidarietà sociale, né di condivisione di un'idea, né di un interesse comune, ma per il fatto di partecipare all'unico pane, al corpo di Cristo. La dottrina era nota ai cristiani di Corinto e perciò l'Apostolo si appoggia su di essa per far capire la condotta da seguire a quelli che non si ritraevano da partecipare ai conviti sacrificali pagani: «non potete bere il calice del Signore e il calice dei demoni; non potete partecipare alla mensa del Signore e alla mensa dei demoni» (v. 21).

L'essere tutti i cristiani, nel loro insieme, il corpo di Cristo acquista un tale realismo che la ragione umana non può aggirarlo ricorrendo a un'interpretazione metaforica. È chiaro che esso trascende ogni potere umano; ma è la Comunione eucaristica istituita da Cristo stesso, a renderlo realizzabile, anzi a realizzarlo.

Nel v. 21, contrapponendo tra loro la partecipazione alla mensa del Signore e alla mensa dei demoni, dopo il riferimento ai sacrifici d'Israele secondo la carne,³ Paolo interpreta l'Eucaristia come il sacrificio dei cristiani. In questo modo anticipa ciò che poi dirà nel succitato brano di 11, 23-27. Tutto ciò, a ben pensare, ci porta a concludere che l'Eucaristia, così come viene presentata in questo brano del capitolo decimo, ci introduce, ci rende partecipi, nel mistero di cui l'Apostolo ha parlato nel capitolo secondo. L'Eucaristia è attuazione del mistero.

4. Il Mistero nelle Lettere agli *Efesini* e ai *Colossesi*

Nell'epistolario paolino, assieme alla prima *Lettera ai Corinzi*, sono le *Lettere agli Efesini* e ai *Colossesi* a parlare con maggiore estensione del *μυστήριον*. Fondamentali sono le affermazioni di *Ef* 3, 3-4:

«[...] per rivelazione mi è stato fatto conoscere il mistero, di cui vi ho già scritto brevemente. Leggendo ciò che ho scritto, potete rendervi conto della comprensione che ho del mistero di Cristo».

Ciò vuol dire che nei primi due capitoli della lettera, anche se il vocabolo è menzionato una sola volta – in 1, 9 –, c'è un'estesa esposizione sul mistero, come anche nel seguito del c. 3.

In queste due lettere la rivelazione del mistero si arricchisce di nuove luci. Il “mistero di Dio” è Lui, donde l'espressione “il mistero di Cristo” che Paolo annuncia, secondo *Col* 4, 3, e che compare altresì in *Ef* 3, 4, citato sopra. Nella benedizione di *Ef* 1, 3-14, oltre a ribadire la valenza redentrice della morte di Cristo,⁴ si loda la ricchezza della grazia del Padre che ci ha fatto conoscere «il mistero della sua volontà» che consiste nel «ricondere al Cristo, unico capo, tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra» (v. 10). Come ciò avvenga si espone nei cc. 1-3.

Il ricondurre al Cristo, unico capo, tutte le cose è opera della forza vigorosa di Dio: «Tutto infatti egli ha messo sotto i suoi piedi e lo ha dato alla Chiesa come capo su tutte le cose: essa è il corpo di lui, la pienezza di

³ «Guardate l'Israele secondo la carne: quelli che mangiano le vittime sacrificali non sono forse in comunione con l'altare» (*1 Cor* 10, 18).

⁴ «In lui, mediante il suo sangue, abbiamo la redenzione, il perdono delle colpe, secondo la ricchezza della sua grazia» (*Ef* 1, 7).

colui che è il perfetto compimento di tutte le cose» (1, 22-23). Il mistero abbraccia anche la Chiesa, quale suo corpo. Essa lo diventa perché «Dio [...] da morti che eravamo per le colpe, ci ha fatto rivivere con Cristo: per grazia siete salvati. Con lui ci ha anche risuscitato e ci ha fatto sedere nei cieli, in Cristo Gesù» (2, 4-6); dunque una vera partecipazione alla risurrezione di Cristo e persino alla sua glorificazione nei cieli.

La salvezza in Cristo riguarda tutte le genti, sia provenienti dal giudaismo che dalle altre nazioni. Infatti

«egli ha abolito la Legge, fatta di prescrizioni e di decreti, per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace, e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce, eliminando in se stesso l'inimicizia» (2, 15-16).

“I due” sono i due gruppi umani salvati per l’opera di Cristo, quelli provenienti dal giudaismo e quelli provenienti dalle genti.⁵ Dei due si forma l’uomo nuovo che costituisce un solo corpo, perché si forma, appunto, per mezzo dell’unione al corpo di Cristo, morto in croce e risuscitato.⁶

Dopo la spiegazione del mistero nei primi due capitoli e la breve pausa all’inizio del terzo, l’Apostolo ne riassume un aspetto fondamentale, che nella prima parte della lettera diventa centrale:

«Esso (il mistero di Cristo) non è stato manifestato agli uomini delle precedenti generazioni come ora è stato rivelato ai suoi santi apostoli e profeti per mezzo dello Spirito: che le genti sono chiamate, in Cristo Gesù, a condividere la stessa eredità, a formare lo stesso corpo e ad essere partecipi della stessa promessa per mezzo del Vangelo» (3, 5-6).⁷

5. Il battesimo in rapporto al Mistero in *Efesini* e in *Colossesi*

In *Ef* cc. 1-3, dove così magnificamente si sviluppa la dottrina sul mistero, non compaiono né il nome battesimo e né il verbo battezzare; tuttavia possiamo affermare, con Édouard Cothenet, che non solo in questi

⁵ Cf J.-N. ALETTI, *Épître aux Éphésiens*, o. c., 152-154; CH. REYNIER, *Évangile et mystère. Les enjeux théologiques de l'épître aux Éphésiens*, Cerf, Paris 1992, 116.

⁶ Cf J.-N. ALETTI, *Épître aux Éphésiens*, o. c., 154-155; R. PENNA, *La lettera agli Efesini*, o. c., 144-145.

⁷ Il passo è parallelo a quello di *Col* 1, 26-27, ma con alcuni sviluppi in più.

capitoli, ma in tutta la lettera il battesimo è molto presente ed è alla base dei suoi insegnamenti.⁸

Dopo aver presentato in sintesi il mistero della volontà del Padre, continua Paolo:

«In lui (in Cristo) anche voi, dopo avere ascoltato la parola della verità, il Vangelo della vostra salvezza, e avere in esso creduto, avete ricevuto il sigillo dello Spirito Santo che era stato promesso, il quale è caparra della nostra eredità» (vv. 13-14).

Si descrive il processo di conversione dei cristiani provenienti dal paganesimo, processo svolto in tre fasi: l'ascolto dell'annuncio del Vangelo, la fede in esso e ricevere il sigillo dello Spirito Santo. Il senso battesimale della terza fase è abbastanza chiaro, anche se l'accento non è messo sul rito, ma sull'effetto salvifico, cioè il dono dello Spirito. Attraverso la fede e il battesimo si è inseriti nel mistero, resi partecipi in esso.

Vedevamo sopra che la Chiesa fa parte del mistero quale corpo di Cristo, e ciò perché siamo stati resi partecipi della risurrezione di Cristo e della sua glorificazione nei cieli (cf 2, 4-6, citati sopra). I tre verbi che indicano tale partecipazione (convivificare, conrisuscitare, far consedere) sono all'aoristo e alludono al battesimo.⁹ Il passo parallelo della *Lettera ai Colossesi* conferma il riferimento battesimale:

«Con lui sepolti nel battesimo, con lui siete anche risorti mediante la fede nella potenza di Dio, che lo ha risuscitato dai morti. Con lui Dio ha dato vita anche a voi, che eravate morti a causa delle colpe e della non circoscisione della vostra carne, perdonandoci tutte le colpe» (*Col 2*, 12-13).

Nell'evento della passione e morte di Cristo, della sua risurrezione e glorificazione in cielo, col presupposto dell'incarnazione, il mistero per certi versi è giunto alla sua realizzazione escatologica, ma per altri versi ancora no, perché si attua lungo i secoli nella storia incorporando gli uomini.

⁸ Cf E. COTHENET, *Exégèse et Liturgie*, II, Cerf, Paris 1999, 122-126.

⁹ «Con tutta probabilità, con l'uso di questi verbi l'autore allude a ciò che si è verificato nel battesimo. [...] Già in *Rm*, 6, 4-8 l'apostolo Paolo aveva presentato per primo in battesimo come un evento di partecipazione alla sorte di Cristo, mediante l'uso di una serie di verbi composti ("con-sepolti", "con-sociati", "con crocifissi", "con-vivremo")» (R. PENNA, *La lettera agli Efesini*, o. c., 130-131).

ni delle successive generazioni cristiane e formando così la Chiesa nel suo stato pellegrinante. Il mistero è perciò in continua attuazione.

6. Il matrimonio in rapporto al Mistero nella *Lettera agli Efesini*

In *Ef* 5, 32 il mistero è menzionato nel contesto di una parentesi sulla vita coniugale, collegata a un'altra parentesi che comincia nel v. 18:¹⁰

«Siate [...] ricolmi dello Spirito, intrattenendovi fra voi con salmi, inni, canti ispirati, cantando e inneggiando al Signore con il vostro cuore, rendendo continuamente grazie per ogni cosa a Dio Padre, nel nome del Signore nostro Gesù Cristo. Nel timore di Cristo, siate sottomessi gli uni agli altri (*ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις*): le mogli lo siano ai loro mariti, come al Signore; il marito infatti è capo della moglie, così come Cristo è capo della Chiesa, lui che è salvatore del corpo. E come la Chiesa è sottomessa a Cristo, così anche le mogli lo siano ai loro mariti in tutto» (vv. 18-24).

L'essere ricolmi dello Spirito, e quindi guidati da lui, si manifesta dapprima nelle assemblee liturgiche, come viene indicato nei vv. 19-20; ma poi l'ultimo participio (*ὑποτασσόμενοι*) segna il passaggio a tutta la vita dei cristiani, specie nei loro reciproci rapporti, che devono essere caratterizzati dalla vicendevole sottomissione. A prima vista può apparire contraddittorio parlare di reciproca sottomissione, ma proprio questo ci fa capire che il discorso non si svolge secondo una logica semplicemente umana e la specificazione "nel timore di Cristo" lo rende più perspicuo.

Il v. 22 appare in stretta connessione col v. 21. Tant'è vero che il verbo è sottinteso ed è lo stesso participio del v. 21. La traduzione letterale è pertanto: «sottomettendovi gli uni agli altri nel timore di Cristo: le mogli ai loro mariti, come al Signore». Il senso della sottomissione viene ulteriormente specificato dall'espressione "come al Signore", ma soprattutto viene spiegato nei vv. 23-24. La moglie, guidata dallo Spirito, di cui è ricolma (v. 18b), deve riprodurre nei suoi rapporti col marito lo stesso atteggiamento della Chiesa verso Cristo.

¹⁰ Cf F. MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini: Introduzione - Traduzione e Commento*, Queriniana, Brescia 1994, 328-364.

Il quadro della vita coniugale sarebbe unilaterale se si fermasse qui la parentesi; ma continua indicando la parte del marito nella reciproca sottomissione:

«E voi, mariti, amate le vostre mogli, come anche Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola con il lavacro dell'acqua mediante la parola, e per presentare a se stesso la Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata» (vv. 25-27).

L'esigenza imposta al marito non è meno impegnativa di quella imposta alla moglie. Al contrario: gli viene inculcato l'obbligo di amare sua moglie come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei fino al sacrificio della croce.

Alla sottomissione in tutto della moglie al marito, corrisponde da parte di costui l'amore di donazione totale fino al sacrificio supremo. E in questo consiste la reciproca sottomissione. Non vi è nessuno spirito di ricerca di supremazia, e tanto meno di sopraffazione di un coniuge rispetto all'altro, ma, al contrario, vi è un desiderio di effettiva dedizione totale all'altro. Tutto questo è possibile perché entrambi sono ricolmi dello Spirito.

Il punto di riferimento delle coppie cristiane è la coppia formata da Cristo e dalla Chiesa, non solo come modello da imitare, bensì come realtà di salvezza alla quale prendono parte. Ciò è spiegato da Giovanni Paolo II:

«Nel testo è usato il tono esortativo: “Le mogli siano sottomesse ai mariti [...], come la Chiesa sta sottomessa a Cristo”. E d'altra parte: “Voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa [...]”. Queste espressioni dimostrano che si tratta di un obbligo morale. Tuttavia, per poter raccomandare tale obbligo, bisogna ammettere che nell'essenza stessa del matrimonio si racchiude *una particella dello stesso mistero*. Altrimenti, tutta questa analogia rimarrebbe sospesa nel vuoto. L'invito dell'autore della *Lettera agli Efesini*, rivolto ai coniugi, perché modellino il loro rapporto reciproco a somiglianza del rapporto di Cristo con la Chiesa (“*come – così*”), sarebbe privo di una base reale, come se gli mancasse il terreno sotto i piedi».¹¹

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova Editrice-Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985, 353. Il corsivo è dell'originale.

Nello svolgimento del discorso viene introdotto un tema battesimale che conferma ciò che emergeva dai primi tre capitoli della lettera: il mistero si attua nella storia incorporando gli uomini delle successive generazioni cristiane e formando così la Chiesa nel suo stato pellegrinante. Il mistero è perciò in continua attuazione. Infatti la donazione di Cristo per la Chiesa, per renderla santa e purificarla, viene vista non solo nell'ora del sacrificio della croce, ma anche come attuata in ogni battesimo («con il lavacro dell'acqua mediante la parola»), e in questo modo egli presenta «a se stesso la Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata».

Nei versetti successivi viene richiamata l'unità originaria del matrimonio secondo il disegno divino della creazione, espressa con la citazione letterale di *Gn* 2, 24:

«Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo: chi ama la propria moglie, ama se stesso. Nessuno infatti ha mai odiato la propria carne, anzi la nutre e la cura, come anche Cristo fa con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. *Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una sola carne»* (*Ef* 5, 28-31).

L'amore tra gli sposi ha una specificità derivante da tale unità designata col sintagma “una sola carne”. Anche l'unione tra Cristo e la Chiesa è di natura sponsale poiché deriva dall'amore di donazione e dalla formazione della Chiesa attraverso l'unione al corpo di Cristo morto e risorto, come la lettera espone nel c. 2.

Segue poi il v. 32 in cui compare il vocabolario del mistero: «Questo mistero è grande: io lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa».¹² L'inversione tra il sostantivo e l'aggettivo dimostrativo (letteralmente, “il mistero questo”) fa acquistare maggiore espressività alla frase e obbliga a riferire “questo” a ciò che precede e non a ciò che segue; e ciò che precede è un discorso parenetico sul matrimonio cristiano, nel quale vengono in-

¹² Il versetto ha ricevuto diverse interpretazioni, sia in epoca patristica (cf P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Elle Di Ci, Leumann, Torino 1984, 576-619), sia in tempi recenti (cf R. PENNA, *La lettera agli Efesini*, o. c., 241; J.-N. ALETTI, *Épître aux Éphésiens*, o. c., 287-288). In seguito presento quella che ritengo più fondata.

serite riflessioni cristologico-ecclesiologiche, e non un discorso cristologico con riflessioni intercalate sul matrimonio. La seconda frase, introdotta con l'“io” serve a ribadire il contenuto (è un “mistero”), sottolineando l'ingrandimento ricevuto dal suo riferimento a Cristo e alla Chiesa.¹³

Il mistero dell'unione tra Cristo e la Chiesa è stato esposto nei primi tre capitoli della lettera, dove già appariva assai grande, ed è attuato nel tempo intermedio della Chiesa pellegrinante mediante il battesimo. In *Ef* 5, 22-32 ne viene mostrata la struttura sponsale: Cristo sposo – la Chiesa sposa. Nello stesso tempo, il matrimonio tra due coniugi cristiani appare come un gran mistero perché racchiude una particella di quel gran mistero cristologico-ecclesiologico e ne diventa pertanto segno visibile.

L'esame fatto della dottrina delle lettere paoline sul mistero e sui sacramenti del battesimo, dell'Eucaristia e del matrimonio, pur nei limiti imposti dal programma editoriale, consente di trarre un'importante conclusione: ogni approfondimento teologico sui sacramenti deve tenere in dovuto conto il loro rapporto col mistero, così come viene presentato nel *Corpus Paulinum*.

¹³ Cf R. PENNA, *La lettera agli Efesini*, o. c., 241-242.

LA GRAZIA E LA GIUSTIFICAZIONE NEL PENSIERO DI SAN PAOLO

PAUL O'CALLAGHAN

PATH 8 (2009) 71-83

1. Contestualizzando la dottrina paolina: la grazia giustificante e le “buone opere”

La dottrina paolina sulla grazia si situa soprattutto all'interno del tentativo dell'Apostolo di evitare e superare l'umana tendenza – frutto del peccato – verso l'*auto-justificazione*. Secondo gli scritti paolini, l'uomo è peccatore e creatura, e per questa ragione le sue opere sono in qualche modo disordinate in partenza. Perciò soltanto la divina misericordia, gratuitamente comunicata, può salvare l'uomo e dare valore alle sue opere. La grazia, in altre parole, si oppone alle buone opere quando queste vengono considerate e vissute come *mezzo necessario* per la salvezza, con cui l'uomo può presentarsi davanti a Dio ed esigere riconoscenza.

Paolo adopera il termine “grazia” (*cháris*) un centinaio di volte. Lo fa sempre al singolare, per designare in genere il favore divino, e in modo specifico l'evento escatologico che ha avuto luogo in Gesù Cristo e che produce il rinnovamento interiore dell'uomo credente. La vita cristiana parte e si incentra sulla donazione di Dio agli uomini e solo secondariamente – come conseguenza, pur necessaria – sull'etica. Gli uomini sono peccatori e hanno bisogno di essere redenti da Gesù Cristo: «perché tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, per mezzo della redenzione che è in Cristo Gesù» (*Rm 3, 23 ss.*).

2. Il cammino della grazia: Gesù Cristo

La giustizia ha origine esclusivamente in Dio, secondo Paolo. Però l'unico cammino per raggiungerla è per la fede in *Gesù Cristo*.

Sono molti i testi che indicano questa dottrina (cf *Rm* 3, 21 ss.; 5, 1-2). In *Romani* 4, 24 ss., Paolo spiega che nell'Antico Testamento Abramo veniva giustificato non per mezzo delle sue opere, ma per la fede in Dio (cf *Gn* 15, 6) in base ad una promessa ancora non vista né verificata; il cristiano, similmente, è giustificato per mezzo della fede in Gesù Cristo.

Nel contempo, ciò che rende possibile la redenzione (o salvezza) per mezzo della grazia, è il fatto che tutti siamo stati creati in Cristo e a causa di Cristo, un tema ricorrente in Paolo (*1 Cor* 8, 6; *Col* 1, 15-20; *Eb* 1, 2-3.10). In altre parole, Cristo viene a salvare un mondo *già creato da Lui e indirizzato sin dall'inizio verso di Lui*; la grazia, perciò, non è qualcosa di violento, di invadente, di artificialmente aggiuntivo; esiste ed agisce in continuità con il dono divino della creazione.

Bisogna aggiungere, però, che il Cristo non può essere considerato come un mero *mezzo* che rende disponibile la grazia, perché secondo gli scritti paolini il dono di Dio agli uomini è *Gesù Cristo* stesso. Vivere nella grazia vuole dire "essere (o vivere) in Gesù Cristo". In un brano famoso della lettera ai Galati, Paolo dichiara che «sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, *ma Cristo vive in me*» (*Gal* 2, 20).

Questa incorporazione o rivestimento di Cristo, secondo Paolo, ha luogo per mezzo del Battesimo con l'invio dello Spirito Santo. Siamo stati «battezzati in Cristo Gesù» (*Rm* 6, 3; cf *Gal* 3, 27; *2 Cor* 5, 2; *Ef* 4, 24).

3. Lo stato nuovo del cristiano

Il credente in Cristo, secondo san Paolo, vive in un nuovo stato. Il "vivere in Cristo" non equivale ad una mera assimilazione dello stile di vita e l'esempio del Maestro (*Fil* 2, 5), con un'imitazione, tramite le proprie forze, delle sue virtù e dei suoi atteggiamenti. La realtà è più forte: «Cristo vive in me» (*Gal* 2, 20). Per questa ragione Paolo può dire: «Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, *perché dimori in me la potenza di Cristo*» (*2 Cor* 12, 9). Cristo si rende presente ed attivo nel cristiano, che perciò vive in Lui, con Lui, per Lui.¹ Paolo impiega una ricca varietà di espressioni, fortemente collegate tra di loro, per spiegare questa nuova vita

¹ Sulla vita di Cristo nell'uomo, cf il mio studio *The Inseparability of Holiness and Apostolate. The Christian "alter Christus, ipse Christus" in the Writings of Blessed Josemaría Escrivá*, in "Annales Theologici" 16 (2002), 135-64, specialmente pp. 139-46.

che scaturisce dal Cristo e si fa sempre più presente nella vita del credente. Ne possiamo elencare sei.

1. In primo luogo, la “*nuova creazione*”.² La vita che risulta dal dono di Dio viene chiamata da Paolo una «nuova creazione» (*Gal* 6, 15).

Il “nuovo uomo” è «creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera» (*Ef* 4, 24; cf *2 Cor* 5, 17; *Ef* 2, 10). L'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio (*Gn* 1, 26) viene “ri-creato” in Cristo secondo la sua immagine (*Rm* 8, 29). Da una parte, questa spiegazione fa riferimento alla “creazione in Cristo”, già menzionata. La “nuova creazione” quindi è qualcosa di più di una mera metafora. È una vera e propria opera di Dio, l'Unico Creatore. Dall'altra parte, il radicalismo di questa “nuova” creazione ha come punto di arrivo la santità e quindi come punto di partenza il peccato, ovvero le “cose vecchie”.

2. *La filiazione divina*. Il risultato della vita di Cristo nel cristiano, della nuova creazione, è la filiazione divina, perché Cristo è il Figlio di Dio e la sua vita in noi ci rende figli del Padre. Paolo lascia intendere però che non si tratta di una filiazione naturale, originaria, ma del frutto della nuova creazione, come una seconda e successiva fase dell'esistenza umana. Per questo, adopera apertamente il termine «figli di adozione» (*Gal* 4, 6; *Rm* 5, 15-16; *Ef* 1, 3 ss.).³ Nel contempo, è chiaro che la filiazione ricevuta per grazia produce una realtà non dissimile a quella di Cristo. Per questa ragione il cristiano, figlio di Dio, diventa *co-erede* con Lui (*Rm* 8, 17). Cristo è la causa di questa vita filiale (*Rm* 8, 29), che ci ha meritato sulla croce (*Gal* 4, 5).

La realtà della filiazione divina viene resa presente nel credente, secondo Paolo, dallo Spirito Santo, in qualche modo sperimentato dai cristiani (*Rm* 8, 14.16). Per mezzo dello Spirito possiamo chiamare Dio “Padre” (*Rm* 8, 15; *Gal* 4, 6). Si può dire che l'agire dello Spirito, la nuova vita in Cristo e la filiazione divina interagiscono tra di loro nel modo seguente: Cristo Risorto, entrato nella pienezza della sua Filiazione, è Colui che invia

² Cf B. REY, *Créés dans le Christ Jésus: la création nouvelle selon saint Paul*, Cerf, Paris 1966.

³ Cf S. ZEDDA, *L'adozione a Figli di Dio e lo Spirito Santo: storia dell'interpretazione e teologia mistica di Gal 4, 6*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1962.

lo Spirito, per trasformarci (*Tit* 3, 6); a sua volta, lo Spirito ha il compito specifico di assimilare il cristiano a Cristo, affinché «Cristo sia formato in voi» (*Gal* 4, 19); perciò si dice che nello Spirito possiamo gridare «Abbà, Padre» (*Rm* 8, 14-16).

3. La presenza dello Spirito. Diverse volte Paolo parla della presenza dello Spirito nell'uomo come un aspetto specifico e qualificante della nuova vita. «La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (*Rm* 5, 5).

In effetti, lo Spirito viene inviato (*Gal* 4, 6) e “concesso” (*Gal* 3, 5) al credente, “riversato” (*Tit* 3, 5) su di lui. Viene ad *abitare* in lui: «Lo Spirito di Dio abita in voi» (*Rm* 8, 9). Dio abita in mezzo al Popolo dell'Antico Testamento come in un tempio.⁴ In modo simile il tempio dello Spirito Santo è ora il credente cristiano (*1 Cor* 3, 16 ss.; 6, 19). La presenza dello Spirito, in altre parole, consacra l'uomo a Dio, e costituisce un invito pressante a vivere una vita santa. Allo stesso tempo, dice Paolo, la presenza dello Spirito è soltanto un inizio, “le primizie” (*2 Cor* 1, 22; 5, 5; *Ef* 1, 14; *Rm* 8, 23). Cristo è la “pietra angolare” perché l'edificio possa crescere bene, «per essere tempio santo nel Signore. In lui anche voi venite edificati insieme per diventare abitazione di Dio per mezzo dello Spirito» (*Ef* 2, 21-2).

4. La liberazione dal male. Spesso Paolo parla della salvezza in Cristo come un'opera di liberazione e di redenzione.⁵

«L'ardente aspettativa della creazione, infatti, è protesa verso la rivelazione dei figli di Dio. La creazione infatti è stata sottoposta alla caducità – non per sua volontà, ma per volontà di colui che l'ha sottoposta – nella speranza che anche la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (*Rm* 8, 19-21),

⁴ Cf Y.M.-J. CONGAR, *Il mistero del tempio: l'economia della presenza di Dio dalla Genesi all'Apocalisse*, Borla, Torino 1963.

⁵ Cf G. BORNKAMM, *Die christliche Freiheit*, in *Das Ende des Gesetzes: Paulusstudien*, Band I, Chr. Kaiser, München 1952; J.-M. CAMBIER, *La liberté chrétienne selon s. Paul*, in *Studia evangelica*, K. ALAND et al. (edd.), vol. 2, Akademie-Verlag, Berlin 1954, 315-43; S. LYONNET, *Libertà cristiana e legge dello Spirito secondo s. Paolo*, in *La vita secondo lo Spirito, condizione del cristiano*, I. de la POTTERIE - S. LYONNET (edd.), AVE, Roma 1967, 201-34; F. MUSSNER, *Theologie der Freiheit nach Paulus*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1976.

un effetto raggiunto ugualmente dallo Spirito (cf 2 *Cor* 3, 17). Anche nella lettera ai *Galati*, Paolo parla della «libertà che abbiamo in Cristo Gesù» (2, 4). Di fronte a coloro che vogliono sottomettere i credenti alla schiavitù delle «opere della legge», Paolo ricorda ai cristiani che «Cristo ci ha liberati per la libertà! State dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù» (*Gal* 5, 1). Allo stesso tempo, insiste che questa nuova libertà non può mai offrire al credente il pretesto di peccare. «Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Che questa libertà non divenga però un pretesto per la carne» (*Gal* 5, 13).

Paolo, malgrado lo sfondo linguistico di tipo stoico che caratterizza i suoi scritti, non si interessa apertamente alla questione filosofica del *libero arbitrio*. Parla piuttosto della *liberazione dell'uomo* – che vive sotto la schiavitù del male/peccato, della legge, della morte, della concupiscenza, del fatalismo – che è il frutto della grazia divina.

Prima di tutto, si tratta di una liberazione *dal peccato*, perché l'uomo, secondo *Rm* 7, ne è dominato, anche se è stato rigenerato dalla grazia di Cristo, secondo l'insegnamento delle grandi lettere paoline (*Gal* 5, *Rm* 8). Dovuto a questa liberazione possiamo trionfare sulla “carne”, sull'uomo vecchio, anche se sarà necessaria una battaglia che durerà fino alla morte (*Col* 3, 5-9; *Rm* 6, 12-23; 8, 5-13; *Ef* 4, 17 ss.). Si capisce comunque che non si tratta semplicemente di una lotta contro la mera debolezza della carne, ma una vera e propria lotta spirituale, contro le forze del male.

«La nostra battaglia infatti non è contro la carne e il sangue, ma contro i Principati e le Potenze, contro i dominatori di questo mondo tenebroso, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti» (*Ef* 6, 12).

Più complesso poi è la *liberazione dalla legge* di cui parla Paolo specialmente nella *Lettera ai Galati* (3, 1-5, 12). Certamente l'Apostolo non incoraggia i cristiani a trascurare il compimento della volontà di Dio. Anche la legge giudaica scritta (il *Talmud*) è una guida per la retta condotta. Tuttavia essa non è in grado di produrre la giustificazione dell'uomo. La legge non è fonte di peccato, non ne è l'equivalente, anche se può diventare uno strumento del peccato, perché rivela l'agire peccaminoso dell'uomo e perché l'uomo tende a vantarsi orgogliosamente delle opere compiute in conformità con la legge. La legge invece è il Pedagogo (*Gal* 3, 24), preparando la venuta del Cristo. Con insistenza Paolo insegna che il neo-converso dal paganesimo non ha più

bisogno di aggrapparsi alla legge giudaica, ai riti, alle regole alimentari, alla circoncisione, ecc. Tuttavia, il cristiano è obbligato a vivere una vita santa, seguendo in tutto la volontà di Dio (*Gal* 5, 1-6; *Col* 2, 16-23). È lo Spirito Santo ad interiorizzare in ciascuno la volontà divina: «Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, magnanimità, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé; *contro queste cose non c'è legge*» (*Gal* 5, 22 ss.). Perciò, «se vi lasciate guidare dallo Spirito, non siete sotto la legge» (5, 18).

L'uomo viene liberato anche *dalla morte*. Come nell'Antico Testamento (*Gn* 3, 17-19; *Sap* 1, 13 ss.; 2, 23), Paolo collega strettamente la morte con il peccato. «Come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e, con il peccato, la morte, e così in tutti gli uomini si è propagata la morte, poiché tutti hanno peccato» (*Rm* 5, 12). «Il salario del peccato è la morte; ma il dono di Dio è la vita eterna in Cristo Gesù, nostro Signore» (*Rm* 6, 23). In effetti, così come la morte è entrata nel mondo a causa del peccato, essa sarà superata nella risurrezione finale (*1 Cor* 15, 3-58).

Inoltre, Paolo parla della liberazione *dalla concupiscenza e dalla debolezza*. Dio assiste l'uomo nella sua debolezza. Quando Paolo si lamenta della “spina nella sua carne”, il Signore gli risponde: «Ti basta la mia grazia; la forza infatti si manifesta pienamente nella debolezza» (*2 Cor* 12, 9). Per questo, conclude, «mi vanterò [...] ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo» (*ibidem*). Lo spirito dell'uomo lo tira in su, la carne in giù. Però la grazia è più forte del peccato (cf *Rm* 5, 15).

Infine, l'uomo viene liberato dal *fatalismo*, dalle oscure forze del male, e dai *sofismi filosofici*:

«così anche noi quando eravamo fanciulli, eravamo come schiavi degli elementi del mondo [...] Ma un tempo, per la vostra ignoranza di Dio, voi eravate sottomessi a divinità, che in realtà non lo sono. Ora invece che avete conosciuto Dio, anzi da lui siete stati conosciuti, come potete rivolgervi di nuovo a quei deboli e miserabili elementi, ai quali di nuovo come un tempo volete servire?» (*Gal* 4, 3.8-9). «Fate attenzione che nessuno faccia di voi sua preda con la filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo» (*Col* 2, 8).

5. Il perdono dei peccati (la giustificazione). Secondo san Paolo, il primo effetto o frutto della nuova vita in Cristo, dell'incorporazione a Lui, è il perdono dei peccati, ovvero la “giustificazione”. Si tratta di una questione

molto sviluppata lungo le sue lettere, specialmente in *Romani* e *Galati*. Come abbiamo visto, la schiavitù da cui viene liberato l'uomo non era imposta dalla materia; neppure ha a che vedere con i semplici limiti della condizione creata. Quando parla dell'uomo e del cosmo Paolo non è dualista. Il punto di partenza per la giustificazione invece è il *peccato*, e perciò l'opera di rigenerazione, o "nuova creazione", ha come primo effetto la salvezza, oppure il perdono dei peccati. Per questa ragione, in *Rm* 5, 12 si insiste che «tutti hanno peccato».

Paolo parla della "riconciliazione" tra Dio e l'uomo (*Col* 1, 20). È chiaro però che la riconciliazione è un'opera di misericordia divina, di pura grazia, di perdono gratuito. C'è una riconciliazione, certamente, però essa parte esclusivamente da Dio, l'unico offeso, che non può essere placato dall'abbondanza delle "opere" umane. L'uomo non può prendere l'iniziativa né contribuire direttamente alla sua riconciliazione con Dio. Per questo Paolo insiste che «era Dio infatti che riconciliava a sé il mondo in Cristo, non imputando agli uomini le loro colpe e affidando a noi la parola della riconciliazione» (*2 Cor* 5, 19). Il testo dice letteralmente: «*Dio era in Cristo riconciliando a sé il mondo*».

Quando Paolo afferma che Cristo in diversi modi «si fece peccato» (*1 Cor* 5, 21; *Gal* 3, 13), non si tratta ovviamente di peccati personali da Lui commessi. Piuttosto si deve dire che Cristo ha addossato su di sé il peccato dell'uomo, riconciliandolo con Dio nel modo più profondo possibile. Cristo non era il peccatore, però è stato lui a farsi volontariamente sacrificio e vittima per il peccato, e il sacrificio fu efficace dovuto alla sua completa innocenza. E nella lettera agli Ebrei, «una volta sola, nella pienezza dei tempi, egli [Cristo] è apparso per annullare il peccato mediante il sacrificio di sé stesso» (*Eb* 9, 28; cf *Ef* 5, 2).

Scrivendo ai cristiani di Corinto (*2 Cor* 5, 19) Paolo dice che la riconciliazione con Dio implica che le colpe non vengano più "imputate" all'uomo (cf anche *Rm* 5, 13). Testi di questo genere sono stati interpretati nella tradizione luterana come affermazioni di una giustificazione meramente *estrinseca* o forense del peccatore.⁶ Ovvero, Dio semplicemente *dichierebbe* il peccatore perdonato in base al gesto sacrificale di Cristo; Cristo prende il nostro posto dinanzi al Padre, e viene castigato per noi. Certo,

⁶ Cf il mio studio *Fides Christi. The Justification Debate*, Four Courts, Dublin 1997, 187-91; 217-27.

la parola biblica *dikaioún*, “giustificare”, vuole dire in aramaico “dichiarare giusto”. Nel Nuovo Testamento, però, la dichiarazione di innocenza esprime solo una parte del significato dell'espressione “giustificazione del peccatore”. Per questa precisa ragione si è coniato in lingua latina un neologismo cristiano, *iustificatio*, che vuole dire letteralmente “rendere giusto”.⁷ Il peccatore infatti viene dichiarato giusto e perdonato, ma viene anche *reso* giusto. Con l'opera di Cristo si verifica qualcosa che va più in là dell'efficacia dei riti ebraici della purificazione, che esprimono una purezza perlopiù esteriore. Parlando del Battesimo, Paolo insiste: «siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio!» (1 Cor 6, 11).

6. *L'impegno cristiano per la santità di vita.* Il campo di prova per i cristiani giustificati e santificati è quello della *santità di vita*. Certo, gli uomini non si giustificano in base alle buone opere. Però le buone opere devono essere presenti nella vita del giustificato, come frutto e manifestazione della grazia. I cristiani vengono chiamati da Paolo più di trenta volte “i santi”⁸ quelli cioè che vivono una vita santa e virtuosa. La vita di Cristo presente in loro li spinge ad una vita virtuosa e a diffondere il *bonus odor Christi*, «il profumo di Cristo» (2 Cor 2, 15) verso le persone che hanno intorno a sé. Il peccato, invece, che non è in grado di produrre le opere buone, indica che la nuova vita non è presente ed attuante (Rm 1, 29; Gal 5, 18).

7. *La grazia, perché?* Dopo aver descritto, pur in modo succinto, la ricchissima dinamica della vita della grazia e della giustificazione negli scritti di san Paolo, bisogna chiedersi *con quale finalità* Dio ha voluto dare questo dono agli uomini che credono al suo Figlio fatto uomo? Perché si è “in grazia”, “in Cristo”? Perché si è destinati a vivere come figli di Dio, a ricevere il regno di Dio in eredità? Queste domande ci portano alle ultime due questioni attinenti alla teologia paolina della grazia: la finalità apostolica della vita dei credenti in Cristo, e il disegno divino di “ricapitolare tutte le cose in Cristo”.

⁷ *Ibidem*, 149-51.

⁸ Cf ad esempio Rm 1, 7; 1 Cor 1, 2; 6, 1-2.7.14; 2 Cor 1, 1; 8, 4; 9, 1.12; 13, 12; Ef 1, 1.15.18; 3, 8.18; 5, 3; 6, 18; Fil 1, 1; 4, 21-22; Col 1, 1.2.4.22.26; 3, 12; 1 Tm 5, 10; Filem 5; Eb 3, 1; 6, 10; 13, 24; 1 Pt 1, 16.

4. Vivendo in Cristo per comunicare la vita di Cristo agli uomini

Paolo parla della “grazia” (*cháris*) come una realtà semplice, unica, che esprime e contiene il dono di Dio in Gesù Cristo agli uomini. Inoltre, parla della presenza nella vita della Chiesa dei carismi (*charismata*), ovvero dei doni divini speciali che facilitano la comunicazione della Buona Novella all’umanità, rendendo possibile la missione universale della Chiesa. Detto diversamente, la grazia cristiana, pur destinata alla giustificazione del singolo, spinge ugualmente verso l’apostolato dei cristiani. *Charitas Christi urget nos*, «la carità di Cristo ci spinge», dice Paolo (2 Cor 5, 14).

1. *L’Apostolo Paolo*. Certamente Paolo applica questo principio in primo luogo a se stesso, affermando che «mi sono fatto debole con i deboli, per guadagnare i deboli; mi sono fatto tutto a tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno» (1 Cor 9, 22). Egli si sente *obbligato* ad evangelizzare: «guai a me se non annuncio il Vangelo» (1 Cor 9, 16; cf *Rm* 1, 5; 12, 13; 15, 15 ss.). Bisogna notare che la grazia della conversione che Paolo ricevette sul cammino di Damasco non era semplicemente quella della conversione personale, ma proprio la È uno «strumento eletto per portare il mio nome dinanzi ai popoli» (At 9, 15; cf anche *Gal* 1, 15 ss., 2 Cor 12, 5-10).

La contrapposizione paolina tra la fede e le opere, già accennata, si può intendere in due direzioni. Da una parte, alla vita personale in ogni credente: l’uomo non deve considerare le proprie opere in uno spirito di auto-compiacenza, ma sperare la salvezza solo da Dio in cui crede e da cui riceve la giustizia. Dall’altra parte, però, la contrapposizione tra fede e opere indica anche che i credenti non devono agire in modo tale da stabilire delle frontiere nei confronti della parola di Dio,⁹ della forza salvifica che Dio ha spiegato in Gesù Cristo. La forza del Vangelo non richiede il compimento preciso e scrupoloso di una serie di regole o azioni di tipo istituzionale, “le opere della legge”. Detto diversamente, l’appartenenza meramente passiva alla Chiesa, come comunità salvata, non è sufficiente per assicurarsi la giu-

⁹ Cf *Ibidem*, e specialmente le opere di E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, SCM, London 1977, e *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia 1983. Importanti anche le opere di J.D.G. DUNN, *Jesus, Paul and the Law: studies in Mark and Galatians*, London 1990, specialmente il saggio intitolato *The New Perspective on Paul*, in *Ibidem*, 183-206, e *Works of the Law and the Curse of the Law*, in *IBIDEM*, 215-36; e *The Theology of Paul the Apostle*, W.B. Eerdmans; T. & T. Clark Grand Rapids, Mich.; Cambridge 1998.

stificazione individuale. È necessaria la fede, che apre l'uomo ai doni divini per sé ed anche per gli altri.

Quindi si possono fare due letture, complementari tra di loro, della contrapposizione paolina tra fede e opere: una lettura più *individuale*, che guarda alle opere dell'individuo di fronte a Dio e alla necessità della fede personale, la fiducia, l'umiltà; e una lettura più *ecclesiale*, o sociale, che guarda piuttosto all'appartenenza comune alla Chiesa, all'adesione alla sua dottrina e specificamente alla qualità intrinsecamente espansiva e contagiosa (missionaria) della fede.

2. L'apostolo cristiano. Ci si può chiedere, comunque, se questo forte legame, nella persona di Paolo, tra l'essere in Cristo e l'essere apostolo, come due aspetti inscindibili dalla sua personale vocazione, si verifichi anche nella vita degli altri cristiani. A questa domanda si può rispondere in un modo sostanzialmente positivo.¹⁰ Tre osservazioni vanno comunque fatte.

In primo luogo, la forza e l'impegno della propria e intrasferibile vocazione come "apostolo delle genti" sembra lasciare all'ombra l'apostolato degli altri cristiani, anche quello degli altri Apostoli (*1 Cor* 14, 18; 15, 10; *2 Cor* 11, 22-9).

Poi, è chiaro che il singolare impegno apostolico di Paolo non costituisce una negazione dell'apostolato degli altri cristiani e neppure quello degli altri Apostoli. Come dimostrano le sue lettere, Paolo contava su molti collaboratori. Si parla dell'impegno missionario ad esempio di credenti come Priscilla e Aquila che per propria iniziativa istruivano il predicatore Apollo (*At* 18, 26).

Infine, dal punto di vista più teologico, Paolo afferma lo stretto legame tra la grazia (la vita di Cristo nei cristiani) e la grande varietà di "carismi", perché tutti e due hanno l'origine nello stesso Spirito e sono guidati dall'amore, ed indirizzati all'amore (cf *1 Cor* 12, 4-6). Non si può parlare, quindi, di carismi privati, ricevuti in beneficio proprio; sono tutti per il bene della Chiesa e tramite essa in favore dell'umanità. Lo spiega Paolo a lungo nella prima lettera ai *Corinzi* (12, 7-11).

¹⁰ Sulla questione, cf R.L. PLUMMER. *A Theological Basis for the Church's Mission in Paul*, in "Westminster Theological Journal" 64 (2002) 253-271.

5. Predestinazione e ricapitolazione di tutte le cose in Cristo

Abbiamo appena visto che la grazia di Dio data agli uomini, la nuova vita in Cristo, ha una finalità intrinsecamente missionaria. A ciò si deve aggiungere però che la *finalità ultima* della grazia sta nella rivelazione definitiva del disegno di Dio in Cristo, ovvero la *ricapitolazione di tutta la creazione in Cristo*. Questo disegno, nascosto in Dio (il *mystérion* di cui si parla in *Colossesi* ed *Efesini*),¹¹ sarà rivelato senz'altro alla fine dei tempi, ma è stato rivelato già *in Gesù Cristo*, centro della storia della salvezza. Perciò, «quando tutto [...] sarà stato sottomesso [a Cristo], anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti» (1 Cor 15, 28). Consideriamo la questione in tre momenti.

Il primo momento. Il punto di partenza del disegno divino, secondo Paolo, è la *predestinazione divina*. La salvezza operata da Dio nel mondo trova sempre la sua radice nella predestinazione, fondata sul disegno originario di Dio (At 22, 14; Rm 8, 29; Ef 1, 5). È chiaro comunque che l'oggetto primordiale della predestinazione è Gesù Cristo in persona (1 Pt 1, 20). L'espressione più compiuta di questa dottrina si trova nel primo capitolo delle lettera agli *Efesini*.

«Benedetto Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli in Cristo. In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo per essere santi e immacolati di fronte a lui nella carità, predestinandoci a essere per lui figli adottivi mediante Gesù Cristo, secondo il disegno d'amore della sua volontà, a lode dello splendore della sua grazia, di cui ci ha gratificati nel Figlio amato [...] il disegno di ricondurre al Cristo, unico capo, tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra» (Ef 1, 3-10).¹²

Sono quattro gli elementi principali di questo brano. (1) I cristiani sono stati “predestinati”, o “scelti” in Cristo. (2) La finalità di questa predestinazione è quella di diventare “santi e immacolati”, “nella carità”, vivendo come “figli adottivi”. Tutto ciò (3) avviene “per opera di Gesù Cristo”, ovvero per la grazia ricevuta “nel suo Figlio”, e (4) perché “sia benedetto

¹¹ Cf D. DEDEN, *Le “mystère” paulinien*, in “Ephemerides theologicae Lovanienses” 13 (1936), 405-42.

¹² On the exegesis of this text, cf A.T. LINCOLN, *Ephesians* (Word Biblical Commentary, 42), Word Books, Dallas 1990.

Dio”, “a lode e gloria della sua grazia”. Con molta frequenza infatti Paolo insiste che la contemplazione cristiana del graduale dispiegarsi di questo progetto si esprime in primo luogo nella necessità imperativa di lodare Dio, di ringraziarlo per i suoi doni,¹³ appunto perché tutto sia “a gloria del nome di Gesù”.¹⁴

Il secondo aspetto. Se si parla di predestinazione e del progetto divino di portare tutto sotto il dominio effettivo di Dio in Cristo, ci si potrebbe chiedere se non si trovi un certo *determinismo* in partenza, basato sul disegno divino in cui tutto sia stato previamente deciso e preordinato? Già abbiamo visto che la libertà di cui parla Paolo non si identifica in primo luogo con il libero arbitrio, ovvero con l'autonoma autodeterminazione di ogni uomo, ma piuttosto con la liberazione dalla schiavitù del peccato. Inoltre, la riflessione di Paolo si deve comprendere alla luce del destino del Popolo Ebreo, oggetto della promessa divina (*Rm* 9-11), e non tanto degli individui umani. Paolo parla nella lettera ai Romani di Dio che sopporta «con grande magnanimità gente meritevole di collera, pronta per la perdizione» (*Rm* 9, 22). E Dio agisce in questo modo «per far conoscere la ricchezza della sua gloria verso gente meritevole di misericordia, da lui predisposta alla gloria» (*Rm* 9, 23). Però ancora rimane aperta la domanda: non c'è nella forte dottrina paolina della predestinazione, dell'elezione, della vocazione, una certa insinuazione di predeterminismo? Si possono fare tre osservazioni.

Prima, quando Paolo parla di coloro che si perdono, sta pensando alla perdita della promessa da parte del popolo eletto *affinché* siano salvati i pagani. Non si tratta invece della perdita “sicura” o necessaria di alcuni individui, prevista da tutta l'eternità, come se fosse il prezzo da pagare per ottenere la salvezza degli altri. Parlando del destino del popolo ebraico, Paolo dice che «i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili» (*Rm* 11, 29). Poi, la predestinazione non implica un processo automatico di salvezza di alcuni individui; in ogni tappa del cammino del credente, la libera risposta dell'uomo viene suscitata:

¹³ Cf *Col* 1, 12; *1 Cor* 1, 4; *2 Cor* 4, 15; 9, 11; *Eb* 13, 15.

¹⁴ Cf *Rm* 1, 5; 2, 7.10.29; 5, 2.11; 6, 4; 8, 17.18.21; 11, 36; 14, 11; 15, 7; 16, 27; *1 Cor* 1, 29; 3, 21; 10, 31; *2 Cor* 1, 20; 3, 18; 4, 15.17; 8, 19; *Gal* 1, 5; *Ef* 1, 6.12.14.18; 3, 21; *Fil* 1, 11; 4, 20; *2 Ts* 2, 14.

«quelli che egli da sempre ha *conosciuto*, li ha anche *predestinati* a essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli; quelli poi che ha predestinato, li ha anche *chiamati*; quelli che ha chiamato, li ha anche *giustificati*; quelli che ha giustificato, li ha anche *glorificati*» (*Rm* 8, 29 ss.).

Terza, infine, la grazia data non è arbitraria nei suoi effetti, ma è destinata a superare il peccato e a portare l'uomo alla salvezza; l'uomo viene pienamente, spesso faticosamente, coinvolto in questo processo. Inoltre, nella lettera agli Efesini la predestinazione è sempre riferita a Cristo oppure, in Lui, alla collettività cristiana. Afferma spesso che Dio gli ha amato personalmente, gli ha salvato, chiamato, inviato. Però non dice mai che gli ha predestinato. L'oggetto della predestinazione è sempre Cristo, e in Lui il "noi" (*Ef* 1, 4-7).

Terzo ed ultimo aspetto. La "ricapitolazione" di tutto in Cristo compromette l'intera creazione e non solo l'uomo, oppure la Chiesa. Con forza Paolo parla della creazione protesa verso il compimento dei tempi, la fine della storia (cf *Rm* 8, 19-23). Il capitolo centrale di questa ricapitolazione sarà la risurrezione corporale dei morti, promessa alla fine dei tempi (*1 Cor* 15). In quel momento, quando «il Figlio sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti» (*1 Cor* 15, 28).

L'USAGE DE LA PENSÉE PAULINIENNE DANS L'“ESCHATOLOGIE” DE JOSEPH RATZINGER/BENOÎT XVI

RÉAL TREMBLAY

PATH 8 (2009) 85-104

Les productions théologiques sur l'eschatologie se sont multipliées au cours des dernières décennies. On n'en finirait pas de les énumérer tellement elles sont nombreuses. Il suffira de consulter la bibliographie d'un des derniers ouvrages parus sur la question pour se rendre compte du bien-fondé de cette affirmation.¹

L'objet de ces pages est d'étudier une de ces productions, en l'occurrence un livre que d'aucuns ont appelé l'“eschatologie” de Joseph Ratzinger/Benoît XVI,² et de la considérer sous l'angle de l'usage que l'auteur réserve à l'eschatologie paulinienne. Ce choix peut sembler réducteur en considération de la richesse doctrinale de l'oeuvre en cause. Mais on verra qu'il n'en est rien, Paul fournissant à notre auteur des données abondantes et suggestives qui touchent pratiquement à tous les aspects essentiels de la question.

Dans une première partie de mon exposé, je présenterai une espèce de vision d'ensemble ou de *condensé* de la pensée de l'Apôtre sur le sujet.

¹ Cf par exemple: R. LAVATORI, *Il Signore verrà nella gloria. L'eschatologia alla luce del Vaticano II* (Credere), EDB, Bologna, 2007, 224s. en plus de la mise à jour de la bibliographie de l'ouvrage de Ratzinger signalée à la note suivante.

² J. RATZINGER, *Eschatologie - Tod und ewiges Leben* (KKD., 9), Pustet, Regensburg, 1978, 1990⁶. Dans ce travail, nous nous servons de la traduction française avec référence constante à l'édition originale de 1990: J. RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, Communio/Fayard, Paris, 1994. Cf aussi J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Eschatologia. Morte e vita*. Cittadella Editrice, Assisi, 2008. Hormis une brève préface rédigée par J. Ratzinger Benoît XVI (p. 7-12) et la mise à jour de la bibliographie (281-296), cette édition reprend le contenu de l'édition allemande précitée.

De bons travaux de synthèse existent déjà sur la matière.³ Je m'en inspirerai. Il ne s'agit donc pas ici d'une étude proprement exégétique et encore moins exhaustive de la conception paulinienne de l'eschatologie. L'exégèse des détails est supposée et la cible est limitée aux éléments considérés, par la plupart, comme de première importance dans la pensée paulinienne (1).

Ce travail achevé, il faudra voir, comme déjà annoncé, quel usage notre auteur fait de la pensée paulinienne dans son ouvrage. L'étude se fera dans un premier temps indépendamment du "condensé" de la première partie. Elle suivra le développement de l'ouvrage pour recueillir et analyser, au gré des problèmes traités et des textes pauliniens cités, le matériel théologique élaboré en cours de route. Cette méthode nous permettra de mesurer avec une bonne dose de probabilité l'impact de Paul sur la pensée de l'auteur (2).

Enfin, une question reste encore ouverte: est-ce bien de Paul qu'il s'agit ici ou d'un certain paulinisme plus ou moins adapté aux besoins d'une théologie par ailleurs définie en ses lignes essentielles? Certes le sérieux de l'auteur étudié nous fournit déjà la réponse. Il s'agira de la confirmer en mesurant les résultats de notre analyse au "condensé" de la première partie (3).

1. Un "condensé" de l'eschatologie paulinienne

1) Le pilastre central de toute l'eschatologie paulinienne est le fait de la résurrection du Seigneur. Sans elle, vide est la foi (cf *1Co* 15, 14) et impossibles les attentes de la "fin" et les discours qui la concernent.

2) On peut constater une évolution de la pensée de Paul dans le champ de l'eschatologie. Dans la *1Th*, il se représente la venue finale ("parousie") du Seigneur ressuscité (cf 1, 4. 14-17) dans le cadre de l'Apocalypse juive (venue sur les nuées, etc.) et il voit la rencontre des croyants (les défunts d'abord, les vivants ensuite) avec le Seigneur se produire à ce moment de l'histoire.

Dans les Épîtres de la captivité (*Ep* et *Col*), la plénitude eschatologique du Ressuscité est déjà donnée en partage aux croyants d'ici-bas en attendant d'être manifestée extérieurement. En ce contexte, Galot parle d'une "es-

³ Cf J. GALOT, art. "Eschatologie", dans *DSp.*, IV, Beauchesne, Paris, 1960, 1036-1039; J. CAMBIER, art. "Paul", dans *DBS.*, VII, Letouzey et Ané, Paris, 1966, 377-381; H. MERKLEIN, art. "Eschatologie", dans *LThK.*, III, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1995³, 869-871.

chatologie d'attente” propre au judaïsme que Paul aurait dépassée, depuis la *1Th*, par une “eschatologie de réalisation”. Il ajoute: “(Paul) a toujours eu l'idée d'une eschatologie commencée”.⁴ Dans un contexte analogue, Merklein s'applique à rendre raison de ce passage du Christ ressuscité à l'existence des croyants. Il l'attribue à la plénitude eschatologique du Christ, aux conséquences de la mort de Jésus interprétée comme événement eschatologique de réconciliation (cf *Ga* 3, 13; *2Co* 5, 21; *Rm* 5, 12-21) et aux expériences pneumatiques de la communauté.⁵

On peut donc constater en ce processus une espèce de “déplacement” de “l'avenir vers le passé” (Galot). La question qui se pose alors est la suivante: y a-t-il un rapport, mieux une tension entre ce “passé” et ce qui est encore à venir? Pour l'Apôtre, il n'y a pas de doute. S'il est vrai que la vie des croyants est cachée dans le Seigneur, il est tout aussi vrai de dire que cette vie apparaîtra dans la gloire à l'apparition finale du Seigneur. En ce sens, il écrit aux Colossiens: “Songez aux choses d'en haut, non à celles de la terre. Car vous êtes morts, et votre vie est désormais cachée avec le Christ en Dieu; quand le Christ sera manifesté, lui qui est votre vie, alors vous aussi vous serez manifestés avec lui pleins de gloire” (*Col* 3, 1).

De nombreux autres passages pourraient être cités dans le même sens. Par exemple, les croyants attendent toujours le “jour de la rédemption” (cf *Ep* 4, 30), le “Jour du Christ Jésus” (*Ph* 1, 6), “Jour” qui verra leurs corps humiliés être transformés en corps glorieux, à l'image de celui du Seigneur ressuscité (cf *Ph* 3, 20). “Jour” de gloire, mais à la condition d'être trouvé sans reproche, car ce “Jour” sera aussi jour de jugement où les oeuvres de tous les hommes seront dévoilées, leurs qualités éprouvées “par le feu” et passibles de châtement ou de récompense (cf *1Co* 3, 10-15; *Rm* 2, 16).

3) Ce “Jour”, quand se produira-t-il? Est-il proche ou encore loin? Ici la pensée paulinienne a connu des changements importants. Il est communément admis en effet que dans la *1Th* l'Apôtre pensait être présent à la “venue” finale du Seigneur. C'est dire qu'il la concevait comme très prochaine (cf 1, 4. 15.17). Dans la *2Co*, on constate que Paul espère encore faire partie de ceux qui verront leurs corps transfigurés par la puissance du Ressuscité sans devoir passer par la mort (5, 2-4). Cet espoir est complètement abandonné en *Ph*. Paul désire mourir pour être avec le Christ (cf 1, 23) et, par

⁴ J. GALOT, “Eschatologie”, 1036.

⁵ H. MERKLEIN, “Eschatologie”, 870.

là, laisse clairement entendre que le temps sera encore long avant le retour final du Seigneur.

Qu'en est-il ensuite de la consistance de ce temps? J'ai déjà fait allusion à cette question dans un contexte un peu différent. En gros, il me semble donc pouvoir dire ceci. C'est le temps de la pénétration du mystère pascal dans l'humanité tout entière (païens et juifs), temps pensé et voulu de toute éternité par un Dieu de miséricorde (cf *Ep* 1, 1s) et confié à l'oeuvre de l'Esprit du Fils donné en "arrhes" (cf *Rm* 8, 23; *2Co* 1, 22; 5, 5; *Ep* 1, 14). Comme tel, cet Esprit est déjà salut possédé, mais salut inchoatif, entendons encore en marche vers son plein achèvement où tout l'homme et son univers (cf *Rm* 8, 18s) auront rejoint la plénitude du Fils mort et ressuscité et seront, par lui, remis au Père afin qu'il soit "tout en tout" (*1Co* 15, 28).

4) Un quatrième trait de l'eschatologie paulienne est le "combat eschatologique". Cet aspect des choses est fortement souligné en *2Th* 2, 1s. La lutte entre le Ressuscité et l'Antéchrist, instrument du Diable, s'intensifiera proportionnellement à l'approche de la venue finale du Seigneur (cf 2, 8). Dans la *1Co*, Paul parle de la victoire du Christ sur "toute Principauté, Domination et Puissance" et sur l'ennemi par excellence, la mort, victoire suivie de la remise de "la royauté à Dieu le Père" (cf 15, 24). Dans les Épîtres de la captivité, Paul présente cette victoire comme étant déjà réalisée dans la résurrection du Seigneur (cf *Col* 2, 15; *Ep* 1, 20-22; *Pb* 2, 9), pour, de là, l'appliquer aux croyants. C'est le "déplacement" signalé plus haut de ce qui est à venir vers ce qui est passé, "déplacement" qui a pour conséquence de faire de la vie chrétienne une vie toute tendue, orientée vers la gloire du Père.

5) Pour finir, soulignons avec Merklein que Paul n'a pas réfléchi sur le statut, la condition ou l'état des défunts entre la mort individuelle et la résurrection finale. D'après lui, *2Co* 5, 1-10 et *Pb* 1, 21-24 ne vont pas contre cette observation qui s'explique par l'attente plus ou moins prochaine de la résurrection des morts.

Voilà donc quelques éléments majeurs de l'eschatologie de Paul. Certes, d'autres données et nuances pourraient y être ajoutées. En raison du type des éléments retenus ici, on pourrait présumer qu'elles s'y rattacheraient toutes de plus ou moins près. Mais laissons-là cette question et passons, comme prévu, à l'usage de la pensée paulinienne dans l'"eschatologie" de J. Ratzinger/Benoît XVI.

2. L'emploi de la pensée paulinienne dans l'“eschatologie” ratzingerienne

Dans son livre précité, J. Ratzinger Benoît XVI (dorénavant R.) cite pratiquement tous les textes pauliniens concernant l'eschatologie. Il les situe en rapport avec les questions traitées en son ouvrage. Cette remarque en apparence banale est en réalité importante pour notre propos. Elle implique d'abord que la pensée de Paul ne détermine pas la structure de l'ouvrage, mais qu'elle est utilisée comme un point de repère pour éclairer les données théologiques retenues importantes par ailleurs. Elle signifie ensuite que la pensée paulinienne est englobée en une perspective proprement théologique et donc plus large que les résultats de la stricte exégèse des textes. Je reviendrai plus loin sur cette question.

Dans l'exposition de la matière, je suivrai le plan de l'ouvrage. Le choix de cet itinéraire a comme avantage de respecter le contexte dans lequel sont insérés les textes pauliniens et ainsi d'en mieux comprendre et évaluer l'interprétation.

2.1. *La mort*

Dans le cadre de son chapitre sur la mort,⁶ R. cite *1Co* 15, 26 qui parle de la victoire du Ressuscité sur la mort “ennemi ultime” de l'humanité.⁷ Son interprétation se présente en gros comme suit: “(La) fin (de la mort) signifie l'exclusive et définitive souveraineté de Dieu, de la vie invincible qui chasse au loin les ombres de la mort”.⁸ Cette affirmation est l'occasion pour R. d'insister sur le propre de la Révélation (Ancien et Nouveau Testaments), laquelle se situe en nette opposition aux grandes religions, à la piété bouddhiste de l'Inde par exemple. Au lieu, comme cette dernière, d'éteindre la soif de l'être source par excellence de la souffrance, le christianisme “dramatise la soif de l'être en soif de Dieu même, où il voit la plénitude du salut”.

Dans ces conditions, se demande notre auteur, le christianisme n'opterait-il pas pour la mort plutôt que pour la vie? Le Christ, l'homme juste, ne souffre-t-il pas, ne se livre-t-il pas à la mort, ne descend-il pas au schéol, ce “pays impur où Dieu n'est pas loué”? Faisant descendre Dieu en personne dans le lieu de la mort, le Christ fait de ce lieu sans communication le lieu de

⁶ *La mort*, 77-110 (Orig., 65-91).

⁷ *La mort*, 100-105 (Orig., 83-87).

⁸ *La mort*, 100 (Orig., 83).

la présence divine. Dieu ne glorifie donc pas la mort. En la visitant dans la personne de son Fils, il la vainc et la transfigure.

Et pourtant, n'y a-t-il pas en cela une inversion de la doctrine habituelle en ce sens que l'on rendrait la vie suspecte et que l'on célébrerait la mort jusqu'à la placer au centre de la prédication? On trouverait l'écho de cette objection en notre quotidien (confirmé par l'Ancien Testament) où, comme en une sorte d'Hadès, "nous nous contentons souvent d'aspirer à ce que serait la vie" sans vouloir la prolonger indéfiniment. Par contre, il y a des moments qui ne devraient pas passer. "Toute volupté veut l'éternité", disait Nietzsche. "Là se trouve, conclut notre auteur, la véritable mélancolie de l'existence humaine".

Et ces moments où l'homme expérimente ce qu'est la vie, comment se présentent-ils? "C'est l'instant de l'amour, qui devient en même temps pour lui l'instant de vérité, l'instant de la découverte de la vie". L'auteur s'explique:

Le désir d'immortalité ne monte plus alors d'une existence esulée et repliée sur soi, d'une existence insatisfaite, mais de l'expérience de l'amour, de la communion, du toi. Il naît de l'exigence qui associe le toi au moi, et inversement. La découverte de la vie implique un dépassement du moi, un abandon du moi. Elle ne se produit que là où l'homme ose sortir de lui-même et renonce à soi. Si le mystère de la vie s'identifie au mystère de l'amour, c'est qu'il est lié aussi à un événement de mort.⁹

Vie-amour-mort, qu'est-ce à dire? Dans l'analyse qui précède, nous avons en fait rencontré trois dimensions de la mort: la mort "néant d'une existence vide"; la mort "processus physique de décomposition" et enfin la mort "hardiesse de l'amour qui s'efface pour faire place à autrui". Comment ces trois aspects se relient-ils entre eux et comment se rattachent-ils à la mort du Christ? R. pense que c'est en répondant à ce double questionnement qu'émergera la conception chrétienne de la mort toujours élaborée, rappelons-le, dans l'orbite de la pensée paulinienne.

À la première question, il répond ainsi: la douleur et la maladie peuvent, ou détruire l'homme à tous les niveaux, ou lui permettre de se trouver lui-même en prenant conscience qu'il n'a pas en propre sa propre vie. De là, il peut, ou chercher à "se procurer le pouvoir et se livrer ainsi à ... une colère

⁹ *La mort*, 102 (Orig., 85).

désespérée», ou «faire confiance au pouvoir d'autrui» et «se laisser conduire sans crainte». Cette attitude correspond à l'amour. C'est dire que cette rencontre avec la mort latente à toute la vie conduit l'homme «vers le racines de son être», le mène au choix d'accepter «la structure de l'«amour»» ou d'opposer à cette structure «la structure de la «puissance»».

Mais alors se pose une question capitale. R. la formule à peu près en ces termes: peut-on concilier les exigences de la mort physique avec l'esprit de confiance qui conduit l'homme à l'amour ou «ne serait-ce pas là dilapider les plus belles offres de la vie dans l'attente d'une réalité qui n'existe pas ou qui n'existe pas telle qu'on la suppose?».¹⁰ Nous arrivons ainsi aux rapports de la mort avec le Christ:

Le Dieu qui meurt en la personne du Christ est le Dieu qui porte à son comble, au-delà de toute attente, la structure-amour, et justifie la confiance (qui protège l'homme de l'autodestruction). Le chrétien meurt en entrant dans la mort du Christ.

Et plus clairement encore:

La mort, l'ennemi qui veut dépouiller l'homme, lui voler sa vie, est vaincue dès que l'homme oppose au brigandage de la mort l'esprit d'un amour confiant, transformant ainsi le larcin en un surcroît de vie. La mort, en tant que telle, est vaincue dans le Christ, en qui cet événement s'est produit par la puissance d'un amour sans limites; elle est vaincue quand on entre dans la mort avec et dans le Christ.¹¹

Voilà donc ce que notre auteur tire de l'affirmation paulinienne de départ en faveur d'une «théologie de la mort».

2.2. *La résurrection des morts*

À propos de la résurrection des morts,¹² R. commence par évoquer la parole de Jésus sur la résurrection, parole d'importance capitale pour que ce donné devienne le «canon dans le canon» ou l'affirmation fondamentale de

¹⁰ Nous modifions ici la traduction française pour nous conformer plus exactement à l'original allemand: ...«die es nicht gibt oder so gibt wie sie vorausgesetzt wird»...

¹¹ *La mort*, 104 (Orig., 87).

¹² *La mort*, 121-124 (Orig., 100-102).

la confession de foi chrétienne. Sans un message correspondant de Jésus lui-même, affirme-t-il, l'essor de la prédication pascale aurait été inconcevable.

Le texte choisi est la dispute de Jésus avec les sadducéens sur le problème de la résurrection (cf *Mc* 12, 18-27). En ce débat, Jésus se déclare partisan de la doctrine des pharisiens qui comprenait la foi en la résurrection. Mais il y ajoute quelque chose de nouveau: la résurrection fait partie de la définition de Dieu et occupe par là une place centrale dans le symbole de la foi. Cette foi garde la simplicité de la foi primitive d'Israël, mais elle est, en son noyau essentiel, rendue plus pure et plus riche. R. la résume ainsi: "Dieu lui-même, la communion avec lui, voilà la vie".¹³

Deux textes pauliniens sont cités dans ce contexte comme expressions de la tâche de l'Église de repenser la foi ancienne en relation avec le fait nouveau de la résurrection de Jésus et avec ses paroles et ses gestes. Il s'agit de *Rm* 6, 1-14 et de *1Co* 15.

Dans le premier texte, l'Apôtre présente le baptême comme "implantation dans la mort du Christ", implantation qui est nécessairement chemin vers la résurrection. De ce fait, poursuit R., la conception "théologique" de la résurrection prend "la forme concrète d'une théochristologie ("Theo-Christologie"), correspondant à l'extension, acquise entre-temps, de la notion de Dieu au Christ".¹⁴ Cette "théochristologie" a aussi une dimension ecclésiologique en raison du mode sacramentel de sa mise en oeuvre (le baptême opéré par l'Église). De la sorte, le processus de l'appartenance à Dieu se précise sans modifier la structure foncière de la foi en la résurrection qui reste "relative à une personne, à Dieu dans le Christ" et acquiert du même coup "une forme personnelle".¹⁵

En référence à *1Co* 15,¹⁶ R. parle des protagonistes qui remettent en cause la foi de Paul en la résurrection. Il s'agit de "spiritualistes" qui rejettent la résurrection comme événement futur, corporel, touchant aussi bien le cosmos que l'avenir des croyants. Sur quoi se fondent-ils? Notre texte ne le dit pas. Mais il est possible qu'il y ait une erreur analogue à celle mentionnée en *2Tm* 2, 18 dont les tenants soutiennent que "la résurrection a déjà eu

¹³ *La mort*, 121 (Orig., 100).

¹⁴ *La mort*, 122 (Orig., 101).

¹⁵ *La mort*, 122-123 (Orig., 101).

¹⁶ *La mort*, 123-124 (Orig., 101-102).

lieu” pour prôner en conséquence une “réduction «mystique» ou «existentielle» de la résurrection”.

À cette interprétation affaiblie du mystère, l'Apôtre oppose une résurrection qui est un oui à l'avenir de l'homme et du cosmos et ainsi “consentement à l'espace, au temps et à la matière”. Par la résurrection, Dieu est le Dieu du cosmos et de l'histoire. Moyennant la polémique, les éléments temporels et cosmiques de l'idée juive de résurrection entrent donc dans le symbole chrétien sans en modifier la structure théologique et christologique et toucher à sa simplicité. Car si les morts ne ressuscitent pas, le Christ non plus n'est pas ressuscité (v. 16).

2.3. L'« état intermédiaire »

Dans les pages consacrées à l'« immortalité de l'âme »,¹⁷ R. traite de l'« état intermédiaire » situé entre la mort et la résurrection finale. Dans ce contexte, il cite plusieurs textes de Paul en relevant l'évolution déjà connue de sa pensée: attendant *d'abord* de vivre en personne la résurrection et la parousie (cf *1Th* 4, 13-5, 11; *1Co* 15, 12-58), l'Apôtre envisage *ensuite* l'existence d'un temps intermédiaire par suite de la possibilité vécue d'une mort prochaine (cf *Ph* 1, 21-23).

Résurrection et situation intermédiaire s'excluent-elles ou se retrouvent-elles côte à côte dans les mêmes textes? Citant une étude de P. Hoffmann qui traite de la question, il en retient la conclusion: “«Résurrection et situation intermédiaire ne s'excluent pas en *Ph*, pas davantage en *1Th*»”.¹⁸ En faveur de cette conclusion, R. cite encore *1Th* 5, 10: “... afin que, éveillés ou endormis, nous vivions unis à lui”. D'après lui, ce passage comprend déjà l'idée que la distinction capitale entre les croyants ne réside pas entre vivre ici-bas et être décédé, mais entre être avec le Christ ou être séparé de lui.

Notre auteur passe ensuite à *2Co* 5, 1-10. Pour comprendre ce texte, “le texte plus difficile” en ce débat, R. fait appel aux travaux de Bultmann et de Hoffmann. Par delà les explications de détails toujours contestables, les deux auteurs indiquent “une bonne voie pour une explication générale” du passage. D'après eux, Paul ne se prononcerait pas sur l'état intermédiaire, mais affirmerait, suite aux tribulations racontées au chapitre quatre, “l'es-

¹⁷ *La mort*, 132-136 (Orig., 108-112).

¹⁸ *La mort*, 133 (Orig., 109).

pérance chrétienne du salut fondée sur le Seigneur ressuscité et centrée sur notre propre résurrection”.¹⁹

Dans ces conditions, le texte perdrait-il de sa pertinence pour notre propos? Non! Parmi les résultats secondaires fournis par l’analyse, R. note par exemple que “la peur de la mort ou l’angoisse de mourir inéluctablement avant la parousie” n’appartient pas au texte. Il note aussi que, si l’idée gnostique de la nudité de l’âme y est exclue comme moyen de salut, la crainte de l’état intermédiaire comme “période de nudité” est hors des perspectives du texte. Le sens profond du passage va plutôt en direction de la confiance face à la mort.²⁰

Cette attitude peut-elle s’expliquer sans la certitude exprimée en *Ph* 1, 23, à savoir que mourir c’est être dès à présent «avec le Christ»? R. pense qu’il est difficile de ne pas reconnaître une étroite parenté de structure entre *2Co* 5, 6-10 et *Ph* 1, 21-26 et plus spécifiquement entre *2Co* 5, 8 et *Ph* 1, 21. Dans les deux cas en effet, Paul affirme qu’il est hautement désirable d’habiter au plus vite avec le Seigneur. Donc bannissement de la peur de la mort, mais aussi, et toujours dans les deux cas, bannissement du désir grandissant de mourir parce qu’est rattachée au fardeau du dépérissement quotidien (cf *2Co* 4, 16) la gloire de plaire au Seigneur (cf *2Co* 5, 6-9).

Enfin comment comprendre *Ph* 1, 21? Pour l’Apôtre, le Christ est déjà vie en ce monde. Cependant, mourir représente un gain parce que cela signifie “être avec le Christ” dans le détachement des liens terrestres. De là naît une liberté intérieure qui se définit en termes d’ouverture sereine et silencieuse devant la mort et de disponibilité à servir encore.

2.4. *La résurrection finale des défunts et son comment*

Faisant écho à la foi juive de son temps non sans naturellement la modifier dans le sens christologique et en accord avec tout le Nouveau Testament, Paul connaît un “état intermédiaire” de l’“être-avec-le-Christ”. Cet “état” est attendu après la mort comme suite d’une vie avec le Christ. À cet égard, R. pose la question suivante:

¹⁹ *La mort*, 135 (Orig., 110).

²⁰ Comme le suggère du reste le mot grec *θαροῦν* (*2Co* 5, 8).

Y a-t-il des indices qui feraient considérer cet état intermédiaire comme constituant lui-même la résurrection, ou bien celle-ci en est-elle distincte comme une étape nouvelle encore différée et laissant donc place à l'attente? (Par ailleurs) y a-t-il des déclarations explicites sur le caractère corporel de la résurrection perçues comme (...) expression consciente et neuve de la communauté chrétienne?²¹

Pour la seconde question, R. fait appel à *1Co* 15, 35-53. Contre les négateurs de la résurrection des morts face aux difficultés du mode de sa réalisation, Paul insiste sur la dimension corporelle de la résurrection. Quelle est au juste sa pensée? Avec Mußner qui a étudié la question en profondeur, R. est d'avis que l'Apôtre transpose “l'expérience du corps nouveau du Seigneur ressuscité à la compréhension de la résurrection des morts en général”. Il ne s'agit donc pas d'une résurrection à la juive, c'est-à-dire d'une résurrection en un corps identique au corps terrestre, mais d'une résurrection en un corps réel mais pneumatique, comme celui du Ressuscité sur le chemin de Damas. De cette manière, Paul coupe court à toutes les spéculations sur la manière dont les choses corruptibles passent à l'incorruptibilité. En se résumant, notre auteur s'exprime ainsi:

Le corps n'existe pas seulement sous le mode adamique de «corps animé», mais également sous le mode christologique, préfiguré dans la résurrection de Jésus-Christ, d'une corporéité issue de l'Esprit saint. Au réalisme physicien, il oppose non un spiritualisme, mais un réalisme pneumatique.²²

Poursuivant sa réflexion, R. se demande s'il est possible de tirer du Nouveau Testament des précisions supplémentaires touchant le corps ressuscité. À la lumière de *2Co* 5, 1 confirmé par *Ep* 2, 6 et *Col* 3, 1-3, il incline à penser que oui: notre corps ressuscité se trouve déjà dans le ciel uni au corps du Christ avec les conséquences qui en découlent pour la vie d'ici-bas. “Le chrétien vit de manière ex-centrique (*ex-zentrisch*), écrit-il, parce qu'il sait que son véritable soi habite hors de lui-même”.²³

²¹ *La mort*, 174-175 (Orig., 140).

²² *La mort*, 176. (Orig., 141 Signalons que le traducteur rend le terme allemand “pneumatischer” par “spiritualiste”.

²³ *La mort*, 177 (Orig., 141).

Cela établi, R. y va de deux remarques qui intéressent notre propos. Dans la première, il soutient que les derniers textes cités ne contiennent pas d'énoncés dépassant ce que l'on peut tirer de *1Co 15*. Ces textes affirment à coup sûr le caractère christologique de notre vie de ressuscités, mais ils ne présentent aucune théorie sur les rapports entre le corps du Christ et le corps des chrétiens ressuscités. Dans la seconde, il affirme que, comme dans le cas de l'immortalité, "le Nouveau Testament offre à la réflexion un point de départ, mais non une conclusion". "Du fait de la christologie, poursuit-il, il pose, dans l'une comme dans l'autre une série de problèmes, un nouveau milieu qui doit chercher son outillage anthropologique. La Bible elle-même nous interdit ici le biblicisme".²⁴ Dans notre cas, comment comprendre cette interdiction? Il faut continuer à affirmer fermement la matérialité de la résurrection, mais reste en suspend ce que signifie positivement son réalisme pneumatique opposé à toute spiritualisation.

Un peu plus loin dans son ouvrage, R. revient sur la matérialité de la résurrection. L'occasion lui en est fournie par l'affirmation de Karl Rahner qui, à la suite de l'idée thomiste de l'unité, par création, de l'âme et du corps, pense que, dans la mort, l'âme ne devient pas "a-cosmique", mais "pan-cosmique".

À la suite de cette opinion, notre auteur essaie d'élaborer une théorie de cette unité en s'inspirant de Teilhard de Chardin pour finalement conclure avec *1Co 15, 50* que toutes précisions "sur le monde de la résurrection" sont "inconcevables". À cette affirmation, l'auteur en ajoute deux autres en négatif et en positif. En négatif d'abord: Par delà toutes les images et indépendamment d'elles, "une juxtaposition éternelle, sans relation et donc statique, du monde matériel et du monde spirituel est contraire à la signification essentielle de l'histoire, à la création de Dieu et à la parole de la Bible".²⁵ En positif ensuite: "La dynamique du cosmos conduit ce dernier vers un but, vers une situation dans laquelle matière et esprit seront l'un et l'autre nouveaux et définitivement voués l'un à l'autre".²⁶ Le maître d'oeuvre de cette unité sera le Christ à la fois *bors du* cosmos et donc nouveau par rapport à sa dynamique interne de déclin et d'épanouissement et *intérieur au* cosmos.

²⁴ *La mort*, 177 (Orig., 141).

²⁵ *La mort*, 199 (Orig., 159).

²⁶ *La mort*, 201 (Orig., 160).

Ces données, conclut notre auteur, représentent la “substance réelle” de la confession de foi en la résurrection de la chair.

2.5. *Les signes du retour du Christ*

Avec d'autres écrits néo-testamentaires, Paul parle des “signes de la fin du monde” indices du rapport entre la venue du Christ et le temps (cf *2Th* 2, 3-10; *Rm* 11, 25-32). Avant d'en étudier la consistance, R. prend soin d'en préciser l'enracinement dans le Nouveau Testament. À cet égard, deux tendances se manifestent, tendances qui s'affrontent aussi. D'un côté, il y a le refus catégorique de poser la question des “signes”. “La venue du Christ est tout à fait incompatible avec le temps de l'histoire, avec les lois de sa durée. On ne peut donc jamais la calculer en fonction de l'histoire de quelques manières (*sic*) que ce soit”. Dans cette optique, la seule réponse à la question des “signes” est la vigilance (cf *Mc* 13, 37). De l'autre côté, il y a un vaste courant de la tradition qui parle des signes avant-coureurs de la venue du Christ.

La justification théologique de l'existence de ces deux courants et de leur unité serait, dans la foulée du dogme de Chalcédoine, le mystère humano-divin du Christ Jésus. “En lui, Dieu agit comme Dieu, divinement, sans intermédiaire, et, en lui, Dieu agit comme homme par la médiation de l'histoire”.²⁷ Christ “*accomplissement* de tout le réel” incompatible avec le cours temporel du monde et de l'histoire donc, mais aussi Christ “*fin*” chronologique de ce temps. Plus précisément encore et dans les mots prégnants de notre auteur:

La venue (du Christ) est (...) pure action de Dieu, dont il n'existe aucun correspondant historique et que ne peut prendre en compte aucune chronologie de l'histoire; mais elle est en même temps libération de l'homme qui, si elle n'est pas son propre fait, ne peut s'opérer sans lui et qui, par suite, si elle n'autorise pas des pronostics, laisse place à des signes.²⁸

Et ces “signes”, que sont-ils? Chez Paul, un de ceux-là apparaît sous la figure de l'“Impie”, de l'Antéchrist (cf *2Th* 2, 3-10). Qu'est-ce à dire? D'après R., deux textes de l'Ancien Testament aident l'Apôtre à décrire

²⁷ *La mort*, 201-203 (Orig., 160-161).

²⁸ *La mort*, 203 (Orig., 161).

cette figure. Il s'agit de *Dn* 11, 36 et d'*Ez* 28, 2 où il est question tour à tour du persécuteur par excellence de la foi juive: Antiochus Épiphane et du prince de Tyr déchu, en sa démence orgueilleuse, jusqu'à se faire dieu. Ces accointances placent l' "Antéchrist de la fin des temps dans une longue série de précurseurs déjà fondamentalement dotés de ce qu'on retrouvera chez lui au suprême degré".²⁹

Quant à la conversion d'Israël annoncée en *Rm* 11, 25-52 comme conséquence de l'entrée de toute les nations dans le salut, comment la concevoir dans le présent contexte? Dans l'étude d'ensemble de la thématique des "signes", pense notre auteur, ce fait ne doit pas être considéré comme un événement empirique qui permettrait un pronostic officiel de la parousie. Käsemann confirme. Paul n'a pas compté la conversion d'Israël parmi les "signes", mais il l'a comprise comme une réalité intégrante du mystère christologique décrite prophétiquement "à la lumière de ce qui fait l'essentiel de sa foi au salut". De ce fait se trouve interdite toute explication empirique qui réduirait la prophétie à de vaines spéculations et la dénaturerait.

2.6. *Le retour du Seigneur*

Comment s'effectuera le retour du Seigneur? R. pense qu'"il n'y a rien à tirer de la symbolique cosmique du Nouveau Testament en faveur d'une description cosmique des événements futurs et de leur déroulement".³⁰ Il s'explique: les textes n'entendent pas offrir une description exacte du mystère de la parousie du Seigneur, mais la décrivent en termes liturgiques de diverses provenances.³¹ Ce recours à la liturgie est justifié, pense notre auteur, parce qu'elle est le lieu unique ici-bas de contact avec Dieu. Elle est parousie et elle trouve dans la parousie finale sa réalisation plénière. Comme telle, ajoute-t-il, elle dévoile et cache le mystère.

Qu'advient-il dès lors de la dimension cosmique incluse dans la "symbolique" de même nature utilisée pour décrire les événements de la fin? Si les "symboles liturgiques" qui l'expriment semblent délaïsser le cosmos et

²⁹ *La mort*, 204 (Orig., 162).

³⁰ *La mort*, 210 (Orig., 166).

³¹ Y compris les sources extrabibliques comme le culte cosmique des empereurs romains par exemple.

ses fondements au profit d'une perspective plus intérieure à l'Église, en réalité ils s'y rattachent et opèrent “leur métamorphose libératrice”.³²

C'est dans le contexte de ces considérations que notre auteur fait allusion à Paul en parlant de l'imbrication dans le présent chrétien de l'attente de ce qui doit venir. Il écrit à ce propos: “Les éléments du monde sont d'ores et déjà détrônés; le soleil, la lune et les étoiles ont déjà pâli (*Ga* 4, 3; *Col* 2, 8) et pourtant cela est encore à venir”.³³ Il fait naturellement allusion à l'eucharistie qui est à la fois parousie, venue du Seigneur, et pourtant plus que jamais désir qu'il manifeste sa splendeur cachée.

2.7. *Le jugement*

Comme dans le cas précédent, il est inutile de vouloir se représenter le déroulement du “jugement dernier”. L'essentiel de ce que veut dire cette expression se trouve plutôt dans la réponse à la question sur le “sujet du jugement”. À première vue, cette réponse peut sembler incohérente dans sa diversité. Chez Paul en effet, c'est d'abord Dieu qui est juge (cf *2Th* 1, 5; *1Co* 5, 13; *Rm* 2, 3s; 3, 6; 14, 10), puis le Christ (cf *1Th* 4, 6; *1Co* 4, 4s; 11, 32; *2Co* 5, 10) et enfin tous les croyants (cf *1Co* 6, 2s).

R. réfléchit ensuite sur la tradition johannique. Sans préjudice du “jugement dernier”, il constate que le jugement y est ramené à la vie présente. Deux conséquences découlent de cette observation. Elle établit d'abord “un nouveau rapport entre jugement et christologie”. Vu la distinction entre l'action personnelle du Christ et l'effet de sa parole, elle favorise ensuite “une ultime purification de la christologie et de la notion de Dieu”: “le Christ ne condamne personne; il est lui, pur salut, et celui qui se tient à son côté se trouve dans le lieu du salut”.³⁴

Derrière ces perceptions apparemment différentes du jugement, transparaît l'“unité d'une idée fondamentale”. Comment se la représenter?

En mourant, l'homme s'en va vers la réalité et la vérité sans voile. Il prend dès lors la place qui lui revient selon la vérité. Le jeu de masques d'une vie

³² Comme le montrent les emprunts faits aux cultes politiques naturellement dépassés et rendus caducs par la seigneurie de Jésus Christ, le véritable *imperator* du monde signifiant la chute des “éléments” du monde (cf *Ga* 4, 3-9; *Col* 2, 8.20).

³³ *La mort*, 210 (Orig., 167).

³⁴ *La mort*, 213 (Orig., 169).

qui se retranche derrière des positions fictives est fini. L'homme est alors ce qu'il est en vérité. Le jugement consiste à mettre bas les masques, et c'est la mort qui les fait tomber. Le jugement, c'est simplement la vérité même, sa manifestation.³⁵

À cette vision des choses sont naturellement reliées des données comme celles-ci: la vérité n'est pas une idée vague, mais "Dieu en personne". Ou encore: Dieu est vérité pour l'homme en tant qu'il s'est incarné et qu'il est ainsi modèle de l'homme. Il y a donc une "refonte rédemptrice du jugement" en ce sens que la vérité qui juge l'homme "est elle-même venue le sauver".

De cette refonte christologique due, dans le christianisme primitif, à la conjonction entre la foi en Dieu et la foi au Christ, émergent d'autres dimensions du jugement dont témoignent, entre autres, les textes pauliniens précités. La démarcation eschatologique se fait déjà dans l'acte de foi, "entre la co-existence avec celui qui est la vie, (le Christ), et l'isolement de qui se refuse à cette rencontre". Et encore: le Christ ayant un Corps dans lequel se déploie sa plénitude, la rencontre avec lui s'opère avec les siens. Notre vérité "dépend donc de notre rapport à son Corps, à ses membres souffrants, et c'est en quoi les «saints» sont «juges»",³⁶ comme dit l'Apôtre.

2.8. *Le purgatoire*

Le texte bien connu de Paul qui parle de l'épreuve par le feu et qui traditionnellement sert d'appui scripturaire à la doctrine sur le purgatoire (cf *1Co* 3, 10-15) sert aussi de point de départ à la réflexion de R. Il cite l'exégèse de Gnilka qui, contrairement à celle de Jeremias, refuse de l'appliquer au purgatoire. Selon lui, "il n'y a pas de feu, c'est le Seigneur; il n'y a pas de temps, parce qu'il s'agit d'une rencontre eschatologique avec le juge; il n'y a pas de purification, mais seulement la sentence: un tel sera sauvé «à grand-peine»".³⁷

R. se montre réservé face à cette exégèse parce qu'elle semble supposer une "notion naïvement objectivante du purgatoire". De ce point de vue, il est bien clair qu'il n'y a rien à retenir du texte paulinien. Mais si on lui donne un sens christologique et si on explique que "le Seigneur lui-même est ce feu

³⁵ *La mort*, 213 (Orig., 169).

³⁶ Pour les dernières citations, voir *La mort*, 213-214 (Orig., 169-170).

³⁷ *La mort*, 237 (Orig., 187).

qui juge en transformant l'homme et en le rendant «conforme» à son corps glorifié (*Rm* 8, 29; *Ph* 3, 21)”, les choses évidemment changent. C'est la véritable christianisation de l'idée juive du purgatoire.

Ces précisions apportées, R. se demande ce que veut dire Gnillka quand il affirme que les hommes seront sauvés “à grand-peine”? Il serait mythique, pense-t-il, de prétendre que cette expression ne dit rien sur l'homme lui-même et sur le comment de son accès au salut. En fait, c'est exactement le contraire qui est vrai. Cet “à grand-peine” ne signifie en effet rien d'extérieur à l'homme, mais “la marche pénible de son coeur incrédule vers le feu du Seigneur qui l'arrache à lui-même en le purifiant pour se l'assimiler”.³⁸ Cet événement ne se produit-il qu'au “dernier jour”? On ne peut pas le dire, affirme R., car le Christ juge qui est *eschatos* ne permet pas de distinguer entre le juge du dernier jour et le juge d'après la mort. Et ce “moment transformant” de la rencontre de l'homme et du Christ, comment faut-il le concevoir? Plus ou moins court ou plus ou moins long? “Pénétrant dans le champ de sa réalité révélée, écrit notre auteur, l'homme entre dans sa destinée définitive et se trouve donc au sein du feu eschatologique. Le «moment» transformant de cette rencontre échappe aux mesures terrestres du temps”.³⁹

Se résumant avec une allusion explicite au texte paulinien signalé plus haut, R. écrit:

L'assentiment capital de la foi sauve, mais cette décision essentielle est, chez la plupart d'entre nous, recouverte très réellement de beaucoup de foin, de bois et de paille. Ce n'est qu'à grand-peine qu'elle perce le treillis de l'égoïsme dont l'homme n'a pu se débarrasser. Il bénéficie de la miséricorde, mais il doit être transformé. La rencontre avec le Seigneur constitue cette transformation, ce feu qui, en brûlant, le métamorphose en cet être sans scorie qui peut devenir le vaisseau d'une joie éternelle.⁴⁰

Notre auteur passe ensuite à la prière pour les défunts bien ancrée dans la tradition judéo-chrétienne. Il traite le sujet en ayant à l'horizon la pensée paulinienne déjà commentée selon laquelle “les saints jugeront le monde” (cf *1Co* 6, 2s). Il pose d'emblée les deux questions suivantes: une telle prière

³⁸ *La mort*, 238 (Orig., 187).

³⁹ *La mort*, 238 (Orig., 187-188).

⁴⁰ *La mort*, 239 (Orig., 188).

ne suppose-t-elle pas que le purgatoire soit une sorte de châtement externe que d'autres pourraient subir par une sorte de substitution spirituelle? Cela ne va-t-il pas contre ce qui vient d'être dit sur l'aspect personnel et intérieur de la souffrance de ces âmes?

À ces difficultés, il faut objecter que l'homme n'est pas une monade. "Il est lui-même dans les autres, avec les autres, par les autres". Et notre auteur de tirer en ces termes les conséquences de cette affirmation:

Que les autres maudissent l'homme ou le bénissent, qu'ils lui pardonnent et transforment sa faute en amour, c'est une part de son propre destin. Que les saints "jugent", cela veut dire que rencontrer le Christ, c'est être mis en présence de tout son Corps, de ma faute contre les membres souffrants de ce Corps et de son amour pardonnant qui émane du Christ.⁴¹

En terminant, R. note que la doctrine du purgatoire telle qu'elle vient d'être exposée dit clairement que l'"amour de substitution", donnée de première valeur dans la foi chrétienne, passe les frontières de la mort. "Pour les chrétiens, les possibilités d'aider et de donner (...) englobent toute la *communio sanctorum*, de part et d'autre du seuil de la mort".⁴²

3. Évaluation

Sans préjudice de ce qui fut dit dans l'introduction de la seconde partie de cette étude, il n'y a pas de doute que R. a repris les grandes idées pauliniennes sur l'eschatologie telles que résumées au début de ces pages. À titre de confirmation de cette affirmation, je voudrais reprendre en bref les résultats essentiels de la réflexion de notre auteur.

Par sa mort fruit d'un amour sans limite, Jésus est le vainqueur de la mort, "dernier ennemi" de l'homme; ferme affirmation de la résurrection de Jésus et de la nôtre dans la sienne en passant par la mort du Christ dans le baptême, foi en la résurrection relative donc à Dieu dans le Christ; résurrection qui implique tout l'homme et le cosmos et le oui à leur avenir; existence d'un "état intermédiaire" perçu comme union avec le Christ en ce monde comme dans l'autre après l'hésitation sur le moment du retour du Seigneur; résurrection finale des croyants en un corps réel, mais pneumatique, sembla-

⁴¹ *La mort*, 240 (Orig., 189).

⁴² *La mort*, 241 (Orig., 189-190).

ble à celui du Ressuscité, résurrection mystérieusement réalisée en celle du Christ et donc “habitat” anticipé des croyants; “signes” et non “pronostics” de la parousie du Seigneur, décalque de la collaboration de l'homme à la pure action de Dieu dans l'histoire; sauvegarde de l'aspect cosmique des derniers événements sans qu'il soit possible de les décrire avec précision sous leur revêtement liturgique qui dévoile, mais aussi voile le mystère et suscite l'attente; “jugement” mesure de l'homme à la vérité de Dieu et à la personne de son Christ opérant déjà dans la vie avec le Christ par la foi et dans la rencontre avec les siens dans l'Église; “purgatoire” compris comme dernière purification de l'homme intérieur par le Seigneur *Eschatos*, “moment” qui échappe aux questions du quand et de la durée; valorisation de la prière pour les défunts qui tient sa racine de l'homme dans et pour les autres, de cet “amour de substitution” qui opère en deçà et au delà de la mort.

4. Conclusion

Qui aura lu l'exposé qui précède se rendra vite compte que ce *compendium* ou cette nomenclature est constamment débordée par la richesse de la pensée de R. Pour pallier quelque peu à cet inconvénient et réaffirmer le plein accord de R. avec la pensée de l'Apôtre, je voudrais pour finir retourner rapidement sur deux blocs de réflexion retenus pour leur contenu particulièrement suggestif.

Le premier concerne le rapport de l'âme au corps à la résurrection des morts. Même si Paul s'oppose à toute “spiritualisation” de la résurrection, son silence sur le type d'unité entre l'esprit et la matière ne facilite pas la tâche, toujours permise, d'approfondir la question. En fait, note R., cette unité est pour nous pratiquement “inconcevable”. Est-ce à dire que matière et esprit doivent rester “juxtaposés” éternellement? Absolument pas! Penser ainsi, ce serait être infidèle au dynamisme de l'histoire, à la création de Dieu et à sa Parole. Car le dynamisme de l'histoire va dans le sens de cette unité et le maître d'oeuvre en est le Christ qui est hors du cosmos ou plus que lui, mais aussi intérieur à lui.

Au fond de ces affirmations, il y a un refus net de ce que l'on pourrait appeler un “nestorianisme” de la présence de Dieu à l'homme, au monde et à l'histoire. Dieu et l'homme ne courent pas éternellement sur des voies parallèles comme deux réalités indépendantes l'une de l'autre et inconciliables.

Cet engagement de R. en faveur de l'unité (pour nous difficile à concevoir) entre l'esprit et le corps, entre la "spiritualité" et la "matérialité" et l'impact de cette unité sur diverses composantes du réel est une idée profondément paulinienne. Allusion y est faite par exemple dans l'aspiration de la création tout entière à avoir accès à la liberté des enfants de Dieu (cf *Rm* 8, 21).

On trouve l'écho de cette donnée dans le second bloc de réflexions qui concerne la relativisation des "signes" précédant la parousie du Seigneur. "Signes", oui, mais "pronostics", non, dit notre auteur. Et le fondement de cette réserve? C'est exactement le dogme de Chalcédoine où Dieu, en son Fils, intervient directement dans l'histoire, agit divinement, sans l'intermédiaire de l'*humanum*, mais agit aussi comme homme, par la médiation de l'histoire. Christ *achèvement* de tout le réel comme Dieu, achèvement dans le sens d'un dépassement des attentes de l'homme et de son histoire dans l'infiniment plus grand de Dieu, mais aussi *point final* de la marche de l'histoire par sa part d'humanité. Là aussi idée profondément paulinienne où le Christ est confessé "base et fâte" (Paul Claudel) de tout le créé (cf *Ep* 1, 10).

TRA CRISTIFICAZIONE E “DIVINIZZAZIONE” IN CRISTO NELLA TRADIZIONE DEL CRISTIANESIMO ORIENTALE

YANNIS SPITERIS

PATH 8 (2009) 105-120

Si sa che una delle idee portanti della teologia in San Paolo è quella del “Corpo di Cristo”. Con l’espressione “essere in Cristo”, tanto spesso usata dall’Apostolo (cf per es. *Gal* 3, 27 ss.), Paolo evidenzia una profonda relazione personale tra i battezzati e il Cristo Risorto. Chi è “in Cristo” si trova sotto la sua influenza vitale e trasformante che fa di lui una «creatura nuova» (2 *Cor* 5, 17), già in possesso, nel suo essere profondo, della vita di risurrezione che è la vita stessa di Cristo risorto.

San Paolo ripete nei suoi famosi testi: «siamo un solo corpo in Cristo» (*Rm* 12, 5; 1 *Cor* 12, 12), Cristo è la *Testa* del suo Corpo che è la Chiesa (*Col* 1, 18; *Ef* 1, 22 ss.). Egli sviluppa un’ecclesiologia che si identifica, in un certo senso, con la cristologia. Per Paolo Cristo è uguale alla Chiesa. Non è concepibile Cristo senza il suo corpo che è la Chiesa. La formula: “la comunità è il corpo di Cristo” non significa che essa è una corporazione che appartiene a Cristo, ma che essa è, nella sua essenza profonda, la persona stessa del Risorto. Per San Paolo la “cristificazione” dell’uomo è reale e non morale, non si tratta di un «corpo mistico».¹ È per questo che

«mai nelle lettere di Paolo il termine corpo di Cristo indica una entità morale che includerebbe, oltre al Cristo personale, l’insieme dei credenti che gli sono uniti. Il Cristo è sempre il Cristo individuale; bisogna quindi capire il corpo di Cristo come un corpo fisico al quale siamo strettamente uniti e che, essendo un corpo pneumatico e vivificante (1 *Cor* 15, 45) ci comunica la vita».²

¹ Cf *Corpus mysticum. L’Eucharestie et l’Église au Moyen Age*, Paris 1944; 2a ed. 1949; tr. it., *Corpus Mysticum*, Torino 1968.

² F. AMIOT, *Les Idées maîtresses de St. Paul*, Paris 1959, 162.

Per San Paolo possiamo avere accesso al Padre, solo se siamo “nuova creatura” col nostro essere inseriti in Cristo. Questi presupposti teologici paolini hanno rappresentato i presupposti biblici, affinché la teologia del cristianesimo orientale sviluppasse la dottrina della “deificazione” o “divinizzazione”.³ La deificazione e divinizzazione per la teologia orientale ha le stesse caratteristiche della dottrina paolina del “Corpo di Cristo”. Non si può essere divinizzati senza essere cristificati e non si può essere cristificati senza essere pneumatizzati o pneumatofori. La divinizzazione è reale e non morale, come pure non è individuale, ma ecclesiale. La Chiesa, infatti, secondo la definizione di Gregorio Palamas, è “la comunità dei divinizzati”.

La chiesa orientale ha sempre professato la dottrina della divinizzazione sia perché essa è nutrita dall’insegnamento dei Padri presso i quali quella dottrina costituisce una costante, sia perché fonda la spiritualità dei suoi santi e infine perché la sua liturgia, l’iconografia e la stessa conformazione architettonica del tempio sono ispirati dall’esperienza ecclesiale che Dio discende sull’uomo in Gesù Cristo e lo trasfigura nella sua vita divina.

Per Giovanni Paolo II la divinizzazione è una delle caratteristiche della Chiesa d’Oriente:

«L’insegnamento dei Padri Cappadoci sulla divinizzazione è passato nella tradizione di tutte le Chiese orientali e costituisce parte del loro patrimonio comune. Ciò si può riassumere nell’espressione di sant’Ireneo alla fine del II secolo: *Dio si è fatto figlio dell’uomo, affinché l’uomo potesse divenire*

³ Circa la divinizzazione presso i Padri e la teologia orientale cf M. LOT-BORODINE, *Perché l’uomo diventi Dio*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Nagnano 1999. In francese questo stesso studio fu ripreso in *La Déification de l’homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, 1970, 21-183; Y. CONGAR, *La déification dans la tradition spirituelle de l’Orient* in *Supplément à la Vie spirituelle*, 43 (1935), 91-107; J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d’après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris 1938; A.-J. FESTUGIERE, *Divinisation du chrétien*, in “La Vie spirituelle”, 59 (1939), 90-99; V. LOSSKY, *Rédemption et déification*, *Messenger de l’exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, 15 (1953), 161-179; H. RONDET, *I Padri greci. La divinizzazione del cristiano*, IBIDEM, *La grazia di Cristo. Saggio di storia del dogma e di teologia dogmatica*, Roma 1966, 81-104; J. ALFARO, *Incarnazione e divinizzazione dell’uomo nella patristica greca e latina*, in IBIDEM, *Cristologia e Antropologia. Temi teologici attuali (Orizzonti nuovi)*, Cittadella, Assisi, 83-104; P. NELLAS, *Voi siete dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1993; J.-C. LARCHET, *La divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur*, Les Éditions du Cerf, Paris 1996; G. DOSSETTI, JR., *Partecipi della natura divina. L’uomo secondo la teologia della Chiesa orientale*, Ed. Dan Lorenzo, Reggio Emilia 2000.

figlio di Dio.⁴ Questa teologia della divinizzazione rimane una delle acquisizioni particolarmente care al pensiero cristiano orientale». ⁵

1. La Trinità presupposto della divinizzazione

La rivelazione cristiana insegna che «*Dio è Amore*» (Gv 4, 16). Non solo Dio “ha” amore, ma Egli stesso é «l’amore». ⁶ L’amore, dunque, esprime il mistero stesso di Dio: ⁷ Dio “è” significa “Dio ama”; l’amore fa corpo con l’essenza di Dio. La rivelazione cristiana ci aiuta a comprendere cosa significhi in Dio e, di conseguenza, negli uomini l’espressione «Dio è amore». Dio è amore significa “Dio è comunione”, Dio è amore, perché eternamente genera il Figlio e spira lo Spirito. «La Trinità possiede una tale forza di mutuo amore che quest’amore riunisce i tre in uno», ⁸ *l’unità nell’amore è la sostanza comune delle tre Persone*.

Alla luce della Rivelazione cristiana e del dogma della Chiesa questa espressione significa che Dio è Amore perché da tutta l’eternità, una Persona, quella del Padre, genera nell’amore (liberamente) il Figlio (perciò si chiama Padre) e spira lo Spirito Santo. Questa “comunione” tra le tre divine persone costituisce “l’unità” in Dio, cioè l’unica natura divina; l’essenza di Dio è *il suo essere in comunione*. Le Tre divine persone sono *talmente in comunione amorosa e pericoretica tra di loro da costituire una sola divinità*.

⁴ *Adversus Haereses*, III, 10, 2.

⁵ *Oriente lumen*, 6.

⁶ Afferma A. Florenskij, il “Leonardo da Vinci della Russia” (nato il 1882, fucilato l’8 dicembre 1937 dai comunisti): «Se Dio esiste (e per me è diventato indubitabile), egli è necessariamente amore assoluto. Ma l’amore *non è una caratteristica* di Dio. Dio non sarebbe amore assoluto se fosse amore soltanto per l’altro, per il relativo, il corruttibile, il mondo; in questo caso l’amore divino dipenderebbe dall’essere relativo e quindi a sua volta sarebbe relativo. Dio è l’essere assoluto perché è atto sostanziale di amore, atto-sostanza. Dio non solo *ha* amore, ma anzitutto “è amore” (cf 1 Gv 4, 8), cioè l’amore costituisce l’essenza di Dio, la sua propria natura, non è solo una relazione provvidenziale. In altre parole, “Dio è amore” (o, più precisamente, l’“Amore”) e non soltanto “Uno che ama”, sia pure “perfettamente». A. FLORENSKIJ, *Il Cuore del Cherubino. Scritti teologici e mistici*, Piemme, Casale Monferrato 1999, 201-202.

⁷ Sull’*agàpe* cf l’ormai classico A. NYGREN, *Eros e agape*, EDB, Bologna 1990²; C. SPICQ, *Agape dans le nouveau testament*, 3 voll., J. Gabalda, Paris 1958-1959. Cf anche AA.VV., *Dio amore nella tradizione cristiana e nella domanda dell’uomo contemporaneo*, Città Nuova, Roma 1992. Per una sintesi cf “Amore”, in *Dizionario di teologia biblica*, X. LEON-DUFOUR (ed.), Marietti, Torino 1967, 37-47.

⁸ S. BOULGAKOFF, *L’Orthodoxie*, Paris 1932, 143.

L'essenza di Dio, quindi, cessa di avere un aspetto impersonale e diventa sommamente interrelazionale e comunione. Ecco perché tanto spesso oggi si ripete che Dio è “mistero di comunione”. La copula “è” specifica la natura stessa del Dio che ci ha rivelato Gesù Cristo.⁹

Dalla realtà di Dio in sé specificata dalla comunione si passa a Dio *ad extra*, o come dicono i Padri greci, dalla “*Theo-logia*” si passa alla “*oikonomia*”.¹⁰ Poiché la Trinità Santissima è mistero di *comunione*. Il Padre vuole, nella sua benevolenza, *irrorare per partecipazione* anche ad altri esseri *creati* questa vita di comunione che è la sua. I Cristiani sono «partecipi della natura divina» (2 Pt 1, 4). Essere santo significa partecipare alla natura di Dio-Padre per mezzo di Cristo nello Spirito Santo. I Cristiani entrano a far parte della famiglia di Dio, essi, infatti, diventano «concittadini dei santi e familiari di Dio» (cf Ef 2, 19). D'altra parte per Paolo «chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito» (1 Cor 6, 17).

Per indicare il concetto della nostra partecipazione alla natura divina, esisteva una parola classica nella patristica greca: “deificazione” (*theopoiêsis*) che aveva insito il senso passivo di ricevere come dono la natura di Dio. Gregorio Nazianzeno rende comune un altro termine, che fino a quel momento era raro: “divinizzazione” (*thèôsis*). Questa invece sottolinea di più il concetto ontologico dell'essere immagine di Dio. Attraverso lo Pseudo Dionigi e Massimo il Confessore l'espressione “divinizzazione” entrerà nella spiritualità e nella teologia bizantina e post-bizantina costituendone l'anima. Tutta la vita cristiana è incentrata in essa: è tale, perché il Verbo continua ad incarnarsi in essa,¹¹ incomincia con il battesimo,¹² si nutre con l'Eucaristia,¹³ è sostenuta dallo Spirito che abita nel cristiano, dall'esercizio

⁹ «Parlare dell'amore di Dio – afferma Nygren – non significa parlare di un suo attributo accidentale, ma di ciò che caratterizza i suoi sentimenti verso di noi in ogni circostanza. Dio è amore non solo in rapporto ai peccatori. Il suo amore è eterno: prima che il mondo fosse creato il Padre ama il Figlio». A. NYGREN, *Eros e agape*, 129.

¹⁰ Come si sa nel linguaggio patristico *theologia* significa “*logos peri Theou*”, cioè dottrina che tratta della divinità in se stessa; *oikonomia* espone l'azione di Dio nella storia della salvezza.

¹¹ MASSIMO, *Ambigua*, PG 91, 1084 D.

¹² GREGORIO NAZIANZENO, *Discorso*, I, PG 36, 165 A.

¹³ GREGORIO DI NISSA, *La Grande Catechesi*, XXXVII, PG 45, 97 B.

della vita cristiana¹⁴ e dalla ricerca contemplativa di Dio.¹⁵ Si tratta del dono ineffabile di Dio, che va accolto con umile docilità.¹⁶

2. Divinizzazione come partecipazione alla Vita del Padre

Il progetto di Dio di far partecipe della sua vita gli uomini ha come origine e come termine Dio Padre: attraverso Gesù Cristo nello Spirito Santo l'uomo ha accesso al Padre. La Paternità di Dio non rappresenta un fatto sentimentale, essa è una realtà che trasfigura l'uomo inserendolo nell'intimità della sua famiglia trinitaria. I Cristiani sono «partecipi della natura divina» (2 Pt 1, 4) perché, come afferma la *Lettera agli Efesini*, «nell'unico Spirito per mezzo di Cristo abbiamo accesso al Padre» (cf Ef 2, 18). Essere santo significa partecipare alla natura di Dio-Padre per mezzo di Cristo nello Spirito Santo. I Cristiani entrano a far parte della famiglia di Dio, essi infatti diventano «concittadini dei santi e familiari di Dio» (cf Ef 2, 19). Cirillo d'Alessandria ci assicura: «Ciò che ci collega e in qualche modo ci unisce a Dio è lo Spirito [...] Ricevuto lui, diventiamo partecipi della natura e riceviamo in tal modo, mediante il Figlio e nel Figlio, il *Padre stesso*».¹⁷ Quello che noi chiamiamo “grazia santificante”, per gli Orientali non è altro che la vita del Padre donata a noi attraverso Cristo nella potenza dello Spirito, è la partecipazione per grazia alla vita trinitaria.¹⁸

Il fine dell'Incarnazione è di renderci *partecipi della vita del Padre*. Si tratta della fase finale di tutta la storia della salvezza, di tutto il disegno di Dio realizzato in Gesù Cristo. Cirillo d'Alessandria insiste su questa teologia della salvezza. L'uomo, il vero uomo, inserendosi in Gesù Cristo nella potenza dello Spirito, partecipa della *vera Vita*. Cristo è il Mediatore

¹⁴ S. BASILIO, *Sullo Spirito Santo*, IX, 23, PG 32, 109 AD.

¹⁵ GREGORIO IL TAUMATURGO, *Panegirico di Origene*, XI, PG 10, 1084 C.

¹⁶ GREGORIO NAZIANZENO, *Discorso*, XXX, 6, PG 36, 112 B, e MASSIMO IL CONFESSORE, *Lettere sulla carità*, I, PG 91, 376 AB.

¹⁷ *Commento al Vangelo di Giovanni*, XI, 10, PG 74, 544 D 545 A; tr. it. a cura di L. LEONE, Città Nuova, vol. III, Roma 1994, 355.

¹⁸ Cf G. PHILIPS, *La grâce chez les Orientaux*, in “Ephemerides Theologicae Lovanienses” 1 (1972), 37-50; P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, Ed. Dehoniane, Bologna 1981; IBIDEM, *De la Nature et de la Grâce dans la Théologie de l'Orient*, in AA.VV., *L'Église et les Églises – Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, voll. 2, Chevetogne 1954, 171-195; IBIDEM, *Mystère de la personne humaine*, in “Contacts” 68 (1969), 272-289.

di questa Vita che viene irrorata in noi per grazia, e questa vita non è altro che quella stessa che il Padre ha per natura:

«Si fece uomo, colui che era vita per natura e generato dalla vita per natura, cioè il Verbo unigenito di Dio Padre, per richiamare l'uomo alla stessa vita e renderlo, per se stesso, *partecipe di Dio Padre*, unendosi alla carne corruttibile, in modo ineffabile e arcano, in virtù della sua natura e nel modo che solo lui sa. Egli, infatti, è mediatore fra Dio e gli uomini, come è scritto, unito, per natura, a Dio Padre, in quanto è Dio e in quanto è da lui, ma unito anche agli uomini, in quanto è uomo e ha in se stesso il Padre, ed egli stesso è nel Padre».¹⁹

3. Divinizzati solo attraverso la cristificazione

I Padri non cessano di ripetere che la divinizzazione – *progetto primitivo* di Dio – si realizza solo con la *cristificazione* dell'uomo. L'Incarnazione del Verbo è inseparabile dalla divinizzazione dell'uomo e riassume l'economia in modo prospettico, abbracciando tutta l'opera divina della salvezza.

Nei primi secoli cristiani i Padri e i grandi teologi erano ben coscienti che l'opera di Cristo consiste nel divinizzare l'uomo e, in questa divinizzazione, *consiste la salvezza*. L'espressione greca «*enanthrôpēsai [...] theôthēnai*» ([Il Verbo] si fa uomo [...] [l'uomo] è deificato) risuona come un ritornello nei Padri greci a cominciare da Ireneo.²⁰ Atanasio lo ripeterà: «Egli si è fatto uomo – “*enanthrôpēsen*” perché noi fossimo fatti dei “*thepoiēthēmen*”».²¹ È per questo motivo che i Padri consideravano ogni attentato all'integrità divino-umana del Salvatore come una minaccia alla realtà della divinizzazione dell'uomo. Così Atanasio, opponendosi all'arianesimo e Cirillo d'Alessandria al nestorianesimo, volevano con ciò tutelare

¹⁹ CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni*, IX, PG 74, 280 D; tr. it. a cura di L. LEONE, 142-143.

²⁰ Ireneo, riportando l'episodio evangelico dell'Annunciazione, commentando le parole dell'Angelo a Maria (Lc 1, 32-33), scrive: «Chi altro è colui che regna nella casa di Giacobbe, senza interruzione e per sempre, se non Cristo Gesù Signore nostro, Figlio di Dio Altissimo, il quale per mezzo della Legge e dei profeti promise di rendere visibile la sua Salvezza per ogni carne, così che divenne Figlio dell'uomo affinché l'uomo divenisse figlio di Dio?». *Contro le eresie*, III, 10, 1, in BELLINI, 234. Nell'*Introduzione* al Libro V *Contro le eresie* il santo vescovo di Lione scrive: Contro gli eretici bisogna seguire il solo sicuro Maestro «il Verbo di Dio Gesù Cristo Signore nostro che, per suo sovrabbondante amore si è fatto ciò che siamo noi, per fare di noi ciò che è lui stesso». *Ivi*, 410.

²¹ *L'Incarnazione del Verbo*, 54, PG 25, 192 B.

una delle verità fondanti del cristianesimo: l'uomo partecipa veramente alla natura di Dio per mezzo di Gesù Cristo. «Se il *Logos* di Dio è una creatura – esclama Cirillo di Alessandria – come mai noi siamo uniti a Dio e deificati (*theopoioumetha*) attraverso l'unione con Lui?».²² E similmente: «Se Dio non fosse divenuto uomo, l'uomo non sarebbe potuto divenire Dio».²³ La divinizzazione dell'uomo, attraverso Cristo, avviene già per il fatto che Cristo stesso, con la sua Incarnazione “ricapitola in sé” l'umanità intera. Riferendosi ad Atanasio, un noto patrologo afferma:

«La stessa esistenza dell'Uomo-Dio, quindi, è la piena realizzazione della realtà della divinizzazione. È nella costituzione della persona di Cristo che, per Atanasio, la Redenzione trova il suo centro di gravità: l'umanità è stata penetrata dalla vita trinitaria per il fatto che il *Logos* abita in essa. Questo è il pensiero fondamentale della soteriologia del nostro santo e, in questo, dipende in modo manifesto da S. Irene».²⁴

Con San Cirillo d'Alessandria arriviamo al culmine della dottrina sulla divinizzazione. Nei suoi scritti egli presenta la *divinizzazione* come finalità dell'Incarnazione allo stesso modo di Atanasio e Gregorio di Nissa e considera l'umanità come una realtà concreta che viene divinizzata da Cristo nel momento in cui la assume. «In Lui, afferma, eravamo noi tutti nel momento in cui egli divenne uomo».²⁵

Anche per i Padri Cappadoci la finalità dell'Incarnazione è la divinizzazione dell'uomo attraverso Gesù Cristo. Basta ricordare Gregorio Nazianzeno per il quale esiste una radicale corrispondenza tra divinizzazione e Incarnazione: «Come il Verbo è uomo a causa tua, così tu divieni Dio a causa di Lui».²⁶

Massimo il Confessore afferma chiaramente che Cristo fu voluto dal Padre prima di tutti i secoli perché potesse avverarsi la nostra deificazione.

²² *Tesoro sulla santa e consustanziale Trinità*, 15, PG 75, 284 B.

²³ *Ivi*, 473 CD.

²⁴ H. STRAETER, *Die Erlösungslehre des heiligen Athanasius*, Freiburg im Brisgau, 1994, 140. Testo riportato da J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 32-33.

²⁵ *Commento al Vangelo di Giovanni*, X, XVI, PG 74, 432 B. Quando i Padri parlano del *Logos* che assume in se tutta intera la *natura* umana, intendono riferirsi alla natura indistinta dell'uomo. L'assunzione *personale* di ognuno di noi avviene per mezzo dello Spirito in occasione del battesimo, cresima ed eucaristia (sacramenti dell'*incorporazione*).

²⁶ *Discorso 40, Sul Battesimo*, PG 36, 424 B.

Per lui Cristo è, per definizione, «Colui che desidera la salvezza di tutti gli uomini, bramando la loro divinizzazione».²⁷ Così il Verbo «realizzò tutto il Volere di Dio Padre divinizzandola [la natura umana] con la potenza della sua Incarnazione».²⁸ L'Incarnazione, quindi, in quanto principio di divinizzazione assume di per se stessa valore salvifico universale: *quello che Cristo assume, quello è anche salvato*. Qui sta la chiave di tutta la cristologia esistenziale dei Padri che può essere riassunta nelle ben note parole di Gregorio Nazianzeno: «Quello che non è stato assunto da Cristo non è stato sanato, mentre quello che ha formato un'unione con Dio, quello è stato anche salvato».²⁹ L'uomo è *salvato perché è divinizzato*.

Nell'Incarnazione, a prescindere dal peccato, i Padri, però, già scorgono l'umiliazione di Dio. Essi, infatti, nel considerare il mistero dell'Incarnazione come la realizzazione della divinizzazione dell'uomo e la giustificazione della creazione intera, ammirano non solo l'amore di Dio, ma anche la sua "umiltà", la sua *condiscendenza* (*sugkatabasis*), il suo *svuotamento* (*kenōsis*), il suo farsi "piccolo" per poter incontrare le sue creature nella loro dimensione creaturale. Scrive lo Pseudo-Macario:

«Dio infinito e inaccessibile, nella sua bontà, si è fatto piccolo e, discendendo dalla sua gloria irraggiungibile si è rivestito delle membra di questo corpo e si è cinto di esse e, mutando aspetto per la sua bontà e il suo amore per gli uomini, assume un corpo e si mescola alle anime sante, a lui gradite e fedeli, le prende con sé e diventa con esse *un solo spirito* (1 Cor 6, 17) secondo le parole di Paolo. Diviene per così dire, un'anima per l'anima, una sostanza per la sostanza, affinché l'anima, se è degna di lui e a lui gradita, possa vivere nella divinità, gustare la vita immortale e divenire partecipe della gloria incorruttibile. Dal non-essere all'essere; infatti, ha dato origine alla creazione visibile che prima di esistere non era, con tale immensa varietà e diversità di creature».³⁰

²⁷ *Quest. ad Thal.*, 20, PG 90, 309 D.

²⁸ *Quest. Ad Thal.*, 54, PG 90, 520 D.

²⁹ *Prima Lettera al presbitero Cledonio*, PG 37, 181C-184A; tr. it., in GREGORIO NAZIANZENO, *Cinque discorsi teologici*. Appendici: *Lettere teologiche – Il mistero cristiano – Poesie (Carmina Arcana)*, Città Nuova, Roma 1986, 207.

³⁰ *Omelia*, 4, 10. In PSEUDO-MACARIO, *Spirito e fuoco. Omelie spirituali (collezione II)*, L. CREMASCHI (ed.), Magnano 1995, 88-89.

L'Incarnazione prevista nel progetto di Dio contiene già a prescindere dal peccato un amore oblativo del Padre che *discende* al livello umano per realizzare il suo piano di divinizzare l'uomo.³¹

4. Cristificati e divinizzati nello Spirito

La divinizzazione dell'uomo attraverso la cristificazione non sarebbe possibile senza la previa “pneumatizzazione” del cristiano. «L'unione di Dio con gli uomini, afferma il Damasceno, si compie per opera dello Spirito Santo».³² Infatti il ruolo specifico dello Spirito Santo nella divinizzazione è quello di inserire l'uomo in Cristo: Siamo cristificati “nello Spirito”. E questa cristificazione non è individuale, ma comunionale, è ecclesiale. Il compito dello Spirito è cristificarci facendoci Chiesa.: «La Chiesa è la comunione dei deificati», affermava Gregorio Palamas;³³ e Ireneo:

«Alla Chiesa è stato affidato il Dono di Dio, come soffio alla creatura plasmata, affinché tutte le membra, partecipandone, siano vivificate; *in lei è stata deposta la comunione con Cristo, cioè lo Spirito Santo*».³⁴

La salvezza consiste nell'essere *comunitariamente uniti a Cristo*. Proprio questo è il compito salvifico dello Spirito.³⁵ Lo Spirito è colui nel quale Dio

³¹ Cf S. N. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Città Nuova, Roma 1990, 275-389. Lo stesso teologo presenta come *epilogo* del suo studio sullo Spirito Santo un capitolo intitolato “Il Padre” dove appunto tratta il mistero della paternità di Dio come mistero *kenotico* dell'amore oblativo di Dio manifestato nell'incarnazione del Figlio: *Il Paraclito*, EDB, Bologna 1987, 592-642. Per una visione d'insieme cf P. CODA, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998.

³² *Discorso per la nascita di nostra Signora santissima, Madre di Dio e sempre Vergine Maria*, 3, in GIOVANNI DAMASCENO, *Omelie cristologiche e mariane*, M. SPINELLI (ed.), Città Nuova, Roma 1980, 125.

³³ Cf Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Ed. Lipa, Roma 1996, 79.

³⁴ *Contro le eresie*, III, 24, 1; tr. it., BELLINI, 295.

³⁵ Scrive Cirillo d'Alessandria: «Riguardo poi all'unione spirituale, diremo [...] che noi tutti, ricevendo l'unico e medesimo Spirito, parlo dello Spirito Santo, ci mescoliamo quasi fra di noi e con Dio. Sebbene separatamente siamo molti, e Cristo faccia abitare, in ciascuno di noi, lo Spirito del Padre e il suo, uno tuttavia e indivisibile è colui che riunisce nell'unità, mediante se stesso, gli spiriti distinti fra loro, in quanto esistono singolarmente, e li fa vedere in se stesso tutti come una sola cosa. Come, infatti, la potenza della santa carne (l'Eucaristia) rende uniti nello stesso corpo quelli in cui è, allo stesso modo, credo, lo

Padre, attraverso Gesù Cristo, ci raggiunge per unirci a Lui. Afferma a proposito Sant'Atanasio:

«Per mezzo dello Spirito, tutti noi siamo detti partecipi di Dio [...] Entriamo a far parte della natura divina mediante la partecipazione allo Spirito [...] Ecco perché lo Spirito divinizza coloro nei quali si fa presente».³⁶

La divinizzazione è possibile perché nello Spirito l'uomo diventa “figlio nel Figlio”. Con questa espressione si vuole indicare la nostra introduzione per grazia, ma in maniera reale, nella “famiglia” trinitaria. S. Cirillo di Gerusalemme non si stancava di ripetere a coloro che si preparavano al battesimo:

«Siamo infatti degni di invocarlo come Padre per la sua ineffabile misericordia. Non per nostra figliolanza secondo natura dal Padre celeste, ma per grazia del Padre mediante il Figlio e lo Spirito Santo siamo stati trasferiti dallo stato di schiavitù a quello della figliolanza divina».³⁷

La divinizzazione dell'uomo nello Spirito Santo è chiamata anche “santificazione”. Lo Spirito è lo Spirito di Santità perché in Lui Dio, tre volte santo, ci raggiunge e ci trasforma in se stesso. «Santità non esiste – afferma San Basilio – senza lo Spirito».³⁸ La santità del cristiano è da riferirsi alla sua *partecipazione* alla santità del “totalmente altro”, del Dio trinitario “tre volte santo”, e più specialmente alla santità dello Spirito, chiamato “Santo” per eccellenza: nella santità dello Spirito siamo partecipi alla vita santa di Cristo e quindi del Padre. Essere santo – ultima analisi – significa partecipare alla santità di Dio trinità nello Spirito Santo santità di Dio ipostatizzata. Rappresenta una costante presso i Padri: nell'economia della salvezza

Spirito di Dio, abita indivisibile in tutti, li racchiude tutti nell'unità spirituale». *Commento al Vangelo di Giovanni*, XI, 11, PG 74, 560 D – 561 C; tr. it., L. LEONE, 368-369.

³⁶ *I Lettera a Serapione*, 24, PG 26, 585B-C; tr. it., ATANASIO, *Lettere a Serapione. Lo Spirito Santo*, E. CATTANEO (ed.), Città Nuova, Roma 1986, 85-86. Altrove Atanasio afferma: «È nello Spirito, afferma S. Atanasio, che il *Logos* glorifica la creazione e, divinizzandola e dandole la figliolanza, la conduce al Padre» (*I Lettera a Serapione*, 25, PG 26, 589 B; tr. it., CATTANEO, 89).

³⁷ *Catechesi*, VII, 7; tr. it. C. RIGGI, 155.

³⁸ *Lo Spirito Santo*, 38, in BASILIO DI CESAREA, *Lo Spirito Santo*, G. AZZALI BERNARDELLI (ed.), Città Nuova Roma 1993, 141.

la natura santa di Dio è comunicata agli uomini dallo Spirito Santo, essere “deificati”, quindi, significa essere santificati dallo Spirito.³⁹

La santità dello Spirito è una santità *ontologica e non solo morale* egli, infatti, è Santo per natura. «Santo per natura, afferma Cirillo d’Alessandria, a lui appartiene di santificare».⁴⁰ Anche il significato del termine “santo” o “sacro” indicava qualcosa dell’essere profondo della realtà denominata santa; poi l’evoluzione semantica del termine gli ha fatto assumere un significato morale, fino ad indicare una qualificazione etica della realtà chiamata santa. Si è perso così il senso della “consacrazione” di tutta la realtà, in quanto originata da Dio. L’ufficio domenicale del mattino della liturgia bizantina canta: «Per mezzo dello Spirito Santo tutta la creazione è rinnovata nella sua condizione originaria».

5. La sistematizzazione della dottrina della divinizzazione da Gregorio Palamas

Gregorio Palamas (1296-1359),⁴¹ monaco sul Monte Athos fin dal 1316 e seguace egli stesso dell’*esicasmò*, per difendere il realismo della divinizzazione

³⁹ Afferma a proposito Cirillo d’Alessandria: «L’unione con Dio non può ottenersi in altro modo che mediante la partecipazione dello Spirito Santo, che immette in noi la propria santificazione, e trasforma, nella sua vita, la natura soggetta alla corruzione e, in questo modo, richiama a Dio e alla forma di lui quelli che sono stati privati da questa gloria». *Commento al Vangelo di Giovanni*, XI, 11, PG 74, 553 CD; tr. it., L. LEONE, Città Nuova, vol. III, Roma 1994, 363.

⁴⁰ *La Santissima Trinità*, VI, PG 75, 1017 B.

⁴¹ Gregorio Palamas (1296-1359) è ritenuto il più grande teologo bizantino e quello che più di tutti influenza la teologia ortodossa di oggi. Egli nacque da una nobile e ricca famiglia nel 1296 a Costantinopoli. Fece i suoi studi umanistici (retorica) e filosofici nella scuola superiore della capitale. Verso il 1316 si ritirò sul Monte Athos, dove erano già monaci due suoi fratelli. Egli visse come monaco sulla Santa Montagna per quasi vent’anni. Nel 1335 entrò in polemica con il “monaco filosofo” Barlaam il Calabro, polemica che darà inizio alla cosiddetta “controversia esicasta” e che durerà più di 30 anni (1336-1368). In risposta alle accuse di P. Barlaam scrisse le sue famose *Triadi in difesa dei santi esicasti* nel 1340 redasse un pubblico manifesto, che fece sottoscrivere dalle più alte autorità e dai monaci più eminenti del Monte Athos, nel quale sintetizzò le sue tesi contro Barlaam. Si tratta del *Tomos agbioritico*. Il 10 giugno 1341 si tenne un sinodo a Costantinopoli dove venne condannata la dottrina di Barlaam e s’emanò un *Tomò*, in cui si riaffermava la dottrina della luce increata e la validità dottrinale della “preghiera di Gesù”. Dopo la partenza di Barlaam, il partito antipalamita fu condotto prima da Gregorio Acindino e poi da Niceforo Gregoras. Nel sinodo del 1347 la dottrina palamita fu ancora una volta approvata mentre lo stesso Palamas fu

zazione vissuta nell'esperienza mistica ma anche l'assoluta incomunicabilità e inconoscibilità di Dio secondo la teologia apofatica del cristianesimo orientale, esporrà la dottrina della divinizzazione usando il linguaggio dei Padri della Chiesa, specialmente di Massimo il Confessore, ma apportando contemporaneamente alcune novità che scateneranno una lunga polemica che va sotto il nome di «controversia esicasta o palamita».⁴²

6. Il linguaggio della divinizzazione in Palamas

Si può dire che il perno di tutto l'insegnamento teologico ascetico-mistico di Gregorio Palamas è fondato sull'enunciato: "l'uomo è realmente divinizzato". In quest'affermazione fontale è implicita la concezione di Dio, la cristologia, l'ecclesiologia, l'antropologia, l'*ethos* e l'*eschaton*. Citando lo Pseudo-Dionigi, il nostro teologo definisce la deificazione come «assimilazione (*afomoiosis*) e unione (*enosis*) con Dio».⁴³ Fa uso anche della descrizione-definizione che Massimo il Confessore dà della deificazione, per il quale essa è «illuminazione diretta, unione e invocazione del grande Dio e Padre, simbolo dell'adozione ipostatica e reale, secondo il dono della grazia dello Spirito».⁴⁴

Da queste definizioni della divinizzazione e da altri testi palamiti possiamo ricavare i nomi usati dal dottore esicasta per esprimere questa realtà

eletto metropolita di Salonicco (maggio 1347). Palamas visse gli ultimi suoi anni a Salonicco, dedicandosi soprattutto alla predicazione. Morì il 14 novembre 1359 a 73 anni. Nel 1368 fu canonizzato dal suo amico e discepolo il patriarca Filoteo Kokkinos. Oltre della dottrina della divinizzazione Palamas trattò, nelle sue *Omèlie* e negli altri suoi numerosi studi, di soteriologia, di mariologia e di spiritualità. Le opere critiche di Palamas sono pubblicate a Salonicco sotto la direzione di P. Christou con il titolo *Gregorion tou Palama Suggrammata* (Scritti di Gregorio Palamas) (D'ora in poi *Suggrammata*). Fino ad ora sono usciti cinque volumi: Salonicco 1962, 1966, 1970, 1988, 1992. Per la bibl. E uno studio sul dottore esicasta cf Y. SPITERIS, *Palamas: La grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, ed. Lipa, Roma 1996. Sulla dottrina di Palamas intorno alla divinizzazione cf lo studio esaustivo di G.I. MANTZARIDIS, *Insegnamento di Gregorio Palamas intorno alla divinizzazione dell'uomo* (in greco), in IBIDEM, *Palamika* (Studi palamiti), Tessalonica 1983, 151-292; MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Gregoire Palamas*, 223-256; Y. SPITERIS, *Palamas: La grazia e l'esperienza*, 71-123; N.N. WILLIAMS, *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford University Press, New York-Oxford 1999.

⁴² Su questa controversia cf Y. SPITERIS, *Palamas: La grazia e l'esperienza*, 19-46.

⁴³ *Della divina e divinizzante partecipazione*, 7: *Suggrammata*, II, G.I. MANTZARIDIS (ed.), 142. PSEUDO-DIONIGI, *De ecclesiastica hierarchia*, I, 3: PG 3, 376 A.

⁴⁴ *Triadi*, III, 1,28: ed. MEYENDORFF, 610.

cristiana. La divinizzazione è innanzitutto “assimilazione”, “partecipazione”, “unione” con Dio. Tali termini indicano il fatto della divinizzazione intesa come unione con il Padre; egli poi usa altre due espressioni per indicare la partecipazione delle altre due persone divine: “adozione filiale” essendo figli nel Figlio e “grazia dello Spirito Santo” perché non si può essere in Cristo se non nella grazia dello Spirito. In fine egli usa un’altra serie di termini che indicano l’esperienza mistica di questa realtà fatta dagli uomini che attraverso l’ascesi hanno purificato il cuore e la mente: “contemplazione”, “visione” “conoscenza” di Dio. Per Palamas si può conoscere Dio solo “contemplandolo”, si tratta di “vedere Dio” (*theoptia*). La “contemplazione” della “gloria” divina è il risultato di una *synergia* (collaborazione) tra la grazia di Dio, che si manifesta all’uomo per comunicare con lui, e lo spogliamento da parte dell’uomo, che presuppone l’ascesi e la pratica dei comandamenti. Finalmente Dio che “abita in una luce inaccessibile” si può “vedere” come “luce increata”.

7. Realismo della divinizzazione

La prima cosa che preme a Palamas è sottolineare che la divinizzazione è reale e non semplicemente morale e non consiste solo nell’operare, ma nell’essere stesso dell’uomo.

Riprendendo l’insegnamento dei Padri Greci sulla natura dell’uomo creato ad immagine di Dio, insiste nel fatto che questa immagine di Dio nell’uomo non è qualcosa di aggiunto, ma gli è costitutiva e lo riguarda nella sua dimensione psicosomatica: l’immagine di Dio nell’uomo è l’uomo stesso⁴⁵. L’essere simili a Dio per grazia è un vero partecipare alla natura di Dio già nella creazione; Dio ci ha creati per divinizzarci. Così afferma: «Dio ci ha creati per questo, per farci partecipi della sua divinità; e quelli che sono tali, dunque, sono in Dio in quanto deificati da lui, e Dio è in loro in quanto deifica».⁴⁶ Poi citando, parafrasandolo, Massimo il Confessore incalza:

«La grazia della divinizzazione fa sì che tutto Dio compenetri completamente (*perichoretè*) in quelli che ne sono degni, e i santi sono interamente

⁴⁵ Per i testi di Palamas e per lo sviluppo delle sue idee in merito cf G.I. MANTZARIDIS, *Insegnamento di Gregorio Palamas*, 155-165.

⁴⁶ *Centocinquanta capitoli*, 105, in *La Filocalia*, NICODEMO AGHIORITA, MACARIO DI CORINTO (ed.). Traduzione, introduzione e note di M.B. ARTIOLO e M.F. LOVATO, Gribaudi, IV, Torino 1987, 115.

presenti in tutto Dio, ricevendo tutto Dio [...] che li abbraccia come l'anima il corpo quasi con le proprie membra e li fa degni di essere in lui»⁴⁷.

Con la divinizzazione è la stessa grazia divina, infinita ed increata, che *diventa realmente nostra*.⁴⁸ L'uomo, dice: «diviene per partecipazione ciò che l'archetipo è come causa o per natura».⁴⁹ Si tratta di una grazia deificante (*charis theopoiios*) *increata (aktistos)*. I doni che ci fanno un solo corpo – il Corpo di Cristo – ed un solo Spirito con il Signore non possono essere creati.⁵⁰ «Quelli che partecipano alle energie e agiscono in comunione con esse, Dio li fa per grazia degli dei senza inizio e senza fine».⁵¹ Essere “increati” ed “eterni” attraverso la grazia non significa, per Palamas, che il cristiano cessa di essere una creatura, ma che viene trasformato in un modo di essere differente e che si acquista gratuitamente uno stato assolutamente estraneo alla natura creaturale dell'uomo. Questo stato è la natura divina. In ultima analisi, quando Palamas parla di grazia increata, dell'uomo che per grazia diventa veramente consustanziale con Dio, intende dire «che la grazia diventa un bene permanente dell'uomo deificato, contempla Dio all'interno di se stesso [...] La grazia così non è distinta da Dio stesso, è la vita divina accordata all'uomo».⁵²

8. La divinizzazione avviene in Cristo nello Spirito Santo

Per Palamas l'unione ipostatica della divinità con l'umanità è il fondamento cristologico della salvezza e quindi della grazia deificante. In Cristo l'umanità partecipa alla vita increata di Dio, perché la “carne” è diventata realmente “carne di Dio”. Mentre l'umanità di Cristo è “deificata” attraverso

⁴⁷ *Tomo agioritico*, in *Filocalia*, IV, Artioli-Lovato, 142.

⁴⁸ Nelle *Triadi* parafrasando di nuovo Massimo il Confessore Palamas scrive: «La grazia realizza l'unione misteriosa con Dio. Così Dio tutto intero abita nell'intero essere umano che si rende degno, e i santi nell'integrità abitano in Dio tutto intero accogliendo in sé Dio tutto intero, non ricevendo altra ricompensa per l'ascensione compiuta che Dio solo; egli si unisce a loro come l'anima è unita al corpo». *Triadi*, III, 1, 27; ed. J. MEYENDORFF, *Triades pour la Défense des saints hésychastes*, I-II, Louvain 1959², 609.

⁴⁹ *Triadi*, I, 3, 39; ed. MEYENDORFF, 195.

⁵⁰ *Terza Lettera contro Acindino*, *Suggrammata*, I, 309.

⁵¹ *Terza Lettera contro Acindino*, *Ivi*, 299. Questa espressione la troveremo quasi identica in Margherita Porete.

⁵² J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Pastristica sorbonensis), Éditions du Seuil, Paris 1959, 246.

l'unione ipostatica, gli uomini sono deificati per grazia, ma sempre in modo reale, perché partecipano alle energie deificanti del Verbo incarnato. Ciò non toglie che questa partecipazione sia una vera e propria divinizzazione, perché «il Signore stesso, in quanto uomo, possiede le energie divine e la grazia»⁵³ e le comunica agli uomini che diventano uno con lui. Solo diventando “corpo di Cristo”, l'uomo è veramente divinizzato. Così la dottrina palamita della deificazione non è che un aspetto dell'ecclesiologia e della cristologia.⁵⁴ Infatti è nella Chiesa che il cristiano entra in intima relazione con Cristo, perché essa è il corpo di Cristo. Palamas definisce la Chiesa come «comunione della deificazione».⁵⁵ È nella Chiesa che diventa sposo e fratello del Signore.

Tutta la teologia palamita ha una forte valenza pneumatologia,⁵⁶ ma è soprattutto nella deificazione dell'uomo che lo Spirito agisce in modo immediato ed efficace, facendo di lui un altro Cristo. Anima e corpo vengono totalmente “spiritualizzati”, cioè trasformati dallo Spirito Santo: «Lo Spirito personalmente si unisce al nostro spirito per testimoniare che noi siamo figli di Dio». «Tutto ciò che sgorga dallo Spirito e si riversa su coloro che furono battezzati nello Spirito, secondo il Vangelo della grazia, sono resi totalmente spirituali»⁵⁷. Questa “spiritualizzazione” è la condizione indispensabile affinché l'uomo sia deificato, cioè santificato. Lo Spirito, santità ipostatizzata di Dio, è infuso nel credente e questi può essere unito a Dio, diventa figlio del Padre e fratello di Cristo; la Trinità intera abita in lui. Unione con Dio, abitazione della Trinità, filiazione divina, tutto quello che costituisce la deificazione dell'uomo, è opera dello Spirito.⁵⁸

9. La divinizzazione avviene per mezzo delle energie divine increate

L'uomo, dunque, è *veramente divinizzato*, ma come osserva Ende von Ivànka, in questo caso

«come può lo spirito creato e finito sperimentare l'efficacia mistica della grazia di Dio, dell'Infinito e dell'Inaccessibile? Veniva posta in dubbio dai

⁵³ *Terza Lettera contro Acindino, Suggrammata*, I, 298-299.

⁵⁴ MEYENDORFF, *Introduction*, 255.

⁵⁵ *Discorsi apodittici*, II, 78: *Suggrammata*, I, B. NOBRISNKOY (ed.), 149.

⁵⁶ Cf Per es. J. LISON, *L'Esprit répandu, la pneumatologie de Grégoire Palamas*, Éditions du Cerf, Paris 1994.

⁵⁷ *Lettera ad Atanasio di Cyzico*, in *Suggrammata*, II, N.A. MATSOUKAS (ed.), 437.

⁵⁸ Cf LISON, *L'Esprit répandu*, 207-216.

“razionalisti” la legittimità delle esperienze mistiche degli esitasti. Lo sforzo sarà quello di trovare una formula ontologica per esprimere la possibilità di tali effetti e per renderne ragione. Questa sarà la dottrina delle energie divine, che sono divine, vale a dire eterne e increate, senza tuttavia essere “Dio stesso”, senza formare la sua sostanza». ⁵⁹

La dottrina delle energie increate di Palamas sono state motivo di interminabili polemiche sia ai tempi stessi di Palamas sia ai tempi nostri. Nel XIV secolo si credeva che con questa dottrina veniva minacciata la semplicità di Dio dal momento che Gregorio affermava che in Dio, oltre alla sostanza che era incomunicabile e in conoscibile, e oltre alle ipostasi proprie del Padre, del Figlio e dello Spirito, esistevano le energie distinte da esse. Oggi qualcuno afferma che queste costituiscono un semplice tentativo filosofico di spiegare la vera divinizzazione dell'uomo senza cadere nel panteismo. È sempre Ivànka che dice:

«Il palamismo vorrebbe elevare la dottrina delle energie divine a livello di un dogma, senza osservare che, cercando una formula ontologica che spieghi questa processione della molteplicità dall'unità, esso si muove già lungo i binari del pensiero platonico». ⁶⁰

Tralasciando la valutazione sulla dottrina delle energie increate, una cosa è certa: questa ispira quasi tutta la teologia e la spiritualità ortodossa attuale. I teologi ortodossi cercano di spiegare queste energie di Dio increate che trasformano l'uomo e lo divinizzano in maniera tale da poter essere comprese dalla mentalità dell'uomo di oggi.

Le *energie* non sono una emanazione impersonale dell'essenza di Dio, esse sono una comunicazione personale della vita divina nel tempo ⁶¹. Questa antinomia è chiamata da Palamas «energie di Dio increate distinte dall'essenza divina».

⁵⁹ E. VON IVÀNKA, *Platonismo e cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 1992, 309.

⁶⁰ *Ivi.*

⁶¹ «Le energie rappresentano il traboccare della natura divina che trascende la sua stessa essenza ed indicano un modo di esistenza della Trinità, fuori dalla sua essenza inaccessibile. Le energie si possono considerare sotto due aspetti complementari: infatti, da un lato esse procedono dall'essenza della Trinità eternamente, irraggiando in amore, saggezza, vita, essere, divinità; dall'altro esse sono anche l'atto, la volontà, le predeterminazioni di Dio che fa “essere” le creature e le fa “essere bene”». SCAZZOSO, *La teologia di S. Gregorio Palamas*, 56.

LA GIUSTIFICAZIONE PER LA FEDE

FULVIO FERRARIO

PATH 8 (2009) 121-130

«Ero stato afferrato da un desiderio, certo singolare, di conoscere Paolo nella Lettera ai Romani, ma quello che fino a quel momento aveva costituito un ostacolo non era il sangue freddo intorno al cuore [VIRGILIO, *Georgiche* 2, 484: l'espressione indica un ostacolo paralizzante, come quando "si gela in sangue" per lo spavento o, alla lettera, perché si muore], ma una sola parola, che si trova nel capitolo primo: "la giustizia di Dio è rivelata in esso (cioè nell'Evangelo)". Odiavo infatti quest'espressione, "giustizia di Dio", perché l'uso e la consuetudine di tutti i dottori (in teologia) mi avevano insegnato a intenderla filosoficamente, come giustizia formale o attiva (così la chiamano), per la quale Dio è giusto e punisce i peccatori ingiusti.

Io però, che mi sentivo davanti a Dio peccatore con la coscienza molto inquieta, benché vivessi come un monaco irreprensibile, né potevo confidare di trovar pace mediante le mie opere riparatrici, non amavo, anzi odiavo questo Dio giusto che punisce i peccatori e mi indignavo contro Dio, pronunciando contro di lui se non proprio una silenziosa bestemmia, quanto meno una forte protesta, dicendo: "Come se non bastasse che dei poveri peccatori eternamente perduti a motivo del peccato originale siano oppressi da ogni male per mezzo della legge del Decalogo, ecco che Dio aggiunge dolore a dolore dirigendo contro di noi la sua giustizia e la sua ira anche per mezzo dell'Evangelo". Così ero fuori di me, con l'animo infuriato e sconvolto. E tuttavia continuavo a sollecitare Paolo a proposito di quel passo, senza dargli tregua, desiderando ardentemente sapere che cosa egli volesse dire.

Finché, avendo Dio compassione di me, mentre meditavo giorno e notte ed esaminavo il concatenamento delle parole seguenti: "La giustizia di Dio è rivelata in esso [cioè nell'Evangelo], come è scritto: Il giusto vivrà per fede", cominciai a comprendere che la giustizia di Dio è quella grazie alla quale il giusto vive per il dono di Dio, cioè per la fede, e che la frase: "la giustizia di Dio è rivelata mediante l'evangelo" va intesa nel senso della giustizia passiva, grazie alla quale Dio misericordioso ci giustifica per mezzo della fede, come è scritto: "il giusto vivrà per fede". A questo punto mi sentii let-

teralmente rinascere e mi sembrò di entrare direttamente in paradiso, le cui porte si erano spalancate. Allo stesso tempo l'intera Scrittura acquistò per me un altro aspetto. Da quel momento in poi percorrevo le scritture, come le avevo memorizzate, e coglievo in altre espressioni un significato analogo [a quello scoperto nell'espressione "giustizia di Dio"]: così l'opera di Dio è ciò che Dio opera in noi, la potenza di Dio è quella mediante la quale egli ci rende ardimentosi, la sapienza di Dio è quella mediante la quale ci rende saggi, [e così] la forza di Dio, la salvezza di Dio, la gloria di Dio.

Orbene, quanto grande era stato l'odio con il quale avevo prima odiato l'espressione "giustizia di Dio", tanto grande era l'amore con il quale ora esaltavo quella dolcissima parola. Quel passo di Paolo divenne davvero per me la porta del paradiso". In seguito ho letto il *De spiritu et littera* di Agostino, nel quale, senza che lo sperassi, ho trovato che anch'egli interpreta la giustizia di Dio in modo simile: in quanto Dio ci riveste, anche ci giustifica. E per quanto ciò sia espresso ancora imperfettamente, e non espliciti ancora chiaramente ogni cosa per quanto attiene all'imputazione, [mi] piacque che la giustizia di Dio fosse insegnata come quella mediante la quale siamo giustificati » (WA 54, 185 ss., 1545, un anno prima della morte di Lutero).

Aprire con questa citazione un contributo sul messaggio della giustificazione, come cuore dell'interpretazione di Paolo offerta da Lutero, è, al tempo stesso, imbarazzante e quasi inevitabile. Imbarazzante, perché ciò è accaduto, verosimilmente, *migliaia* di volte e il testo è stato interpretato, sezionato, analizzato, con tutta l'acribia possibile.¹ Leggerlo ancora una volta può dunque provocare una comprensibile reazione di rigetto. D'altra parte, la sua utilizzazione ricorrente è precisamente dovuta alla ricchezza e alla concentrazione delle informazioni che esso offre circa il pensiero di Lutero relativamente al centro della sua teologia. Ciò vale in particolare per chi, come noi, ha di mira una presentazione dei contenuti teologici del pensiero luterano maturo, e non una ricostruzione storica della sua evoluzione. L'accuratezza autobiografica della testimonianza luterana, infatti, è molto discussa e la datazione della cosiddetta "svolta riformatrice" ha fatto scorrere fiumi d'inchiostro. Quando è avvenuta, esattamente, questa presa di coscienza da parte di Lutero? Alcuni elementi che egli, nel 1545, presenta come innovatori nei confronti della teo-

¹ Per motivi di spazio rinvio soltanto all'opera alla quale sono maggiormente debitore: E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione come centro della fede cristiana*, tr. it., Queriniana, Brescia 2000; e alle mie pagine dove sono motivate in dettaglio alcune tesi qui soltanto enunciate: *Dio nella parola*, Claudiana, Torino 2008, 67-140 dove, peraltro, è anche indicata la bibliografia essenziale.

logia tradizionale, non si ritrovano, in realtà, anche nell'esegesi medievale? E dunque: la consapevolezza di una rottura non è forse successiva alle lezioni *sull'epistola ai Romani* (1515-16), nonché dovuta a fattori diversi dalla "scoperta" esegetica sulla giustizia di Dio? Sono questioni importanti e, per molti aspetti, la discussione è ancora aperta. Per contro, quelle che Lutero identifica come le linee direttrici della propria comprensione del messaggio di Paolo appaiono con grande nitidezza ed è questo che, in questa sede, ci interessa. Percorreremo dunque la testimonianza del riformatore, evidenziando le strutture del messaggio della giustificazione, come egli ritiene di individuarlo nella predicazione dell'apostolo.

1. Giustizia "attiva e passiva"

Il centro della riflessione luterana risiede nell'interpretazione della nozione di *justitia dei* in *Rm* 1, 16. Il riformatore afferma di essere stato educato a interpretare tale espressione, in linea con «tutti i dottori»,² in senso aristotelico, come indicante la giustizia "formale o attiva" di Dio, cioè la giustizia distributiva, in base alla quale Iddio assegna "a ciascuno il suo", in base alle opere. Qui si parla di "opere riparatrici", riferendosi alla disciplina monastica e al significato appunto riparatore attribuito alle prestazioni, in particolare penitenziali, che la caratterizzano. In generale, Lutero riassume sotto la categoria "opere" l'insieme della prassi religiosa ed etica, considerata nel suo significato "meritorio", tale cioè da accreditare l'essere umano nei confronti di Dio. Il riformatore afferma di essere stato terrorizzato da tale idea della giustizia divina in quanto, pur adempiendo alle esigenze della vita monastica in modo che egli ritiene irreprensibile, ciò non basta a cancellare o a ridurre la consapevolezza della propria radicale inadeguatezza di fronte a Dio. La giustizia di Dio gli appare dunque come una minaccia inesorabile. Essa è tanto più violenta in quanto, secondo l'apostolo, "rivelata nell'evangelo", cioè in quella che dovrebbe essere la "buona notizia". Verosimilmente, Lutero proietta qui all'indietro la propria successiva riflessione sul rapporto tra legge ed evangelo, imperativo e in-

² La critica (cf ad es. O.H. PESCH, *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*, tr. it., Queriniana, Brescia 2007, 99-124) rileva che, in realtà, si tratta essenzialmente degli autori della scuola occamista, nella quale si è formato Lutero; la tradizione esegetica medievale non ignora l'interpretazione qui proposta dal riformatore.

dicativo. Il Dio severo, non contento di imporre all'essere umano esigenze obiettivamente non raggiungibili mediante la legge, si accanirebbe sul peccatore anche mediante l'evangelo, suscitando in Lutero una reazione che egli afferma rasentare la bestemmia.

La liberazione da questa situazione angosciosa è descritta come una sorta di illuminazione da parte di Dio, nel quadro di una vera e propria lotta corpo a corpo con il testo di Paolo. La questione storica, ampiamente dibattuta, se questa «esperienza della torre»³ sia stata istantanea, oppure vada intesa come un processo più di chiarificazione, appare senz'altro da risolversi nel secondo senso; in ogni caso, essa non è decisiva per la nostra esposizione. Lo è, invece, il suo contenuto esegetico. Esso consiste nell'interpretazione del termine "giustizia" in un senso che Lutero chiama "passivo": si tratterebbe, cioè, del conferimento, da parte di Dio, della propria giustizia all'essere umano. Giustizia non sarebbe, quindi, la valutazione della qualità religiosa ed etica dell'esistenza umana, bensì il puro dono di Dio al peccatore. Il Dio giudice diviene dunque il Dio misericordioso. Anzi, la stessa giustizia di Dio ha, come contenuto concreto, la sua misericordia. A questo punto, il termine recupera il suo effettivo significato di evangelo, al punto da aprire alla tormentata coscienza del riformatore "le porte del Paradiso". L'identità e l'azione di Dio sono ora compresi da Lutero come misericordia nei confronti del peccatore immeritevole, puro evento di grazia, indipendente dalle opere. Tutta l'opera del riformatore costituisce un approfondimento di questo elemento.

La giustizia di Dio, sciolta dalla sua relazione con le opere, è ancorata dal testo alla "fede". Che cosa si intende, però, con tale termine?

2. Fede come fiducia

L'espressione "il giusto vivrà per fede" dev'essere protetta, in base al pensiero del riformatore, da alcuni equivoci.

Anzitutto, essa non indica, in primo luogo, l'adesione a proposizioni dottrinali, quello che Lutero chiama *für wahr halten*, ritenere vero. Quello biblico è anzitutto un credere *in* che, solo, conferisce importanza anche al credere *che*. Il termine fede indica un rapporto con il Dio di Gesù Cristo,

³ La torre del convento di Wittenberg nella quale si trovava la cella nella quale Lutero studiava.

precisamente un rapporto di fiducia. La formulazione più plastica di questa comprensione della fede è l'esegesi luterana del primo comandamento, nel *Grande Catechismo*:

Che significa “avere un Dio”, o che cos'è “Dio”? Risposta : “Dio” significa: ciò da cui ci si deve attendere ogni bene e presso il quale si deve cercare rifugio in ogni avversità. Dunque “avere un Dio” non significa altro che confidare e credere in lui di cuore, come ho già spesso affermato, poiché fiducia e fede del cuore rendono tali sia Dio che l'idolo. Se la fede e la fiducia sono ben riposte, allora anche il tuo Dio è quello vero; e, viceversa, dove la fiducia è sbagliata e mal riposta, lì non è il vero Dio. Infatti le due cose, fede e Dio, vanno insieme. Ciò da cui – dico – il tuo cuore dipende e a cui si affida, quello è, propriamente, il tuo Dio.⁴

“Fede” equivale, dunque, a “fiducia”. L'esistenza resa giusta da Dio è esistenza nella fede, al punto che si può parlare di “giustificazione per fede”. È necessaria, tuttavia, un'ulteriore precisazione. Certamente la giustizia di Dio è strettamente collegata alla fede e la sua attribuzione all'essere umano consiste, in ultima analisi, nel dono della fede, che permette di con-fidare, appunto, nella misericordia divina. L'affermazione, tuttavia, non deve essere fraintesa nel senso che sia la fede, in quanto atteggiamento umano, a salvare: ciò significherebbe, del resto, farne un'opera. La fede è lo spazio spirituale nel quale Dio è riconosciuto come tale e, dunque, la caratteristica decisiva di una vita determinata dalla grazia. Il famoso passo del *Grande Catechismo* è stato a volte criticato, nella storia della teologia, in quanto sottolinea il rapporto tra fede e realtà di Dio in modo talmente drastico da apparire paradossale, quasi la fede fosse *creatrix divinitatis*. Naturalmente non è così. È certo, tuttavia, che in Lutero e nella tradizione luterana “fede” e “grazia” tendono, se non a coincidere, certo a sovrapporsi ampiamente. La domanda, abbastanza spontanea nell'orizzonte culturale odierno, relativa alla realtà e all'efficacia della grazia al di fuori della dimensione della fede, risulta estranea al modo di pensare di Lutero.

Riassumendo, il fattore qui decisivo è che la giustizia di Dio è donata all'essere umano nella relazione che, in Cristo, il Creatore stabilisce con la creatura e dalla quale tutto dipende. Poiché Cristo è la misericordia di Dio, la sua giustizia consiste nel rendere giusti, nella giustificazione, dunque nel

⁴ M. LUTERO, *Il Piccolo Catechismo – Il Grande Catechismo* (LUTERO, *Opere scelte*, 1), F. FERRARIO (ed.), Claudiana, Torino 1998, 123.

perdono dei peccati e nella permissione, donata all'essere umano, di vivere nella libertà filiale di fronte (*coram*: categoria decisiva in Lutero) a Dio.

3. *Imputatio*

L'agostiniano Lutero si compiace di individuare una precisa consonanza tra la propria lettura di Paolo e quella del vescovo di Ippona. Nel 1545 egli afferma di averla scoperta a posteriori e *praeter spem* e anche in questo caso dobbiamo lasciare agli specialisti la valutazione dell'attendibilità storiografica di tale ricordo. In ogni caso, il riformatore valuta qui il pensiero di Agostino dal punto di vista della sua teologia matura. L'idea che Dio "riveste" (*induit*) l'essere umano della sua giustizia gli appare inadeguata, rispetto alla categoria che invece sarebbe pertinente, quella dell'*imputatio*. Qui Lutero tocca, certo solo di passaggio, quello che, se vedo bene, è lo snodo decisivo del secolare dibattito confessionale sul messaggio della giustificazione: un aspetto che, forse, resta critico anche dopo la *Dichiarazione congiunta* cattolico-luterana del 1999.

Perché l'immagine del "rivestire" suscita perplessità? Lutero vi scorge una dimensione che chiamerei "ontologica" e che gli appare fuorviante. Si tratta, cioè, del germe dell'idea più tardi formalizzata dalla Scolastica mediante la dottrina della grazia come *qualitas*,⁵ che verrebbe conferita all'essere umano. Lutero riceve l'impressione che, in tal modo, la grazia risulti, per così dire, trasferita (più precisamente: infusa) all'essere umano, diventandone, a determinate condizioni, una sorta di possesso. Egli, per contro, sottolinea che il *pro nobis* dell'azione di Dio, da lui sottolineato con enfasi (e persino, almeno da un punto di vista riformato, cioè ispirato alla tradizione calvinista, eccessivo), resta comunque strettamente collegato all'*extra nos* della parola. L'evento della giustificazione, cioè, *accade* nell'annuncio della parola e non è da esso separabile: *sola gratia, sola fide* ma, anche, *solo verbo*. L'immagine agostiniana gli sembra ipostatizzare l'evento mediante una comprensione ontologica. Al contrario, la categoria giuridica di «imputazione» sottolinea il carattere dichiarativo dell'azione di Dio. Naturalmente si tratta di una parola "poetica", che afferra la realtà e la trasforma: non, però, in termini direttamente e necessariamente identifi-

⁵ Cf per quanto riguarda Tommaso, la limpida interpretazione di O.H. PESCH, *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza di una teologia medievale*, tr. it., Queriniana, Brescia 1994, 248-252.

cabili, ad esempio nelle opere buone, che pure la seguono.⁶ Lutero intende mantenere ben distinta l'azione di Dio dalle sue ricadute antropologiche e dunque combatte contro una sua trascrizione nel vocabolario dell'ontologia. Saranno soprattutto Melantone e la tradizione luterana successiva a sviluppare un'articolata dottrina della giustificazione *forense*. La parola che giustifica è cioè paragonata a una sentenza, che agisce nel suo essere pronunciata, in forza dell'autorità che possiede. In questa concezione trova espressione teologicamente articolata un tratto decisivo della riflessione di Lutero sulla grazia, quello stesso che nel 1521 è espresso nel celeberrimo *pecca fortiter, sed fortius fide at gaude in Christo*.⁷

L'asprezza spesso assunta dal confronto confessionale non ha, nel complesso, favorito una comprensione equilibrata di questa paradossale parola di Lutero né della dottrina della giustificazione forense che, come s'è detto, in certo modo la sviluppa. Intanto, occorre evidentemente rilevare il carattere pastorale dell'esortazione indirizzata a Melantone, volta a sostenere la coscienza oppressa dalla colpa. Dal punto di vista teologico, poi, interpretarla come empia autorizzazione e, anzi, incoraggiamento, al peccato appare assai banale. Dal punto di vista di Lutero, la condizione di peccato è un fatto. Ciò di cui egli parla è il modo di affrontarla. Da questo punto di vista, la consolazione può venire soltanto dalla fiducia nella misericordia di Dio, che permette all'essere umano di non esaurire le proprie risorse in un eterno esame di coscienza, dall'esito deprimente, bensì di investirle nel libero servizio agli altri. Ripetiamolo: per Lutero è chiaro che la parola del perdono porta con sé una vita rinnovata. Il messaggio della consolazione per chi è nel peccato, tuttavia, non proviene dall'affannosa ricerca di riscontri nella propria vita, bensì esclusivamente nel contenuto della parola della predicazione.

Si confrontano su questo punto due universi simbolici. La tradizione teologica precedente Lutero, e quella cattolico-romana successiva, si esprimono in termini ontologici: e questo sia, per dir così, sul versante di

⁶ Un pensiero, quest'ultimo, ben espresso nel motto *Sola fides numquam sola*, che riassume la più articolata formulazione della *Solida Declaratio*, sintesi della dottrina luterana ortodossa: «fede e opere sono in accordo e inseparabilmente connesse; ma è la sola fede che riceve la benedizione, senza le opere; e tuttavia essa non è mai sola», R. FABBRI (ed.), *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, Dehoniane, Bologna 1996, n. 859.

⁷ *Lettera a Melantone del 1 agosto 1521*, Wa Br., 2, 372, 84 ss. La frase completa è: «Sii peccatore e pecca fortemente, ma più fortemente confida e rallegrati in Cristo, che è il vincitore del peccato, della morte e del mondo».

Dio, sia sul versante antropologico. L'idea della grazia come *qualitas* (che, ripetiamo, è presente *in nuce* ben prima della Scolastica) intende esprimerne la dimensione oggettiva, la concretezza e l'incidenza nella condizione umana. Il pericolo individuato da Lutero consiste in una possibile *reificazione* di quanto egli vuole intendere sempre e soltanto come evento. Non è importante, in questa sede, esprimere una valutazione sulla pertinenza di questo sospetto. È un fatto che essa tende a determinare, in diversi contesti e a vari livelli, una comprensione quantitativa della grazia, che il pensiero nato dalla Riforma ha sempre contestato. In particolare sono state oggetto di discussione le sue conseguenze per quanto riguarda la concezione dei sacramenti, della chiesa, del ministero.

A questo codice simbolico, Lutero oppone un modello relazionale.⁸ Esso è organizzato intorno a quella che G. Ebeling⁹ chiama la "relazione *coram*", cioè la situazione dell'essere umano di fronte a Dio, determinata, *ex parte Dei*, dall'evento della parola e caratterizzata, per quanto riguarda l'essere umano, dalla fede. L'intera teologia e, in essa, la dottrina della grazia, è espressa da Lutero in questi termini. In tal modo, come si è rilevato, egli intende narrare la grazia come evento *indissolubilmente* legato alla parola. Un dono che non può essere separato dal donatore, né sul piano del suo essere né su quello noetico. Importante, in questo contesto, l'idea di *promissio*, che determina, ad esempio, l'intera teologia di sacramenti. La grazia può essere "posseduta" solo nella forma della promessa legata alla parola, che resta esterna. Proprio in tale indisponibilità, tuttavia, risiede anche la sua stabilità e la sua potenza: l'evento del perdono è in tal modo sottratto ai moti della coscienza, agli scrupoli religiosi, ma anche a un'irresponsabile autogiustificazione.

Lutero deriva dalla propria comprensione della grazia l'idea che l'essere umano è posto dall'evento del perdono in una situazione nella quale egli è, simultaneamente, giusto e peccatore (*simul justus ac peccator*). Egli è giusto in base alla parola del perdono, la quale esprime il punto di vista

⁸ Riprendo qui l'opinione largamente dominante nella ricerca su Lutero e nella teologia protestante. Va segnalato che essa è contestata dai luterologi finlandesi appartenenti alla scuola di Tuomo Mannermaa. Un'eccellente presentazione delle loro tesi in A. MAFFEIS, *Teologie della Riforma. Il Vangelo, la chiesa e i sacramenti della fede*, Morcelliana, Brescia 2004, 29-57; alcune osservazioni sintetiche nel mio *Dio nella parola*, op. cit., 102 ss., dove si discute anche le tesi del luterano americano R.W. Jenson, che riprende alcune posizioni della scuola finlandese.

⁹ Classico il suo *Lutero. Un volto nuovo*, tr. it., Herder, Morcelliana, Roma – Brescia 1970.

di Dio in Cristo; è peccatore se considerato “in sé”, a partire dalle proprie opere e dalla qualità della propria esistenza cristiana. Su questa base, è persino pleonastico precisare che l'essere umano è entrambe le cose *integralmente*. Questo corollario della dottrina luterana ha sempre suscitato particolari perplessità in ambito cattolico-romano, in quanto appariva confermare un'idea puramente “verbalistica” della grazia, come se essa fosse incapace di incidere nella realtà del peccatore.¹⁰ Dal punto di vista di una comprensione della grazia in termini ontologici, infatti, il *simul* risulta semplicemente contraddittorio, a meno che non sia compreso nel senso di un *partim – partim*, il che non è quanto afferma la Riforma. Tale pensiero sta o cade, nella sua radicalità, con una visione relazionale dell'evento della giustificazione. In realtà, esso non intende in alcun modo affermare che la parola del perdono resta senza conseguenze, bensì che tali conseguenze non eliminano l'essere peccatore anche del giustificato.

4. Domande

Concludiamo questa sintetica esposizione con due domande che abbracciano la globalità del problema.

1. La prima è di carattere *teologico-ecumenico*. I due codici linguistici dei quali abbiamo parlato, quello “ontologico” cattolico – romano e quello “relazionale” della Riforma, riflettono due concezioni della grazia tra loro incompatibili? Risponderei di no, in accordo con la *tendenza* espressa, con qualche esitazione in alcuni dettagli, nella *Dichiarazione congiunta*.

Il modello cattolico intende, come abbiamo visto, sottolineare l'oggettività, la concretezza e le conseguenze concrete della grazia. Tutte queste dimensioni stanno profondamente a cuore anche alla dottrina evangelica. Solo un fraintendimento, reso possibile dallo scontro confessionale, ha potuto suggerire valutazioni opposte. La prospettiva della Riforma, da parte sua, vuole affermare il carattere di evento della grazia, il suo carattere incondizionato (e dunque la libertà di Dio), il legame costitutivo con la parola. Ciò significa anche contestare una reificazione della grazia. Anche in questo caso, la teologia cattolico – romana può, *a modo proprio*, riconoscere tali esigenze e, anche, dividerle. La possibilità, dunque, che i due modelli si riferiscano alla stes-

¹⁰ Anche la *Dichiarazione congiunta*, ai nn. 28-29, deve riconoscere su questo il permanere di differenze, che però non avrebbero (più) carattere decisivo.

sa realtà: anzitutto non può essere esclusa in linea di principio; in secondo luogo, trova nei risultati del dialogo discrete ragioni per essere affermata.

Una simile convinzione nulla toglie, naturalmente, al fatto che i due modelli, in quanto tali, sono alternativi: o si adotta l'uno, o si adotta l'altro. È vero che la forma nella quale essi sono stati qui presentati costituisce una tipizzazione e che, nella storia della teologia, non mancano contatti e nemmeno intersezioni. Tuttavia, trattandosi di due linguaggi, può essere possibile una *traduzione*, ma non una *mediazione*: quest'ultima, anzi, sarebbe nefasta. *La Dichiarazione* congiunta, che rappresenta un esempio elevato di tentativo di traduzione bidirezionale, mostra altresì che, come accade nel caso delle lingue vere e proprie, esistono anche termini intraducibili (cf l'esempio *del simul*), e la riflessione sul linguaggio ci ha adeguatamente spiegato le ragioni del fenomeno.

Per questo, affermare la legittimità cristiana di entrambi i modelli non significa considerare superata *la competizione* che li ha opposti l'uno all'altro. Allo stato attuale del confronto, tuttavia, deve trattarsi di una competizione condotta con consapevolezza ecumenica: sulla base, cioè, della capacità di ciascuno dei due modelli di soddisfare nel modo più adeguato anche quante, tra le esigenze espresse dall'altro, sono riconosciute legittime sulla base della Scrittura.

2. La seconda domanda è di carattere *esegetico*. Lutero segue Agostino e considera il messaggio della giustizia di Dio donata al peccatore come centro della predicazione di Paolo e interpretazione autentica del significato di Gesù. Al di là di tutte le differenze, minimizzare la portata delle quali non è certo nelle mie intenzioni, ritengo legittimo affermare che anche la tradizione cattolico-romana si muove nell'orizzonte agostiniano.¹¹ Ma il messaggio della giustificazione è veramente il centro del pensiero di Paolo? Il tema non è certo nuovo, ma la cosiddetta *New Perspective on Paul*¹² lo ha riportato al centro dell'attuale dibattito sul pensiero dell'apostolo. Vorrei lasciare aperta la domanda. Lutero, infatti, sarebbe contento che, al termine di una discussione sulla sua teologia, si ritornasse, semplicemente, alla Scrittura.

¹¹ Cf G. PANI, *Paolo, Lutero, Agostino: alle origini del mondo moderno*, Soneria Mannelli, Rubbettino 2005.

¹² Cf l'aggiornata presentazione, dal titolo consapevolmente provocatorio, di W. JOURDAN, *Paolo e la «nuova prospettiva»*. *Esiste ancora la giustificazione per fede?*, in "Protestantesimo" 63 (2008), 231-244.

ROMANS 12:1 LOGHIKÉ LATREIA
AS THE FOUNDATION OF AUTHENTIC CHRISTIAN WORSHIP

JEREMY DRISCOLL

PATH 8 (2009) 131-142

«I appeal to you therefore, brethren, by the mercies of God, to present your bodies as a living sacrifice, holy and acceptable to God, which is your spiritual worship».¹

Among the letters of Paul, certainly the Letter to the Romans has been one of the most influential and most commented upon throughout the entire history of theology.² Many commentators observe that it is certainly the densest theologically. And within the letter, the short passage contained in 12:1 «...has proved one of the most influential statements in the New Testament for Christian thought and spirituality».³ It is not surprising, therefore, that much has already been written on this verse and on the context in which it stands. Anyone who attempts to write something further is stepping into a huge conversation that has been underway now for the nearly two thousand years since the letter was first written. I step into that conversation here, not pretending so much to add anything new as to express and share my own fascination with the questions. I do so as part of the celebration of the Pauline Year, of which this issue of *PATH* means to be a part.

¹ Rom 12:1. The English of Scripture is a combination of translations from RSV and NAB, with occasional adjustments by myself.

² See, for example, *Reading Romans Through the Centuries: From the Early Church to Karl Barth*, eds, J.P. GREENMAN, T. LARSEN, Brazos Press, Grand Rapids 2005.

³ C. EVANS, "Romans 12. 1-2: The True Worship", in *Dimensions de la vie chrétienne (Rom 12-13)*, ed. L. DE LORENZI, Abbaye de S. Paul, Rome 1979, 7-49, here 7.

I propose to share my thoughts in two major steps. First, I will draw attention to some of the immediate exegetical questions. Secondly, I will speak about what could be called the liturgical realization of these verses, that is, not so much what they may have meant in the immediate context in which Paul was writing but on the meaning that has been achieved through the millennial long meditation on this verse and its application to the liturgy.

1. Exegetical Questions

When Paul says, «I appeal to you, therefore, brethren, by the mercies of God...» he means to draw behind him for what he is about to say all the authority and force of what he has developed to this point.⁴ The «mercies of God», is a summary phrase of all that Paul has discussed to this point: a summary of God's response to Gentile sin, of God's response to Jewish inability to keep the Law, of the justification that is worked through the death of Christ on the cross, of being freed from the law of sin to live in the Spirit, of the enigma of Jewish disbelief which opens the door to Gentile belief. Paul calls all of this «mercies of God»,⁵ and on the basis of them he can make his appeal of something that is newly possible to both Jew and Gentile alike. What is possible is a new kind of sacrifice, a new kind of worship, a new cult. Paul urges – and the reader feels his solemn wonder – «offer your bodies as a living sacrifice, holy and acceptable to God, your spiritual worship (λογικὴν λατρείαν)». Let us examine this magnificent phrase now.

Some scholars, noting the unusual vocabulary in this passage, especially in the phrase λογικὴν λατρείαν, argue that it has to be understood apart from the rest of the letter and even apart from the rest of Paul's thought.⁶

⁴ Not all agree with this assessment. See, for example, C. EVANS, *op cit.*, 11. But I follow R. J. Daly and many others, when he says, «The text is introduced by a solemn adjuration to its readers and serves as a transition from the doctrinal part to the exhortatory part of the letter. In this pivotal position there is every reason to consider these to be the most important verses of the letter» (*Christian Sacrifice. The Judaeo-Christian Background Before Origen*, The Catholic University of America Press, Washington 1978, 243).

⁵ ὀικτιρῶν in the plural reflects the influence of the LXX, which represents the Hebrew plural *rahāmīm*. The general sense is *mercy* in the singular, but it can also easily fall on the Greek ear as a plural. Translations in the various languages have rendered it both in the singular and the plural.

⁶ C. Evans says, «... it [the passage] has perforce to be taken on its own. It floats free, and has to be accounted for in its own terms» (*Op. cit.*, 14). Evans cites other authors who

But this seems an exaggerated way to resolve the problem of interpreting a phrase that is not found elsewhere in the Pauline corpus. In fact, the line of thought here is very much in accord with the letter to this point and also to what follows from it. In commenting on this passage, I will draw from other parts of this letter as well as from other of Paul's letters to demonstrate this. I will argue that Romans 12:1 represents an intense condensation of Paul's thought.⁷ If new language is used, that is not especially unusual in the moment when an author wishes to formulate such a condensation. Let us break the passage into phrases that will facilitate the commentary.

«*Present your bodies as a living sacrifice...*». It is striking that the verb Paul uses here, *παραστήσαι*, is used some five times in a passage from Romans 6, where it is also a question of presenting bodies. He says, «Let not sin therefore reign in your mortal bodies, to make you obey their passions. Do not present (*παραστένετε*) your members to sin as instruments of wickedness, but present yourselves (*παραστήσατε ἑαυτοῦς*) to God, as men who have been brought from death to life, and your members to God as instruments of righteousness» (6:12-13).⁸ Paul's exhortation here is what he concludes (*Μὴ οὖν*) as fitting moral conduct based on the description he has just finished of what baptism accomplishes in us (6:3-11). In a similar way at 12:1, but with even greater intensity, Paul is concluding (*Παρακαλῶ οὖν*) to a solemn moral exhortation based, as I have already suggested, on all the preceding letter.

If the idea (and vocabulary) of presenting bodies is similar in both passages, the passage of 12:1 achieves greater intensity with the phrase «living sacrifice». This phrase is often interpreted to mean the opposite of the dead rituals of Israel's animal sacrifices, which have been in part implicitly under discussion in the chapters 9-11 immediately preceding. But here there is

hold to a similar position. But I cannot agree, and my reasons will be set down in what follows. H. Schlier, in his authoritative commentary, says that the verses must be understood in reference to the all the foregoing, especially to chapters 5-8. See H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Herder, Freiburg 1979, 351. So also R. CORRIVEAU, *The Liturgy of Life*, Desclée, Paris 1970, 159.

⁷ «They [the verses] are surely among the most important verses in the Pauline corpus, for they present in brief span, as no other text does, the Pauline theology of Christian life» (R.J. DALY, *Christian Sacrifice*, cit., 243).

⁸ I translate the RSV text slightly differently here in order to represent the Greek verb *παραστήσαι* with the same English as used in 12:1, replacing "yield" with "present".

more to the sense of “living” than simply drawing that contrast. We should notice the paradox of the word “living” beside the word “sacrifice”. A sacrifice is by its very nature something killed and offered up. Instead, Paul urges here bodies offered in sacrifice, yes, but a living sacrifice, living bodies. Chapter 6 helps us again also here, especially the final verse of the passage on baptism: «So you also must consider yourselves dead to sin and *alive* to God in Christ Jesus» (6:11). The «living sacrifice» of 12:1 is possible for Christians precisely because they are *alive* in Christ Jesus, who himself «died to sin, once for all, but the life he lives he lives to God» (6:10).

It is surprising for me to find some scholars arguing that there can be no connection between the sacrifice of Christ and the sacrifice that Paul urges Christians to offer in 12:1.⁹ In addition to the passages from chapter 6 already cited, a number of other passages in the Pauline corpus attest to the tight connection between Christ’s sacrifice and the Christian life; and they all can serve as a gloss on our reading of 12:1. For example, «For while we *live* we are always being given up to *death* for Jesus’ sake, so that the *life* of Jesus may be manifested in our *mortal* flesh. So *death* is at work in us, but *life* in you» (2 Cor 4:11-12. Obviously the emphasis is mine.). Paul is insisting here on the paradox of life and death together for the Christian, and it is the same paradox that Paul has condensed into the tightly packed phrase «living sacrifice». Or again, «I have been crucified with Christ; it is no longer I who live, but Christ who lives in me» (Gal 2:20). If Christians can offer their bodies as a sacrifice, this can only mean their being crucified with Christ, and if it is a living sacrifice, it can only be because Christ lives in them. Indeed, the sacrifice of Christ – his being «dead to sin but alive to God» as above on 6:10-11 – is extended as a single reality to the Christian, not only by means of baptism, as in the whole development of chapter 6, but also in the whole of the Christian life lived in service; «for in my flesh», Paul says, «I complete what is lacking in Christ’s afflictions for the sake of his body, that is, the church» (Col 1:24). «In my flesh», he says. This is his body

⁹ See C. Evans’ criticism of P. Seidensticker’s classic study on this point and Evans’ approvingly citing also L. Cerfaux against Corriveau «in maintaining that the ideas of Rom 12.1 are not linked thematically to the sacrifice of Christ» (C. EVAN, *op. cit.*, 14, n. 40). But see the arguments in favor of connecting Christ’s sacrifice with the sacrifice of Christians in R.J. DALY, *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, Fortress Press, Philadelphia 1978, 62-64. He says, «... Paul... with a clarity beyond doubting, compares the life and death of the Christian with the sacrificial death of Christ».

offered as a sacrifice. It is a living sacrifice because «death is at work in us, but life in you» (2 Cor 4:12).¹⁰ But let us come now to the fuller phrase that Paul sets in apposition to «living sacrifice», a phrase that he seems especially anxious to add.

«... *your spiritual worship (logiké latreía)*». It needs to be said from the outset that the common English translation, similar also in other language translations, of «spiritual worship» is inadequate. But it is very difficult to convey in other languages all that is suggested by the Greek adjective λογικός as used here. Paul could have used the adjective πνευματικός, but he did not. So we must find a meaning closer to the root λόγος as contained in the adjective λογικός. Latin used *rationabile*, and English follows this with “reasonable” or “rational”. That is closer to the sense here, though we do not hear the echo of the word λόγος. A paraphrase would yield something to the effect of “worship that is characterized by λόγος”. But what more precisely would this mean, and why would Paul say this here, placing it in strong qualifying apposition to «living sacrifice»?

Paul's concerns become clearer here when we notice the connection between 12:1 and chapter 1:18-32 of the same letter. These verses can be characterized as Paul's description of the Gentile predicament.¹¹ Gentiles are mired in sin because, though they could have known God «through the things he has made (1:20)», instead they have «exchanged the glory of the immortal God (1:23)» for a whole range of lies. As a consequence, they have been delivered up by God to «disgraceful passions (1:26)». What is at issue here, among other things, is correct worship. These Gentiles «exchanged the glory of the immortal God for images resembling mortal man or birds or animals or reptiles (1:23)». Now in 12:1 Paul is proposing a different kind of worship, not one based on these falsehoods but one that instead is λογικός. In the same passage of chapter 1, Paul says that God punished people who worship in this mistaken way by «giving them up in the lusts of their hearts to impurity, to the dishonoring of their bodies among themselves (1:24)». But now in 12:1 bodies are to be offered in sacrifice.

¹⁰ For further defense of the connection between Christ's sacrifice and the sacrifice of Rom 12:1, see M. THOMPSON, *Clothed With Christ: the Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1—15.13*, JSOT Press, Sheffield 1991, 80-81.

¹¹ Paul distinguishes the Gentile problem with God from the Jewish problem, which he develops in 2:17– 3:8.

Another dimension of chapter 1 which further brings out the dimensions of Paul's use of the word λογικός is the fact that the problem with worship and passions that forms part of the Gentile predicament concerns understanding God and God's creation rightly. These people, who should have known better, (1:20) «became futile in their thinking and their senseless minds were darkened (1:22)».

God gave them up to a «base mind (εἰς ἄδόκιμον νοῦν)», a mind unable to judge rightly (1:28). Now in 12:1 Paul proposes instead a worship imbued with mind's best quality, with logos. It is the worship of those who are in their right minds, as opposed to the upside down world of the people who «exchanged natural relations for unnatural (1:26-27)».¹²

What has been said so far about λογικὴ λατρεία is what can be said on the basis of the text itself and its immediate context. I have not entered into the background of the phrase in the Stoa and the influence this had in the Jewish Diaspora, especially in the Alexandria of a Philo. It may well be that Paul is directly influenced by these, but it is impossible to say with certainty.¹³

For this reason it seems safest to unfold its meaning from the context itself, as I have tried to do here. But on the basis of what we have said here in a close reading of the text itself, we must prepare ourselves now to face a question that will develop in the subsequent history of Christian theology and its attention to this phrase.

¹² The importance of right thinking in shaping the Christian conduct is further brought out in 8:5-10 with words clustered around the root φρονεῖν.

¹³ All this has been thoroughly studied. See H. SCHLIER, *op. cit.*, 356 ff. P. SEIDENSTICKER, *Lebendiges Opfer (Röm 12, 1) Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1954, 17-43. C. EVANS, *op. cit.*, 17-21. Much of this work is nicely summarized by R. CORRIVEAU, *op. cit.*, 159-161. Corriveau's conclusion of Paul's sense, developed later than the summary referred to, seems correct. He says, on p. 179, «Paul would thus be taking up, in quotation marks as it were, a religious slogan common in certain circles at the time. In so doing he completely transforms the saying, while opposing it to those conceptions of spiritual worship so much in vogue at the time. Certainly no more the bloody animal sacrifices of the past, but not either the pure interiority of the Mystic. The Christian's spiritual worship involves an extreme realism – the bodily offering of himself».

2. The Liturgical Realization of These Verses

The Greek ear hears the root λόγος in the adjective λογικός, and the Christian ear hears a title of Jesus Christ in the word λόγος. For this reason the meaning of Paul's phrase grows through the centuries in which the text is pondered by the Christian community. In time the phrase λογική λατρεία will come to mean the Divine Logos' own worship of the Father and the worship offered by the Christian made possible by Christ the Logos. If it is impossible to say whether or not some such christological sense was a part of Paul's reason for the choice of the word λογικός, – and it would be safer to say it was not – there is nonetheless a tight christological meaning that reveals itself in the complex of texts from Romans we have been studying.¹⁴

We may presume that in their actual context Paul's striking formulations in Romans in 12:1 had their immediate impact. But it is not many generations before we can observe patristic writers taking note of these verses and using them to develop a wide range of points.¹⁵ Already in Irenaeus the verses are used to refer to the Eucharist, and it is not long before the phrase

¹⁴ See especially the Adam-Christ typology of 5:12-19. These verses are usefully studied for their connection with 12:1-2 by M. THOMPSON, *op.cit.*, 83.

¹⁵ Among the first is Athenagoras in *Legatio* 13, 4, where he uses λογική λατρεία in contrast to the bloody sacrifices of the pagans. Interestingly, he also associates it with understanding the creation in such a way that it leads to knowledge of the true God – the same basic concept developed by Paul in Romans 1:18-35. When Origen cites the gnostic Heracleon's commentary on John to explain the verse «worship in spirit and in truth», we see that Heracleon explains the verse by reference to Romans 12:1. See Origen *Commentary on John*, XIII, 148. In a letter to persecuted Christians sentenced to work in the mines, Cyprian of Carthage urges them not to regard it as a loss that in their present circumstances the bishop cannot «offer and celebrate the divine sacrifices», meaning the eucharistic cult. Instead, he says, they are offering a sacrifice by what they are suffering. Then he cites Psalm 50:19, «An afflicted spirit is a sacrifice to God», and Rom 12:1-2. See *Letters* 76:3. Interestingly, in his citation, he leaves out the phrase λογική λατρεία, or its Latin equivalent, which is also true in the other place he cites Rom 12:1-2, in *Ad Fortunatum* 8. Chrysostom, *Homily XX*, 1, comments at length on Rom 12:1-2. He strongly connects the verses with all the previous letter and then unfolds a moral development that includes no reference to cult. But he is extremely eloquent as he catches Paul's metaphorical use of the word «sacrifice». Carrying on at some length he says things like «Let the eye look on no evil thing, and it hath become a sacrifice; let the tongue speak nothing filthy, and it hath become a sacrifice...etc.». Commenting specifically on the phrase λογική λατρεία, he says, «...when you offer soberness, when almsgiving, when goodness and forbearance. For in doing this thou offerest «a reasonable worship», that is one without aught that is bodily, gross, visible» (PG 60, 596. English translation, *The Homilies of St. John Chrysostom on*

λογικὴ λατρεία enters into the liturgy itself. It is found in the Liturgy of St. John Chrysostom in a prayer immediately before the epiclesis which repeats the phrase several times. The phrase also clearly influences the Latin of the Roman Canon in its prayer over the oblation immediately before the institution narrative: «*Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris...*».

Paul's immediate meaning is clearly moral, not cultic. The cultic word "sacrifice" is used by him as a metaphor for a holy life. The cultic word "worship" also is used not to describe an actual cultic act but the new life in Christ that involves not only the body but the renewal of the mind (12:2). It is a worship that is λογικὴ. But when we find this word in the Liturgy of St. John Chrysostom and in the Roman Canon, it is clear that the liturgical language is intended to echo the Apostle's words. It is also clear that the language intends to use these words to refer to the cultic action now underway, indeed, to the "sacrifice" present on the altar in the Body and Blood of the Lord and to the "worship" this sacrifice constitutes. So, we must naturally ask if this liturgical usage of Paul's language does not betray his original meaning or, in any case, go far beyond it. I will want to answer that it does not. But can we uncover the steps, the deep spiritual logic, that lead from Paul's immediate moral meaning to the fuller sense revealed in the application of these to the Christian cult?

The application of cultic language to the moral life is not merely a rhetorically effective metaphor, though it is at least that. But we should not forget that the moral life itself is ordered toward perfect worship, that the worship of God is the highest moral act of human beings. For Israel the Law is ultimately ordered toward right worship, and the one is not authentic without the other. This presupposition lies behind the prophetic critique of the cult, upon which, to some extent at least, Paul is drawing here for his own use of the metaphor. So, Paul's immediate moral exhortation would not necessarily preclude the sense of real worship expressed in cult.

But we can go farther than that. Hidden deep inside these verses is a spiritual logic that is eventually worked out by subsequent generations. I mean the logic of the profound connection between the very possibility of the Christian moral life and the death of Christ on the cross. Christ's death

on the cross is described, among other ways, with the language of sacrifice; and because the Christian moral life is possible only in connection with that sacrifice, then the Christian moral life here is likewise called sacrifice. It is also possible to describe Christ's sacrifice and the Christian sacrifice with the same adjectives: living, holy, pleasing, and "characterized by *logos*". Christ is essentially all these. The Christian is these by participation.¹⁶

Now I would like to draw the strands of all we have studied here into a whole that focuses on this question: what can Romans 12:1 tell us about our celebration of the Eucharist today?

Most immediately, we have already seen that the language of 12:1 influenced the prayer of the Roman Canon, the *rationabile oblatio*. But in our day the influence of 12:1 can also be seen in the other eucharistic prayers of the Missal of Paul VI. However, it is not so much the λογική λατρεία that exercises its influence as other parts of the verse. In Eucharistic Prayer 3 we find the words *sacrificium vivum and sanctum* in a phrase that immediately follows the Institution Narrative and Consecration and is part of the Anamnesis and Offering. In this context the words, which clearly derive from Romans 12:1, are used to refer directly to the Body and Blood of the Lord present on the altar.¹⁷ That application continues in the prayer that follows: *Respice in oblationem Ecclesiae tuae, et agnoscens Hostiam, cuius voluisti immolatione placari, concede...* Here *hostia* refers to the Body and Blood of the Lord present in the consecrated elements, but it is called also the *oblatio* of the Church. Inside the logic of all that such language implies, the prayer in

¹⁶ Limits of space do not permit pursuing these kinds of developments as they were worked out in the patristic centuries. Three texts seem especially important to me as illustrative of the pursuit of that logic. Origen in *On Romans* IX, 1, 5 renders explicit the christological and pneumatological foundations for what Paul says in 12:1. Augustine in *City of God* X, 6 makes a tight connection between Christ's sacrifice and the sacrifice of Christian living, basing himself on Rom 12:1-2. And this connection is what is exhibited in the cultic celebration of the Eucharist: «This is the sacrifice which the Church continually celebrates in the sacrament of the altar, a sacrament well-known to the faithful where it is shown to the Church that she herself is offered in the offering which she presents to God». A third text that could be pursued would be *The Martyrdom of Polycarp* 14, where as the bishop is being put to death prays a kind of eucharistic prayer, asking God that he be received as an acceptable sacrifice.

¹⁷ The Latin text of 12:1 is *...ut exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem...* The word *hostia* is used in what immediately follows in the eucharistic prayer. The eucharistic prayers use a range of words that hover around the sense of sacrifice: *sacrificium, hostia, oblatio, munus*.

its next part asks, *Ipse nos tibi perficiat munus aeternum...* Here the Body and Blood of the Lord offered from the altar and the lives of believers exactly coincide. They are all together a holy and living sacrifice, offered as an everlasting *munus* to the Father. We are certainly permitted to complete the thought implied by this echo of Paul in the language of the prayer. This most certainly is λογικὴ λατρεία. Paul himself adds this expression as the climax of his sentence on living sacrifice, and we may do the same.

In Eucharistic Prayer 4 we find the phrase *sacrificium tibi acceptabile*, a phrase which also uses the same kind of sacrificial language that we find in 12:1. In any case, here the «acceptable sacrifice» refers directly to the Lord's Body and Blood. The whole phrase is ... *offerimus tibi eius Corpus et Sanguinem, sacrificium tibi acceptabile et toti mundo salutare*. But this direct application of the word *sacrifice* to the Body and Blood of the Lord present on the altar in the consecrated elements is extended in the next petition to the praying assembly, which asks, ... *qui ex hoc uno pane participabunt et calice, ut, in unum corpus a Sancto Spiritu congregati, in Christo hostia viva perficiantur...* Here *hostia viva* is clearly applied to the assembly, but it is an application based precisely on its participating in the one bread and one cup, the Body and Blood of the Lord. The assembly could not become a *hostia viva* without that participation.

So much for the relation between the language of Paul's text and the language the Church uses in the densest moment of her cultic prayer. Now we must face a broader question: the intimate connection between the Christian moral life and the Christian cult. Throughout the centuries and into the present some commentators have opposed the moral life and cult and have done so on the basis of this very text of Paul. For such commentators the replacement of cult by the moral life is the distinctive Christian insight. But I have argued here that such an opposition does not get to the deepest sense of Paul's text and what it has come legitimately to mean in the Christian community's millennial long meditation on it. The deepest sense of Paul's text suggests that the moral act is not simply the perfect cult; it also suggests that the offering of a perfect cult could be in fact the highest moral act. But what is the highest moral act? What is the perfect cult? Armed with the theology of St. Paul, the Christian community will answer that the death of Christ on the cross is at one and the same time the highest moral act and the perfect cult.

We have seen that to use the word *sacrifice* to describe either the death of Christ or the Christian moral life is at first glance simply the application of a metaphor that delivers insight into the realities in question. In the broad context of religion in the ancient world and in the more specific context of the religion of Israel, *sacrifice* refers to a cultic act. The death of Jesus and the charitable deeds of Christians – which may include even their own deaths – do not take place in the context of a cultic act but in the actual dramatic and difficult world of everyday living. And so, to apply the word *sacrifice* to such non-cultic realities is to suggest that in some way what the cult points to is realized here. That is above all true for the death of Christ. What the Christian community came to realize, in increasingly greater depth, was that the death of Jesus on the cross in fact is the reality to which all cultic sacrifices point.

But how did the Christian community come to realize this and continually deepen its grasp of this realization? It would have been above all under the force of the community's celebration of Eucharist in obedience to the Lord's command. On the night before he died, and already as part of the actual hour of his dying, Jesus left his disciples the command to repeat in his memory what in fact is, among other ways of viewing it, a cultic act. Jesus' action and his command to repeat it in his memory can certainly be called sacrificial language and symbolism, even if the word *sacrifice* does not appear in the accounts. His is "a body handed over". His is "blood poured out" to establish a "new and eternal covenant". The repetition of this sign and Jesus' words around it certainly prepare the way for the Church calling both the Eucharist and the death of Jesus a sacrifice, even if this application is in the beginning simply metaphorical. But the mystery is so dense at this point, that the metaphor flips. Christ's death in fact becomes *the* sacrifice against which all others are measured and consequently eclipsed. And the Eucharist which remembers his death reveals, as St. Augustine would say, that «we ourselves are that whole sacrifice».¹⁸ There can be no other. And so the cultic act – Eucharist – becomes the place where Christians encounter in all its force *the* sacrifice that eclipses all others, where they encounter *the* sacrifice of which they themselves are a part.

It is here that the desire expressed in the Hermetic texts about λογική λατρεία finds itself fulfilled, the desire to have the very Logos itself pray-

¹⁸ From *The City of God* X, 6 in the passage mentioned in n. 16.

ing within the one who prays. But the Hermetic texts conceive of this as an extremely rarefied and non-material form of worship.¹⁹ Instead, Christianity proclaims that this deep human desire is fulfilled only in the incarnate Logos, in Jesus Christ, who is the Logos acting in human history. And if it is the Logos who is acting in Jesus Christ, then his self-surrender on the cross is the true and definitive λογικὴ λατρεία. And if the celebration of Eucharist is the effective memorial of that death in such a way that Christians are caught up themselves into that self-offering, then the Eucharist too becomes true and definitive λογικὴ λατρεία.

So how can we evaluate the fact that Paul's phrase λογικὴ λατρεία and other phrases from 12:1 are used in the divine liturgy to refer to the Body and Blood of the Lord present in the consecrated elements? Far from replacing Paul's moral sense with a merely cultic understanding, the λογικὴ λατρεία of Christ's death on the cross, rendered effectively present for Christians in the Eucharist, is the very foundation for Christian moral living. When in the Eucharist Christians offer themselves with Christ to God as a holy and living sacrifice, they are encountering the *source* from which flows their actual dramatic and difficult world of everyday living and the *summit* toward which their actual dramatic and difficult world of everyday living tends. *Because* of the Eucharist, their everyday living is a life in which they really are dead to sin but alive to God (6:11), in which they offer their bodies to God as instruments of righteousness (6:13). They live their everyday lives not according to the flesh but with their minds set on the Spirit (8:5-6). They are not conformed to this age, but rather are being transformed by the renewal of their minds (12:2). In their everyday lives they are able to discern what is the will of God, what is good and acceptable and perfect (12:2). In a word, *because* they celebrate Eucharist, they are able in every moment to offer their bodies to God as a holy and living sacrifice. Here at last is that for which human beings most long and what is most pleasing to their Creator; here at last is λογικὴ λατρεία.

¹⁹ These questions are discussed, together with texts, by H. SCHLIER, *op. cit.*, 356-358; P. SEIDENSTICKER, *op. cit.*, 32-43; C. EVANS, *op. cit.*, 20-21.

UN ANNO PAOLINO PER RISCOPRIRE IL RUOLO DI PAOLO NELLA LITURGIA?

MANLIO SODI

PATH 8 (2009) 143-152

Nel contesto della riflessione attorno all'anno paolino elaborata dalla Pontificia Academia Theologica si inserisce anche il presente contributo. Qui si offre appena un cenno circa la presenza di Paolo nella celebrazione eucaristica dell'anno liturgico. Nel lavoro più ampio, pubblicato nel terzo volume della collana Itineraria, si danno le indicazioni più complete e la documentazione necessaria.

Le lettere di Paolo sono sempre state proclamate nelle liturgie di ogni Rito, sia in Oriente che in Occidente. Con la riforma del *Lezionario* la lettura dei testi paolini ha avuto uno sviluppo impensato, tanto che nell'arco dei tre anni si proclama quasi tutto il pensiero paolino. Sommando il *Lezionario festivo* a quello *feriale*, aggiungendo quanto gli *altri Lezionari* propongono e ciò che è racchiuso nella *Liturgia delle Ore*, possiamo affermare che viviamo in un tempo in cui la liturgia presenta tutto il pensiero dell'Apostolo, pur dispiegato in ritmi e momenti diversificati.

Quanto appena affermato non esaurisce però il bisogno di conoscere meglio e più profondamente gli scritti paolini. La liturgia, è vero, offre tante occasioni per proclamarne il pensiero, ma spesso non si va oltre. A differenza del Vangelo che è commentato ogni volta che si attua un'omelia, il pensiero di Paolo viene appena sfiorato – quando va bene e ad essere ottimisti! –.

C'è dunque un bisogno di creare opportunità per una maggior conoscenza e approfondimento del suo messaggio. E l'anno giubilare paolino si è posto in questa linea; resta però costante il bisogno di confrontarsi con il pensiero di Paolo, oltre che con il suo perenne ed emblematico esempio.

1. La “parola” di Paolo nell’anno liturgico

Non bastano poche pagine per presentare l’abbondanza di letture paoline all’interno dell’anno liturgico. Qui ci si sofferma ad evidenziare tale presenza nelle domeniche dei tempi forti, con l’aggiunta di un esempio per le domeniche del tempo ordinario (anno “A”; cf *Appendice*, pag. 152). Lo stesso metodo è seguito per le solennità del Signore e per le ferie. Non vengono prese in considerazione le letture paoline proprie del Lezionario per i Santi, né per le messe votive e per quelle dei defunti.

Acquisito comunque il metodo, chi si vuol accostare alla ricchezza tematica di Paolo nella liturgia ha a disposizione ottimi strumenti. Solo così è possibile cogliere questa abbondanza di presenza e riflettere – a partire dai temi delle singole letture – sull’urgenza di accostare con un orizzonte più ampio tale ricchezza nella liturgia della Parola.

1.1. *Domeniche*

Nel contesto dell’obiettivo da raggiungere qui è doveroso tener presente la logica che caratterizza questa presenza così abbondante di Paolo nella liturgia eucaristica. E la logica è determinata dal modo con cui è stata pensata la selezione dei brani delle lettere paoline.

– Nelle domeniche dei tempi così detti “forti” (Avvento-Natale, Quaresima-Pasqua) la seconda lettura, anche se non sempre di Paolo, è stata scelta secondo un criterio tematico di armonia con il tema dato dal Vangelo e prefigurato nella prima lettura e nel salmo responsoriale.

Ecco il quadro tematico che si delinea a partire dal “titolo” di ogni lettura; titolo e tema da considerarsi, ovviamente, nell’ottica delle letture di ogni singola domenica:

Tempo di Avvento

- I domenica: “A”. *Propior est nobis salus* (Rm 13,11-14); “B”. *Revelationem expectamus Domini nostri Iesu Christi* (1 Cor 1,3-9); “C”. *Confirmet Dominus corda vestra in adventu Christi* (1 Ts 3,12 – 4,2).
- II domenica: “A”. *Christus omnes homines salvos facit* (Rm 15,4-9); “B”. [2 Pt]; “C”. *Estote sinceri et sine offensa in diem Christi* (Fil 1,4-6.8-11).

- III domenica: “A”. [Gc]; “B”. *Spiritus vester, et anima et corpus in adventu Domini servetur* (1 Ts 5,16-24); “C”. *Dominus prope est* (Fil 4,4-7).
- IV domenica: “A”. *Iesus Christus, ex semine David, Filius Dei* (Rm 1,1-7); “B”. *Mysterium temporibus aeternis tacitum nunc manifestum est* (Rm 16,25-27); “C”. [Eb].

Tempo di Natale

- Vigilia: *Testimonium Pauli de Christo, Filio David* (At 13,16-17.22-25).
- Notte: *Apparuit gratia Dei omnibus hominibus* (Tt 2,11-14).
- Aurora: *Secundum suam misericordiam salvos nos fecit* (Tt 3,4-7).
- Santa Famiglia: “A”. *De vita domestica in Domino* (Col 3,12-21); “B”. [Eb]; “C”. [1 Gv].
- Madre di Dio: *Misit Deus Filium suum, factum ex muliere* (Gal 4,4-7).
- II domenica: *Praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum* (Ef 1,3-6.15-18).
- Epifania: *Nunc revelatum est gentes esse coheredes promissionis* (Ef 3,2-3a.5-6).
- Battesimo del Signore: “A”. [At]; “B”. [1 Gv]; “C”. *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti* (Tt 2,11-14; 3,4-7).

Tempo di Quaresima

- I domenica: “A”. *Ubi abundavit peccatum, superabundavit gratia* (Rm 5,11-19); “B”. [1 Pt]; “C”. *Fidei confessio credentis in Christum* (Rm 10,8-13).
- II domenica: “A”. *Deus nos vocat et illuminat* (2 Tm 1,8b-10); “B”. *Deus proprio Filio non pepercit* (Rm 8,31b-34); “C”. *Christus configurabit nos corpori gloriae suae* (Fil 3,17 – 4,1).
- III domenica: “A”. *Caritas diffusa est in nobis per Spiritum qui datus est* (Rm 5,1-2.5-8); “B”. *Praedicamus Christum crucifixum, hominibus scandalum, sed vocatis Dei sapientiam* (1 Cor 1,22-25); “C”. *Vita populi cum Moyses in deserto ad nostram correptionem scripta est* (1 Cor 10,1-6.10-12).
- IV domenica: “A”. *Exsurge a mortuis, et illuminabit tibi Christus* (Ef 5,8-14); “B”. *Mortui peccatis, gratia estis salvati* (Ef 2,4-10); “C”. *Deus nos reconciliavit sibi per Christum* (2 Cor 5,17-21).
- V domenica: “A”. *Spiritus eius qui suscitavit Iesum a mortuis habitat in vobis* (Rm 8,8-11); “B”. [Eb]; “C”. *Propter Christum omnia detrimentum feci, conformans me morti eius* (Fil 3,8-14).

- Domenica delle palme: *Humiliavit semetipsum: propter quod et Deus exaltavit illum* (Fil 2,6-11).

Triduo sacro e Tempo di Pasqua

- Cena del Signore: *Quotiescumque manducabitis et bibetis, mortem Domini annuntiatis* (1 Cor 11,23-26).
- Passione del Signore: il versetto prima del vangelo è costituito dal testo di Fil 2,8-9: *Christus factus est pro nobis oboediens...*
- Veglia pasquale: *Christus suscitatus ex mortuis iam non moritur* (Rm 6,3-11).
- Giorno di Pasqua: *Quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est* (Col 3,1-4); oppure: *Expurgate vetus fermentum, ut sitis nova conspersio* (1 Cor 5,6b-8).
- Ascensione: “A”. *Constituens eum ad dexteram suam in caelestibus* (Ef 1,17-23); “B”. *In mensuram aetatis plenitudinis Christi* (Ef 4,1-13); “C”. [Eb].
- Pentecoste, nella vigilia: *Spiritus interpellat gemitibus inenarrabilibus* (Rm 8,22-27); nel giorno: “A”. *In uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus* (1 Cor 12,3b-7.12-13); “B”. *Fructus Spiritus* (Gal 5,16-25); “C”. *Quicumque Spiritu Dei aguntur hi filii Dei sunt* (Rm 8,8-17).

Il solo percorso dei “titoli” delle letture permette di cogliere sia l’abbondanza dei testi, sia la linea dei temi che arricchiscono e danno completezza all’insieme dei formulari, sempre accostati nella specifica ottica dei tempi propri dell’anno liturgico.

In questo modo la tematica emerge unitaria, tale da offrire un percorso omogeneo all’interno del singolo periodo; e tutto questo in vista di quel progetto di configurazione a Cristo qual è quello costituito dall’insieme del mistero celebrato nell’anno liturgico.

– *Nelle domeniche del tempo ordinario*, invece, si offre una logica diversa, ma complementare a quella dei tempi “forti”. Abbiamo infatti una lettura semicontinua delle lettere di Paolo.

Adottando la stessa metodologia sopra seguita, ma calibrandola secondo lo specifico della lettura semicontinua, possiamo constatare l’emergere di una linea tematica all’interno dei singoli cicli. Qui di seguito si evidenzia – a titolo esemplificativo – quanto prospettato nelle domeniche dell’anno “A”:

- II. *Gratia vobis et pax a Deo nostro et Domino Iesu* (1 Cor 1,1-3);
- III. *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata* (1 Cor 1,10-13.17);
- IV. *Infirma mundi elegit Deus* (1 Cor 1,26-31);
- V. *Annuntiavi vobis mysterium Christi crucifixi* (1 Cor 2,1-5);
- VI. *Praedestinavit Deus sapientiam ante saecula in gloriam nostram* (1 Cor 2,6-10);
- VII. *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei* (1 Cor 3,16-23);
- VIII. *Manifestabit Dominus consilia cordium* (1 Cor 4,1-5);
- IX. *Homo iustificatur per fidem sine operibus legis* (Rm 3,21-25a.28);
- X. *Confortatus est fide, dans gloriam Deo* (Rm 4,18-25);
- XI. *Si reconciliati sumus per mortem Filii, multo magis salvi erimus in vita ipsius* (Rm 5,6-11);
- XII. *Non sicut delictum, ita et donum* (Rm 5,12-15);
- XIII. *Consepulti cum illo per baptismum, in novitate vitae ambulemus* (Rm 6,3-4.8-11);
- XIV. *Si Spiritu opera corporis mortificatis, vivetis* (Rm 8,9.11-13);
- XV. *Expectatio creaturae revelationem filiorum Dei expectat* (Rm 8,18-23);
- XVI. *Spiritus interpellat gemitibus inenarrabilibus* (Rm 8,26-27);
- XVII. *Praedestinavit nos conformes fieri imaginis Filii eius* (Rm 8,28-30);
- XVIII. *Nulla creatura poterit nos separare a caritate Dei, quae est in Christo* (Rm 8,35.37-39);
- XIX. *Optarem anathema esse pro fratribus meis* (Rm 9,1-5);
- XX. *Sine paenitentia sunt dona et vocatio Dei erga Israel* (Rm 11,13-15);
- XXI. *Ex ipso et per ipsum et in ipsum omnia* (Rm 11,33-36);
- XXII. *Exhibete corpora vestra hostiam viventem* (Rm 12,1-2);
- XXIII. *Plenitudo legis est dilectio* (Rm 13,8-10);
- XXIV. *Sive vivimus, sive morimur, Domini sumus* (Rm 14,7-9);
- XXV. *Mibi vivere Christus est* (Fil 1,20c-24.27a);
- XXVI. *Sentite in vobis quod et in Christo Iesu* (Fil 2,1-11);
- XXVII. *Haec agite et Deus pacis erit vobiscum* (Fil 4,6-9);
- XXVIII. *Omnia possum in eo, qui me confortat* (Fil 4,12-14.19-20);
- XXIX. *Memores fidei vestrae et caritatis et spei* (1 Ts 1,1-5b);
- XXX. *Conversi estis a simulacris, servire Deo et expectare Filium eius* (1 Ts 1,5c-10);
- XXXI. *Volebamus tradere non solum Evangelium Dei, sed etiam animas nostras* (1 Ts 2,7b-9.13);
- XXXII. *Deus eos, qui dormierunt, per Iesum adducet cum eo* (1 Ts 4,13-18);
- XXXIII. *Ne dies Domini tamquam fur vos comprehendat* (1 Ts 5,1-6);

- XXXIV - Cristo Re. *Tradet regnum Deo et Patri, ut sit Deus omnia in omnibus* (1 Cor 15,20-26a.28).

Con lo stesso metodo è possibile evidenziare la lettura di Paolo nell'anno "B" e nell'anno "C". In tal modo l'orizzonte tematico di ogni singola domenica è duplice, in quanto una concordanza tematica immediata se accade è solo casuale. Ciò determina la possibilità, è vero, di accostamenti tra il tema evangelico e quello della seconda lettura, ma non in modo così coordinato come per le domeniche dei tempi "forti".

Tutto questo dà adito non a problemi, ma ad opportunità di linee tematiche prima impensate; tanto che è possibile ipotizzare un ciclo di approfondimenti anche solo a partire dalla seconda lettura.

1.2. Solennità

Lungo l'anno liturgico, nel tempo ordinario, il *Calendario* presenta alcune solennità del Signore. Anche in questi casi la presenza della parola di Paolo costituisce un elemento essenziale al fine di cogliere in modo il più possibile completo e organico l'orizzonte biblico entro cui si colloca la celebrazione del memoriale della salvezza.

Sulla stessa linea andrebbero considerate anche le feste del Signore; qui però ci si sofferma solo sulle tre solennità.

- Ss.ma Trinità – "A". *Gratia Iesu Christi et caritas Dei et communicatio Sancti Spiritus* (2 Cor 13,11-13); "B". *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater* (Rm 8,14-17); "C". *Ad Deum per Christum in caritate diffusa per Spiritum* (Rm 5,1-5).
- Ss.mo Corpo e Sangue di Cristo – "A". *Unus panis, unum corpus multi sumus* (1 Cor 10,16-17); "B". [Eb]; "C". *Quotiescumque manducabitis et bibetis, mortem Domini annuntiatis* (1 Cor 11,23-26).
- Ss.mo Cuore di Gesù – "A". [1 Gv]; "B". *Scire supereminentem scientiae caritatem Christi* (Ef 3,8-12.14-19); "C". *Commendat suam caritatem Deus in nos* (Rm 5, 5b-11).

1.3. Giorni feriali

– *Tempi forti*. a) *Tempo di Avvento* – In questo periodo non si legge mai l'Apostolo, dato che l'insieme dei temi è costituito dal ciclo di Isaia,

del Battista e della Vergine Maria. b) *Tempo di Natale* – Anche nel periodo natalizio la parola di Paolo è assente, salvo talvolta qualche espressione nel versetto alleluiatico. c) *Tempo di Quaresima* – L’annuncio della parola di Dio in Quaresima procede per “temi”, secondo un rapporto specifico tra prima lettura e vangelo. La parola di Paolo risuona solo in occasione del mercoledì delle ceneri: *Reconciliamini Deo. Ecce nunc tempus acceptabile* (2 Cor 5,20 – 6,2). d) *Tempo di Pasqua* – In questo periodo la lettura degli Atti degli Apostoli accompagna il cammino feriale; talvolta il riferimento alle parole e all’azione di Paolo è assicurato dal racconto degli stessi Atti.

– *Tempo ordinario*. La linea seguita nel predisporre la selezione delle pericopi dei giorni feriali emerge chiara qualora si rivolga lo sguardo allo schema predisposto nell’*Appendice* alla *Premessa* al Lezionario. Lì si colgono le settimane durante le quali è letta in continuazione una o l’altra lettera di Paolo. Eventuali sovrapposizioni di pericopi con quanto proclamato nella domenica precedente o successiva sono puramente casuali; del resto questo capita anche per la lettura del Vangelo, dal momento che nei giorni feriali del tempo ordinario si legge in continuazione il vangelo di Marco, Matteo e Luca.

2. «... verbum quod in celebratione per Spiritum Sanctum fit sacramentum»

L’accento posto sulla *radicale* novità del Nuovo Testamento chiama necessariamente in causa la *perenne* novità che si attua nel tempo della Chiesa attraverso la celebrazione sacramentale della Parola, mentre pone in doverosa evidenza la stessa “sacramentalità” della Parola. In altri termini, risulta doveroso prendere atto della dimensione sacramentale di una costante che caratterizza ogni liturgia della Parola: il fatto di costituire un unico atto di culto con la seconda parte della liturgia del sacramento. È ovvio che la trattazione di questo tema debba essere contestualizzata nella teologia dell’annuncio quale avviene *de facto* in ogni *actio* liturgica. Qui si presuppone tale riflessione che, comunque, ha sempre il suo termine di riferimento in SC 7 quando il Concilio afferma che per realizzare l’opera della salvezza «Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis». E dopo aver indicato alcuni “luoghi” di presenza, il testo aggiunge: «Praesens adest in verbo suo, siquidem ipse loquitur dum sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur».

È su queste affermazioni che si muove quanto racchiuso nella *Premessa* al Lezionario; da notare in particolare i contenuti presenti nel cap. I, dove

si offrono i principi fondamentali dell'annuncio liturgico della parola di Dio, e quanto disseminato nell'insieme del documento, fino all'affermazione posta nel titolo di questa parte: «... quella Parola che nella celebrazione, sotto l'azione dello Spirito Santo, si fa sacramento» (n. 41).

Approfondire la dimensione sacramentale della liturgia della Parola è percorrere – per alcuni aspetti – una via *nuova*. Si tratta infatti di un tema che riemerge dopo secoli a motivo del ruolo che la liturgia della Parola ha riacquisito nell'odierna celebrazione. *Non è nuova*, invece, questa via qualora si recuperi il ruolo “sacramentale” dell'annuncio, a partire dagli esempi che troviamo nel Nuovo Testamento (si ricordi l'episodio della sinagoga di Nazaret: *Lc* 4,16-23, e quello di Emmaus: *Lc* 24,13-35), sviluppato poi nel tempo dei Padri con una prassi omiletica strettamente correlata al momento sacramentale, e nel secondo millennio (mi si permetta l'esemplificazione sommaria!) con una predicazione che sostituiva quell'annuncio che la celebrazione liturgica non poteva garantire.

Anche dalla storia della liturgia emerge, pertanto, il ruolo della parola di Dio, non solo considerata in sé quanto soprattutto in rapporto all'*actio* liturgica. Si tratta di un annuncio che: *a*) avviene in un *sémeron*: quello che poi l'eucologia tradurrà con quell'*hodie* che, di tanto in tanto, richiama l'attenzione orante dell'assemblea sul ruolo del perenne *oggi* della salvezza quale si attua nella vita culturale della Chiesa; *b*) non si ferma a ciò che trasmette per realizzare una semplice conoscenza dei fatti annunciati, ma realizza quanto annunciato; questa è la dimensione di perenne novità che ha bisogno di essere teologicamente motivata e presentata ad ogni assemblea; *c*) realizza ciò che trasmette allo scopo di offrire al fedele un'esperienza di rapporto unico con il Dio della vita, espresso attraverso la valenza semantica del verbo “conoscere”.

Un approfondimento di tutto questo richiede *sia* la conoscenza del rapporto tra parola di Dio ed eucologia, *sia* la verifica del modo con cui la Chiesa attraverso antifone e ritornelli (del Salmo responsoriale) interpreta la stessa Scrittura alla luce del mistero che si celebra nei sacramenti o nell'anno liturgico, *sia* – in particolare – attraverso la consapevolezza che nella liturgia della Parola si attua un'autentica epiclesi che permette alla Parola annunciata di realizzarne il contenuto, di farsi “carne”. Ne scaturisce una visione di sintesi che aiuta a cogliere il ruolo unitario di tutti gli elementi della celebrazione, finalizzati al compimento di quell'«*unum actum cultus*» sottolineato da *SC* 56 quando evidenzia la stretta unità delle parti (e quindi degli elementi)

dell'azione liturgica. Anche da questa peculiare sottolineatura emerge il ruolo determinante dell'annuncio della parola di Dio, in stretta relazione con tutti gli elementi che caratterizzano la dinamica della liturgia della Parola sempre considerata nel contesto dell'intera *actio* liturgica.

Accostarsi al ruolo sacramentale della parola di Dio nelle celebrazioni liturgiche è una delle sfide che richiede approfondimento nell'ottica di quell'incontro tra fede e *logos* quale si attua *anche* nel contesto liturgico-sacramentario. Ed è da questa prospettiva che si è rimandati «all'orizzonte sacramentale della Rivelazione e, in particolare, al segno eucaristico dove l'unità inscindibile tra la realtà e il suo significato permette di cogliere la profondità del mistero» (*Fides et ratio*, n. 13).

I rilievi emersi, insieme ad altri aspetti che scaturiscono sia dalla *Fides et ratio* (*passim*) come pure dalla *Dominus Jesus* dove si ricorda che nella Chiesa si ha «la pienezza dei mezzi salvifici... per partecipare in modo pieno alla comunicazione con Dio Padre, Figlio e Spirito Santo» (n. 22 e *passim*), possono aiutare a completare la visione sopra accennata.

3. Conclusione

“... e il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi ...” (*Gv* 1,14). L'affermazione del *Prologo* del Vangelo di Giovanni può essere assunta come parola conclusiva della presente riflessione che ha permesso di constatare quanto ampia e determinante sia la “presenza” della parola di Paolo nella liturgia.

Il mistero dell'incarnazione attuato nella pienezza dei tempi in Gesù Cristo, continua nel tempo attraverso la proclamazione della parola di Dio espressa nell'esperienza di una peculiare rivelazione avuta dall'Apostolo.

La *radicale novità* del Nuovo Testamento ha trovato nella vita e nel pensiero di Paolo una esplicitazione e un adattamento-inculturazione che testimoniano la *perenne novità* della parola di Dio.

Annuncio, parenesi e attualizzazione sacramentale sono pertanto i tre elementi di confronto perché la voce dell'Apostolo continui a svolgere il servizio a quella sapienza che promana dalla “celebrazione” della Parola – dono sapienziale di Dio Sapienza “perennemente” incarnata nell'*hodie-sémeron* dell'*actio* liturgica – in cui ogni *scientia fit sapientia* per la vita e la missione della Chiesa.

Appendice
ORDINAMENTO DELLA SECONDA LETTURA
NELLE DOMENICHE DEL TEMPO ORDINARIO

Domenica	Anno A	Domenica	Anno B	Domenica	Anno C
2	1 Corinzi, 1-4	2	1 Corinzi, 6-11	2	1 Corinzi, 12-15
3	»	3	»	3	»
4	»	4	»	4	»
5	»	5	»	5	»
6	»	6	»	6	»
7	»	7	2 Corinzi	7	»
8	»	8	»	8	»
9	Romani	9	»	9	Galati
10	»	10	»	10	»
11	»	11	»	11	»
12	»	12	»	12	»
13	»	13	»	13	»
14	»	14	»	14	»
15	»	15	Efesini	15	Colossesi
16	»	16	»	16	»
17	»	17	»	17	»
18	»	18	»	18	»
19	»	19	»	19	<i>Ebrei, 11-12</i>
20	»	20	»	20	»
21	»	21	»	21	»
22	»	22	<i>Giacomo</i>	22	»
23	»	23	»	23	Filemone
24	»	24	»	24	1 Timoteo
25	Filippesi	25	»	25	»
26	»	26	»	26	»
27	»	27	<i>Ebrei, 2-10</i>	27	2 Timoteo
28	»	28	»	28	»
29	1 Tessalonicesi	29	»	29	»
30	»	30	»	30	»
31	»	31	»	31	2 Tessalonicesi
32	»	32	»	32	»
33	»	33	»	33	»

LA PAROLA DI PAOLO NELLA PREGHIERA DELLA CHIESA

ANTONIO DONGHI

PATH 8 (2009) 153-168

La parola di Dio accompagna la comunità cristiana che nel cammino del tempo orienta se stessa verso la pienezza della gloria. Infatti è nella luce che viene dall'alto che essa accoglie l'orientamento da imprimere alla propria storia in modo da poter essere veramente una comunità che si lascia evangelizzare e che con la vita comunica speranza all'umanità alla ricerca del significato dell'esistenza. La celebrazione della *Liturgia delle Ore* si colloca in questo alveo spirituale. Infatti così leggiamo in *Principi e norme per la liturgia delle ore*:

«Senza dubbio i partecipanti possono ottenere dalla *Liturgia delle Ore* una santificazione larghissima per mezzo della parola salvifica di Dio che ha grande importanza in essa. Dalla Sacra Scrittura si scelgono, infatti, le letture. Da essa viene la parola divina dei salmi che si cantano davanti a Dio. Di afflato e ispirazione biblica sono permeate le altre preci, orazioni e canti. Non solo dunque quando si legge tutto ciò che “è stato scritto per nostra istruzione” (*Rm* 15, 4), ma anche quando la Chiesa prega o canta, si alimenta la fede dei partecipanti, le menti sono sollevate verso Dio per rendergli un ossequio ragionevole e ricevere con più abbondanza la sua grazia» (PNLO n. 14).

La presenza dell'apostolo Paolo rappresenta una delle fonti principali nel cammino orante della chiesa.¹ Anzi si potrebbe affermare che lo spi-

¹ È interessante come il documento *Principi e norme per la liturgia delle ore* (= PNLO) posto all'inizio dell'Ufficio Divino rinnovato *Liturgia delle Ore secondo il rito romano*. Vol. I: *Tempo di Avvento. Tempo di Natale*, Tipografia Poliglotta Vaticana 1974, sia attraversato da continue citazioni di testi paolini, specie nel focalizzare il significato della preghiera cristiana nella sua specificità e originalità.

rito paolino aleggia e si sedimenta in modo continuo nel linguaggio della *Liturgia delle Ore*. Con Paolo perciò la chiesa rivive in continuazione la presenza orante del Cristo nella comunità riunita in preghiera e assimila lo spirito dell'apostolo per giungere a costruire la propria esistenza sulla sua esemplarità, come gli stesso ha affermato : «E voi siete diventati imitatori nostri e del Signore, avendo accolto la parola con la gioia dello Spirito Santo» (1 Ts 1, 6).

Nel gusto spirituale propria della libertà divina che si comunica in modo creativo nella comunità che prega, accostiamoci alla vita interiore che l'apostolo ci comunica nei suoi scritti e che ci fa rivivere nella celebrazione della lode divina.²

1. I titoli dei salmi

La chiesa nella celebrazione della Liturgia delle Ore ha il chiaro intento di mettere in luce l'originalità e la novità del vangelo in modo che la comunità possa assaporare il gusto evangelico e spirituale della salmodia. A tale scopo nel testo della LDO sono apparsi i titoli dei salmi (cf PNLO n. 111).

Nella salmodia il Cristo è l'orante (cf PNLO n. 7), in lui il linguaggio salmico dell'antico testamento acquista una sua particolare vitalità. La presenza di testi dell'apostolo Paolo come titoli dei salmi ci permette di pregare il salmo con la sua sensibilità pasquale e così gustare la presenza del divin Maestro nei testi poetici della prima alleanza.³

2. La celebrazione delle lodi

Salmo 50

«Rinnovatevi nello spirito della vostra mente e rivestite l'uomo nuovo» (cf Ef 4, 23-24).

² Per motivi di spazio si esamineranno solo alcuni testi e filoni, che possono sembrare i più significativi tra tanti, e che vengono citati come campionatura della presenza orante e credente dell'apostolo nella preghiera della chiesa per costruire un'esistenza ecclesiale e personale nello spirito evangelico dell'apostolo stesso.

³ È interessante notare come sono 48 i salmi che presentano citazioni paoline come titoli salmici.

Questo salmo, da associare alla grande liturgia penitenziale del *salmo* 49, rappresenta la risposta che scaturisce dal cuore di chi si trova di fronte al rivelarsi del Dio dell'alleanza e che desidera costruire un cammino di conversione. Nello stile proprio della lamentazione, il salmo viene cantato nel tempio di Gerusalemme, come dimostrano i riferimenti culturali, e sottolinea il desiderio di entrare in comunione con Dio, mediante un rinnovamento spirituale.

Paolo, all'inizio della giornata nella quale la comunità è chiamata a contemplare il suo Signore nell'oblazione della croce e a rivivere il dono di far fiorire attraverso la conversione la gioia d'essere suoi discepoli, ci stimola a vedere la vocazione alla conversione pasquale come l'invito alla costante rigenerazione esistenziale in modo che l'uomo nuovo, Cristo Gesù, possa diventare l'anima dell'esistenza di chiunque brami ritrovare in lui la luce della vita.

3. La celebrazione dell'ora media

Salmo 16

«Nei giorni della sua vita terrena Cristo offrì preghiere e suppliche a colui che poteva liberarlo da morte e fu esaudito per la sua pietà» (*Eb* 5, 7).

Il salmista, sicuro della propria innocenza, invoca la giustizia divina. Nella conflittualità della storia e nell'aggressività degli avversari, la sua unica speranza è il Signore. Perciò a tre riprese l'orante rivolge a Dio il grido di aiuto perché come giudice intervenga a sentenziare in suo favore. Dio è fedele e l'orante proclama la certezza di essere esaudito.

Il Cristo incarna per eccellenza il dramma dell'orante nel mistero della sua passione. Egli è sempre vissuto in comunione con il Padre e con gli uomini per portare l'intera umanità nell'intimità divina. Egli ha coniugato nelle sue scelte la comunione e la sofferenza, rendendo la propria storia un sacrificio a Dio gradito. Il suo atteggiamento obbedienziale diventa la fonte delle sue certezze: non sarà mai deluso. È il mistero della risurrezione che opera in lui. Il cammino nel quotidiano diventa per il discepolo del Signore il luogo abituale per educarsi alla imitazione del Cristo per proiettarsi in avanti senza alcun timore.

4. La celebrazione dei vespri

Salmo 31

«Davide proclama beato l'uomo a cui Dio accredita la giustizia indipendentemente dalle sue opere» (*Rm* 4, 6).

Il salmista esprime la propria gioia perché Dio lo ha perdonato, e in questo si riscopre persona che ha costruita la propria esistenza nella sua benedizione ricreante, nonostante tutti gli errori che hanno accompagnato l'esistenza, L'uomo, che vive in se stesso il coraggio di manifestare la propria colpa nella luce della storia della misericordia divina, si ritrova perdonato ed esistenzialmente ricreato.

Il tema del salmista è un tema caro all'apostolo Paolo, che ci permette di vedere in questo salmo, alla luce della scuola della liturgia, una proclamazione della misericordia di Dio che salva l'uomo per pura grazia. La comunione divina, alla quale la creatura viene continuamente chiamata, diventa feconda e attuale solo per l'azione che viene dall'alto e che gratuitamente la attira a sé, la rigenera e la pone in vivace ed esaltante comunione con Dio.

5. La celebrazione della compieta

Salmo 4

«E Dio che disse: "Rifulga la luce dalle tenebre", rifulse nei nostri cuori per far risplendere la conoscenza della gloria divina, che rifulse sul volto di Cristo» (*2 Cor* 4, 6).

Il salmista rivolge con fiducia la sua preghiera al Signore e invoca il suo aiuto nelle tenebre della storia. Egli sa che il Signore fa prodigi in chi gli è fedele, e ascolta chi prega. La sua presenza è più ricca di tutte le oscurità della vita. Di riflesso l'orante invita gli uomini ad avere confidenza in Dio, il quale viene incontro a chi lo cerca con fede, e non lascia deluse le loro attese. Il Signore riempie l'anima della sua pace, avvertendo la qualità della felicità che Dio offre e che è superiore al possesso dei beni terreni.

Nell'ottica della rivelazione paolina la viva contemplazione del Cristo glorioso illumina la notte della storia e orienta la comunità verso dell'avvento di Cristo redentore del mondo per una nuova creazione. Questa luce,

Cristo Gesù, è brillata nel cuore degli apostoli per farli strumenti e annunziatori del vangelo. Questa vocazione vive della continua illuminazione operata nello Spirito dallo stesso Cristo, luce divina nel mondo.

6. Ufficio delle letture

Salmo 17, 31-51

«*Se Dio è con noi, chi sarà contro di noi?*» (Rm 8, 31).

L'autore del salmo sviluppa la coscienza di come Dio l'abbia sempre salvato e lo abbia assistito nelle difficoltà della vita. Questa consapevolezza lo porta ad offrire a Dio una solenne e gioiosa lode. Questa esperienza diventa "missionaria": egli promette di inneggiare anche tra le nazioni al nome del Signore, la salvezza di ogni uomo.

Questa convinzione è profonda nel cuore dell'apostolo Paolo che, di fronte alle gravi difficoltà della vita, è profondamente preso dal fascino del Cristo, trovando in lui e solo in lui, la vera solidità dell'esistenza. La sua costante contemplazione del mistero pasquale lo rende ogni giorno creatura nuova, e gli offre la certezza di aver trovato la roccia della propria storia, dalla quale non si sposterà mai. La storia dell'amore trinitario è ormai la sua storia e la luce per i suoi passi.

7. I cantici

La celebrazione del vespro ci offre la presenza di nove cantici (cf PNLO n. 137), di cui quattro sono paolini:

Efesini 1, 3-10 il lunedì,

Colossesi 1, 3.12-20 il mercoledì,

Filippesi 2, 6-11 ai primi vespri della domenica,

1 Timoteo 3, 16 nella solennità dell'Epifania e nella Trasfigurazione del Signore.

Efesini 1, 3-10

Al termine della giornata, la comunità cristiana si ritrova immersa nel progetto della storia della salvezza, e nella lode serale lo contempla con questo inno, rivivendo il mistero della chiesa in una dinamica trinitaria. La benedizione del Padre caratterizza il clima della celebrazione, poiché la sua opera, concepita fin dall'eternità in Cristo Gesù, si dilata progressivamente nella storia, raggiunge la sua pienezza in Cristo e nella forza dello Spirito Santo ed è sempre attuale nella vita della chiesa. Tale progetto si realizza ritmicamente nel "a lode della sua gloria", poiché tale è il senso della storia della salvezza, l'anima della comunità, la tensione escatologica che la caratterizza.

Con questo testo paolino la comunità cristiana celebra la conclusione del primo giorno della settimana in chiave di storia di salvezza. Tale infatti è il criterio che la preghiera della chiesa offre agli oranti, perché si sappiano educare nel cammino nel tempo a leggere gli avvenimenti con l'occhio della condiscendenza divina.

Colossesi 1, 3.12-20

Paolo, in un chiaro contesto di rendimento di grazie e facendo propria questa composizione poetica della chiesa apostolica, vuol condurre i cristiani ad approfondire la loro conoscenza e intelligenza spirituali del Cristo, vivendone il mistero nella fecondità della fede, la vitalità della carità e la tensione verso la pienezza dei tempi mediante la speranza.

La nota dominante è la gioia e la riconoscenza per la condivisione della gloria che avvolge i santi, perché nella contemplazione attiva e spirituale del Maestro si realizzi il costante passaggio dalle tenebre del peccato alla luce della redenzione. L'apostolo concepisce la vita cristiana come un esodo spirituale, un movimento continuo verso Dio per opera di Gesù Cristo.

Filippesi 2, 6-11

Ci troviamo di fronte alla sintesi del mistero pasquale. Paolo ci propone questo testo poetico per educare la sua comunità ad avere gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù. Egli desidera che i Filippesi restino ancorati al nucleo pasquale della fede, per ritrovarvi la vera sapienza della vita. Anzi senza l'elogio di Cristo, Paolo non avrebbe trovato altro modello

per inculcare nell'animo dei suoi cristiani l'umiltà necessaria per superare le rivalità e la vanagloria serpeggianti nella comunità.

Tutto il poema è costruito sul paradosso per mettere in luce la storicità unica, singolare e universale del Cristo. L'inno ci offre l'elogio del Cristo concentrandosi sulla sua azione di abbassamento e di umiliazione.

Questo atteggiamento risulta particolarmente significativo ai primi vesperi della domenica, quando la comunità si sente chiamata a pregustare il giorno del Signore, come esperienza gioiosa del mistero pasquale, in modo particolare nella celebrazione eucaristica.

1 Timoteo 3, 16

Questo brano innico ci offre il fulcro della verità rivelata da Dio: il "mistero della pietà". Tale manifestazione ci appare nel volto del Cristo, soggetto dei sei brevi versetti, dove si mette in luce l'intero percorso della sua storia. Si presenta al nostro sguardo credente il passaggio dal momento del battesimo al Giordano alla risurrezione, dalla signoria gloriosa alla dimensione missionaria dell'annuncio, dall'itinerario credente all'esaltazione della gloria.

In questa ampia esperienza contemplativa il testo vuole introdurre ogni orante nell'ineffabilità del mistero nascosto in Dio e rivelatosi in Cristo perché sia fonte di speranza per chiunque nella fede si lasci attirare nel suo mistero di gloria.

8. La lettura "paolina" della giornata

La parola di Dio rappresenta la filigrana che accompagna il cammino di ogni credente nel vissuto della comunità pellegrina verso la pienezza della gloria (cf PNLO n. 140).

L'apostolo Paolo riveste una grande importanza nell'aiutare i fedeli a vivere nello stile del vangelo l'esistenza.⁴

⁴ L'esemplificazione rimane legata solo ad alcuni momenti che sembrano essere più significativi. Non ci si è soffermati sull'ufficio delle letture che presenta la lettura di questi scritti dell'apostolo Paolo:

la *lettera ai Colossesi* (tempo natalizio e seconda domenica di pasqua),

la *lettera agli Ebrei* (quinta settimana di quaresima e settimana santa),

la *prima lettera ai Tessalonicesi* (quarta settimana del tempo ordinario),

8.1. *L'apostolo anima l'intera giornata*

La parola di Dio è la luce, che, nel contesto orante della celebrazione, guida i passi della comunità orante e le offre quella sapienza evangelica che ogni discepolo del Signore è chiamato ad incarnare nella propria storia. L'apostolo Paolo ci aiuta in questo itinerario sapienziale, animando le scelte dei discepoli del Maestro divino e ponendoli spiritualmente nella storia di Dio. In tal modo, per tutto l'arco della giornata, l'esperienza di Paolo dona fecondità al cammino di ogni battezzato, perché il suo cuore sia veramente evangelico.

8.2. *Venerdì della prima settimana*

8.2.1. Lodi

«Nessuna parola cattiva esca più dalla vostra bocca: ma piuttosto parole buone che possano servire per la necessaria edificazione, giovando a quelli che ascoltano. E non vogliate rattristare lo Spirito Santo di Dio, col quale foste segnati per il giorno della redenzione. Scompaia da voi ogni asprezza, sdegno, ira, clamore e maldicenza con ogni sorte di malignità. Siate invece benevoli gli uni verso gli altri, misericordiosi, perdonandovi a vicenda come Dio ha perdonato a voi in Cristo Gesù» (*Ef* 4, 29-32).

8.2.2. Terza

«Rendete piena la mia gioia con l'unione dei vostri spiriti, con la stessa carità, con i medesimi sentimenti. Non fate nulla per spirito di rivalità o per

la *lettera ai Galati* (quinta settimana del tempo ordinario),

la *seconda lettera ai Corinti* (sedicesima e diciassettesima settimana del tempo ordinario),

la *lettera i Filippesi* (ventiseiesima settimana del tempo ordinario),

la *prima lettera a Timoteo* (ventisettesima settimana del tempo ordinario).

Se poi entriamo nella dinamica celebrativa dell'ufficio delle letture, ci accorgiamo che il momento orante, meditativo e contemplativo presenta frequentemente un testo paolino. Infatti sarebbe interessante riscoprire il significato e il sapore evangelici dei diversi brani biblici, ma soprattutto delle letture tratte dai Padri e da scrittori ecclesiastici, dove l'apostolo Paolo offre interessanti significazioni e meditazioni neotestamentarie. Il leggere con l'apostolo delle genti i diversi stadi della rivelazione divina ci può stimolare ad unificare le molteplici prospettive che vengono proposte nelle testimonianze le più variegata, nella mentalità di quel vangelo che egli ha accolto dalla Tradizione e che vuole consegnare alle diverse comunità cristiane che si sono susseguite nei secoli della vita della chiesa. In tal modo si potrebbe scoprire la sensibilità paolina, che ci conduce a personalizzare quella libertà con la quale Cristo stesso ci ha liberati e nella quale bramiamo vivere.

vana gloria, ma ognuno di voi, con tutta umiltà, consideri gli altri superiori a se stesso. Non cerchi ciascuno il proprio interesse, ma piuttosto quello altrui» (*Fil 2, 2-4*).

8.2.3. Sesta

«Cristo fu crocifisso per la sua debolezza, ma vive per la potenza di Dio. E anche noi che siamo deboli in lui, saremo vivi con lui per la potenza di Dio» (*2 Cor 13, 4*).

8.2.4. Nona

«Rivestitevi, come eletti di Dio, santi e amati, di sentimenti di misericordia, di bontà, di umiltà, di mansuetudine, di pazienza, sopportandovi a vicenda e perdonandovi scambievolmente, se qualcuno abbia di che lamentarsi nei riguardi degli altri. Come il Signore vi ha perdonato, così fate anche voi»". (*Col 3, 12-13*).

8.2.5. Vespri

«Noi che siamo i forti abbiamo il dovere di sopportare l'infermità dei deboli, senza compiacere noi stessi. Ciascuno di noi cerchi di compiacere il prossimo nel bene, per edificarlo. Cristo infatti non cercò di piacere a se stesso, ma come sta scritto: gli insulti di coloro che ti insultano sono caduti sopra di me (*Sal 68, 10*)» (*Rm 15, 1-3*).

Il mistero della croce anima la vita della comunità che nel giorno di venerdì è chiamata ad entrare nella sua trasformante contemplazione.

In tale evento cogliamo come Gesù, condotto dallo Spirito Santo, abbia rivelato la sua sapienza e sia stato costituito signore della storia, regalando quel perdono, nel quale ogni umana creatura si sente salvata e rigenerata.

Nella croce ogni discepolo del Signore viene invitato a riviverne i sentimenti in modo che nel mistero del Crocifisso si sviluppi il significato stesso del mistero: creare una comunione tra i fratelli nella fecondità inesauribile della misericordia.

In tal modo alla conclusione della giornata ci si prospetta la figura di Gesù come esempio e modello da imitare per chiunque lo abbia seguito nell'oblazione pasquale della croce.

8.3. Martedì della seconda settimana

8.3.1. Lodi

«Voi, fratelli, non siete nelle tenebre, così che il giorno del Signore possa sorprendervi come un ladro: voi tutti infatti siete figli della luce e figli del giorno; noi non siamo della notte, né delle tenebre» (1 Ts 5, 4).

8.3.2. Terza

«Vi sono diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diversità di operazioni, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti» (1 Cor 12, 4-6).

8.3.3. Sesta

«Come il corpo, pur essendo uno, ha molte membra e tutte le membra, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche Cristo. E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito» (1 Cor 12, 12-13).

8.3.4. Nona

«Dio ha composto il corpo, conferendo maggior onore a ciò che ne mancava, perché non vi fosse disunione nel corpo, ma anzi le varie membra avessero cura le une delle altre. Quindi se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme; e se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui» (1 Cor 12, 24b.25-26).

8.3.5. Vespri

«Tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù. Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiatione per mezzo della fede, nel suo sangue, al fine di manifestare la sua giustizia» (Rm 3, 23-25a).

La chiesa all'inizio di ogni giornata si sente immersa nella luce della risurrezione, e i suoi membri avvertono nella dinamica della celebrazione d'essere figli della luce: risorti e viventi nel Risorto. Ormai le tenebre della

notte con tutta la loro simbologia si sono diradate, si apre il nuovo orizzonte luminoso nel quale operare nello stile proprio del Cristo glorioso. Solo così si può essere figli della luce.

Si avverte allora che quello Spirito che ha operato nella risurrezione di Gesù agisce ora nella vita della chiesa, i battezzati si lasciano condurre dallo Spirito, ne assorbono la vocazione di comunione, e si sentono stimolati ad approfondire l'esperienza di solidarietà che anima la comunità stessa.

La sera, i figli della luce si sentono avvolti inevitabilmente dalla gratuità divina, percepiscono per grazia di riscoprirsì creature nuove, avvertono la loro rigenerazione nella pasqua di Gesù, nel quale avvertono la bellezza feconda di ritrovarsi nella comunione divina.

Chi fin dal mattino si sente immerso nella luce, si lascia guidare dallo Spirito, che è Spirito di comunione e di fraternità, per gustare la bellezza dell'evento della salvezza.

8.4. *Il rapporto tra le lodi e i vespri*⁵

La celebrazione delle lodi e dei vespri rappresenta un atto unitario nella visione della giornata orante delle comunità cristiane (cf PNLO n. 89). Con l'apostolo Paolo vogliamo cogliere la luce che deve illuminare la giornata della comunità cristiana, per animarla con uno stile di vita pienamente evangelico.

8.5. *Giovedì della quarta settimana*

8.5.1. Lodi

«Io ritengo che le sofferenze del momento presente non sono paragonabili alla gloria futura che dovrà esser rivelata in noi. La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità – non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomes-

⁵ Paolo è presente nelle lodi e ai vespri in questi altri giorni:

lunedì della prima settimana: 2 *Ts* 3, 10b-13

Col 1, 9b-11

venerdì della seconda settimana: *Ef* 2, 13-16

1 Cor 2, 7-10a

domenica della quarta settimana: 2 *Tm* 2, 8.11-13

Eb 12, 22-24

sa – e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (*Rm* 8, 18-21).

8.5.2. Vespri

«Rimanete fondati e fermi nella fede e non vi lasciate allontanare dalla speranza promessa nel Vangelo che avete ascoltato, il quale è stato annunziato ad ogni creatura sotto il cielo» (*Cf Col* 1, 23).

Il cristiano all'inizio di ogni giornata si pone l'interrogativo sul significato dell'esistenza e sul come possa costruire i diversi momenti della giornata per viverli in uno stile pasquale. Paolo ci aiuta a illuminare la concretezza della storia e delle sue oscure drammaticità con la luce dell'eternità beata e a percepire le inevitabili difficoltà come luogo per la progressiva esperienza di liberazione spirituale che anima il cuore di ogni discepolo. Questa prospettiva gli permette di camminare nella speranza, nella pregu- stazione della definitiva realizzazione nella gloria eterna.

Il cristiano, collocandosi nell'evento pasquale del Vangelo, ritrova il coraggio della speranza e uno stimolante orientamento verso la pienezza della vita.

8.6. Venerdì della quarta settimana

8.6.1. Lodi

«Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me. Questa che vivo nella carne io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me» (*Gal* 2, 20).

8.6.2. Vespri

«Non c'è più nessuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù. Poiché la legge dello Spirito che dà vita in Cristo ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte» (*Rm* 8, 1-2).

La giornata del venerdì apre l'orizzonte della chiesa sul mistero della croce. Paolo vive del vangelo della croce, come la verità della propria esi-

stenza. Il suo fascino penetra nella sua persona, poiché da essa scaturisce quel mondo nuovo, espressione del progetto salvifico del Padre. Il rapporto personale di Paolo con Cristo si ritraduce a tal punto nella personalizzazione dell'evento della croce di Cristo da affermarne la sua contemporanea crocifissione. Nella morte di Cristo c'è la morte di Paolo e nella vita presente di Paolo si trova la vita di Cristo.

Alla sera chiunque sia vissuto del Cristo crocifisso ne gode la liberazione entrando in un'intensa esperienza di libertà. Superando ogni possibile condanna, la vita cristiana si ritrova una vita liberata e vissuta secondo lo Spirito Santo.

Il venerdì, nella contemplazione del Crocifisso, diventa scuola feconda di costante liberazione nello Spirito Santo.

8.7 *La ricchezza dell'ora media*⁶

La visione dell'ora media ci è offerta in modo molto chiaro in PNLO n. 74:

«Secondo una tradizione antichissima i cristiani erano soliti pregare per devozione privata in diversi momenti nel corso della giornata, anche durante il lavoro, per imitare la comunità apostolica. Questa tradizione si è espressa in modi diversi e, con l'andare del tempo, si è concretizzata in celebrazioni liturgiche».

⁶ Ritroviamo i testi dell'apostolo in tutte e tre le ore minori in questi altri giorni:

domenica della seconda settimana:	<i>Rm</i> 5, 1-2.5 <i>Rm</i> 8, 26. <i>2 Cor</i> 1, 21-22
giovedì della seconda settimana:	<i>Gal</i> 5, 13-14 <i>Gal</i> 5, 16-17 <i>Gal</i> 5, 22.25
domenica della terza settimana:	<i>Rm</i> 8, 15-16 <i>Rm</i> 8, 22-23 <i>2 Tm</i> 1, 9
lunedì della terza settimana:	<i>2 Cor</i> 13, 11 <i>Rm</i> 6, 22 <i>Col</i> 1, 21-22
venerdì della terza settimana:	<i>Rm</i> 1, 16b-17 <i>Rm</i> 3, 21-22 <i>Ef</i> 2, 8-9

L'apostolo Paolo a tale riguardo ci invita a costruire l'attività della giornata come una meravigliosa liturgia pasquale, per fare del tempo il luogo della costante accoglienza rigeneratrice della salvezza nella prospettiva della gloria.

8.8. Mercoledì della terza settimana

8.8.1. Terza

«La carità è paziente, è benigna la carità; non è invidiosa la carità, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità. Tutto copre, tutto crede, tutto sopporta» (1 Cor 13, 4-7).

8.8.2. Sesta

«La carità non avrà mai fine. Le profezie scompariranno; il dono delle lingue cesserà e la scienza svanirà. La nostra conoscenza è imperfetta e imperfetta la nostra profezia. Queste dunque le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e la carità; ma di tutte più grande è la carità» (1 Cor 13, 8-9.13).

8.8.3. Nona

«Al di sopra di tutto vi sia la carità, che è il vincolo della perfezione. E la pace di Cristo regni nei vostri cuori, perché ad essa siete stati chiamati in un solo corpo. E siate riconoscenti!» (Col 3, 14-15).

Il mistero della carità, espressione della comunione pasquale tra le tre Persone divine rappresenta l'anima dell'agire della comunità cristiana nel tempo, è l'incarnazione della vita divina che genera armonia nelle relazioni tra gli uomini. Di fronte alle complessità della storia e alle sue chiusure, Paolo ci insegna a vivere lo scorrere del tempo con il cuore di Dio stesso, fonte di pace, di comunione, di riconoscenza.

8.9. Mercoledì della quarta settimana

8.9.1. Terza

«Nessuno cerchi l'utile proprio, ma quello altrui. Sia dunque che mangiate, sia che beviate sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto per la gloria di Dio» (1 Cor 10, 24.31).

8.9.2. Sesta

«Tutto quello che fate in parole ed opere, tutto si compia nel nome del Signore Gesù, rendendo per mezzo di lui grazie a Dio Padre» (Col 3, 17).

8.9.3. Nona

«Qualunque cosa facciate, fatela di cuore come per il Signore e non per gli uomini, sapendo che quale ricompensa, riceverete dal Signore l'eredità. Servite a Cristo Signore» (Col 23-24).

Il Signore Gesù rappresenta il cuore della vita del cristiano che in lui, con lui e per lui riscopre se stesso e che nella costante gratitudine opera le scelte quotidiane. In questo l'apostolo costituisce il grande maestro per imparare a leggere e a vivere le complesse vicende della giornata con un cuore aperto e sereno e per crescere nella libertà dello Spirito.

9. Compieta⁷

La preghiera prima d'addormentarsi è costitutiva della personalità di ogni uomo (PNLO n. 84).

9.1. Lunedì

«Dio ci ha destinati all'acquisto della salvezza per mezzo del Signor nostro Gesù Cristo, il quale è morto per noi, perché, sia che vegliamo sia che dormiamo, viviamo insieme con lui» (1 Ts 5, 9-10).

⁷ Nella celebrazione di compieta è prevista anche la lettura di 1 Ts 5, 23 per il giovedì.

9.2. Mercoledì

«Non peccate; non tramonti il sole sopra la vostra ira, e non date occasione al diavolo. Scompaia da voi ogni asprezza, sdegno, ira. Siate invece benevoli gli uni verso gli altri, misericordiosi, perdonandovi a vicenda come Dio ha perdonato a voi in Cristo» (Ef 4, 26-27.31-32).

Paolo ci invita a vivere l'esperienza dell'addormentarsi come un continuo dimorare in Cristo, nel quale il discepolo è chiamato a costruire la propria storia. Chi nel Signore vive, ha lo sguardo sempre fisso in lui, sia alla luce del sole lungo la giornata, sia nell'oscurità della notte.

10. Conclusione

Il credente nel cammino storico brama illuminare le proprie vicende quotidiane nella luce del vangelo. Tale aspirazione lo rende un infaticabile ricercatore di valori con i quali dare corpo alle scelte. Attraverso lo stile trinitario e teologale della preghiera, la chiesa si mette alla scuola dell'apostolo Paolo per accedere alla conoscenza di Cristo, condividendo la sua ansia cristologica.

La *Liturgia delle Ore* nel suo percorso celebrativo quotidiano vive e fa vivere tale mistero e possiede le potenzialità dello Spirito Santo per elaborare in modo fecondo tale progetto.

LEGGE E GRAZIA IN SAN PAOLO: L'ETICA DELLA NORMA E L'ETICA DELLA GRAZIA

MICHELANGELO TÁBET

PATH 8 (2009) 169-179

Nel capitolo centrale della *lettera ai Romani* (Rm 8),¹ troviamo un testo che sintetizza in modo denso e programmatico l'essenzialità del nostro argomento:

«Non c'è dunque più nessuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù. Poiché la legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte. Infatti ciò che era impossibile alla legge, perché la carne la rendeva impotente, Dio lo ha reso possibile: mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato in vista del peccato, egli ha condannato il peccato nella carne, perché la giustizia della legge si adempisse in noi, che non camminiamo secondo la carne ma secondo lo Spirito» (Rm 8, 1-4).

¹ La *lettera ai Romani* ha un'importanza capitale per il nostro tema; tuttavia, l'argomento ritorna in un modo o nell'altro in quasi tutti gli scritti paolini. La bibliografia da citare è perciò ingente. Rinviamo in modo sintetico a quella citata in G.F. HAWTHORNE – R.P. MARTIN – D.G. REID (edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999 (ediz. it. a cura di R. Penna): verrà citato con la sigla DPL. Per quanto riguardano i commenti alla lettera ai Romani, cf specialmente R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 3 voll., EDB, Bologna 2004-2006; A. PITTA, *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001; A. SACCHI, *Lettera ai Romani*, Città Nuova, Roma 2000; J.A. FITZMYER, *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Piemme, Casale Monferrato 1999 (orig. ing. AB 33, Doubleday, New York 1993); J.-N. ALETTI, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Borla, Roma 1997; R. FABRIS, *Paolo. L'apostolo delle genti*, Paoline, Milano 1997; H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 1982 (orig. ted. Herder, Freiburg 1977). Sulla teologia di Paolo, cf in particolare J. GNILKA, *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 2004, spec. pp. 19-128 (orig. ted. Herder, Freiburg 1994, 1999); J.A. FITZMYER, *Paolo: vita, viaggi, teologia* ("Giornale di teologia" 332), Queriniana, Brescia 2008.

Le considerazioni che seguono cercheranno di snodare le idee insite in questo celebre testo in vista del nostro argomento.

1. La salvezza in Cristo Gesù

Nel brano citato, Paolo mette in risalto innanzitutto un'idea nodale, cioè che l'evangelo della salvezza ha un fondamento nell'appartenenza a "Cristo Gesù". Egli adopera di solito l'espressione più sintetica, «in Cristo» (*en christôi*),² che racchiude un significato molto forte: l'ambito in cui vivono o devono vivere i cristiani: "in Cristo" o "in Cristo Gesù". In *Rm* 5 Paolo aveva precedentemente affermato: «Giustificati dunque per la fede, siamo in pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo», indicando così che l'inserimento in Cristo per mezzo della fede³ è ciò che ci porta alla giustificazione, ad entrare "in pace con Dio". Mediante la fede "in Cristo Gesù", l'uomo giunge, quindi, alla riconciliazione con Dio, partecipando già nel presente del dono della vita piena in Dio.

Ciò che tuttavia potrebbe risultare fortemente sconcertante nell'insegnamento di Paolo, per quanto riguarda il nostro argomento, è l'affermazione situata alla fine del capitolo appena citato: «La legge poi sopraggiunse a dare piena coscienza della caduta, ma laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia» (5, 20), formula che trova un chiaro eco in *Rm* 8. In questo quadro, la "legge" appare non solo come estranea al processo di liberazione della schiavitù del peccato e della morte, ma ad essa contrapposta.⁴ Come osserva Fabris:

«È provocatoria e scandalosa questa affermazione di Paolo circa la funzione della legge nella storia dell'umanità che fa capo ad Adamo. Non solo la legge non pone rimedio né fa da barriera alla catastrofe che travolge tutti

² Ricorre 164 volte, a cui si possono aggiungere le diverse altre volte che compare "in Cristo Gesù". La formula è tanto più notevole in quanto viene usata molto di rado negli altri scrittori neotestamentari.

³ Sul concetto di "fede" in Paolo, cf J. GNILKA, *Teologia del Nuovo Testamento*, 84-86; O. MICHEL, *pistis*, in "Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento" (= DCBNT) 625-637; L. MORRIS, *Fede*, DPL, 605-615. Per Paolo, la fede non è un solo atto di fiducia in Cristo o in Dio; è un dono ricevuto che porta l'uomo alla giusta relazione con Dio.

⁴ Per un quadro storico sulla discussioni riguardante la concezione paolina della legge, cf F. THIELMAN, *Legge*, DPL, 920-926.

gli esseri umani, ma essa contribuisce a incrementare la forza distruttiva del peccato».⁵

E si domanda: «Come deve essere intesa la connessione della legge con la storia del peccato e della morte?».

Questo rapporto fra il peccato e la legge ricompare successivamente in *Rm* 6, dove l'Apostolo prospetta il battesimo "in Cristo Gesù" come un passaggio dalla schiavitù sotto il peccato alla libertà dei figli di Dio: assimilato alla morte di Cristo nel battesimo, il cristiano viene accomunato anche alla sua risurrezione. In termini più cari a Paolo: mediante l'immersione battesimale l'«uomo vecchio» è «crocifisso con Cristo», morendo con lui per non essere più «schiavi del peccato» (6, 6). «Il peccato infatti non dominerà più su di voi poiché non siete più sotto la legge, ma sotto la grazia» (6, 14). Il contrasto fra legge e grazia viene portato così alla sua massima espressività. Davanti a tale affermazione, però, l'Apostolo era consapevole che un probabile interlocutore poteva far ricorso ad un liberalismo etico: «Che dunque? Dobbiamo commettere peccati perché non siamo più sotto la legge, ma sotto la grazia?» (6, 15). Paolo dimostrerà in seguito l'assurdità di un tale atteggiamento, proclamato in nome della "grazia": esso contraddirebbe la condizione di coloro che sono stati chiamati a vivere nell'«obbedienza che conduce alla giustizia» (6, 16). Anche se la legge appare estranea al processo di liberazione perché fu donata quando predominava il regime del peccato, tuttavia, i battezzati sanno di dover accogliere il vangelo con un atteggiamento di "obbedienza" alle sue prescrizioni.

Per Paolo, quindi, la "libertà cristiana" non si risolve in un qualunque etico: essa richiede di essere attuata in forma paradossale nel diventare "servi della giustizia", espressione che sembra corrispondere a ciò che egli aveva affermato poco prima: «offrite voi stessi a Dio come vivi tornati dai morti e le vostre membra come strumenti di giustizia per Dio» (6, 13). Con un'efficace antitesi Paolo crea un importante rapporto teologico tra il concetto di "liberazione" dal peccato e quella di una "nuova schiavitù"; ma va notato che

«Paolo pone al primo posto non l'idea del nuovo impegno al servizio della giustizia, ma quello di una liberazione o sottrazione al peccato. Tra l'altro,

⁵ R. FABRIS, *Paolo. L'apostolo delle genti*, 399.

questa è la prima volta che l'apostolo impiega il lessico della libertà nella *Lettera ai Romani*. E lo fa per dire che non l'impegno morale di una nuova dedizione alle opere della giustizia fonda la libertà cristiana, ma al contrario è l'acquisizione per dono gratuito di una inedita libertà a fondare e motivare l'impegno di servizio conforme al nuovo stato di giustizia ottenuto per la grazia di Dio in Cristo». ⁶

2. “Legge di Dio” e “legge del peccato” (*Rm* 7, 25)

La questione riguardante la funzione della legge nel disegno salvifico è impostata da Paolo specialmente in *Rm* 7. Si tratta di un tema di straordinaria importanza nella sua teologia. Una lettura parziale delle sue parole potrebbe forgiare un'immagine falsa del pensiero paolino, considerandolo come l'antagonista di un'“etica della norma” in nome di una fede in Gesù Cristo. In *Rm* 7, 5-6 egli afferma, infatti:

«Quando eravamo nella carne, le passioni peccaminose, stimolate dalla legge, si scatenavano nelle nostre membra per portare frutti di morte. Ora però siamo stati liberati dalla legge essendo morti a ciò che ci teneva prigionieri, per servire, nella novità dello Spirito, e non nel vecchiume della lettera».

L'espressione sembra contrapporre tassativamente “novità nello Spirito” e “regime della legge”. Tuttavia, un lettore attento riesce a scoprire nello stesso capitolo della lettera, senza una speciale indagine esegetica, affermazioni determinanti e decisive a favore della “legge”. Paolo dichiara infatti risolutivamente: «Così la legge è santa e santo e giusto e buono il comandamento» (7, 12). E più avanti: «Sappiamo infatti che la legge è spirituale» (7, 14). In *Rm* 7, 5-6, in realtà, l'Apostolo prospetta una contrapposizione che si diede nel percorso storico della salvezza, non fra legge e grazia considerate in assoluto, ma fra la situazione dell'uomo prima e dopo la redenzione operata da Cristo; e nella situazione personale di ogni cristiano, prima e dopo il nascere in Cristo Gesù per il battesimo. Il brano non riguarda quindi propriamente il significato salvifico attuale della legge nell'economia istaurata dallo Spirito, di cui parleremo più avanti.

⁶ R. PENNA, *Lettera ai Romani*, II, 60.

Nella situazione precedente a Cristo, diverse forze si coalizzavano contro l'uomo tenendolo prigioniero. Alla sua radicale fragilità e impotenza, incrementata dal peccato – situazione indicata dall'espressione «essere nella carne» (7, 6)⁷ –, mancava una forza capace di sollevarlo a una vita in Dio. Allora le passioni si scatenavano portando “frutti di morte”; la legge, come “pedagogo”⁸, offriva un'istruzione e indicava la via a seguire, ma senza dare la forza, che in sé non possedeva. In conseguenza, la stessa legge, nonostante fosse buona e santa diventava, nell'offrire una piena consapevolezza del peccato, un'aggravante del peccato. Tale prassi conduceva conseguentemente alla “morte” spirituale. Contrariamente, con il regime stabilito dalla redenzione operata da Cristo, l'uomo è passato sotto una nuova economia caratterizzata dall'azione dello Spirito, dono annunciato nel vecchio regime di salvezza (*Gl* 3, 1-2) e promesso dallo stesso Cristo (*Gv* 7, 39; 14, 16-17.26; 15, 26; 16, 13-15). Lo Spirito, agendo nel cuore dell'uomo, prende il posto della legge scritta su tavole di pietra, come era stato profetizzato da Geremia (*Ger* 31, 31-34; cf *Eb* 8, 8-12); alla legge subentra la novità dello Spirito. È questa la situazione attuale di quelli che sono in Cristo Gesù:

«Dio lo ha reso possibile mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato in vista del peccato, egli ha condannato il peccato nella carne, perché la giustizia della legge si adempisse in noi, che non camminiamo secondo la carne ma secondo lo Spirito» (*Rm* 8, 3).

Il ruolo della legge nel disegno salvifico divino, considerato nella sua totalità, non ha pertanto per Paolo una funzione meramente negativa; esso è altamente positivo, in quanto ha fatto conoscere i comandamenti di Dio. Paolo perciò non dubita nel riconoscere la bontà della «legge di Dio» (*Rm* 7, 16.22.25). Se da una parte, prendendo in considerazione il ruolo storico della legge, egli sostiene la radicale impotenza della legge, considerata in se stessa, nell'ottenere la salvezza dell'uomo, apparendo perciò al servizio del dominio del peccato; d'altra parte, grazie al disegno di Dio attuato nell'in-

⁷ Cf R.J. ERICKSON, *Carne*, DPL, 188-192; R. PENNA, *Lettera ai Romani*, II, 74-75; C. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria*, Brescia 1994, II, 512-524 (spec. pp. 520-522).

⁸ L'espressione, che appare nella *lettera ai Galati* (3, 23-24), viene utilizzata da Paolo con una doppia finalità: enfatizzare lo scopo della legge di far conoscere il peccato e accentuare la sua funzione temporanea, o meglio, finalizzata ad un'altra economia di salvezza (cf F. THIELMAN, *Legge*, DPL, 935-938).

vio del «proprio Figlio in carne simile alla carne del peccato e in vista del peccato», per «condannare il peccato nella carne», si è fatto possibile che si compisse «la giustizia della legge» (8, 4): cioè, che l'uomo potesse camminare nello Spirito compiendo le esigenze giuste della legge; o meglio ancora, che lo Spirito attuasse nell'uomo le esigenze positive della legge.

3. La vita nello Spirito

Nel testo che ha dato inizio alle nostre riflessioni, tutto sembra girare attorno al concetto di «legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù», espressione che deve essere intesa nel senso che si tratta di una legge procedente dallo Spirito, cioè con la forza capace di comunicare la vita ai credenti. In altri termini, la “legge dello Spirito” appare come un vivere secondo Dio, in modo tale che tutta la complessità inerente alla natura umana (pensieri, aspirazioni, desideri, opere) sia attuata in conformità all'impulso della grazia soprannaturale. Solo allora diventa possibile che nel cristiano si adempia «la giustizia della legge» (*Rm* 8, 4); compimento che, come suggerisce il passivo *plêrôthê* (si adempisse), ha la sua origine nell'iniziativa di Dio per mezzo di Gesù Cristo.

Si avverte la forte carica positiva che possiede il termine “Spirito” in *Rm* 8: allo “Spirito” vengono associati le categorie di “vita”, “pace”, “giustizia” (*Rm* 8, 6.10), la condizione del cristiano di “figli di Dio” (8, 14), la possibilità di rivolgersi nella preghiera convenientemente a Dio chiamandolo “Padre” (8, 26-27). Esso è poi designato come «Spirito di Cristo» (8, 9), nel senso che viene comunicato per mezzo di Gesù Cristo. In posizione antitetica rispetto allo Spirito sta la “carne”. E siccome «i desideri della carne sono in rivolta contro Dio, perché non si sottomettono alla sua legge e neanche lo potrebbero», poiché infatti coloro che «vivono secondo la carne non possono piacere a Dio» (8, 7); tutti quelli invece che «sono guidati dallo Spirito di Dio costoro sono figli di Dio» (8, 14). In queste espressioni si avverte l'eco della teologia paolina sviluppata in *Rm* 7, per cui coloro che vivono secondo la carne si trovano in una condizione d'impotenza, manifestata dall'impossibilità di compiere il bene indicato dalla legge di Dio, che diventa a sua volta occasione per il moltiplicarsi dei peccati. In contrapposizione, risalta l'insegnamento anche paolino per cui in Cristo Gesù, grazie allo Spirito che dà vita, l'uomo può compiere la “giustizia della legge”.

Nelle sue riflessioni di *Rm* 8 Paolo preciserà una serie di aspetti collaterali che non possiamo sviluppare in queste pagine. Su un tema però conviene soffermarsi: sul perché gli uomini, salvati in Cristo, sperimentano costantemente in questa vita la presenza del peccato e della morte. L'Apostolo preciserà il suo insegnamento in una prospettiva escatologica: la vittoria definitiva sul peccato e sulla morte avrà luogo nell'evento della risurrezione finale, ma essa è già anticipata dalla presenza dello Spirito nei credenti. Egli scrive perciò:

«E se lo Spirito di colui che ha risuscitato Gesù dai morti abita in voi, colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi» (8, 11).

Nella situazione futura, l'uomo che si è lasciato condurre dallo Spirito vivrà la sua filiazione divina, avviata nel battesimo, nella pienezza corrispondente all'eredità eterna, poiché, «se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche nella sua gloria» (8, 17; cf 8, 31-39). Nella condizione presente, nondimeno, l'uomo sa di poter contare con sull'aiuto dello Spirito per raggiungere la vittoria promessa (8, 26-27).

4. L'etica della legge nella prospettiva dell'etica della grazia

Il rapporto fra la legge e la grazia non è quindi dialettico come affermava Lutero, per il quale la legge e le opere della legge costituivano un regime di condanna mentre la grazia e la misericordia divina portavano la salvezza. Il male starebbe proprio nella legge, data da Dio, ma perversa nei suoi effetti per chiunque la volesse seguire. In realtà, per Paolo esiste un'unità profonda fra legge e grazia, come anche fra l'antica economia della salvezza e la nuova. Le differenze ci sono, ma non sulla linea della contrapposizione ma della compiutezza o perfezione. Il dono della grazia è ineffabile e veramente nuovo rispetto alle speranze che potevano maturare nell'antica legge, ma ciò non toglie la necessaria continuità. Per Paolo, infatti, la giustificazione per la fede era già in atto dai tempi di Abramo (*Rm* 4), e in questa fede trova fondamento l'unità dei due Testamenti. I giusti dell'Antico Testamento, come afferma san Tommaso, raggiungevano la giustificazione mediante la «*fides*

mediatoris».⁹ Ma la giustificazione per la fede si realizza con diversa efficacia dopo l'avvento di Cristo, grazie alla "legge dello Spirito" che è stato donato. Non esiste quindi contrapposizione, ma perfezionamento della legge, come sopra abbiamo già osservato. La *Torah* non è legalismo. Il legalismo è una sua deformazione, sempre possibile, che si manifestava in modo marcato ai tempi di Gesù e di Paolo.

Ciò che si potrebbe chiamare l'"etica dell'amore" era stata pure istituita nell'*Antico Testamento* (*Dt* 6, 4-5) e, quindi, entrava a formare parte delle "opere della legge", cioè delle opere stabilite dalla legge.¹⁰ Se la legge mosaica era già provvidenza soprannaturale, un primo svelarsi dell'amore personale di Dio, la condotta che promuoveva era buona, ma rimaneva tuttavia all'esterno. Paolo insegnerà che è stato per mezzo della redenzione operata da Gesù che «l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (*Rm* 5, 1-5). L'amore di cui si parla non è semplice consolazione, ma un vero laccio d'unione con Dio. Non solo Dio giunge a non imputarci i nostri peccati, ma ci redime donandoci la sua vita, in un legame di amore che ci fa veri partecipi della sua vita (*consortes naturae divinae*, dirà Pietro in *2Pt* 1, 4). Solo lo Spirito Santo poteva offrire un tale dono. Solo il dono dello Spirito poteva cambiare la situazione interiore che la legge non riusciva a modificare.

5. Un progetto di vita nello Spirito

Per san Paolo, quindi, il cristiano deve vivere una vita secondo lo Spirito. Questa centralità della vita nello Spirito per mezzo dell'amore di Dio donato ai cuori dei battezzati affiora in tutte le lettere dell'Apostolo, con suggerimenti molto intensi, che costituiscono nel loro insieme una ben articolata e precisa etica dell'amore. Si tratta di un vivere la "legge di Dio" rifondendo l'etica della norma nell'etica della carità. Una considerazione a tutto campo di questa realtà non risulta possibile in questa sede. Ci limitiamo perciò alla *lettera ai Romani*.

⁹ *S. Th.*, I-II, q. 98, a. 2, ad 4.

¹⁰ Cf l'apprezzabile articolo di R. PENNA, *Le opere della legge in Paolo e nel manoscritto qumraniano 4QMMT*, in "Ricerche storico-bibliche" 2 (1997) 155-176 (pubblicato anche nella sua raccolta di articoli, *Vangelo e inculturazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 512-535). Cf anche A. PITTA, *Lettera ai Romani*, 151-156.

Nell'ultima parte di questa lettera Paolo si era sentito portato ad affrontare alcune questioni riguardanti il rapporto dei cristiani con la comunità, fra loro stessi e con l'autorità civile. In questo contesto egli offre una sintesi grandiosa di ciò che significa la "legge della carità" e che possiamo o designare "l'etica dell'amore", che in nessun modo annulla, ma piuttosto assimila in tutta la sua forza l'"etica della norma". Egli infatti afferma: «Non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello di un amore vicendevole, perché chi ama il suo simile ha adempiuto la legge» (13, 8). La frase trova un chiaro parallelismo in altri testi paolini (*Gal* 5, 14; *Col* 3, 14; *1 Tm* 1, 5), manifestazione della sua centralità nel pensiero dell'Apostolo. Essa inoltre sembra far eco alle parole di Gesù rivolte allo scriba di cui *Mt* 22, 34-40 e par. Paolo esplicita poi questa dichiarazione di principio ricorrendo a tre comandamenti e mostrando il loro radicamento nella prospettiva della grazia e della carità: «Infatti il precetto: *Non commettere adulteri, non uccidere, non rubare, non desiderare* e qualsiasi altro comandamento, si riassume in queste parole: *Amerai il prossimo tuo come te stesso*» (13, 9). Conclude infine con un'affermazione che scalza ogni critica radicale alla legge: «L'amore non fa nessun male al prossimo: pieno compimento della legge è l'amore» (13, 10). Occorre segnalare che Paolo innesta questo amore al prossimo nell'amore a Dio, che porta ad offrire se stessi «come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio: è questo il vostro culto spirituale» (12, 1). Il linguaggio liturgico e culturale evidenzia la profonda dimensione religiosa che ha per Paolo l'esistenza cristiana plasmata dall'amore, che in quanto tale deve portare ininterrottamente a «discernere la volontà di Dio, quello che è buono, a lui gradito e perfetto». Per l'Apostolo, quindi, come per la tradizione evangelica, tutta la legge si riassume e viene portata alla sua pienezza nel comando dell'amore a Dio e al prossimo. L'amore non vanifica la legge; l'innalza piuttosto alla sua vera prospettiva salvifica.

6. Riflessione conclusiva

Le considerazioni precedenti ci permettono di affermare che non esiste un'antinomia nel pensiero di Paolo riguardante il rapporto legge-grazia. Libertà dalla legge e obbligo di adempiere la legge, «libertà in Cristo Gesù» (*Gal* 2, 4; cf 5, 13; *Rm* 8, 21) e «servi della giustizia» (*Rm* 6, 18) non sono concetti antitetici. Per Paolo, i credenti in Cristo sono «liberati dalla legge» (cf *Gal* 5, 1) per il fatto che in Lui essi trovano la salvezza, non

già in forza dell'osservanza pedissequa della legge, impossibile d'attuarsi sul fondamento del solo sforzo umano (cf *Gal 3, 10*), ma per l'azione di Dio che precede l'iniziativa umana concedendo la sua grazia e donando il suo perdono a tutti coloro che accolgono la sua bontà infinita. È questa la libertà cristiana che Paolo non si stanca di proclamare: una libertà per il bene, per compiere gli insegnamenti della legge che Cristo ha portato alla sua pienezza di significato e che si attua solo grazie all'azione dello Spirito, il quale spinge, guida e dona all'uomo interiormente la forza per vincere gli impulsi della carne e godere di una vita veramente divina. Si possiede allora la capacità di agire in conformità a ciò che è buono, santo e giusto, cioè alle esigenze della legge (*Rm 7, 12*), non però per la propria forza umana, come se questa fosse capace di compiere tutto quanto prescrive la legge, ma come frutto dello Spirito, l'unico che può riempire l'uomo di «amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé» (*Gal 5, 22*). Non c'è motivo allora da temere la maledizione della legge, perché «contro queste cose non c'è legge» (v. 23). Indubbiamente, la vita nello Spirito richiede da parte dell'uomo lo sforzo di prendere la mano che Dio gli dona per alzarsi dalle sue passioni e cattivi desideri, motivo per cui l'Apostolo insegna che se «viviamo dello Spirito, camminiamo anche secondo lo Spirito» (v. 25).

Alla luce di queste considerazioni appare chiaro

«anche la differenza tra il concetto paolino di libertà e l'ideale etico di libertà degli stoici. Il saggio stoico, pensando la libertà come facoltà del proprio agire (*autoprakhía*), giunge anche fino al concetto di libertà morale (morale per il bene), ma egli fa consistere questa nell'autodominio, nella rinuncia alle passioni (*apátheia*), nella imperturbabilità di fronte ai colpi del destino (*ataraxía*), in una parola nel pieno dominio sopra se stesso. Siffatto autodominio sarebbe per Paolo inganno ed illusione, poiché l'uomo non è mai pienamente capace di esso e consciamente o inconsciamente rimane debitore al regno della carne, all'aspetto peccaminoso della sua natura peccatrice».¹¹

Per Paolo rimane fermo che la vera libertà è un dono concesso da Dio nello Spirito divino che vince la "carne".

¹¹ R. SCHNACKENBURG, *Messaggio morale del Nuovo Testamento*, Paoline, Roma 1981, 257-258 (orig. ted. Max Hueber, München 1979).

Finiamo con una breve aggiunta. In *Gal* 5, 6 Paolo afferma che «in Cristo Gesù né la circoncisione né l'incirconcisione vale qualcosa, ma la fede che opera per mezzo dell'amore».

Raggiunta la giustificazione non per le opere della legge ma per mezzo della fede, questa non può restare mai inoperante; anzi, essa possiede un potente dinamismo che il credente deve accogliere attivamente e assecondare, altrimenti la sua fede verrebbe soffocata e annichilita.

Se l'inizio della giustificazione è quindi solo opera di Dio, Dio chiede all'uomo per la sua giustificazione finale una «fede operante per mezzo dell'amore».

“LA CREAZIONE GEME NELLE DOGLIE DEL PARTO...”
(RM 8, 22)
ANCHE UN’ETICA ECOLOGICA?

ANTONIO PORRAS

PATH 8 (2009) 181-195

Elaborare un discorso sull’etica ecologica in san Paolo può sembrare una pretesa azzardata. Nel *corpus* paolino non ci sono insegnamenti specifici sulla salvaguardia dell’ambiente, e ancor di meno sui problemi ecologici odierni tali come i rifiuti nucleari, il gas serra, ecc. Ma questo non vuol dire che non si possano trovare punti di riferimento per riflettere sulle questioni d’etica ecologica. Un testo importante a tale riguardo si trova in *Rm* 8,19-22.

1. Riflessioni preliminari

I limiti di spazio non ci consentono inquadrare questo brano negli insegnamenti morali dell’apostolo;¹ ci limiteremo al suo contesto più immediato: il capitolo ottavo della lettera ai Romani. Questo capitolo mostra la dottrina paolina sulla speranza cristiana ed ha un forte senso escatologico: i cristiani hanno motivi di sperare perché Cristo li ha liberati dal dominio del peccato e della morte (*Rm* 8,1-4); essi non vivono secondo la carne (vv. 5-8), hanno già ricevuto la nuova vita mediante lo Spirito di Cristo come principio vitale della risurrezione futura (vv. 9-13). Il dono dello Spirito li ha realmente costituiti figli di Dio ed eredi della gloria di Cristo (vv. 14-18).² La salvezza che

¹ Vedi, ad esempio, A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Introduzione allo studio della morale di san Paolo*, in *Annales Theologici* 21 (2007) 417-450.

² Nella scia dell’insegnamento paolino, occorre affermare che la morale cristiana e, pertanto, l’etica ecologica deve tener conto della dimensione cristologica e pneumatologica.

si spera è già presente, la rivelazione dei figli di Dio che attende il creato, non è qualcosa che verrà nel futuro, ma che si realizza *già* in questa terra, anche se *non ancora* definitivamente; perciò l'attesa del futuro trasforma e valorizza il presente: lo «sguardo in avanti ha conferito al cristianesimo la sua importanza per il presente».³ La speranza nell'aldilà non è, quindi, semplice attesa di un futuro lontano: gli insegnamenti del Nuovo Testamento evidenziano che la prospettiva escatologica costituisce il motivo morale più stimolante e realista per vivere in pienezza il presente.⁴ Con parole del santo Padre, la speranza cristiana è «performativa».⁵ Ecco perché l'attesa di un cielo nuovo e una terra nuova non esime i cristiani dal custodire la creazione e risolvere i problemi ecologici, ma è proprio questa speranza che li spinge ad un impegno perseverante per ordinare le realtà terrene secondo il disegno divino.

Occorre fare anche un accenno preliminare al significato della “vanità” alla quale è sottomessa la creazione, e la “corruzione” dalla quale sarà liberata (*Rm* 8,21). Gli esegeti offrono diverse risposte: molti di loro, tra cui fanno parte san Giovanni Crisostomo ed altri autori antichi e moderni,

I cristiani, infatti, «predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo» (*Rm* 8,29), sono veramente figli di Dio in questa vita (cf 14-18); per questo il loro agire deve essere concorde alla nuova vita in Cristo che hanno ricevuto dallo Spirito (cf 9). Lo Spirito, inoltre, ci fa diventare figli di Dio, ci guida e ci conforma all'immagine di Cristo.

³ BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, 41. Queste parole si trovano alla fine dell'enciclica quando si parla del giudizio, realtà futura che mostra agli uomini che il suo presente è legato al futuro, e che è proprio nel presente dove si costruisce il futuro. Un futuro che sorpassa le forze umane, ma che grazie alla redenzione di Cristo, è possibile raggiungere già nel presente. Precedentemente l'enciclica aveva ricordato: «La fede non è soltanto un personale protendersi verso le cose che devono venire ma sono ancora totalmente assenti; essa ci dà qualcosa. Ci dà già ora qualcosa della realtà attesa, e questa realtà presente costituisce per noi una “prova” delle cose che ancora non si vedono. Essa attira dentro il presente il futuro, così che quest'ultimo non è più il puro “non-ancora”. Il fatto che questo futuro esista, cambia il presente; il presente viene toccato dalla realtà futura, e così le cose future si riversano in quelle presenti e le presenti in quelle future» *Ibid.*, 7.

⁴ Cf C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, I, Gabalda, Paris 1965, 299. Nei testi evangelici, che hanno un senso escatologico, Gesù invita alla vigilanza usando spesso la figura del servo (*Lc* 12,36-40; *Mt* 24,42-51; *Mc* 13,32-37); è una vigilanza attiva e non passiva. In questo senso la parabola dei talenti è molto chiara: alla fine della vita dovremo rendere conto della nostra amministrazione dei beni ricevuti da Dio. Anche le immagini neotestamentarie sulla speranza nei cieli nuovi e la terra nuova (cf *Mc* 13,31; *1 Cor* 7,31; *Eb* 1,11-12; 12,26-27; *Ap* 21,1-5), mettono in risalto che la natura è associata al destino dell'umanità (*Rm* 8,19-22), come fu alle origini messa al servizio d'Adamo.

⁵ Cf BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, 2.

sostengono che la “vanità” e la “corruzione” non sono altro che la legge della mutabilità e della morte, che riguarda tutti gli esseri materiali, e dalla quale saranno liberati alla fine dei tempi.⁶ Quest’interpretazione presenta una certa difficoltà, come evidenziano alcuni autori moderni: allora, prima del peccato d’Adamo, il creato non era sottomesso alla legge della caducità e della morte? E, alla fine dei tempi, non ne saranno più sottomessi?⁷ Adesso non ci soffermeremo sulla configurazione dei cieli nuovi e della terra nuova; vogliamo, invece, trattenerci sull’oggetto della speranza della creazione che geme con le doglie del parto. Gli esegeti sono d’accordo nell’affermare che questa liberazione non consiste né in un mondo perfetto qui sulla terra, dove non ci sarebbe più mutazione e morte; né nell’attesa dei cieli nuovi e la terra nuova, che sarà un’opera divina e non dei figli di Dio e, perciò, non avrebbe senso che la creazione attendesse tale liberazione dalla rivelazione dei figli di Dio. Si può, dunque, affermare che il creato spera qualche cambiamento in questo mondo, che sia riflesso di ciò che accadrà pienamente quando Dio porti a termine la redenzione definitiva.

Sarebbe, quindi, erroneo pensare sia che l’agire umano rispetto alla creazione non ha nessun valore morale, sia che il fine al quale è indirizzata l’etica ecologica si trova nel raggiungere in questa vita, in modo pieno, la promessa dei cieli nuovi e la terra nuova. Quest’ultima visione negherebbe anche l’etica ecologica, giacché oltre a non tener conto della libertà umana – sarebbe sufficiente la tecnica o le strutture per raggiungere il bene della creazione –, ridurrebbe il fine dell’uomo a qualcosa di meramente materiale.⁸ L’impegno ecologico dovrà tener conto «che la sempre nuova faticosa ricerca di retti ordinamenti per le cose umane è compito di ogni generazione; non è mai compito semplicemente concluso. Ogni generazione, tuttavia, deve anche recare il proprio contributo per stabilire convincenti ordinamenti di

⁶ Cf J. L. TURRADO, *Epístola a los Romanos*, in *Biblia Comentada*, VI. *Hechos de los Apóstoles y Epístolas paulinas*, Editorial Católica, Madrid 1965, 360. Vedi l’elenco degli autori in V. JACONO, *L’Epístola ai Romani*, in S. GAROFALO (ed.), *La Sacra Bibbia*, Marietti, Torino 1952, 170; O. KUSS, *La lettera ai Romani (9-10)*, III, Morcelliana, Brescia 1981, 31, nn. 34-35.

⁷ Cf J. L. TURRADO, *Epístola a los Romanos*, op. cit., 360-361; A. VIARD, *Épître aux Romains*, Gabalda, Paris 1975, 185; O. KUSS, *La lettera ai Romani (9-10)*, op. cit., 40.

⁸ Benedetto XVI, nel n. 24 della *Spe salvi*, avverte i pericoli racchiusi in una speranza meramente terrena. Non intende, però, contrapporre l’etica alla tecnica oppure alle strutture, ma di mettere in risalto che «le buone strutture aiutano, ma da sole non bastano. L’uomo non può mai essere redento semplicemente dall’esterno» *Ibid.* 25.

libertà e di bene, che aiutino la generazione successiva come orientamento per l'uso retto della libertà umana e diano così, sempre nei limiti umani, una certa garanzia anche per il futuro».⁹

Una volta evidenziata la portata etica che contiene la speranza cristiana, e il senso con cui si deve capire il rapporto di essa con la creazione, bisogna analizzare il senso di alcuni termini usati da san Paolo in questo brano della lettera ai Romani, al fine di trovare alcune indicazioni valide per l'etica ecologica.

2. Rm 8, 19-22: una pericope ecologica?

La pericope fa parte di quei brani paolini difficili da capire, forse non tanto nel suo senso complessivo, che in linea di massima è chiaro,¹⁰ ma piuttosto per quanto riguarda alcune parole ed espressioni adoperate il cui senso non è ancora preciso o continua ad essere controverso. Ci soffermeremo sul senso della frase «colui che l'ha sottomessa» (διὰ τὸν ὑποτάξαντα) e sul significato dei termini “vanità” (ματαιότης) e “corruzione” (φθορά), per approfondire l'insegnamento paolino e coglierne il senso che hanno per l'etica ecologica.

Occorre segnalare altri due termini discussi: ἀποχαρᾶδοχία, che è stato tradotto come attesa anelante od angosciante della creazione, e χτίσις, il cui senso è chiaro, ma ancora si discute su quali siano esattamente le creature che attendono la rivelazione dei figli di Dio. La maggioranza degli esegeti intende “creazione” nell'accezione più ovvia: tutta la creazione visibile.¹¹ Nell'esegesi moderna, invece, dando per scontato che si tratta soltanto della

⁹ BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, 25.

¹⁰ Cf K. LIMBURG, *Rm 8,19-22: Una pericopa controvertida*, in J. M. CASCIARO, G. ARANDA, F. VARO, J. CHAPA (edd.), *Esperanza del hombre y revelación bíblica*, EUNSA, Pamplona 1996, 379. C'è un consenso generalizzato – anche se con sfumature diverse – tra gli autori moderni sulla funzione e la struttura del brano *Rm 8,18-30*; cf oltre i commenti già citati: R. PENNA, *Lettera ai Romani*, Dehoniane, Bologna 2006; J. I. VICENTINI, *Lettera ai Romani*, Città Nuova, Roma 1971; J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, Piemme, Casale Monferrato 1999; J. D. G. DUNN, *Romans*, in D. A. HUBBARD, G. W. BARKER, R. P. MARTIN (edd.), *World Biblical commentary*, vol. 38 A, Word Books, Dallas 1988.

¹¹ Insieme, però, a questo consenso plurisecolare, si può osservare che, anche in epoca patristica, la discussione era centrata soprattutto sulla questione se «tutta la creazione» doveva includere anche gli angeli. Cf K. H. SCHELKLE, *Paulus Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11*, Patmos, Düsseldorf 1959², 293-297.

creazione visibile, ci si domanda piuttosto se «tutta la creazione» include anche l'uomo, oppure se è limitata alle creature non umane.¹² La risposta a questi quesiti ci permetterebbe di parlare sulla questione dell'“ecologia sociale” e dell'“ecologia interiore”, ma riteniamo che mancano elementi per approfondire questi aspetti dell'etica ecologica, e che, peraltro, si possono capire meglio a partire da altri termini della pericope.

3. La relazione uomo-natura nella storia della salvezza

Soffermiamoci adesso sulla frase «colui che l'ha sottomessa» (*Rm* 8,20), il cui significato ha diverse implicazioni per il nostro studio. Questa frase «presenta una doppia difficoltà: il senso della particella διὰ (a causa, per) e la determinazione del personaggio cui si allude con il participio (Dio, il diavolo, il primo uomo)».¹³ La maggior parte degli esegeti – sia antichi che moderni – sostengono che Dio sia «colui che l'ha sottomessa». Secondo *Gn* 3,17 – che costituisce lo sfondo di *Rm* 8,20 – è Dio che maledice la terra, anche se indubbiamente – come arguiscono gli avversari di questa tesi – «per causa dell'uomo».¹⁴ A. Viard pensa che san Paolo evoca *Gn* 3,17 «maledetto sia il suolo per causa tua», rilevando il nesso che lega il destino – sia nel bene che nel male – della creazione a quello dell'uomo: all'inizio, Dio aveva messo il mondo sotto la dominazione dell'uomo (*Gn* 1,28); una volta che l'uomo

¹² La maggior parte degli esegeti moderni, cattolici e protestanti, è inclinata per quest'ultima interpretazione (cf O. KUSS, *La lettera ai Romani* (9-10), op. cit., 28, n. 16). L'esegesi, nondimeno, si trova qui davanti ad un dilemma: mentre il contesto potrebbe favorire che, nei vv. 19-22, si parlasse dei gemiti della “creatura irrazionale”, accentuando così un maggiore contrasto con i gemiti dei credenti a cui fanno riferimento i vv. 23-25, non c'è nessun testo del Nuovo Testamento dove χτίσις abbia questo significato.

¹³ J. I. VICENTINI, *Lettera ai Romani*, op. cit., 143. La controversia non si risolve grammaticalmente, giacché la particella può usarsi sia per la causa *propter quam* sia per la causa efficiente. Cf F. BLASS, A. DERBRUNNER, F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001¹⁸, § 222; W. BAUER, K. ALAND, B. ALAND (edd.), *Wörterbuch zum NT*, Gruyter, Berlin 1988⁶, s.v. διὰ, B II 4b.

¹⁴ Molti autori indicano, con ragioni valide, che l'espressione διὰ τὸν ὑποτάξαντα deve essere capita rispetto d'Adamo «a causa di chi» la creazione è rimasta sottomessa alla vanità. Cf l'elenco degli autori in O. KUSS, *La lettera ai Romani* (9-10), op. cit., 32, n. 40; A. VIARD, *Expectatio creature* (*Rom.*, VIII, 19-22), in *Revue Biblique* 59 (1952) 351.

si è assoggettato al peccato, anche il resto della creazione è trascinata nella stessa schiavitù.¹⁵

Dalla discussione stessa si può capire che, tutte le interpretazioni portano alla convinzione che l'apostolo fa qui un'evidente allusione a *Gn* 3,17 in termini troppo condensati. Risalire al "principio" del gesto creativo di Dio è allora una necessità per capire la portata della dottrina paolina sulla speranza della creazione. Il racconto della creazione dell'uomo e del mondo visibile ci rivela sia la verità circa l'uomo e la natura, sia il rapporto che esiste tra i due.

3.1. *La verità dell'uomo in relazione al cosmo*

Il secondo capitolo della Genesi sottolinea la relativa continuità tra l'uomo e il mondo e la loro differenza: «Dio plasmò l'uomo (*adam*) con polvere ('*epher*) del suolo (*adâmab*) e soffiò nelle sue narici un alito di vita (*nishmat hayyah*) e l'uomo divenne un essere vivente (*nefesh hayyah*)» (*Gn* 2,7). Il testo gioca con le parole *adam* (uomo) e *adâmab* (suolo o terra), e certamente sottolinea la condizione terrena e fragile dell'umanità (l'uomo è inserito dentro il cosmo): l'uomo ha una certa affinità con le altre creature.¹⁶ Tuttavia, a causa del suo spirito, l'uomo è eterogeneo rispetto al resto del mondo.¹⁷ Una corretta comprensione del rapporto tra l'uomo e la natura richiede, pertanto, la considerazione della dualità – corpo e spirito – dell'esistenza umana.¹⁸

¹⁵ Cf A. VIARD, *Expectatio creature*, op. cit., 350s; J. I. VICENTINI, *Lettera ai Romani*, op. cit., 143.

¹⁶ Quest'affinità può illuminare la discussione su quali siano le creature (*χτίσις*) che attendono la rivelazione dei figli di Dio. Da un lato l'uomo – essere corporeo – dovrebbe essere incluso nella creazione visibile che spera la rivelazione dei figli di Dio, ma come vedremo, la sua componente spirituale fa sì che la sua speranza sia diversa da quella del mondo visibile, anche se non completamente estranea.

¹⁷ Cf J. L. LORDA, *Antropología bíblica. De Adán a Cristo*, Palabra, Madrid 2005, 42; J. M. CASCIARO, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, EUNSA, Pamplona 1992, 410-418; A. SARMIENTO, T. TRIGO, E. MOLINA, *Moral de la persona*, EUNSA, Pamplona 2006, 416-417.

¹⁸ Ecco l'errore del Biocentrismo od egualitarismo ecologico, che elimina la differenza ontologica tra l'uomo e gli altri esseri viventi.

La relativa continuità tra l'uomo e il cosmo indica che l'uomo fa parte della natura e che mantiene con essa un vincolo solidale.¹⁹ L'uomo, quindi, non può essere capito veramente se viene considerato come estraneo al resto della creazione. Questo fatto comporta notevoli implicazioni per l'etica ecologica. Lo *status* di essere nel mondo dell'uomo sottintende, in primo luogo, che, sia il suo essere creaturale sia il mondo non umano impongono dei limiti alla sua libertà e, in secondo luogo, che non può agire come se non appartenesse al mondo, come se il mondo fosse un puro oggetto per conoscere e dominare assolutamente. L'atteggiamento dell'uomo verso il cosmo non può essere, quindi, sradicato, alieno, indipendente oppure opposto al mondo visibile, ma impegnato, come si addice a una realtà che partecipa della sua propria storia e fa parte della sua casa.²⁰ La natura, non è una cornice della vita dell'uomo, ma in qualche modo fa parte della biografia umana. La vita dell'uomo si può dire che è naturale e storica, biologica e culturale.

Al contempo, l'essere stato creato da Dio a sua immagine e somiglianza fa sì che l'uomo trascenda la natura, che ci sia una distinzione impossibile da rimuovere tra lui e gli altri esseri viventi; che non possa essere capito soltanto dalla natura, la biologia; e che abbia un rapporto con l'universo radicalmente diverso da qualsiasi altro essere terreno: l'uomo è responsabile dell'universo e il suo atteggiamento verso il creato richiede il suo impegno.²¹

¹⁹ Nell'essere umano c'è l'incontro tra il mondo materiale e quello spirituale, fatto che gli conferisce uno *status* speciale nella creazione. «Grazie all'uomo, la materia si eleva nella sfera spirituale e attraverso quest'anello di congiunzione si dimostrano compatibili. Spirito e materia non si affiancano più, inseparabili ma irrelati. L'unitarietà della creazione si afferma grazie al fatto che nell'uomo queste due realtà sono profondamente legate. Questo gli conferisce una funzione particolare, quella di essere co-reggitore dell'unitarietà della creazione, di incarnare in sé lo spirito e al contrario di innalzare in sé la materia a Dio – e di contribuire così in ultima analisi alla grande sinfonia della creazione»: J. RATZINGER, *Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo millennio*, San Paolo, Milano 2001, 80.

²⁰ Utilizziamo il termine casa, non solo perché connota l'ambiente che è proprio e familiare, ma anche per il suo legame con il significato etimologico della parola “ecologia” (οικία: casa).

²¹ Cf A. SARMIENTO, T. TRIGO, E. MOLINA, *Moral de la persona*, op. cit., 417.

3.2. *La verità del cosmo in relazione all'uomo*

Nel primo capitolo della Genesi, la presentazione graduale del racconto della creazione pone l'uomo in cima alle creature visibili (*Gn* 1,1-31);²² inoltre, l'esposizione della creazione dell'uomo, entro la sua brevità, occupa più spazio di quelli precedenti, rilevando così l'importanza dell'uomo entro il creato. In questa linea sono ancora più indicativi l'intenzione di Dio creando l'uomo e le direttive che trasmette all'uomo e alla donna dopo averli creati: «Dio disse: “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” (...) “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra”. Dio disse: “Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra, e ogni albero fruttifero che produce seme: saranno il vostro cibo”» (*Gn* 1,26.28-29). Dal testo s'evince che l'uomo è collocato in testa della creazione visibile, la quale è al suo servizio (v. 29), e riflette l'immagine di Dio attraverso il dominio su tutti gli esseri viventi (v. 28).²³

Per di più, il testo della Genesi ripete per tre volte successive che l'uomo è stato creato ad immagine di Dio (vv. 26-27); ciò rileva che questo fatto è il punto centrale del racconto. Inoltre, dal ritmo ascendente e gerarchico del racconto si può, anche, concludere che l'uomo domina sul creato perché è immagine di Dio: attraverso di questo compito riflette sul mondo il potere creativo e l'intelligenza di Dio.²⁴ «Il suo rapporto con il mondo ha il carattere di una somiglianza con quella che Dio ha con il mondo. Egli è “signore per grazia” – ma come Dio è Signore per essenza. Da questo punto di vista qualsiasi divinizzazione del mondo è un sacrilegio, anche nei riguardi dell'uomo per la sua somiglianza a Dio».²⁵

²² Gli animali a differenza dell'uomo sono formati solamente dal suolo (*adâmab*) e Dio non ha soffiato in loro un alito di vita (*nishmat hayyab*): cf *Gn* 2,7.19.

²³ Il tema del dominio sulla creazione si trova anche in *Gn* 2,26.28 e *Sal* 8,6-9.

²⁴ Cf J. L. LORDA, *Antropologia biblica*, op. cit., 37-38. Il senso d'essere immagine di Dio è valutato ancor di più, se si tiene conto del fatto che la legge di Mosè vietava severamente tutte le rappresentazioni di Dio a causa del pericolo d'idolatria (cf *Es* 20,4; *Dt* 4,15-20). L'unica immagine di Dio nel mondo è l'uomo. Sul tema dell'idolatria ritorneremo più avanti.

²⁵ R. GUARDINI, *Etica*, Morcelliana, Brescia 2001, 427.

3.3. *Dominare la terra*

Da quanto detto emergono importanti considerazioni etiche per l'ecologica. Il dominio dell'uomo sulla creazione è una vocazione che rientra nella chiamata all'esistenza dell'uomo. Nell'esercizio di tale dominio, l'uomo cresce, si perfeziona e si mette in relazione con Dio; è, per così dire, un compito che non può saltare. D'altro canto questo dominio sulla natura, non è assoluto, ma partecipato. Perciò non si può affermare che il mondo sia una *res nullius* – qualcosa che non ha alcun proprietario –, ma occorre dire che è *res omnium* – patrimonio dell'umanità –, e quindi il suo uso dovrebbe essere a beneficio di tutti.²⁶

Il compito di dominare il mondo trova un'adeguata espressione nel concetto d'amministrazione.²⁷ L'uomo riceve il potere di dominare il mondo, non per distruggere, ma per perfezionarlo e trasformarlo «in una bella dimora dove tutto è rispettato».²⁸ L'uomo come immagine di Dio, partecipa della saggezza e la sovranità di Dio su tutto il mondo²⁹ e, pertanto, deve mettersi in rapporto con la terra con lo stesso atteggiamento del Creatore, che non solo è onnipotente, ma anche amorevole Provvidenza. Di conseguenza, l'uomo deve governare «il mondo con santità e giustizia (...) con animo retto» (*Sap* 9,3), con saggezza e amore, «come “padrone” e “custode” intelligente e nobile, e non come “sfruttatore” e “distruttore” senza alcun riguardo».³⁰ Così, attraverso l'uomo, diventa visibile ed efficace la provvidenza di Dio sul mondo.

²⁶ Cf CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, 69; PAOLO VI, Messaggio 1.VI.1972; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2402-2404.

²⁷ Cf GIOVANNI PAOLO II, Udienza generale 17.I.2000, 1-2. Il concetto d'amministrazione ci mette in rapporto con le parabole dei talenti e delle mine. L'uomo, alla fine della sua vita sulla terra, deve rendere conto dell'amministrazione che ha fatto del creato, come uno dei talenti ricevuti.

²⁸ PAOLO VI, Messaggio 1.VI.1972. Giovanni Paolo II nella *Christifidelis laici*, 43 afferma: «Certamente l'uomo ha da Dio stesso il compito di “dominare” le cose create e di “coltivare il giardino” del mondo; ma è un compito, questo, che l'uomo deve assolvere nel rispetto dell'immagine divina ricevuta, e quindi con intelligenza e con amore: egli deve sentirsi responsabile dei doni che Dio gli ha elargito e continuamente gli elargisce. L'uomo ha fra le mani un dono che deve passare – e, se possibile, persino migliorato – alle generazioni future, anch'esse destinatarie dei doni del Signore».

²⁹ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, 42.

³⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, 15.

Una volta compreso lo stretto rapporto tra il cosmo e l'uomo e il dominio dell'uomo sulla creazione, si percepisce meglio sia la speranza delle creature nella rivelazione dei figli di Dio, sia la causa (διὰ) della sottomissione del creato alla caducità. Lo stretto legame tra il destino della creazione e quello dell'uomo, fa sì che il peccato non solo rompa l'armonia tra Dio e l'uomo, ma anche quella tra l'uomo e la creazione.³¹ Nel Libro della Genesi il peccato dell'uomo è causa della maledizione di Dio sulla terra (*Gn* 3,17-18). Il problema ecologico, perciò, è una delle conseguenze dell'assoggettamento del mondo alla vanità.³²

4. Vanità e corruzione

Come si deve capire la sottomissione delle creature alla vanità e la corruzione dalla quale sarà liberata? Abbiamo già visto l'interpretazione di questi due termini in un senso fisico, così come le limitazioni di quest'interpretazione, che hanno portato alcuni autori a dare risposte più sfumate. Così O. Kuss parla della resistenza che la creazione offre agli uomini (*Gn* 3,17.18; 5,29); ciò, tuttavia, è un male per l'uomo e non per gli esseri subumani. In poche parole, la "vanità", interpretata come un male fisico, non sembra essere altro che la condizione naturale del mondo materiale, o le conseguenze del male che sorgono per gli uomini.³³

Turrado sostiene che in attenzione a queste difficoltà molti autori, a seguito di san Cirillo d'Alessandria, interpretano i termini "vanità" e "corruzione" in senso morale.³⁴ Questa esegesi ha buoni argomenti a suo favore. In primo luogo, dal modo in cui questi termini sono utilizzati nella Bibbia e più precisamente nel Nuovo Testamento. Il campo semantico cui appartiene "vanità" indica il "mondo delle apparenze", in contrasto con il "mondo dell'essere", e connota l'aspetto di qualcosa di "seduttore" o "inefficace";

³¹ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 30; Messaggio 8.XII.1989, 3.

³² Cf GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, 8.

³³ Quest'interpretazione, tuttavia, riflette la ribellione della creazione alla tirannia dell'uomo, che è una conseguenza del peccato dell'uomo e la solidarietà che esiste tra lui e la creazione. Cf GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, 37; Messaggio 8.XII.1989, 5; Messaggio 27.IX.2002, 1; BENEDETTO XVI, Messaggio 11.V.2008, 1.

³⁴ Cf J. L. TURRADO, *Epistola a los Romanos*, op. cit., 361; vedi l'elenco degli autori in V. JACONO, *L'Epistola ai Romani*, op. cit., 94-95; O. KUSS, *La lettera ai Romani (9-10)*, op. cit., 32, n. 37.

difatti, nell'Antico Testamento τὰ μάταια sono in primo luogo gli idoli.³⁵ Lo stesso significato si trova nel Nuovo Testamento: a volte direttamente connesso alle idee o pratiche pagane (cf *Rm* 1,21; *Ef* 4,17; *At* 14,15; *1 Pt* 1,18); in ogni caso, con insegnamenti o pratiche riprovevoli (cf *1 Cor* 3,20; 15,17; *Tt* 3,9; *Gc* 1,26, *2 Pt* 2,18). Per quanto riguarda il campo semantico di “corruzione”, uno dei sensi che può avere nel Nuovo Testamento è quello morale o religioso,³⁶ come in *2 Pt* 1,4; 2,19; *1 Cor* 15,33; *2 Cor* 11,3.

Oltre al argomento semantico, ci sono altre ragioni per preferire l'interpretazione morale. Tale esegesi sembra corrispondere meglio al pensiero paolino in questo contesto, in cui il destino del mondo materiale è legato al destino dell'uomo. Alcuni autori, come san Cirillo d'Alessandria e Tertulliano,³⁷ ritengono che la vanità e la corruzione, alle quali sono sottoposte le creature irrazionali, non sono altro che la soggezione a cui sono sottoposte da uomini “vani” e “corrotti”, che le usano per peccare. A. Viard indica che, a causa del vincolo morale che Dio ha stabilito sin dall'inizio tra gli uomini e il mondo materiale (cf *Gn* 1,28), la creazione solo può raggiungere il suo fine previsto da Dio, nella misura in cui l'uomo stesso sia ordinato a Dio.³⁸

In definitiva, il testo di san Paolo rileverebbe la frattura dell'armonia tra l'uomo e la creazione. Dopo il peccato, l'uomo non è più in grado di comprendere l'ordine e la verità delle cose; per questo abusa della creazione utilizzandola per altri scopi, contrari ad essa. Liberare dalla vanità e dalla corruzione significa, quindi, riconoscere l'ordine della natura e portarla alla sua meta finale, che è quella di dare gloria a Dio.³⁹

Prima di continuare dobbiamo evidenziare due manifestazioni della vanità – in senso morale – che soggioga la creazione. Il mondo è una creatura; pertanto dargli un valore assoluto, come fa l'ecocentrismo, è contrario alla sua verità. Nell'Antico Testamento la vanità è associata con l'idolatria: «Israele che vive in un mondo pagano, in cui gli animali sono spesso divi-

³⁵ Cf O. BAURFEIND, μάταιος χτλ, in ThWNT 4 (1942), 525-530.

³⁶ G. HARDER, φθείρω χτλ, in ThWNT 9 (1969) 94-106. L'autore distingue tre significati per il Nuovo Testamento: 1) «distruzione» (in senso reale); 2) «corruzione» (in senso morale o religioso); 3) «corruttilità» in contrapposizione all'incorruttilità di Dio. Secondo il suo parere nel nostro brano significa «corruttilità».

³⁷ Anche tra gli esegeti moderni Cornely, Prat e Jacono.

³⁸ Cf A. VIARD, *Épître aux Romains*, op. cit., 182-184.

³⁹ Cf *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 454.

nizzati, deve capire che nessun animale è superiore (...) all'uomo e quindi dare loro culto è un'aberrazione». ⁴⁰ L'altra manifestazione è assolutizzare l'uomo, ritenendolo padrone supremo del creato; l'uomo, secondo questa teoria, "crea" l'ordine della creazione ed attua come legislatore autonomo. Entrambi gli errori hanno in comune il rifiuto di Dio come punto di riferimento esistenziale, sono due modi diversi d'idolatria: una divinizza l'uomo, l'altra la natura.

Per evitarle, dobbiamo chiederci: qual è la verità, l'ordine e il fine della creazione?, come si possono conoscere? Il racconto della creazione indica che, dopo aver creato gli animali, Dio «li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome» (*Gn* 2,19). Tenendo presente il valore essenziale dei nomi nelle culture antiche, si comprende che imporre il nome sia un gesto di dominio e di conoscenza, che accentua, inoltre, che l'uomo è superiore agli animali. In Israele, come nei popoli primitivi, il nome esprime la profonda realtà dell'essere (la sua essenza) e rivela la sua missione nel mondo. Questo è il motivo per cui nominare una persona o una cosa è conoscere la sua natura e di avere un potere su di essa. ⁴¹

È importante notare che l'uomo, essendo immagine di Dio, ha la capacità di nominare, conoscere l'essenza e la natura delle cose, ma non è lui chi ne determina la natura e l'essenza. L'uomo sa che «le cose tutte ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine» ⁴² per il fatto di essere create da Dio con saggezza e amore. ⁴³ La dignità, però, dell'uomo – immagine di Dio – non si riduce alla conoscenza delle cose. «La ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio: non esiste, infatti, se non perché, creato per amore da Dio, da lui sempre per amore è conservato, né vive pienamente secondo verità se non lo riconosce

⁴⁰ J. M. CASCIARO, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, op. cit., 425.

⁴¹ H. CAZELLES, J. DUPONT, *Nome*, in *Dizionario di teologia biblica*, Marietti, Torino 1967, 673-678; B. BAUER, *Nome*, in *Dizionario di teologia biblica*, Morcelliana, Brescia 1969, 914-917.

⁴² CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, 36.

⁴³ L'uomo, grazie alla profonda conoscenza delle «varie creature, volute [da Dio] nel loro proprio essere», riconosce in esse «un raggio dell'infinita sapienza e bontà di Dio» *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 339.

liberamente e se non si affida al suo Creatore». ⁴⁴ Di conseguenza, la liberazione dalla vanità deve realizzarsi “secondo verità”.

Questa verità implica che il primo atto dell'uomo, come amministratore del creato, è quello di riconoscerlo come un dono di Dio. ⁴⁵ Una donazione è più perfetta quando il destinatario è consapevole del dono che riceve ed è in grado di accettarlo. ⁴⁶ L'accettazione del dono richiede l'accoglienza della persona che dona, identificando la propria volontà con la volontà del donatore. ⁴⁷ La corretta gestione del dono ricevuto è, quindi, un atto d'amore che, nel caso del dominio del mondo, si concretizza nel portare il dono della creazione alla sua perfezione.

Ci sono dunque due azioni nel dominio dell'uomo sulla creazione. La prima implica conoscere il dono, la natura e l'essenza, per scoprire la volontà di Dio inscritta in esso. Lo sforzo della scienza per svelare la piena verità della natura, si presenta, così, come una dimensione essenziale dell'etica ecologica. La conoscenza della creazione comporta, anche, scoprire la sua bellezza, che non è completamente finita: «È creata “in stato di via” (*in statu viae*) verso una perfezione ultima alla quale Dio l'ha destinata, ma che ancora deve essere raggiunta». ⁴⁸ L'altra azione comporta il miglioramento del creato, giacché attraverso il lavoro, guidando il mondo alla sua perfezione ultima, ⁴⁹ l'uomo fa il dono di se stesso. ⁵⁰

⁴⁴ CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, 19.

⁴⁵ BENEDETTO XVI, Omelia 3.VI. 2006.

⁴⁶ Non intendiamo qui accettazione come sinonimo di recepire, che è passivo, ma come un atto d'amore, che conduce al riconoscimento del offerente.

⁴⁷ Si parla d'amore tale com'è inteso da Benedetto XVI nel numero 17 della *Deus caritas est*: esso comporta la «comunanza del volere e del pensare. La storia d'amore tra Dio e l'uomo consiste appunto nel fatto che questa comunione di volontà cresce in comunione di pensiero e di sentimento e, così, il nostro volere e la volontà di Dio coincidono sempre di più: la volontà di Dio non è più per me una volontà estranea, che i comandamenti mi impongono dall'esterno, ma è la mia stessa volontà».

⁴⁸ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 302.

⁴⁹ La dimensione soggettiva del lavoro ci fa capire che l'amministrazione del cosmo oltre a perfezionare il creato, perfeziona anche l'uomo. La solidarietà tra l'uomo e il cosmo, ancora una volta, evidenzia che la salvezza dell'uomo è strettamente legata alla salvezza della creazione, ma occorre riconoscere che la speranza del mondo visibile (*Rm* 8,19) è diversa da quella dell'umanità (*Rm* 8,24).

⁵⁰ Questo dono di sé può essere inteso sia in riferimento alla creazione che è perfezionata, sia rispetto a Dio dove trova il suo valore più alto. La creazione non è un essere personale, e pertanto non è in grado di riconoscere il dono dell'uomo. L'uomo, tramite il perfezionamento della creazione, corrisponde liberamente al dono di Dio. In certo qual

5. La rivelazione dei figli di Dio

Finora abbiamo considerato l'agire umano nel mondo come partecipazione nell'azione creatrice di Dio. Gli insegnamenti dell'apostolo, tuttavia, si riferiscono all'opera della redenzione. La creazione «geme con le doglie del parto» perché, a causa (διὰ) del peccato dell'uomo, è stata sottomessa alla corruzione. Allora il primo e più importante cambiamento, per superare i problemi ambientali, è quello di rimuovere la causa della sottomissione. L'uomo da solo, però, non è in grado di uscire dalla situazione di peccato, ha bisogno di essere redento. È questo l'annuncio di san Paolo ai Romani: siamo stati liberati dal peccato per mezzo di Cristo (*Rm* 8,2). Per questo motivo la creazione spera la rivelazione dei figli di Dio, dell'uomo riconciliato da Cristo per mezzo del battesimo, che accoglie il dono redentore e vive secondo la nuova vita che gli è stata donata. L'impegno ecologico deve iniziare da un cambiamento spirituale e morale, e il luogo di tale cambiamento è la mente e il cuore degli uomini. L'ecologia interiore è un requisito indispensabile per risolvere l'ecologia esteriore.⁵¹

Cristo è, dunque, il centro dell'impegno ecologico. L'uomo scopre la sua verità più intima in Cristo,⁵² e soltanto nell'agire secondo questa verità trova la sua felicità e la sua perfezione. Allo stesso modo, la verità circa la natura è rivelata pienamente da Cristo: per mezzo di Lui, infatti, tutte le cose sono state create (cf *Col* 1,16) e la sua redenzione si estende a tutta la creazione (cf *Ef* 1,10, *Col* 1,20).⁵³ In Gesù Cristo, il mondo visibile, che è soggetto alla vanità a causa del peccato, «riacquista nuovamente il vincolo

senso, l'uomo cresce anche attraverso l'amministrazione amorosa del creato. «L'uomo il quale in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé»: CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, 22.

⁵¹ Cf GIOVANNI PAOLO II, Messaggio 6.VIII.1999; Messaggio 27.IX.2002.

⁵² Cf CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, 22.

⁵³ «Gesù inaugura un mondo nuovo in cui tutto è sottomesso a Lui (cf *1 Cor* 15,20-28) e ristabilisce quei rapporti di ordine ed armonia che il peccato aveva distrutto. La coscienza degli squilibri tra l'uomo e la natura deve accompagnarsi alla consapevolezza che in Gesù è avvenuta la riconciliazione dell'uomo e del mondo con Dio, così che ogni essere umano, consapevole dell'Amore divino, può ritrovare la pace perduta: "Quindi se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove" (*2 Cor* 5,17). La natura, che nel Verbo era stata creata, per mezzo dello stesso Verbo, fattosi carne, viene riconciliata con Dio e rappacificata (cf *Col* 1,15-20)» *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 454.

originario con la stessa sorgente divina della Sapienza e dell'Amore». ⁵⁴ Così san Cirillo: «Lo stesso [Cristo] ha santificato per mezzo del suo Spirito il tempio della sua carne, “e tutto l'universo creato”, nella misura in cui tutto dovrebbe essere santificato». ⁵⁵ L'ecologia comporta, pertanto, l'accettazione e l'integrazione nella propria vita della verità circa l'ordine voluto da Dio rivelato in Cristo. In Lui il cristiano trova la verità piena circa il dominio del creato, un dominio che è servizio, come quello del «Figlio dell'uomo, che non è venuto per farsi servire, ma per servire» (*Mt* 20,28). La rivelazione dei figli di Dio, non è altro che la partecipazione dell'uomo, redento da Cristo ed identificato con Lui, nell'opera redentrice. Il cristiano, infatti, è destinato ad essere, in Cristo, sacerdote, profeta e re di tutta la creazione. ⁵⁶

Non si può trascurare, e l'etica ecologica mancherebbe d'una dimensione importante, che lo Spirito Santo è chi ci rende figli di Dio e ci conforma all'immagine di Cristo (*Rm* 8,14-17). Se si intende il dominio della creazione come un'amministrazione amorosa per la quale l'uomo entra in comunione con il Padre per mezzo di suo Figlio, il ruolo dello Spirito Santo, Amore increato tra il Padre e il Figlio, è di particolare importanza.

In ultima analisi, la creazione geme con le doglie del parto in attesa di entrare nella gloria dei figli di Dio, per mezzo dell'amministrazione amorosa dell'uomo redento da Cristo sotto l'azione dello Spirito Santo.

⁵⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, 8.

⁵⁵ SAN CIRILLO D'ALESSANDRIA, *In Ioannem*, 5,2: PG 74,557.

⁵⁶ Senza entrare nella portata di tale partecipazione nel sacerdozio di Cristo, vogliamo rilevare come l'amministrazione del mondo informata dall'amore attua queste tre funzioni. L'uomo agisce come sacerdote della creazione riconoscendo il suo rapporto con Dio e ordinandola al fine che Dio gli aveva dato. Come re domina la terra secondo il piano originario di Dio, portandola alla sua perfezione per il bene di se stesso e tutti gli uomini. È profeta giacché con il suo agire non solo comunica alla creazione la redenzione di Cristo, ma da, anche, testimonianza della speranza che egli ha ricevuto (cf *1 Pt* 3,15).

LA SYNEIDESIS PAOLINA SPUNTI IN PROSPETTIVA EDUCATIVA

PAOLO CARLOTTI

PATH 8 (2009) 197-217

L'originalità umana, biografica, cristiana e teologica dell'apostolo Paolo è indubbiamente grande, come grande è stata la 'storia di effetti' che ha innescato nella vicenda storica del cristianesimo, fino ai giorni nostri.¹ Per questo, la celebrazione bimillenaria della sua nascita è occasione propizia, non solo e non tanto per riattualizzare il ricordo suo e del ricco patrimonio che lo riguarda, quanto per intraprendere un nuovo dialogo e confronto fra lui e gli uomini e i cristiani di oggi, che gli permetta di parlare in modo nuovo, per la presenza di inedite occasioni di recezione e di interrogazione.

Nell'evento della rivelazione-conversione, Paolo conosce il Signore risorto e il compito che gli affida di predicarlo e testimoniarlo ai gentili. La nuova frontiera dell'evangelizzazione, che con determinazione, in mezzo a continue sfide e lotte, Paolo progressivamente svolge e realizza, comporta una questione, che noi oggi siamo propensi a definire come interculturale, ad elevato tasso di simbolicità, quale sempre è la fede religiosa. L'intento di

¹ Per un primo approccio alla figura di Paolo di Tarso, a fronte della sterminata bibliografia, segnalo i seguenti testi: J. GNILKA, *Paolo di Tarso. Apostolo e testimone*, Brescia, Paideia 1998; J. MURPHY-O'CONNOR, *Vita di Paolo*, Brescia, Paideia 2003, come pure: G. F. HAWTHORNE - R. MARTIN - D. G. REID - R. PENNA, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Cinisello B., San Paolo 1999. Per una contestualizzazione storica e sociologica cf W. A. MEEKS, *I cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, Bologna, Il Mulino 1992 e più ampiamente: G. THEISSEN, *Sociologia del cristianesimo primitivo*, Genova, Marietti 1987; ID., *Gesù e il suo movimento. Storia sociale di una rivoluzione di valori*, Torino, Claudiana 2007. Per un primo approccio teologico: C. H. DODD, *L'attualità di Paolo*, Brescia, Paideia 1968; J. D. G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Brescia, Paideia 1999; G. BARBAGLIO, *Il pensare dell'apostolo Paolo*, Bologna, EDB 2004.

assicurare la sua pertinente ed effettiva comunicazione, difendendola strenuamente da riduzionismi, alterazioni e fraintendimenti, ha comportato un rinnovato ascolto della cultura di recezione, con traduzioni e selezioni, mutazioni e accostamenti di prospettive e di idee.

Un esempio, sotto più di un risvolto paradigmatico, è quello concernente la *syneidesis*, all'origine, certamente per quanto riguarda l'ambito teologico, del concetto di coscienza morale. Ad essa è dedicato quanto segue, svolgendone l'attualizzazione su di un versante, quello educativo, la cui qualificata emergenza si associa oggi ad un'urgenza,² forse finora sconosciuta nei termini post-moderni delle società occidentali, pluraliste, fluide³ ed interculturali.⁴

1. La *syneidesis* paolina

1.1. *La syneidesis nei testi biblici*

Nel termine ionico *syneidesis*,⁵ tradotto in italiano con coscienza,⁶ ci si imbatte per tre volte nell'Antico Testamento e per trenta volte nel Nuovo.

² Ha segnalato e ribadito, in modo autorevole, le due contingenze Benedetto XVI. Cf BENEDETTO XVI, *Lettera alla Diocesi e alla città di Roma sul compito urgente dell'educazione*.

³ Cf Z. BAUMANN, *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza 2002; ID., *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Roma-Bari, Laterza 2004.

⁴ Cf J. HABERMAS - C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli 2006; W. KIMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, Bologna, Il Mulino 1998.

⁵ Questo termine del greco ionico, rispetto ad altre forme attiche, usate nella letteratura filosofica e non, contemporanea e precedente all'Apostolo, riceve nel Nuovo Testamento esclusiva preferenza, se si eccettua il passo di 1Cor 4,4. Delle ricorrenze greche ed elleniste delle diverse espressioni, si ha un accurato e completo quadro sinottico in: C. A. PIERCE, *Conscience in the New Testament. A study of Syneidesis in the New Testament; in the light of its sources, and with particular reference to St. Paul, with some observations regarding its pastoral relevance today* = *Studies in Biblical Theology* 15 (London, SCM Press 1955) 132-147. Cf anche J. STELZENBERGER, *Syneidesis im Neuen Testament* = *Abhandlungen zur Moraltheologie* 1 (Paderborn, Schöningh 1961); H.-J. ECKSTEIN, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum 'Gewissensbegriff'* = *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 2. Reihe 10 (Tübingen, Mohr 1983); P. DELHAYE, *La coscienza morale del cristiano* = *Il mistero cristiano. Teologia morale* (Roma, Desclée - Editori Pontifici 1969); J. ECKERT, *Gewissen und Glaube bei Paulus*, in J. REITER - H.-G. ANGEL - H.-G. WIRTZ [edd.] *Aus reichen Quellen leben. Ethische Fragen in Geschichte und Gegenwart. Helmut Weber zum 65 Geburtstag* (Trier, Paulinus 1995) 15-35.

⁶ Il termine *syneidesis* viene reso in latino con *conscientia*. È discusso se quello latino rappresenti la semplice traduzione di quello greco, sia cioè un concetto semplicemente

Nella versione dei LXX dell'Antico Testamento, il termine ricorre raramente, solo in Sap 17,10; Qo 10,20; Sir 42,18. Inoltre solo nel primo dei tre riferimenti - dove si riscontra un influsso ellenistico chiaro e accentuato - si ha il significato riflessivo dell'accezione di coscienza, mentre negli altri due si rinviene il significato generico di conoscenza interiore.

Nel Nuovo Testamento, ricorre quattordici volte in testi paolini: tre volte in Rm (2,15; 9,1; 13,5); otto volte in 1Cor (8,7.10.12; 10, 25.27.28.29a.b); tre volte in 2Cor (1,12; 4,2; 5,11).⁷ Si ritrova undici volte in testi deutero-paolini: quattro volte in 1Tm (1,5.19; 3,9; 4,2); una volta in 2Tm (1,3) e in Tt (1,15); cinque volte in Eb, (9,9.14; 10,2.22; 13,18).⁸ Infine s'incontra per tre volte nella prima lettera di Pietro (2,19; 3,16.21) e due volte negli Atti degli Apostoli (23,1; 24,16), in discorsi fatti pronunciare da Paolo.⁹

Con lo stesso significato di *syneidesis* s'incontra - nello scritto paolino di 1Cor (4,4) - l'espressione *emautó synoída*, resa in italiano con essere consapevole.¹⁰

mutuato, o invece implichi un suo contenuto specifico attribuibile all'origine dalla sua cultura forense, come per lo più si ritiene. Alcune lingue moderne come l'inglese e il tedesco hanno termini diversi per indicare la semplice coscienza (la presenza del soggetto personale a se stesso) e la coscienza morale (la presenza del soggetto personale a se stesso in quanto soggetto di operatività). La prima viene indicata rispettivamente come *Consciousness* e *Bewußtsein*, mentre la seconda come *Conscience* e *Gewissen*. Tuttavia si tenga presente la seguente osservazione di R. Schnackenburg: «Solitamente esso è tradotto con 'coscienza'; ma non coincide del tutto con ciò che si intende sotto questo termine nella teologia successiva (già presso i Padri della chiesa) e (pur con varie differenze) nell'etica attuale...» (R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. Vol. II. I primi predicatori cristiani* = Supplementi al Commentario teologico del Nuovo Testamento 2 [Brescia, Paideia 1990] 64).

⁷ È da notare che in Rm 13,5 e 1Cor 10,25-29 il termine *syneidesis* si presenta inserito nell'espressione *diá tén syneidesin*, resa in italiano con 'a causa della coscienza'.

⁸ Nei testi del Nuovo Testamento attribuiti a Paolo, cioè nella cosiddetta letteratura deutero-paolina, la ricerca biblico-esegetica distingue un duplice livello di attribuzione, a seconda della consistenza della dipendenza teologica da Paolo che i testi stessi mostrano: diretta e forte in Col, Ef e nelle 'pastorali', indiretta e debole in Eb.

⁹ Una *lectio varia* di Gv 8,9 prevede il termine *syneidesis*, ma questa variante viene ritenuta scarsamente attendibile, per questo non viene in genere presa in considerazione.

¹⁰ Il semplice termine *synoída* ricorre anche in At 5,2, ma, chiaramente, non nel senso di un sapere riflessivo, ma semplicemente di sapere condiviso. Nel caso specifico, la moglie sapeva del comportamento del marito Anania, che aveva trattenuto qualcosa per sé della vendita effettuata.

Ad integrazione di quanto appena detto si deve aggiungere che se all'Antico Testamento e a parte del Nuovo Testamento risulta estraneo e sconosciuto il termine *syneidesis*, non è vi però assente il corrispondente contenuto, espresso e ripreso nel termine più vasto 'cuore' - l'ebraico '*leb*' -, termine che Paolo stesso usa accompagnandolo, talora nello stesso passo,¹¹ appunto al termine *syneidesis*.¹² Tuttavia si noti che – se il contenuto del termine cuore include quello di *syneidesis* – non coincide con quest'ultimo, in quanto presentandosi il primo come una categoria sintetica e globale comporta elementi interpretativi non riconducibili alla *syneidesis*.

1.2. *Il contesto di mutuazione*

La sorprendente rarità del termine *syneidesis* nell'Antico Testamento, come la sua presenza circoscritta nel Nuovo Testamento, pone la giustificata domanda sulla sua origine, sul contesto di mutuazione da cui Paolo l'assume, indirizzando la risposta verso un ambiente extrabiblico e rivelando, nello stesso tempo, l'Apostolo come un vero e proprio iniziatore in materia.

A differenza di precedenti orientamenti, che inclinavano a vedere nella filosofia stoica l'esclusivo e il diretto riferimento dei testi paolini, oggi vengono piuttosto indicati altri contesti a cui si ritiene che Paolo attinga.

Si fa riferimento al contesto popolare della riflessione etica, dove certamente sono attive le rispettive filosofie, ma non in modo diretto ed immediato. È la posizione di R. Schnackenburg.¹³

¹¹ Cf Rm 2,15.

¹² «Abbiamo visto come il termine *leb* in un numero molto circoscritto di casi significhi il sentimento, molto più spesso al contrario, e più precisamente, cuore indica l'organo della conoscenza, e con essa unita la volontà, i suoi progetti, le sue decisioni, la sua mentalità, la coscienza e l'obbedienza consapevole e sincera» (H. W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento* = Strumenti 2 [Brescia, Queriniana 1975] 79). Del resto «... l'israelita, da un punto di vista linguistico, riesce con difficoltà a distinguere fra 'riconoscere' e 'scegliere', fra 'udire' e 'obbedire'. La difficoltà che ne risulta per il nostro modo di pensare, che tende alla distinzione, trova il suo fondamento nell'impossibilità di fatto di scindere la teoria dalla prassi. E per questo il cuore è ad un tempo l'organo della comprensione e del volere» (L. cit.).

¹³ «Dove attinge Paolo questo concetto? Una derivazione dall'etica stoica è risultata già da tempo errata. Piuttosto Paolo ha un debito nei confronti di un uso linguistico popolare ('etica popolare'), la cui ampia diffusione può essere dimostrata dal sec. I a.C. al sec. II d.C.». Viene poi ulteriormente precisato che si tratta «...non di un concetto chiaramente precisabile, bensì di un'espressione attinta all'esperienza umana...»

Altra ipotesi prospettata, da E. Lohse¹⁴ e da W. Schrage,¹⁵ è quella della sinagoga ellenistica, da cui Paolo sembrerebbe assumere questo come altri concetti, da lui poi utilizzati nella sua predicazione.

Riguardo alla delineazione del contenuto del concetto di *syneidesis*, si registra una sostanziale corrispondenza tra l'uso paolino e quello del contesto di mutuazione. Infatti, per entrambi, la *syneidesis* è istanza interiore esistente nell'uomo – propriamente una *ricognitio sui*¹⁶ – che in quanto indipendente da esso si presenta come testimone autonomo, che giudica e valuta il comportamento da esso liberamente scelto ed assunto. Le sue indicazioni sono sempre da seguirsi, essa può connotarsi come buona o cattiva e ad essa viene attribuita una dimensione religiosa.¹⁷

Le due soluzioni sopra prospettate si presentano non tra loro alternative ma compatibili. Entrambe infatti segnalano il riferimento ellenistico della mutuazione paolina, si differenziano solo nel fatto della modalità della mutuazione: o diretta dal contesto popolare o indiretta tramite la mediazione della sinagoga ebraica.

(R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. Vol. II.*, 65; 67s.). Cf anche M. WOLTER, *Gewissen. II. Neues Testament*, in G. KRAUSE – G. MÜLLER [edd.] *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin - New York, de Gruyter 1983) 13: 214: «Paulus entlehnt *syneidesis* nicht einer der philosophischen Schulen, sondern knüpft an der Sprachgebrauch der hellenistischen Populärphilosophie an».

¹⁴ Cf E. LOHSE, *Etica teologica nel Nuovo Testamento* = Biblioteca di cultura religiosa 57 (Brescia, Paideia 1991) 100: «L'apostolo Paolo, che utilizza più volte il concetto di coscienza, l'ha verosimilmente ripreso dalla sinagoga ellenistica, che, a sua volta, aveva adottato concetti conosciuti dalla filosofia stoica».

¹⁵ W. SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento* = Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 4 (Brescia, Paideia 1999) 232: «Per quanto riguarda Paolo, il concetto gli è pervenuto certamente dal giudaismo ellenistico dove, soprattutto in Filone, si trovano pensieri molto simili a quelli di Seneca».

¹⁶ L. cit.

¹⁷ Cf L. ALVAREZ-VERDES, *La SYNEIDESIS en s. Pablo*, in *Studia Moralia* 32 (1994) 275-316, 281s.: «De hecho, la mayor parte de los autores reconoce que la *syneidesis* en Pablo mantiene las funciones fundamentales (reflexión crítica sobre sí mismo, papel de acusador, juez, testigo etc) que encontramos en los autores greco-romanos del tiempo: Filón, Séneca, Flavio Josefo etc. A estos elementos de origen helenista Pablo añade otros que ha heredado del judaísmo y, sobre todo, los que nacen de su propia concepción antropológica cristiana... No faltan, sin embargo, autores que ponen a Pablo en relación directa con alguna de las escuelas o movimientos concretos del tiempo: el estoicismo, el neo-pitagorismo, el judaísmo helenístico, cuyo exponente más autorizado fue sin duda Filón. Algunos conceden incluso una función intermediaria particular a la comunidad cristiana de Corinto».

1.3. I due criteri di lettura dei testi

Prima di addentrarci nell'esame dei testi concernenti la tematica della *syneidesis*, emerge la questione dell'ordine della loro lettura. Tale questione, che si radica nell'esegesi e nella teologia biblica, viene qui avviata a soluzione nella combinazione, gerarchicamente coordinata, di un criterio genetico e di un criterio contenutistico.

Per quanto riguarda il primo criterio, c'è da dire che l'intento di rispettosa comprensione della consistente complessità dei testi neotestamentari ha determinato, nel recente - moderno e contemporaneo - periodo storico, l'insorgenza di diversi metodi e criteri di approccio, la cui interazione inclina ad ordinare la lettura biblica secondo la successione cronologica degli eventi, cioè dei fatti storici, sia della nascita della fede cristiana sia della nascita dei testi neotestamentari. Sulla scorta dei risultati ottenuti dal metodo storico-critico della *Formgeschichte* e della *Redaktiongeschichte*, si segue qui questa prospettiva nel modello offerto da R. Schnackenburg – che nel Nuovo Testamento distingue, in primo luogo, tra il Cristo predicante e il Cristo predicato, cioè tra la predicazione diretta del Cristo – *ipsa facta et verba Iesu* – e la predicazione su Gesù, quest'ultima intrapresa e svolta sia dalla comunità,¹⁸ sia dai cosiddetti predicatori itineranti, quali Paolo (1Ts, 2Ts, 1Cor, 2Cor, Fil, Gal, Rm), i predicatori nella sfera di influenza della teologia paolina o i deutero-paolini (Col, Ef, 1Tm, 2Tm, Tt), i Sinottici, Giovanni (Gv, 1Gv, 2Gv, 3Gv), Giacomo e gli altri predicatori protocristiani (1Pt, Eb, Gd, 2Pt, Ap).¹⁹

Rispetto a questo schema, per quanto attiene alla ricerca sulla *syneidesis*, la lettura risulta semplificata, in quanto essa è assente nella predicazione di Gesù e in quella della comunità, ma è invece presente solo in Paolo, negli scritti teologicamente da lui dipendenti - le lettere pastorali - e in alcuni scritti risalenti a predicatori protocristiani, come Eb e 1Pt. I due testi degli Atti degli Apostoli sono facilmente riconducibili a Paolo.

Siamo quindi in presenza di un *novum* introdotto da Paolo, facilmente assunto nella letteratura successiva da lui dipendente o a lui attribuita o a lui contingua. È bene già precisare che tra il momento originale paolino e

¹⁸ Cf R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. Vol. I. Da Gesù alla chiesa primitiva* = Supplementi al Commentario teologico del Nuovo Testamento 1 (Brescia, Paideia 1989).

¹⁹ Cf R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. Vol. II.*, in particolare 11-17.

le riprese successive del concetto di *syneidesis* si determina uno sviluppo ed un'evoluzione che, nel periodo patristico e teologico, si accentuerà progressivamente sempre di più e darà origine alla variegata e multiforme vicenda storico-concettuale della coscienza morale.

Premesso il primo criterio, quello genetico, si procede poi col secondo, quello contenutistico. Esso scaturisce dalla constatazione che i diversi testi presentano tratti prevalenti comuni – oltre ad essere, talora, ulteriormente accomunati dal rimando ad uno stesso contesto. Il criterio risulta tendenziale ed indicativo, in quanto si possono dare intersezioni tra le diverse unità concettuali individuate. Esso inoltre aiuta la lettura globale, ma certamente non esenta da quella specifica del singolo testo, non sempre riconducibile alla schematizzazione proposta.

Nell'insieme dei testi neotestamentari, sembrerebbe di poter distinguere, e quindi circoscrivere in una prima unità, quelli che si riferiscono alla problematica degli idolotiti ed aventi come riferimento tematico comune quello del rispetto della coscienza debole. Una seconda unità è costituita da quei testi in cui l'Apostolo, o per sé o per altri, ammette l'esistenza della coscienza come autoriflessione critica e la chiama a testimone dell'autenticità di ciò che afferma o di ciò a cui appella. Una terza unità, tipica dei testi attribuiti o contigui a Paolo, essendo caratterizzata dall'aggettivazione binaria di buona o cattiva, di pura o macchiata, segna più decisamente l'introduzione della prospettiva tipicamente etica e della dimensione specificatamente cristiana.

1.4. *I singoli testi*

1.4.1. La coscienza come autoconsapevolezza e come testimone

Possono essere inseriti in questo gruppo tutti i testi paolini, eccettuati quelli di 1Cor 8-10, riguardanti la questione degli idolotiti, in pratica i sette testi di Rm, 2Cor e di 1Cor 4,4.

Dei tre testi di Rm, quello più noto e gravido di conseguenze è Rm 2,15. Paolo confuta aspramente il preteso privilegio dei giudei di essere gli unici conoscitori della Legge e quindi gli unici a poterne praticare le esigenze, ricordando che i pagani per natura²⁰ ne sono ugualmente a conoscenza, di-

²⁰ L'espressione 'per natura', il greco *physei*, può essere fatta coincidere con la *lex naturalis*, di ascendenza stoica. Tuttavia, «... con questo Paolo non rinuncia affatto alla sua dottrina sulla giustificazione ('non per le opere della legge, ma per la grazia di Dio');

ventando così la legge di se stessi ed essendo quindi anche nella condizione di praticarle. L'attendibilità di tale interpretazione è data dalla testimonianza della *syneidesis* con la sua opera di approvazione o di disapprovazione, opera che, se non presupponesse tale conoscenza naturale, non sarebbe possibile.²¹ Il passo documenta la concezione, influenzata da idee ellenistiche, secondo la quale gli uomini posseggono una facoltà di giudizio morale, di cui la *syneidesis* è testimonianza. Essa attesta e conferma le opere buone compiute, anche se con questo l'uomo non è ancora giustificato. «Così la *syneidesis* appare come un'istanza immanente all'uomo, che porta alla coscienza il comportamento dell'uomo con un giudizio positivo o negativo. La scienza del bene e del male è qui presupposta. Il suo fondamento non è però spiegato; tuttavia è ovvio che, come per la 'conoscenza naturale di Dio' (Rm, 1,19s.), Paolo pensa alla ragione dell'uomo».²²

In Rm 9,1 Paolo chiama a testimonianza la sua coscienza, nello Spirito Santo,²³ per confermare di non mentire. Come nel caso della 2Cor, Paolo è alle prese con la difesa della propria persona nell'opera pastorale e cateche-

soltanto vuol piegare l'orgoglio dei giudei, che pretendevano di essere giustificati in quanto 'esecutori della legge' (v. 13). Per lui resta fermo che *tutti* hanno peccato e hanno perduto la gloria di Dio (3,23)» (R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. Vol. II.*, 70).

²¹ È da osservare che qui non si tratta di etnico-cristiani, come si è ritenuto, ma effettivamente di non cristiani. Inoltre si tratta di spiegare il rapporto che i ragionamenti - di cui Paolo fa menzione nel passo - hanno con la *syneidesis*, in particolare se la descrivano ulteriormente o se vi si aggiungano. «È meglio lasciare per se stessa la testimonianza della *syneidesis* e vedere l'aggiunta dei pensieri contrastanti come un indizio del fatto che Paolo si sente insicuro sull'esito che avrà il giudizio di Dio. Infatti per Paolo è certo che il giudizio vero e proprio avviene non nell'intimo dell'uomo, bensì attraverso la sentenza divina». (R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. Vol. II.*, 71). Sulla stessa questione diversa sembra essere la posizione scelta dalla *Veritatis splendor*: «San Paolo non si limita a riconoscere che la coscienza fa da 'testimone', ma rivela anche il modo con cui essa compie una simile funzione. Si tratta di 'ragionamenti', che accusano o difendono i pagani in rapporto ai loro comportamenti (cf Rm 2,15). Il termine 'ragionamenti' mette in luce il carattere proprio della coscienza, quello di essere un *giudizio morale sull'uomo e sui suoi atti*: è un giudizio di assoluzione o di condanna secondo che gli atti umani sono conformi o difformi alla legge di Dio scritta nel cuore» (GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, 59).

²² R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. Vol. II.*, 72.

²³ «L'aggiunta 'nello Spirito santo' difficilmente ci autorizza a parlare già di una 'coscienza cristiana'; come l'espressione iniziale, 'in Cristo', va piuttosto riferita all'autocomprensione cristiana dell'apostolo... Come cristiano egli parla 'nello Spirito santo', tuttavia la sua coscienza umana rimane come un'autonoma istanza di controllo» (Ib., 68).

tica intrapresa a Roma, che viene frequentemente e radicalmente equivocata, soffrendo, lui stesso, per il peso dei giudizi pronunciati a suo riguardo. Qui, come del resto anche in 2Cor, «l'appello alla testimonianza della coscienza... assume la figura di una formula solenne, quasi un giuramento, per affermare la sincerità di ciò che sta per dichiarare e che suppone esposto al dubbio facile dei suoi interlocutori... L'appello dell'apostolo alla testimonianza della propria coscienza può valere per loro unicamente a patto che anch'essi ascoltino la loro coscienza...».²⁴

Nel noto capitolo di Rm 13 Paolo affronta, in una situazione marcatamente aporetica e difficile, il tema dell'obbedienza e del rispetto dovuti all'autorità statale. Nella questione l'Apostolo non tollera e quindi rifiuta un adattamento puramente esteriore o un servilismo acritico, dovuto al timore di subire le conseguenze dell'azione repressiva statale. Un simile atteggiamento e comportamento, proprio a motivo dell'esperienza della coscienza, è incompatibile con un sano ed autentico vissuto morale cristiano, che richiede l'assunzione personale e la convinzione interiore di tutto quello che il soggetto morale opera.

Anche in 2Cor 1,12 abbiamo lo stesso richiamo alla testimonianza della propria *syneidesis*, con cui Paolo ribadisce la sua onesta e schietta condotta di vita nel mondo.

In 2Cor 4,2 e in 2Cor 5,11, poi, si appella alla *syneidesis* di altri per esporre la verità al cospetto di Dio. Il contesto immediato di quest'appello è la presenza a Corinto di predicatori, che affermano la loro legittimità e contemporaneamente la contestano a Paolo, basandosi su segni sorprendenti, che appunto Paolo non ha compiuto. Nella sua difesa Paolo si sottrae agli argomenti dei suoi oppositori appellandosi appunto al giudizio della *syneidesis*, come istanza altissima di giudizio. «Ha rispetto della facoltà di giudizio degli altri, che di fronte al suo parlare sincero e aperto deve loro imporsi. In ciascun uomo c'è un tale strumento... Non è la 'coscienza' morale che riflette sulle azioni proprie, buone o cattive, bensì una facoltà di giudizio appartenente all'uomo, la quale ha grande importanza per l'ambito morale».²⁵

Ed infine in 1Cor 4,4 Paolo rivendica presso i Corinzi il suo essere ministro di Cristo. Per lui non ha alcun interesse che essi lo valutino diversa-

²⁴ G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria* = «Lectio» 4 (Milano, Glossa 1999) 532s.

²⁵ R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*. Vol. II., 69.

mente: neppure lui stesso si giudica. E anche se non è consapevole di nessun fatto negativo, tuttavia è solo il Signore che giudica. La positiva e sincera testimonianza della propria coscienza non è sufficiente per la propria giustificazione, che viene riconosciuta come riservata a Dio soltanto. «L'impossibilità che la coscienza giustifichi è da intendere alla luce della sua intrinseca struttura 'religiosa': essa non è una facoltà umana che possa essere pensata come in se stessa consistente; è piuttosto il luogo che rimanda il cristiano ad un Dio che rimane sempre più grande. In tal senso, la coscienza rimanda insieme alla fede stessa...».²⁶

1.4.2. La coscienza debole

I testi che interessano la questione degli idolotiti (1Cor 8-10) concernono cristiani che possiedono al riguardo una conoscenza, che è diversamente consistente, cioè connotata da due diversi gradi: forte, quella che si basa sulla convinzione dell'inesistenza degli idoli e quindi della conseguente innocuità di cibarsi della carne loro precedentemente offerta; debole, quella di coloro che, non avendo questa conoscenza e quindi lasciandosi indurre a consumare carne precedentemente sacrificata agli dei, rimangono con la coscienza «contaminata» (1Cor 8,7), in quanto, così operando, abbandonano il giudizio della propria coscienza ed acconsentono ad una scissione, eticamente insostenibile, tra convinzione e comportamento personale.

Nella comunità dei cristiani, Paolo vede il pericolo che i forti inducano i deboli a non comportarsi più secondo la loro coscienza, seppur debole, cioè oggettivamente falsa, che così ferita è indotta al peccato, quello che consiste nell'abdicare dal comportarsi sempre secondo la propria coscienza.²⁷ È chiaro che per Paolo, insistendo sulla libertà cristiana, i cristiani possono mangiare la carne sacrificale, ed anche evitare di perdersi in eccessivi scrupoli circa la sua eventuale provenienza. Solo in presenza di un commensale che si riveli al proposito di coscienza debole, a motivo suo, e perché la libertà cristiana non sia intesa in modo sbagliato, occorre rinunciare a cibarsi di ciò che, altrove e altrimenti, sarebbe lecito mangiare.

²⁶ G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, 533.

²⁷ Si avrebbe «l'adeguamento mimico – e cioè l'imitazione senza coscienza – dei deboli a quella sorta di *diktat* esercitato nei loro confronti dai modi di dire e di fare dei sapienti...» (G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, 533s.).

Analoga situazione ritorna in Rm 14. Anche qui i deboli soffrono realmente di una mancanza di conoscenza e di libertà cristiana, ma se vengono turbati o confusi dal comportamento dei loro fratelli, allora questi, pur giudicando in sé rettamente, agiscono «non secondo il comandamento dell'amore» (Rm, 14,15).

Infatti «...il giudizio della coscienza non può passare in secondo piano rispetto ad un altro se non si vuole che la consapevolezza della responsabilità abbia a subire un danno».²⁸ In quest'ottica vale l'assunto che ingiunge di seguire il giudizio della propria coscienza, perché in questo giudizio vi è in gioco l'identità propria dell'uomo stesso, che viene inevitabilmente distrutta, se, quando agisce, non assicura l'accordo con essa, cosicché il convincimento e l'agire vengono a separarsi. Da qui consegue pure la cura che ciascun uomo dovrebbe avere nel fondare pienamente la persuasione della giustezza di tale giudizio.

È da notare come la questione degli idolotiti non sia di rilevanza fondamentale, perché, qualora lo fosse stato, Paolo «...non avrebbe affatto tollerato una decisione di coscienza che eludesse il comandamento di Dio».²⁹ Per questo, cioè per la scarsa rilevanza della questione, Paolo tollera che le abitudini dei deboli continuino, incapaci come sono, per ora, di liberarsene e di trarre tutte le conseguenze che scaturiscono dalla fede nell'unico Signore.

Emerge tuttavia netta la limitazione posta dall'amore e dalla carità fraterna all'esercizio della coscienza. Paolo afferma espressamente che per amore si può essere disposti a rinunciare a praticare quello che la coscienza

²⁸ W. SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento*, 232.

²⁹ *Ib.*, 233. Cf anche H. WEBER, *Teologia morale generale. L'appello di Dio la risposta dell'uomo* = *L'Abside* (Cinisello B., S. Paolo 1996) 199, nota 41: «Non bisogna tralasciare di notare che Paolo porta qui solo il caso di uno che ritiene *proibito* ciò che è *permesso*. Che uno possa o debba seguire la propria coscienza anche quando ritiene *permesso* ciò che è *proibito*, non viene detto da Paolo. Sullo sfondo della sua etica tale caso pare poco probabile, o per lo meno è difficile immaginare che egli avrebbe richiesto un simile rispetto per la coscienza erronea nel caso dell'omosessualità o dei rapporti extramatrimoniali». La dottrina tradizionale della coscienza invincibilmente erronea si mantiene ferma nel non attribuire alla coscienza una prerogativa di giustificazione di ciò che è moralmente proibito: ciò che è tale rimane tale, indipendentemente dalla percezione soggettiva del singolo. Tuttavia il male compiuto da un soggetto che non ne vede la intrinseca malizia, non può essergli imputato, perché manca l'essenziale premessa di questa assunzione o attribuzione di responsabilità e cioè la consapevolezza personale del male compiuto. In ciò possiamo certamente rinvenire un'esplicitazione ed uno sviluppo della posizione paolina nella dottrina teologico-morale successiva.

ha riconosciuto giusto. Senza l'amore è pure impensabile la costruzione di una comunità come pure una pratica verace della libertà. Paolo qui offre, comunque, un primo abbozzo di un modello di comportamento da praticare nei casi di conflittualità tra coscienza individuale e comunità.

1.4.3. La coscienza buona o cattiva

I testi deutero-paolini si caratterizzano per l'aggiunta abituale al termine coscienza degli attributi di 'buona' e 'pura', oppure 'cattiva' o 'macchiata'. In questi testi «... 'cuore' (biblico), 'coscienza' (ellenistica) e 'fede' (cristiana) sono fra loro uniti. La fede in quanto valore normativo acquista per la coscienza un peso decisivo».³⁰

Nella lettera agli Ebrei³¹ e nella prima di Pietro la coscienza 'pura' viene fondata sul battesimo, in cui i cristiani sono stati purificati. «In questi scritti, come in Paolo, è recepito l'uso linguistico dell'ellenismo, ma il suo stretto legame con la fede e la vita cristiana è ancor più chiaramente avvertibile»,³² a tal punto che la coscienza pura è sinonimo di fede cristiana: la perdita o l'incremento della prima implica la perdita o l'incremento della seconda. Si è di fronte ad un maturo processo di cristianizzazione della coscienza morale.³³

C'è da notare inoltre che la coscienza, nella letteratura deutero-paolina rispetto a quella paolina, marca un'accentuazione semantica della dimensione etica sotto un triplice risvolto, che può dar ragione dello sviluppo interpretativo successivo, sia patristico sia teologico. Sotto un primo risvolto

³⁰ R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*. Vol. II., 75.

³¹ In Eb., la *syneidesis* appare in un contesto culturale, in particolare nella questione dell'autentico atteggiamento che abilita il sacerdote all'autentica offerta culturale. La santità della comunità cristiana e quella del sacerdote dell'antica alleanza non sono paragonabili. La differenza viene ad essere illuminata tramite il rapporto tra *sarx* e *syneidesis*. La purezza 'nuova' rispetto a quella 'antica', consiste nel fatto che la seconda interessa l'esteriorità della *sarx* la prima l'interiorità della *syneidesis*.

³² R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*. Vol. II., 75.

³³ M. WOLTER, *Gewissen*. II., 217s.: «Weniger durch Paulus ist also das Gewissen zu einem christlichen begriff geworden... als vielmehr durch die nachpaulinischen Briefe des Neuen Testaments». Cf anche G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, «Espressioni come quelle di *buona coscienza* o di *coscienza pura* appaiono dunque designazioni della coscienza cristiana plasmata dalla fede e rispettivamente dalle forme dell'appartenenza ecclesiasistica; esse sono indicatori del fatto che la pratica cristiana ha ormai plasmato un costume, al quale è possibile e necessario fare riferimento nelle forme dell'esortazione cristiana».

la coscienza paolina della consapevolezza di sé acquisisce più decisamente il carattere deutero-paolino di consapevolezza del bene o del male operato; mentre, per il secondo risvolto, rispetto alla sua funzione testimoniante acquisisce maggiormente la connotazione di giudicante del bene e del male, ingiungendo l'adesione al bene e la fuga del male. Infine, come terzo risvolto, in Paolo la coscienza è prevalentemente attuale, mentre negli scritti deutero-paolini inizia timidamente quello sviluppo che maturerà nella coscienza fondamentale, ancorata teologicamente e soprattutto cristologicamente, che la porterà a sviluppare la sua dimensione teologica e divenire quindi più marcatamente coscienza cristiana.

1.5. *Alcuni rilievi conclusivi*

La mutuazione dal contesto ellenistico, che sia popolare o sinagogale, del concetto di *syneidesis* da parte di Paolo, rappresenta certamente un tentativo riuscito di acculturazione della fede in una cultura diversa da quella in cui era sorta e della cultura ellenista in una fede che le era finora estranea. Non possono non riscuotere attenzione le modalità con cui si opera, ed in particolare il fatto che tale tentativo avvenga aggiungendo a categorie chiaramente bibliche, come quella di cuore, un'altra categoria, quella di *syneidesis*, che doveva essere immediatamente e facilmente nota ai suoi destinatari, ma per lo più ignota al mondo biblico.³⁴ In questo modo si ha un interessante modello di raccordo tra i due orizzonti culturali, che sono posti strutturalmente in dialogo, in modo tale da evitare, con l'accortezza di questo accoppiamento, il rischio del fraintendimento, che potrebbe invece facilmente insorgere quando s'introducesse il nuovo e si abbandonasse il consueto, che, completamente sostituito, cesserebbe di avere una funzione ermeneutica di raccordo con il nuovo.

Viene altresì attestata la preoccupazione comunicativa, cioè la preoccupazione che intende assicurare la chiara e facile comprensione del messaggio da parte dei destinatari, che non avverrebbe senza questa nuova introduzione, che si rende così necessaria. Tuttavia, Paolo inserisce nella sua predica-

³⁴ Paolo «... fa suo il concetto in un modo che doveva essere familiare ai suoi ascoltatori... L'apostolo oltrepassa in tal modo il linguaggio biblico e fa vedere che la fede cristiana deve adattarsi al dialogo con gli altri uomini. Egli mantiene la specifica visione cristiana e nello stesso tempo sfrutta in un senso prettamente cristiano le opportunità che gli si presentano» (R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*. Vol. II., 64).

zione il concetto di *syneidesis* senza mai spiegarlo approfonditamente, né tantomeno senza mai presentare una vera e propria dottrina o teoria,³⁵ ma utilizzandolo in modo tale per cui si evince il possesso pacifico e chiaro da parte dei suoi ascoltatori.

La funzione però che Paolo assegna alla *syneidesis* non è preminente nella sua visione antropologica, che rimane da una parte ancora fortemente influenzata dall'approccio giudaico e dall'altra dalla dottrina sulla giustificazione. «La *syneidesis* non è per Paolo un concetto teologico, ma antropologico, che egli assume dall'uso linguistico del suo ambiente, senza che la sua teologia, nel suo contenuto, sia da esso determinata in modo nuovo».³⁶ Si potrebbe notare il fatto che non sempre alcuni sviluppi successivi – sia patristici sia teologici, anche recenti – sembrerebbero essere in sintonia con questa 'contenuta' collocazione della tematica della coscienza prospettata da Paolo. Del resto, non certamente solo per questo, tali sviluppi potrebbero essere detti non biblici e non paolini.

Inoltre per Paolo la *syneidesis* – e forse qui un certo divario con alcune concezioni della coscienza, passate e soprattutto recenti, si fa maggiormente sentire e trova anche maggior terreno di effettiva discussione – non è la fonte di conoscenza morale dei valori e delle norme, che è invece da presupporre all'istanza giudicante della coscienza, conoscenza che è data per tutti dalla ragione morale, e per il cristiano dalla ragione illuminata dalla fede (Rm 12,2).³⁷ «Paolo si appella alla facoltà della ragione di cogliere i valori morali e nello stesso tempo li approfondisce secondo il messaggio cristiano della

³⁵ Cf G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, 532: «Ancor più di quanto non accada nel caso di *legge*, non è qui giustificato postulare pregiudizialmente una 'dottrina' dell'apostolo a proposito della *coscienza* di carattere organico, che l'indagine degli studiosi debba quindi cercare di ricostruire mettendo insieme i frammenti; occorre invece limitarsi ad elencare le accezioni tipiche che il termine assume, per riferimento appunto ai contesti di cui si dice, e formalizzare quindi gli interrogativi che la sintesi di tali *loci* paolini obiettivamente suscita».

³⁶ M. WOLTER, *Gewissen. II.*, 217.

³⁷ Cf R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*. Vol. II., 76. Cf anche E. LOHSE, *Etica teologica nel Nuovo Testamento*, 101: «Secondo la concezione dell'apostolo, la coscienza non costituisce quindi la consapevolezza assoluta di un dovere e di una norma, bensì una consapevolezza critica di noi stessi che controlla l'onestà del nostro pensare e del nostro agire e acuisce la responsabilità che ogni uomo ha di fronte a Dio». Cf inoltre W. SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento*, 233: «Comunque la coscienza non è tanto un'istanza orientatrice che elabori in sé il contenuto della richiesta etica, quanto piuttosto un'istanza critica che controlla sulla base di criteri normativi quello che l'uomo

fedes».³⁸ Tale specificità e tale ulteriorità viene esplicitata da W. Schrage: «...il criterio al quale fa riferimento la coscienza del cristiano non è il logos dell'universo né un ideale filosofico e umano... bensì il comandamento divino che verrà fatto valere nel giudizio finale. ... Naturalmente, l'obbligo cristiano non va dimenticato e quindi il giudizio della coscienza non va limitato allo spazio di una generica conoscenza del bene e del male. Soltanto a queste condizioni e in questo senso la decisione coscienziosa del cristiano è la norma del comportamento di questi».³⁹

Ulteriore aspetto della conoscenza morale è che si estende verso il nuovo. «Ogni conoscenza, anche della volontà divina, è tuttavia per Paolo sempre parziale (1Cor 13,9). Inoltre la varietà della vita presenta sempre nuovi compiti, così che si pone sempre di nuovo il dovere di cogliere, con lo sguardo allenato ai comandamenti e alle tradizioni apostoliche, quale sia la volontà di Dio (cf Rom 12,2)... Tuttavia l'ubbidienza dei cristiani consiste oltre che nell'osservanza dei comandamenti trasmessi anche nella ricerca per trovare nuove vie. Certamente la direzione fondamentale e i paletti di limitazione di queste nuove strade sono già fissati, ma la conoscenza etica dei cristiani (cf Rom 14,14; 1Cor 6,9.15s.; 1Tess 4,2) non è già così conclusa da rendere superflui ulteriori esami e giudizi».⁴⁰

Infine rimane a questo proposito da precisare che la coscienza non si limita a ripetere ciò che è il risultato del discernimento morale svolto nel pensiero e nella ricerca del singolo, ma rispetto ad esso vi sta di fronte in piena indipendenza per chiedere, da questa distanza, la parola con tono ammonitore.

fa o tralascia di fare. Non è la coscienza a dire quello che si deve fare, bensì il comandamento oppure è la comunità che deve scoprirlo».

³⁸ R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*. Vol. II., 76. Cf anche: H. WEBER, *Teologia morale generale*, 199s.: «Anzitutto la coscienza, per Paolo, è un'entità per principio soggettiva. ... Per lo meno ciò che Paolo intende per *syneidesis* non sembra un'istanza che si diriga in primo luogo a ciò che è oggettivamente giusto. Ciò che essa deve anzitutto e propriamente confermare è la giustezza soggettiva del singolo, la sua integrità etico-religiosa: il fatto che conoscenza e azione non siano in lui separate, ma che egli agisca come pensa essere giusto. Ciò che viene giudicato nella *syneidesis* non è insomma tanto la cosa stessa (ad esempio, nella questione della carne sacrificata agli idoli), ma la chiarezza interiore che si ha nel momento dell'azione».

³⁹ W. SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento*, 233.

⁴⁰ W. SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento*, 235.

Il contesto teologico, cioè la relazione con il Dio di Gesù Cristo della realtà della coscienza morale, pone a quest'ultima il suo limite invalicabile, a tal punto che nemmeno il suo sincero giudizio – come in modo forte viene espresso in 1Cor 4,4 – è istanza definitiva di giustificazione, ma solo il giudizio di Dio.⁴¹ «Anche per Paolo la coscienza segna il luogo nel quale il singolo cristiano incontra criticamente se stesso col proprio comportamento ed esamina questo criticamente. Da un lato non è che l'uomo incontri qui semplicemente se stesso, bensì la coscienza è una voce proprio indipendente dall'uomo e dalla sua volontà, dalla sua interiorità e dal suo mondo, la quale si presenta come un testimone autonomo, anzi, per la precisione, come controtestimone, per usare le parole di Rom 2,15».⁴²

Del resto occorre anche osservare che la voce della coscienza non «... è affatto *eo ipso* la voce di Dio...»,⁴³ «...né qualcosa di divino nell'uomo...»;⁴⁴ essa può certamente essere mossa dallo Spirito, può anche coincidere con la fede, ma sotto precise condizioni. Infatti, essa non è un'istanza critica infallibile. Il suo giudizio può essere limitato e persino soggetto all'errore: per questo un giudizio definitivo spetta solo a Dio.

Un altro criterio limitante la coscienza morale è il valore supremo dell'amore cristiano. La libera rinuncia a seguire il giudizio della propria coscienza può trovare la sua motivazione nel non indurre una situazione

⁴¹ R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*. Vol. II., 76.

⁴² L. cit.

⁴³ W. SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento*, 232. Cf anche M. WOLTER, *Gewissen*. II., 217: «Sowenig das Gewissen bei Paulus als *vox Dei* o.ä. im Menschen erscheint, sowenig ist es auch der Ort, in dem sich Vermittlung und Empfang des Heilsgeschehens abspielen. Insofern kennt Paulus auch kein spezifisch christliches Gewissen; diese Einschränkung begegnet erst in den nachpaulinischen Texten». Cf inoltre H. WEBER, *Teologia morale generale*, 201: «Malgrado questo inserimento nell'orizzonte della fede, la coscienza viene stimata in modo palesemente moderato. Essa rimane in tutto e per tutto una realtà umana e non viene in alcun modo divinizzata: mai viene detto, e neanche suggerito, che la coscienza sia la 'voce di Dio', e neanche viene particolarmente evidenziato che essa sia un tramite che trasmette o fa conoscere la volontà di Dio. Piuttosto essa appare un oggetto della grazia divina, che non produce qualcosa di giusto con le proprie forze, ma deve essere purificato, reso buono e salvato da Dio, essendo sempre esposto al pericolo dell'errore e del perversimento. È anche evidente la limitatezza oggettiva della coscienza: più importante di ciò che la coscienza dice sono la parola e il giudizio di Dio, come anche l'appello e il bisogno del prossimo. Questi ultimi vengono ritenuti i grandi elementi regolativi dell'agire umano, molto più dell'istanza della coscienza».

⁴⁴ R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*. Vol. II., 75s.

gravosa e, per lo meno temporaneamente, insolubile, per la coscienza debole dell'altro, del chiunque altro, visto come un fratello. L'amore in questo caso consiste nell'attesa paziente di un'evoluzione positiva della persona, affinché la conoscenza della verità morale sia assunta e vista dal fratello. Senza tale apprensione personale e diretta, il comportamento della persona procederebbe senza consapevolezza e senza conseguente assunzione di responsabilità, perché prevederebbe una sospensione dell'inaggirabile valutazione personale del proprio agire personale, introducendo nella comprensione e nel vissuto della persona stessa aporie e contraddizioni, che proprio perché avvallano un soggetto diviso e scisso, non possono che essere immorali.

2. La prospettiva educativa

I testi appena presentati e brevemente analizzati, non vanno certo isolati ma invece inseriti nell'insieme degli scritti paolini, da cui emerge, chiara e potente, la forte personalità, umana e cristiana, dell'Apostolo delle genti. Naturalmente Paolo ha voluto diventare cristiano e i passaggi critici di questo continuo e progressivo divenire sono ben documentati, nella sofferenza e nella gioia, nella promessa e nell'attesa, nella solitudine e nella compagnia, nella persecuzione e nell'accoglienza.

Paolo ha saputo fare di sé un'unica persona cristiana a partire da aporie laceranti. Coscienza critica del suo popolo, ostinatamente chiuso alla propria salvezza, ha conservato per esso un dolore grande e una sofferenza continua, che ha saputo rimettere costantemente al mistero insondabile di quell'amore che gli si è rivelato come il Figlio di Dio, il Signore nostro Gesù Cristo. Vivere in, con e per Cristo è stata la sua vera vita, il suo permanente discernimento, la sua unica invocazione.

Con Paolo, siamo di fronte ad un progetto esistenziale bene definito, non siamo di fronte ad una persona che agisce in stato di ipotesi permanente, pur immerso nelle più gravi e svariate vicissitudini. Non siamo di fronte a quello che oggi è stato definito il soggetto adolescenziale, che non agisce cioè procedendo da convinzioni previe, ma che ne è invece alla ricerca attraverso appunto il proprio agire, che diventa così a basso tasso di presenza e di impegno personale. Neppure si ha l'impressione di avere di fronte un soggetto morale che si adatta alla condizione, diremmo noi oggi, liquida della società e della cultura, condizione che ammorbidisce i confini e le distinzioni, ivi comprese quelle tra la fede e la non-fede, tra il bene e il male. Anzi Paolo è

costantemente capace di puntare e di esigere l'ottimale morale, anche quando perfino lo stesso minimale è o sembrerebbe essere a rischio o addirittura perduto. Non siamo di fronte ad un soggetto pluralista, religiosamente e moralmente neutrale, propenso alla determinazione, per consenso sociale e culturale, di ciò che è santo e vero, pur aperto e capace di cogliere ciò che è giusto e merita lode, ovunque esso si trovi.

Dalla breve e succinta analisi dei testi biblici paolini, a proposito della *syneidesis*, emergono costantemente le tre classiche dimensioni relazionali – il rapporto con sé, con gli altri e con Dio –, che ne costituiscono la sostanza e ne declinano le linee della formazione di quella che oggi è la coscienza morale. Le seguiremo cercando di svolgere alcune riflessioni nel contesto attuale della vita sociale ed ecclesiale.

Prima di svolgere questo compito, è bene precisare ciò che risulta essere formativo della coscienza morale. Ogni bene morale è conosciuto in modo pieno se è conosciuto nel modo in cui è. Ora ogni bene morale, ivi compresa la coscienza morale, è realtà pratica e quindi il suo modo di essere è pratico e quindi il modo più consono di essere conosciuto è pratico. Conosce il bene quindi non chi lo conosce solo teoricamente, perché lo conosce in un modo che non è proprio, tipico al bene stesso. Lo conosce pienamente chi lo pratica e non solo chi lo pensa. Certo, la formazione della coscienza morale avviene anche, ma non soprattutto, attraverso la formazione della conoscenza e dell'intelligenza morale, ma evidentemente questo non basta. È inderogabile l'assunzione costante di precisi atteggiamenti morali virtuosi, che permettano quella familiarità col bene che sfocia in uno stile di vita, forse meglio in un modo di essere persona.

2.1. *La verità a se stessi*

Indubbiamente il primo vettore di formazione della coscienza morale è l'atteggiamento costante di ricerca della verità morale e la conseguente plasmazione di una personalità secondo la verità compresa, una personalità quindi amica della verità, sempre anche quando dovesse risultare scomoda perché critica. È esperienza comune dell'uomo, che vive la condizione lapsaria, il ricorrente tentativo di riformulare la verità morale secondo il proprio stile di vita, qualunque esso sia, anche quando dovesse risultare moralmente problematico o inaccettabile. Invece di intraprendere un cammino di conversione, si assiste al brusco cambiamento di ciò che dovrebbe essere in ciò

che di fatto è. La verità diviene allora semplice oggetto di una scelta tanto preferenziale quanto insindacabile. Non esisterebbe la verità, ma solo la mia e la tua verità; non ci sarebbe – finalmente – più una verità in sé, ma ciò che il singolo ritiene e stabilisce essere verità, almeno per sé. La persona sembrerebbe non essere più interessata alla reale ed oggettiva realizzazione di sé, ma solo ad una realizzazione che per il momento soddisfi, per lo più un fugace ed effimero sentimento.

È ben vero che la verità morale deve essere vista dal soggetto chiamato a viverla e tuttavia questo vedere non implica l'arbitrarietà della sua definizione. Inizia invece un cammino progressivo, che porta ad una crescente e vicendevole familiarità, in cui la persona si apre e si riconosce nella verità e la verità diventa il suo stesso essere persona. È per lo più un esodo dal sé scadente ed incompleto verso la pienezza ottimale di sé.

Paolo vive il suo rapporto col Cristo, verità, anche morale, della sua vita. È il rapporto con una persona non con l'idea astratta e disincarnata. Si lascia da Lui definire in modo oggettivo, reale e concreto. Non immagina o costruisce un Cristo secondo la propria preferenza e poi vi si mette alla sequela, perché ha scelto e deciso di seguire Lui e non se stesso.

Paolo può appellarsi alla propria coscienza, senza simulazioni, come fonte ultima di attestazione della verità del suo dire e del suo operare, solo se i suoi interlocutori sanno quanto gli stia a cuore e quanto l'abbia ricercata, insieme con loro, in modo disinteressato e sincero, anche in condizioni sfavorevoli.

2.2. *L'attenzione all'altro*

A fronte di una intensa globalizzazione che sembrerebbe da sé favorire l'incontro dei popoli e delle persone, la contingenza post-moderna della cultura occidentale conosce percorsi interpretativi e quindi formativi, che prevedono una forte concentrazione del soggetto su se stesso e la sua scarsa apertura all'altro, in un regime marcatamente individualista se non proprio autarchico.

L'attenzione paolina alla debolezza della coscienza altrui, sulla cui base si è invitati a rivedere un proprio lecito comportamento ed atteggiamento, risulta di difficile comprensione ed assunzione. Il presupposto da cui si procede, soprattutto nella prima ai Corinzi, è quello di una realizzazione partecipata e condivisa del sé. L'identità cristiana e teologica dell'uomo conferma

un rimando all'altro la cui soppressione coincide con la soppressione di un rimando più radicale alla realtà comunione del Dio di Gesù Cristo. L'accoglienza del bisogno dell'altro, soprattutto quella dal cui rifiuto potrebbe invece conseguire la sua perdita, è vincolo scontato e naturale, soprattutto alla luce della carità cristiana. La fedeltà a sé passa attraverso la fedeltà al fratello: è questo il nesso che evita di comprendere la via della carità come un'indicazione slegata o giustapposta al cammino di identificazione personale, ma al contrario di ritenerla la leva decisiva. Del resto proprio la prima Corinti conferma quanto appena detto, quando parlando dell'autentica celebrazione eucaristica la vede realizzata quando è accolto, e non emarginato, il fratello povero. Non possono essere i rapporti di sudditanza e di sopraffazione della città a dover essere riprodotti nell'assemblea, ma esattamente l'inverso, e cioè sono i rapporti di comunione dell'assemblea a dover essere impiantati nella città che divide ed emargina.

L'altro partecipa alla realizzazione di sé anche nel discernimento della propria coscienza morale, dove l'uomo e l'uomo cristiano è mai da solo, ma sempre in compagnia della comunità ecclesiale che lo ha generato e continua a generarlo: è un articolo *stantis ac cadentis Ecclesiae*. In un tratto dell'etica trascendentale di I. Kant, tra i più significativi pensieri morali dell'Occidente, e precisamente nel centro dell'imperativo categorico, si trova il vincolo a ritenere per sé giusto e buono ciò che potrebbe esserlo detto per tutti, dal più avvantaggiato al più svantaggiato. È un vincolo a pensare universalmente, a non escludere l'altro dal proprio orizzonte: il sé e l'altro stanno o cadono, sempre insieme. Siamo di fronte ad una significativa conferma da parte di una riflessione non teologica, né teologicamente ispirata.

2.3. Di fronte alla grazia di Dio

La formazione della coscienza è un itinerario di identificazione personale che non può fare a meno di confrontarsi con le questioni, talora dure, che emergono quando l'uomo incontra il limite di se stesso. Emerge con chiarezza il suo essere trascendente, si pone l'inevitabilità del discorso su Dio e quindi l'incongruenza del vivere in una sorta di sospensione, come quando si vive come se Dio non ci fosse - *etsi Deus non daretur*. È veramente possibile vivere lasciando sempre in sospeso la questione di Dio? Questa scelta non risulta alla fine uguale a quella atea?

Per Paolo non solo non si può vivere senza Dio, ma non si può vivere senza il Dio rivelato da Gesù Cristo: qui trova risposta e soluzione la questione antropologica, che si annoda irrevocabilmente con quella cristologica. La croce e la risurrezione di Cristo, stoltezza per il mondo e sapienza di Dio e dei salvati è la sola risposta piena al dolore dell'uomo e del mondo. È quanto il Vaticano II nella *Gaudium et spes* ci ricorda.

Questo ulteriore livello di considerazione teologica è ineludibile nella formazione della coscienza morale, che è veramente tale solo se è coscienza morale cristiana. Almeno il cristiano questo deve saperlo e Paolo si preoccupa che lo sappia, senza per questo mancare di rispetto a coloro che non lo sanno e neanche a coloro che non lo vogliono sapere, come i suoi fratelli nella carne, gli ebrei.

In 1Cor 4,4, afferma chiaramente la distinzione tra una coscienza umanamente buona e l'essere salvati nella giustificazione cristiana. Paolo ha vissuto tutta la sua esistenza da graziato, più di una volta, anzi continuamente, nella sua vita è stato retituito nuovamente a sé stesso, in modo inaspettato e sorprendente. È in questo dinamismo della vita e della vita cristiana che Paolo forma la sua coscienza, strappandola continuamente alle prese del tempo per farla vivere dell'eterno. Questa formazione avviene nelle aporie più crude e lancinanti: basti pensare a quel continuo dolore per la chiusura ostinata dei suoi secondo la carne alla salvezza di Cristo e alla loro continua ostilità contro la sua sapiente opera evangelizzatrice.

3. Conclusione

Con la prospettiva cristiana la coscienza morale progressivamente si decentra imparando come la stoltezza di Dio, cioè la croce di Cristo, è più sapente della sapienza degli uomini. Qui la coscienza morale si confronta con la profondità del mistero dell'uomo, dove l'uomo non è più capace di sé e rimanda oltre sé stesso al mistero di Dio. Qui la coscienza morale o è cristiana o semplicemente non è.

LE FORME PAOLINE DEL PRIMO *ETHOS* CRISTIANO

CATALDO ZUCCARO

PATH 8 (2009) 219-230

L'obiettivo di questo breve studio non è quello di presentare in modo esaustivo il discorso dell'etica paolina così come appare condensata nelle sezioni paracletiche del suo epistolario. Lo spazio a disposizione, ma anche le competenze di chi scrive, non permettono una tale operazione. L'intento che ha guidato la ricerca è stato quello di raccogliere alcune voci significative degli esegeti lettori di Paolo e di riflettere su di esse come può fare il teologo morale. La parola di Dio rimane vincolante per la teologia, anzi, come recita il noto testo di *Dei Verbum* al n. 24, ne rappresenta l'anima: «lo studio delle sacre pagine sia dunque come l'anima della sacra teologia». Questo vale anche per la teologia morale che già alla chiusura del Vaticano II ha cominciato a prenderne consapevolezza,¹ pur nella difficoltà obiettiva di tradurre poi questa esigenza in opere che possano dirsi realmente di morale biblica. Per questo, rifletteremo sul significato che assume per la vita morale il fatto che la dimensione paracletica venga collocata da Paolo dentro il contesto più ampio del suo Vangelo e, in un secondo tempo, ci fermeremo sul caso concreto della visione della sessualità in relazione al matrimonio e al celibato.

1. Paolo, il Vangelo, la vita del fedele, la comunità

La dimensione etica della prospettiva paolina non ha ricevuto sempre la stessa spiegazione da parte di teologi ed esegeti. Per capire dove e come

¹ Ricordo E. HAMEL, *L'usage de l'Écriture Sainte en Théologie morale*, in "Gregorianum" 47 (1966) 53-85; ID., *L'Écriture âme de la Théologie*, in "Gregorianum" 52 (1971) 511-535; ID., *L'Écriture, âme de la théologie morale?*, in "Gregorianum" 54 (1973) 417-445.

le considerazioni raggiungono il loro punto di divergenza fondamentale possiamo servirci della domanda di Hays:

«Paolo è una specie di giornalista cristiano antico, che cura la rubrica della posta dei lettori e dà loro buoni consigli o un a specie di editorialista che affronta i temi del momento, facendo appello ai modelli di moralità e di decenza dettati dal buon senso? Oppure i suoi consigli sono dettati specificamente dal vangelo?». ²

Tra coloro che hanno criticato la possibilità di parlare di dimensione etica del pensiero paolino o comunque di un'etica paolina derivante dal *kerigma* è da menzionare certamente Dibelius. Il Vangelo di Paolo, infatti, sarebbe condizionato dall'escatologia imminente che avrebbe reso poco comprensibile e utile un insegnamento di natura morale. Solo in secondo tempo, il ritardo della parusia avrebbe spinto il cristianesimo primitivo a riempire il vuoto etico attraverso il recupero della «parennesi» circolante nelle filosofie del tempo. Per questo, la dimensione morale dell'epistolario paolino non può appartenere al cuore e al nucleo del suo vangelo, non può avere, cioè, una dimensione teologica vera e propria. ³

Non tutti sono d'accordo con questa linea di tendenza. Per Furnish, ad esempio, occorre concepire una vera dimensione teologica dell'etica paolina al punto tale che «l'imperativo non solo è la conseguenza dell'indicativo, ma vi è iscritto dentro». Si tratta inoltre di «un'etica escatologica» nel senso che il cristiano si trova nella tensione del già e non ancora e soprattutto nel senso che egli vive già la vita nuova da risorto; «un'etica cristologica» nel senso che Cristo diventa norma e modello etico del cristiano che deve imitarlo e trasformarsi continuamente a sua immagine. Il discernimento circa la correttezza dell'agire morale non è dato né da un codice di leggi, né dalla parola di Gesù, né dalla coscienza morale o dallo Spirito. Concretamente il discernimento è frutto dell'agape, inteso come amore donato e corrisposto, e dall'orientamento verso la comunità, che tale amore comporta. Il tutto,

² R.B. HAYS, *La visione morale del Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 44.

³ Cf M. DIBELIUS, *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature*, ILCK, Ivor Nicolson and Watson, London 1936. Prima di lui K. BENZ, *Die Ethik des Apostels Paulus*, Herder, Freiburg 1912 e più vicino a noi H.D. BETZ, *Galatians*, Fortress Press, Philadelphia 1979.

al di là di un vago istinto morale, implica tuttavia la conoscenza che viene da Dio:

«Questo io chiedo: che il vostro amore cresca sempre più in conoscenza e ogni delicato sentimento, affinché apprezziate le cose migliori e così siate puri e senza macchia per il giorno di Cristo» (*Fil* 1, 9-10).⁴

Lo stesso Bultmann evidenziava il radicamento dell'imperativo sulla realtà della giustificazione che lo sostiene e lo motiva. L'indicativo della salvezza, tuttavia, non va inteso in modo miracolistico e l'imperativo morale non perde nulla della sua dimensione gratuita, essendo anch'esso frutto di salvezza⁵. Bultmann, insomma, è preoccupato di salvare la trascendenza della salvezza, pur senza porla al di fuori della storia, e la responsabilità dell'agire morale, pur senza ridurlo a pura esperienza umana e psicologica. Questa dialettica trova una felice espressione in *Gal* 5, 25: «Se viviamo in forza dello Spirito, camminiamo seguendo lo Spirito». Proprio la tipologia di questo rapporto induce a mantenere un delicato equilibrio per evitare, da una parte lo sbilanciamento su una giustificazione che non lasci spazio alla libera e consapevole responsabilità dell'uomo, dall'altra un'accentuazione pelagiana della morale come opera esclusiva dell'uomo.

Del resto, non tutte le sezioni "paracletiche" hanno lo stesso radicamento dentro il vangelo di Paolo, dal momento che alcune sono delle conseguenze che scaturiscono con diversi gradi di necessità dal nucleo kerigmatico. Questo non vuol dire che siano assenti in Paolo cataloghi di virtù e vizi sconosciuti per l'etica del suo tempo. Al contrario, sappiamo che esiste una continuità materiale di Paolo con l'etica del suo tempo. Oltre a *Rm* 1-2, anche in *Fil* 4, 8 Paolo «riprende un catalogo convenzionale di virtù contenente termini della filosofia morale popolare». ⁶ Il fatto, tuttavia, non deve trarre in inganno come se quei precetti o elenchi di vizi e virtù avessero lo stesso significato. Certo, materialmente indicano un comportamento simile, ma il loro valore è diverso. Infatti, Paolo insiste nel mettere in evidenza il

⁴ V.P. FURNISH, *Theology and Ethics in Paul*, Abingdon, Nashville 1985. Si veda anche la recente tesi di M.P. CULLINAN, *Victor Paul Furnish's Theology of Ethics in Saint Paul. An Ethic of Transforming Grace*, Accademia Alfonsiana, Roma 2007.

⁵ Cf R. BULTMANN, *Das Problem des Ethik bei Paulus*, in „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft“ 23 (1924), 123-140.

⁶ W. SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1999, 239.

legame con Cristo che diventa quasi il luogo ermeneutico per cogliere la valenza cristiana di quelle leggi. Pertanto non si tratta più di pura natura, né di cultura filosofica, ma di vera espressione cristiana dell'agire. Del resto, troviamo in Paolo anche dei tratti irriducibili ai contenuti etici culturali del suo tempo. Il termine "umiltà" e la rispettiva attitudine non è conosciuto come positivo nel mondo greco, né in Flavio Giuseppe. Anzi spesso esso compare all'interno dei cataloghi dei vizi redatti dagli stoici. Tutt'altro valore, invece, assume in *Fil* 2, 3; *2 Cor* 11, 7; *Rm* 12, 16. E questo proprio in riferimento all'esempio di Cristo.

Emerge qui una delle caratteristiche fondamentali della morale paolina: il suo "fondamento cristologico": proprio il Signore morto e risorto diventa il punto di partenza per una vita nuova del cristiano, che è "vita in Cristo", oppure "nel Signore" (cf *1 Cor* 7, 39; 11, 11; *Fil* 4, 4; *1 Tess* 4, 1) da cui dipende completamente (cf *1 Cor* 7, 22.32; *Rm* 16, 18; 14, 4). Alla luce di questo fondamento, Schrage legge anche altre preoccupazioni che sostengono l'etica paolina, come l'amore (*Rm* 15, 2-3.7) in quanto motivazione delle decisioni cristiane. Oppure la "motivazione sacramentale", soprattutto del battesimo, attraverso il quale i cristiani sono coinvolti intimamente nella morte e risurrezione di Cristo (*Rm* 6, 4) e dell'eucaristia, che non si può celebrare senza condividere il resto della vita con i fratelli (cf *1 Cor* 10-11). Ancora è da menzionare la "motivazione pneumatologia": lo Spirito che guida il cammino del cristiano (*1 Tes* 4, 1-5, 22; *Ef* 4, 1-6,20), non è altra cosa rispetto al Cristo (*Rm* 8, 9 e *2 Cor* 3, 17) e non si limita solo ad agire alla periferia della vita cristiana oppure in modo solo episodico, ma entra dentro la struttura dell'agire, determinando una vita nello Spirito. Infine Schrage ricorda la motivazione "escatologica", da intendersi non solo come protesa alla parusia, ma già presente nell'evento pasquale di Gesù Cristo che rappresenta l'offerta definitiva della salvezza. Alla luce di questa motivazione emerge l'uso attento del tempo e della libertà: occorre operare nella consapevolezza che le decisioni da una parte sono definitive e dall'altra sono come relativizzate dal tempo che si è contratto (*1 Cor* 7, 29-31).

I referenti della paraclesi paolina non sono mai degli individui e nemmeno una comunità astratta e anonima, ma precisamente la comunità dei credenti dei discepoli del Signore.⁷ Per questo possiamo condividere la

⁷ «Paolo e le altre tradizioni neotestamentarie presentano il contesto essenzialmente comunitario della moralità [...]. I vizi e le virtù elencate da Paolo sono in modo predomi-

convinzione di Hays secondo cui le tradizioni ellenizzanti e giudaiche, che pure confluiscono nel pensiero di Paolo «svolgono un ruolo relativamente piccolo rispetto alle due norme fondamentali a cui egli ripetutamente si richiama, vale a dire l'unità della comunità e l'imitazione di Cristo». Per l'autore, questo duplice principio ermeneutico appare evidente soprattutto nel caso degli idolotiti (1 Cor 8, 1-11,1). Il modo di risolvere la faccenda mostra che per Paolo «occorre piuttosto *discernere* l'azione giusta sulla base di un paradigma cristologico, con lo sguardo rivolto ai bisogni della comunità».⁸ Potremmo dire che «la comunità è luogo salvifico» non solo perché è lo spazio dentro cui è possibile esperire l'azione salvifica di Dio, ma anche perché è lo strumento attraverso il quale tale salvezza può raggiungere ogni uomo. Ad animare la comunità è lo Spirito di Gesù e tutte le preoccupazioni di Paolo sono viste alla luce della sua necessità di mantenerla unita. Così, per esempio, 1 Cor 3, 16: «Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi?» andrebbe interpretato non come se si riferisse al singolo, ma alla comunità e gli elenchi di vizi e virtù di Gal 5, 13-26 sarebbero riferiti anch'essi alla comunità.

La centralità della comunità ecclesiale come destinatario privilegiato della morale paolina non deve, comunque, indurre a concludere in una sorta di eclissi della persona. Secondo la *dinamica dell'indicativo e dell'imperativo*, Paolo mette in risalto come la risposta del credente all'azione giustificatrice di Cristo debba esprimersi con l'abbandono incondizionato a Dio. Più che da un coacervo di precetti tra loro sconnessi, l'etica assume la figura di un rapporto personale tra Dio e l'uomo, dove «Dio non chiede questo, questo e quest'altro, non un'infinità di molteplici atti particolari, bensì reclama l'uomo stesso con tutto ciò che egli è e ha».⁹ È alla luce di questa esigenza fondamentale che vanno collocati i singoli ammonimenti, che servono a verificare e tradurre nella pratica della vita la reale appartenenza del fedele a Dio. Infatti, pur essendo giustificato, il cristiano sperimenta dentro di sé la lotta tra la legge della carne e quella dello spirito

nante di natura sociale» (PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire morale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, n. 129.

⁸ R.B. HAYS, *La visione morale*, 81-84 *passim*.

⁹ W. SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento*, 224.

«La carne infatti ha desideri contro lo Spirito, lo Spirito a sua volta contro la carne, poiché questi due elementi sono contrapposti vicendevolmente, cosicché voi non fate ciò che vorreste» (*Gal 5, 17*).

Da qui la necessità della raccomandazione continua «Facendo il bene non lasciamoci prendere da noia o stanchezza: a tempo debito mieteremo, se non allenteremo il nostro impegno» (*Gal 6, 9*).¹⁰

Comunque possiamo dire che in primo piano l'etica paolina rimandi alla necessità di appartenere in unità e pienezza a Dio, coerentemente con l'io sono dell'Antico Testamento e la sequela dei sinottici. Tale esigenza, tuttavia, non va lasciata all'arbitraria interpretazione del soggetto, ma deve tradursi in un'oggettiva condotta buona, che la inveri e la verifichi. Per il nostro tema importa notare dunque che non ogni comportamento è automaticamente espressione della nostra appartenenza a Dio, anche se proprio quest'ultima deve rimanere il criterio fondamentale di riferimento per una linea di educazione morale. Decisivo per l'agire morale del cristiano nella prospettiva di Paolo è "l'essere del Signore", più che il fare delle opere.

2. Per un'ermeneutica morale di Paolo

2.1. *L'agire morale tra grazia e libertà, tra responsabilità personale e dimensione comunitaria*

A questo punto vorrei tentare innanzitutto di raccogliere qualche indicazione utile per ripensare alcuni tratti della teologia morale e della vita cristiana alla luce del vangelo di Paolo e in un secondo tempo fermare l'attenzione sul tema specifico del rapporto uomo e donna.

La prima riflessione verte sul legame, inscindibile per Paolo, tra *kerigma* e paraclesi, tra indicativo e imperativo. In realtà è possibile riscontrare qui due progetti morali che se costruiscono due impostazioni morali contrastanti e alternativi, tradiscono il pensiero paolino: una morale che possiamo chiamare "finalistica" e una morale invece semplicemente "consecutiva".¹¹

¹⁰ Cf W. SCHRAGE, *Probleme paulinischer Ethik anhand von Gal 5, 25-6, 10*, in A. VANHOYE (ed.), *La foi agissant par l'amour (Gal 4, 12-6, 16)*, Benedictina, Roma 1996, 155-194, qui 179-183.

¹¹ Rimando a W. WOLBERT, *Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion*, Herder, Freiburg 2005.

La morale “consecutiva” significa che l’uomo non diventa buono attraverso le opere buone che compie. Al contrario, poiché l’uomo è diventato buono a causa della salvezza e della grazia solo così riesce a compiere le opere buone che, perciò, sono manifestazione dello Spirito. L’uomo, pertanto, è reso buono dalla grazia e non in virtù della propria forza: le singole opere buone scaturiscono da lui come “conseguenza” di questa nuova creazione ad opera di Cristo. La morale finalistica, invece, mette in primo piano la necessità di vivere in modo corretto e buono per conseguire la salvezza, nella convinzione che una vita moralmente dissoluta lo priverebbe della grazia. Perciò nella prospettiva di un’etica finalistica le opere della legge si compiono “per... allo scopo di...”, mentre invece in quella consecutiva si compiono “dal momento che... o per il fatto che...”.

Sotto il profilo dogmatico il problema si colloca nell’orizzonte alquanto difficile del rapporto tra l’onnipotenza di Dio e la libertà dell’uomo, talvolta posto in forma dilemmatica: se Dio è onnipotente, allora l’uomo non è libero; se l’uomo è libero, allora Dio non è onnipotente. Come sappiamo, la tendenza della teologia e della morale protestante è quella di sottolineare maggiormente l’agire come conseguenza della grazia, mentre quella cattolica sottolinea maggiormente la dimensione finale dell’agire. Sappiamo, però, che l’impostazione del rapporto uomo e Dio in termini alternativi è falsa perché l’azione dell’uno e dell’altro non si pone sullo stesso piano.¹² Tornando all’impostazione morale, né la teologia paolina, né del resto il Nuovo Testamento in generale ci autorizzano a scegliere in modo unilaterale tra la morale consecutiva con quella finalistica l’una o l’altra, ma ci invitano a comporle. Senza tuttavia dimenticare che

«quando Paolo li [i credenti] esorta a vivere una vita degna della loro chiamata, lo fa sempre mettendo di fronte ai loro occhi il dono immenso di Dio per loro [...]. Nei suoi scritti Paolo insiste che sul fatto che l’agire morale del credente è un effetto della grazia di Cristo che lo ha reso giusto e che lo fa perseverare. Perché Dio ha perdonato a noi e ci ha resi giusti, egli gradisce il nostro agire morale che dà testimonianza della salvezza operante in noi».¹³

¹² Cf B. SCHÜLLER, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie*, Patmos, Düsseldorf 1987 e, sotto angolazioni diverse K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1978³.

¹³ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e morale*, nn. 53-54.

Una seconda osservazione. Non sfugge a nessuno l'exasperato individualismo e soggettivismo morale che caratterizza l'*ethos* della cultura contemporanea.¹⁴ Di fronte a questo scenario, si può correre il rischio di perdere lucidità e lasciarsi prendere dalla tentazione di una facile, quanto inutile contrapposizione. Qualcuno potrebbe pensare di arginare il dilagante soggettivismo ancorando l'agire morale ai vincoli oggettivi della legge, enfatizzando una morale finalistica. In questo contesto mi pare che la lezione di Paolo possa essere recuperata. Infatti, da una parte non si deve certo dimenticare che l'imperativo appartiene al cuore del Vangelo, ma dall'altra, occorre difendersi contro un "larvato pelagianesimo", ricordando il carattere consecutivo dell'agire morale, in quanto frutto della grazia. Paolo ci ricorda che l'aspetto più importante della vita morale cristiana non è seguire una serie di elenchi di vizi e di virtù, cosa già conosciuta e praticata anche presso i pagani, ma recuperare l'intimità con Cristo ed esprimere quelle virtù come frutto della vita nuova nello Spirito. L'esperienza del dono arriva sempre prima dell'esigenza del comandamento.

Una seconda sollecitazione che vorrei raccogliere da quanto emerso nella prima parte del percorso è il ruolo della comunità nel discorso morale. Anche qui sappiamo come la teologia morale protestante è molto sensibile a questo aspetto, nonostante ci siano delle differenze di accenti.¹⁵ Lo studio della Bibbia all'interno della comunità ecclesiale viene ritenuto necessario per evitare visioni parziali. In particolare il contesto ecclesiale aiuta a superare la tentazione di utilizzare la scrittura avendo in mente il binomio giusto-sbagliato e ricordare che è altrettanto importante la coppia buono-cattivo. La morale, infatti, non può ridursi a semplice tecnica di processi decisionali, ma deve anche toccare la bontà del soggetto in relazione, per determinare la sua figura, come vuole essere (virtù, *character*).¹⁶

Solo nella misura in cui la comunità vive il "carattere" cristiano può riconoscere il senso della storia narrata nella Bibbia. Pertanto si stabilisce un ponte e quasi un circolo ermeneutico virtuosa tra la comunità attuale che legge la Bibbia scritta in un contesto comunitario passato e la capacità della

¹⁴ Cf Il monito di GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 8.VI.1993.

¹⁵ Una sintesi veloce è presente in J.M. GUSTAFSON, *The Changing use of the Bible in Christiana Ethics*, in CH. CURRAN – R.A. MCCORMICK (edd.), *The Use of Scripture in moral Theology (Readings in Moral Theology, 4)*, Paulist Press, New York 1990, 133-150.

¹⁶ Cf J. MILLER, *Ethics within an Ecclesial Context*, in "Angelicum" 57 (1980), 32-44.

prima di rinnovare la propria vita sulla base del ricordo della narrazione biblica. La comunità ecclesiale deve riferirsi alla storia biblica, soprattutto alla vita di Gesù, e deve domandarsi che tipo di comunità vuole diventare sulla base di quanto ha letto. Così

«il compito non consiste solo in una semplice interpretazione ma nel cercare di capire le caratteristiche del popolo che può ricordare il passato [non come una montagna archeologica] e come può conoscere il modo di continuarlo attualizzandolo in un mondo che cambia».¹⁷

Proprio questo ricordo rende unico e inconfondibile il popolo, cioè la chiesa, e non permette che sia assorbita dalla società circostante il cui “carattere” non è stato formato dal riferimento a Dio. Pertanto se è vero che la Bibbia è normativa per la vita della Chiesa è anche vero che una comunità che vive il Vangelo più facilmente riesce a capire la dimensione morale della narrazione biblica.

2.2. *Sessualità, celibato, matrimonio*

Molto ha fatto discutere l'insieme delle norme che Paolo impartisce circa il contesto della sessualità e del rapporto tra uomo e donna nel matrimonio. Alcune questioni sono condensate nella *1 Cor* 11, 2-16 e 14, 33b-36, dove il capo coperto e il divieto di parlare nelle assemblee potrebbe far pensare ad un giudizio di disistima dell'Apostolo circa le donne. Le spiegazioni esegetiche date a questi passi sono tante.¹⁸ L'insegnamento specifico di Paolo in questa questione è di natura teologica, ma la giustificazione di doversi sottomettere comunque ad un ordine, per evitare il disordine e l'anarchia. In effetti, ciò che si deve recepire non è tanto il discorso sulla superiorità di un sesso sull'altro, ma quello che riguarda la loro diversità e irriducibilità. Queste caratteristiche, infatti, non contraddicono, come forse

¹⁷ S. HAUERWAS, *A Community of Character: Toward a Constructive Social Christian Ethic*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981, 174. Una comunità che voglia essere in grado di assimilare la Bibbia deve essere caratterizzata dal ricordo di essere un popolo *perdonato*. L'inglese gioca meglio con i termini: *forgive* e *forget*.

¹⁸ Rimando alla ricostruzione di G. BIGUZZI, *Velo e silenzio: Paolo e la donna in 1 Cor 11, 2-16 e 14, 33b-36*, Dehoniane, Bologna 2001.

erroneamente pensavano alcuni movimenti di donne a Corinto, l'uguale dignità derivante dall'essere nuove creature:

«Tutti infatti siete figli di Dio in Cristo Gesù mediante la fede; infatti, quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non esiste più giudeo né greco, non esiste schiavo né libero, non esiste uomo o donna: tutti voi siete una sola persona in Cristo Gesù» (*Gal 3, 26-28*).

Esiste una pari dignità davanti a Dio: entrambi, uomo e donna, ai suoi occhi hanno lo stesso valore. Questa affermazione programmatica è resa attuale e concreta dall'esempio dello stesso Paolo che accetta che alcune donne condividano il suo apostolato e le sue lotte (*Rm 16, 3.7; Fil 4, 3*) e ritiene cosa normale che esse esercitino anche il carisma della profezia nell'assemblea (*1 Cor 11, 15*). Un tale contesto di pari dignità spiega anche la visione di reciprocità propria del matrimonio: si tratta di una comunione che coinvolge i coniugi a tutto campo, nello spirito e nel corpo. In questo ambito, il «debito coniugale» (*1 Cor 7, 3-5*) diventa un caso particolare del generale comandamento del debito dell'amore di *Rm 13*, «Non abbiate debiti con nessuno, se non quello di amarvi gli uni gli altri».

Anche in *Ef 5, 22-23* si ritrova la stessa difficoltà ed anche qui la spiegazione non conduce ad una superiorità del marito sulla moglie, ma piuttosto alla considerazione del rapporto alla luce di dell'amore di Cristo. Tutte le ammonizioni, infatti, sono inquadrare nell'esortazione generale rivolta a tutta la chiesa di «essere soggetti gli uni agli altri nel timore del Signore» (*Ef 5, 21*). Inoltre, è importante notare come «i comandamenti enumerati in questo codice sono proposti in una forma esplicitamente teologica, che cerca di mostrare come tutte queste norme trovino la loro motivazione nel Vangelo». Proprio la motivazione teologica, cristologica ed ecclesiologica insieme, secondo Hays mostra il limite dell'accusa di "patriarcalismo" di Schüssler. Infatti «se il matrimonio è una metafora delle relazioni fra Cristo e la Chiesa, l'ecclesiologia gloriosa della lettera agli Efesini sconvolge necessariamente nozioni patriarcali statiche del matrimonio».¹⁹ Del resto, occorre guardarsi dal leggere queste raccomandazioni con la mentalità di oggi, magari dimenticando il resto dell'epistolario paolino che sottolinea la libertà radicale del cristiano, come *Gal 5*.

¹⁹ R.B. HAYS, *La visione morale*, 112.

Per Wolbert la chiave di comprensione di questi testi sta nel distinguere *argomentazione fondativa* del discorso, che spesso esula dall'intenzione del testo e quindi dell'autore, e *parenesi*, che invece risponde alle intenzioni dell'autore.²⁰ Circa la nostra tematica non regge l'idea che farebbe passare Paolo per misogino e contrario al matrimonio. Certo, l'attesa del ritorno imminente del Signore, gli fa preferire lo stato celibataro a quello matrimoniale. Ma da qui non si può sostenere il disprezzo e la disistima di Paolo per quest'ultimo. Lo stesso termine *encrateia* (*Gal 5, 23*) non va inteso nella valenza sessuale di mancanza di rapporti intimi, ma semplicemente come moderazione e capacità di dominare i desideri naturali. Inoltre, anche questa *encrateia* non dev'essere presa nel senso ascetico, come se dipendesse dalla volontà del singolo che mira ad una perfezione più grande. Il punto di riferimento è ancora una volta la grazia di Cristo che rende possibile vivere come creature nuove e sperimentare il dominio di se stessi.

Del resto sembra ormai acquisito che *1 Cor 7, 1* rispecchi una convinzione presente all'interno della comunità e non il pensiero dell'apostolo. Infatti, alcuni pensavano che era meglio "non toccare donna" e tale opinione non trova una condivisione ingenua da parte dell'apostolo. Piuttosto, egli è convinto che a conti fatti, nell'attuale momento storico della salvezza, sarebbe bene non sposarsi. Ma con realismo estremo riconosce la bontà del matrimonio e pensando che proprio il rifiuto della fisicità e della sessualità possa condurre alla fornicazione conclude che «a motivo delle impudicizie, ciascuno abbia la sua moglie, e ogni donna il suo marito».

Al fondo di tutto penso che si ritrovi ancora l'idea che Paolo abbia dovuto inserirsi dentro il suo ambiente culturale. In questo caso, però, non si trova in continuità con il comune modo di pensare, come quando assume dalla stoa alcuni cataloghi di vizi e virtù, esprimendo, così, una sorta di continuità con i costumi del suo tempo. In questa concezione del rapporto tra i sessi e tra uomo e donna egli si distacca dalla comune sensibilità morale che vi trova e inserisce dentro quel "sistema operativo" una sorta di "antivirus benefico". A lungo andare esso ha la capacità di disinfettare quel sistema operativo culturale, senza operarne una sostituzione radicale. Questo antivirus è l'agape, l'amore cristiano che determina la possibilità di un'inculturazione continua e universale della morale. Ciò che rappresenta

²⁰ Cf W. WOLBERT, *La confusione tra parenesi ed etica normativa*, in "Rivista di Teologia Morale" 13 (1981), 50, 227-236.

la novità cristiana, oltre al fatto che la motivazione delle relazioni è spiegata in senso cristologico ed ecclesiale, è che conseguentemente queste relazioni sono “reciproche” e non di dipendenza a senso unico: il marito sulla moglie, il padre sul figlio, il padrone sullo schiavo.

Il tema della sessualità sta ancora al centro del dibattito culturale della nostra civiltà e, soprattutto nel vecchio occidente, continua a registrare vivaci prese di posizione. Il modello di rapporto uomo-donna, già da tempo ha subito notevoli variazioni culturali a partire dal sessantotto, tanto per segnare un limite cronologico. Di conseguenza anche la natura e lo statuto stesso del matrimonio sono soggetti a revisioni continue che cercano di istituzionalizzare nuove forme di questo istituto, come se potesse trattarsi di un genere contenente sotto di sé varie specie.

Il modo di affrontare il problema da parte di Paolo penso che possa illuminare la prassi missionaria ed evangelizzatrice della Chiesa. L'orizzonte universale della missione si apre oltre il confine dell'Europa entrando a contatto con culture diverse, si pensi a quelle africane, che su questi temi hanno concezioni talvolta distanti da quelle occidentali.

Il pericolo è di giudicare il valore e l'autenticità antropologica degli elementi culturali estranei al nostro orizzonte semplicemente sulla base della loro diversità. Occorre continuare a ripensare culture e modi di vivere secondo un'ermeneutica teologica, cioè alla luce del Vangelo. Mi pare la strada necessaria, anche ai nostri giorni, per capire sempre più quali siano le vere incompatibilità di fondo tra culture e *kerigma*, ma anche per evitare di giudicare frettolosamente contraria alla rivelazione una diversità che è solo di natura culturale.²¹

²¹ Su questo tema mi permetto il rimando a C. ZUCCARO, *Morale e missione. Animare la fede e convertire la vita*, Urbaniana University Press, Roma 2006.

RECENSIONES

PAOLO CARLOTTI, *L'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo. Teologia morale e spirituale in dialogo* = Ieri Oggi Domani 49, LAS, Roma 2008, 139 pp.

L'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo è il tema generatore del perfezionamento, che il Concilio Vaticano II, nel famoso testo di *Optatam totius* 16, ha chiesto alla teologia morale. È facilmente comprensibile che una figura di etica cristiana incentrata sull'esistenziale negativo e sul dovere minimale venga a ragione percepita come anacronistica ed obsoleta, a fronte dell'eccellenza della virtù.

La prima ricaduta di una tale prospettiva, a livello di riflessione scientifica sulla fede cristiana, è il conseguente ripensamento, che tarda a procedere se non addirittura ad iniziare, delle articolazioni interne alla teologia, in particolare quella tra teologia morale e spirituale. È infatti solo da quest'ultima, erede della tridentina ascetica e mistica, che si continua ad attendere, come da queste si attendeva, la configurazione positiva dell'ideale di vita cristiana. La continuazione, anche soggiacente, di questo modello è incompatibile con la *mens* conciliare.

Il testo di Paolo Carloti, ordinario di teologia morale fondamentale presso la *Pontificia Università Salesiana* e docente invitato anche presso le *Pontificie Università Gregoriana ed Urbaniana*, ricorda in modo intelligente e stimolante la questione, non solo per gli specialisti, ma anche per coloro che frequentano volentieri le tematiche teologiche odierne.

L'autore a più riprese e in diversi tempi e contesti si è cimentato con il tema; qui è raccolta e presentata la riflessione prodotta, che trova il suo fulcro e il suo culmine nel terzo capitolo, dove avanza l'interessante proposta, che trova anche una certa accoglienza soprattutto in ambito teologico-morale e tuttavia ulteriormente da approfondire, della sostanziale unità delle due discipline teologiche in questione, che dovrebbero perciò rinvenire, per la loro distinzione, dei criteri epistemologici diversi rispetto a quelli finora vigenti, talora stancamente ripetuti e riproposti.

Al lettore attento non sfugge che la posta in gioco non consiste in una semplice disquisizione accademica, destinata ad avere scarso rilievo fuori dalla ristretta cerchia degli addetti ai lavori, ma insiste invece sulla considerazione dell'impatto formativo e

sociale di un modello cognitivo, che può confermare e veicolare precomprensioni, che inducono atteggiamenti e vissuti precari o scadenti. Infatti, la permanenza della divaricazione tra lettura morale e lettura spirituale del vissuto cristiano, potrebbe indurre percorsi formativi ed educativi, che se da una parte arrivano a ritenere facoltativo l'ottimale cristiano, dall'altra incorrono nella fallacia di poterlo perseguire a prescindere dall'obbligatorietà vincolante del minimale morale. Si avrebbe allora il duplice esito di una sorta di giustificazione "spirituale" all'evasione della morale cristiana e una sorta di giustificazione morale all'evasione della spiritualità cristiana.

Affrontato nel terzo capitolo il centro della questione, i due precedenti e il quarto conclusivo, la seguono in percorsi esemplificativi significativi, quali l'inevitabile riferimento alla persona e alla missione dello Spirito Santo – *lex nova vita Sancti Spiriti* –, come anima della vita cristiana, la pratica della *lectio divina*, come momento formativo coinvolgente la persona cristiana nella decisione di fronte a se stessa e al Dio di Gesù Cristo, ed infine la considerazione del metodo teologico nelle sue implicazioni etiche e spirituali nel presente frangente della vita della Chiesa e delle nostre società occidentali. Proprio negli itinerari precisi, come quelli appena sopra elencati, è possibile anche seguire da vicino uno sviluppo situato e concreto della proposta, che si cimenta anche con altre dimensioni, formali e materiali, di quel discorso che procede dalla teologia *qua talis*.

In un contesto non solo culturale, ma anche intellettuale, fluido e frammentato, come oggi si suol indicare il nostro Occidente da parte di alcuni filoni della sociologia empirica, la preoccupazione che il volume esprime, quella di una unità argomentata e pensata della teologia pratica, è non solo utile e conveniente, ma, per certi versi, necessaria ed urgente. Una unità non da perseguire in modo decisionistico, ma da ricercare al modo pazientemente ragionato e argomentato di chi sa orientarsi su orizzonti ampi e in tempi lunghi: l'incremento comprensivo ottenuto qualifica anche quella quotidianità cristiana ed ecclesiale da cui sembra lontano o addirittura estraneo.

Un'ultima osservazione merita di essere addotta e consiste nell'intenzione, che guida il volume, di voler evitare drasticamente, sulla scia di *Gaudium et spes* 30, la figura di un'etica individualistica o addirittura intimistica, come di per sé la tematica potrebbe in alcuni lasciar adombrare. Seppur prevalentemente attinente al versante formativo, il dialogo tra teologia morale e spirituale ha obiettivi ed ampie ricadute sociali e culturali, se solo si pensa che il miglior stato del mondo ha cessato di essere pensato in esclusiva o prevalente chiave strutturale, mentre, in questa promettente contingenza post-secolare, si dà maggior e miglior credito all'opinione che la sua qualificazione sta o cade con la qualificazione – morale – delle persone che lo abitano.

MANLIO SODI

ANGELO AMATO, *Gesù, identità del Cristianesimo. Conoscenza ed esperienza = Itineraria 2*, LEV, Città del Vaticano 2008, 472 pp.

I cambiamenti culturali della nostra epoca colpiscono diversi settori della vita umana. Oltre all'influsso negativo che suscitano nella vita quotidiana, mirano in pratica anche alla sfera dei valori conoscitivi, guidando in un determinato modo i desideri dell'uomo e la sua visione del mondo. Questo processo di cambiamento, assai complesso, esercita un influsso anche sulla vita intellettuale e spirituale dell'uomo, sull'etica, sulla morale, sulla sua relazione con i valori comuni, tra i quali quelli cristiani. Anche se la cultura contemporanea dichiara immutabilmente la sua premura per un integrale sviluppo della persona, in pratica si può notare nel pensiero una drastica svolta compiuta dall'estasi sull'uomo, come il centro di tutte le aspirazioni, del suo decadimento, per la tendenza di godere di una libertà illimitata, che porta alla perdita dell'identità. Al credente rimane come unico modo sicuro per arrivare ai valori persi il Cristo, Redentore dell'uomo.

Nell'odierno contesto delle trasformazioni culturali-religiose dell'epoca è importante sentire la voce della teologia che deve essere fedele ai suoi principi, specialmente nella ricerca dell'esatta conoscenza della rivelazione. Proprio alla teologia tocca il ritorno alle origini del pensiero cristiano, cioè alle fonti bibliche, patristiche, conciliari, liturgiche, per trovare un modo d'espressione più intelligibile per l'uomo moderno. Alla base di queste fonti è possibile presentare in modo inequivocabile l'identità del cristianesimo di cui trattano dettagliatamente le assai recenti pubblicazioni di: R. PENNA, *Il DNA del cristianesimo. L'identità cristiana allo stato nascente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007; A. ARANDA, *Identità cristiana: i fondamenti*, EDUSC, Roma 2007, e più recentemente in questa materia il volume di A. AMATO, *Gesù, Identità del Cristianesimo. Conoscenza ed esperienza*, LEV, Città del Vaticano 2008, su cui soffermiamo la nostra attenzione.

Il contenuto del libro dell'Arcivescovo A. Amato comprende tre piani conoscitivo-pratici. Partendo dalla basilare premessa di tutto il contenuto del libro, cioè dalla cristologia di Benedetto XVI, l'Autore concentra l'attenzione sulla persona di Gesù Cristo e sul suo annuncio come base per una autentica antropologia cristiana. Questo presupposto costituisce un solido fondamento per l'architettura del libro, composta da tre piani: cristologia *rivelata* e *confessata* nella fede, cristologia *studiata* nei teologi e nel Magistero ecclesiastico, e cristologia *vissuta* nei Santi. Tra tutti e tre i settori esiste un forte vincolo interno.

Dallo studio cristologico del Papa attuale, presentato nel primo capitolo, emerge una premessa metodologica, molto valida nell'odierno dibattito interreligioso e nel confronto con la nuova cultura postmoderna. Si tratta di «recuperare l'autentico Cristo biblico-ecclesiale, pietra angolare della Chiesa, per poter rilanciare»

ciare una sana antropologia cristiana, che ridia all'uomo postmoderno la speranza e la gioia della sua esistenza» (A. AMATO, *Gesù ...*, p. 25).

Questo legame tra la cristologia e l'antropologia sembra oggi sostanziale per il nuovo umanesimo. Il vero dialogo tra la cultura e la fede pretende un giusto principio, che la fede ha bisogno della *mediazione della cultura* per diventare una vera strada per l'uomo; una forma culturale in cui egli può esprimere la propria fede. Su questo principio anche i valori cristiani, come pure tutti i valori oggettivi, hanno un senso ispirante e indicativo verso la finalità. Essi costituiscono un importante anello nel processo della nuova evangelizzazione, portando l'uomo all'incontro tra l'umanesimo e la fede.

In conseguenza della riflessione cristologica del Papa, l'Arcivescovo A. Amato tenta di presentare Gesù Cristo biblico-ecclesiale come essenza del cristianesimo, tramite l'autodefinizione di Gesù come "la Via", "la Vita" e "la Verità". Questi tre "titoli" hanno un importante valore non solo conoscitivo ma anche pratico ed antropologico, perchè ci portano dalla fede confessata alla fede vissuta. Gesù come "la Via" non indica soltanto la strada giusta che conduce al Padre tramite certe prescrizioni e leggi, ma Lui stesso come persona è "la Via". Analogamente, il definire "Io sono *la Vita*", significa che Gesù nella Sua divinità è la sorgente della vita per ogni uomo. La vita poi che scaturisce da Lui, non si riduce soltanto all'esistenza terrena ma conduce alla vita eterna quelli che entrano in vera comunione con Lui. E in fine Gesù è "la Verità", «luce vera che illumina ogni uomo» (*Gv* 1, 9). Per il cristianesimo, e perciò anche per la teologia, in cui l'identificazione di Cristo con la verità ha il valore salvifico, la *verità* deve costituire una realtà oggettiva, universale e immutabile, dunque non ridotta a qualcosa di soggettivo, individuale e transitorio.

Dal legame tra "la Via" – "la Vita" – "la Verità", l'Autore della pubblicazione deduce il senso soteriologico della "Verità". Comportarsi *in verità* significa *camminare sulla strada della salvezza*. In questo modo l'autodefinizione di Gesù acquisisce un valore soteriologico. In esso Gesù presenta la propria situazione umana come analoga alla nostra. E proprio qui si apre lo spazio al più profondo senso soteriologico dell'avvenimento di Cristo esposto nella Dichiarazione *Dominus Iesus*, presentato a livello dell'unicità e dell'universalità di Gesù Cristo.

Questo problema teologico, che viene analizzato nel dialogo con le religioni, dimostra l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, appoggiate sulla Sacra Scrittura. Di fronte alle accuse che la *Dominus Iesus* sia una specie di fondamentalismo, che agirebbe contro lo spirito moderno della tolleranza e della libertà, l'autore risponde che la dottrina esposta nella Dichiarazione non disprezza le altre religioni, ma chiarisce gli elementi cristiani essenziali come il fondamento per un dialogo fecondo.

A base della figura di Cristo come unico e universale Salvatore dell'uomo, l'Arcivescovo presenta la figura di Gesù Cristo come "la Via" dell'umanizzazione dell'uomo e modello dei rapporti interpersonali (pp. 137-185).

L'Autore dedica poi, nella seconda parte, la sua attenzione alla cristologia *studiata* nei teologi contemporanei, a diverse sfumature cristologiche, come quella "cosmica" di P. Teilhard de Chardin, "metadogmatica" di E. Schillebeeckx, e quella "trascendentale" di K. Rahner. Ciascuno di loro ha presentato un valido modello dell'agire salvifico di Cristo. Teilhard de Chardin vede nell'Incarnazione del Verbo non solo il compimento del perenne disegno di Dio, ma anche una legge che regola i rapporti tra Dio e il mondo nella visione cristiana. Quindi l'Incarnazione è un avvenimento anche umanizzante della persona umana e delle relazioni interpersonali. E. Schillebeeckx poi presenta la sua cristologia "metadogmatica", intesa come «riflessione su Gesù di Nazaret che dalle Chiese di Cristo [...] ha professato la *salvezza definitiva*». Però il problema del suo metodo consiste nel connettere la riflessione dogmatica e l'investigazione storico-critica, la situazione della cristologia con l'attuale contesto dell'uditore, il pluralismo delle interpretazioni e la ricezione attuale. Le questioni di fondo rimangono in seguito poco chiare. Infine abbiamo la "cristologia trascendentale" di K. Rahner, intesa come «la possibilità trascendentale da parte dell'uomo di prendere seriamente in considerazione un Dio-uomo» (K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Ed. Paoline, Roma 1984, p. 237). La cristologia così elaborata si realizza all'interno di una concezione evolutiva del mondo. Essa è fondata su una esperienza concreta, sull'evento Cristo. Attraverso il *credere* personale l'uomo entra nel rapporto col Cristo in quanto Salvatore assoluto.

Dopo aver esaminato alcune forme di *cristologia studiata* nei teologi contemporanei, l'Autore del libro in esame passa, nella terza parte, alla cristologia *vissuta*. Cominciando dalle tracce della "vita in Cristo" in S. Paolo, l'Arcivescovo segue le orme di quella "vita" in alcuni Santi: Agostino, Nicola Cabásilas, Angela da Foligno, Caterina da Siena, Ignazio di Loyola, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, Luigi M. Grignon de Montfort ed Edith Stein.

Sia nella vita della Chiesa sia nella sua pratica, accanto alla riflessione teologica «un aiuto rilevante può venirci da quel grande patrimonio che è la *teologia vissuta* dei Santi. Essi ci offrono le indicazioni preziose che consentono di accogliere più facilmente l'intuizione della fede, e ciò in forza delle particolari luci che alcuni di essi hanno ricevuto dallo Spirito Santo, o persino attraverso l'esperienza che essi stessi hanno fatto di quegli stati terribili di prova che la tradizione mistica descrive come "notte oscura". Non rare volte i Santi hanno vissuto *qualcosa di simile all'esperienza di Gesù sulla croce* nel paradossale intreccio di beatitudine e di dolore» (GIOVANNI PAOLO II, *Novo Millennio Ineunte*, 27).

L'Autore del libro studiato passa dalla *conoscenza* teologica all'*esperienza*: per una cristologia esistenziale. L'esperienza di cui parla il Papa nel testo citato si fonda sull'amore che nutre la speranza e ravviva la fede. L'amore, che proviene dalla fede e la fa sviluppare, abbraccia tutta la verità su Cristo e la rende più attrattiva all'uomo. Il nostro Autore trova un forte legame tra cristologia *pensata* e *vissuta* in N. Cabásillas, che afferma: «Per conoscere Cristo abbiamo ricevuto il pensiero, per correre verso di lui il desiderio, e la memoria per portarlo in noi; perché mentre eravamo plasmati era lui l'archetipo: infatti non il vecchio Adamo è modello del nuovo, ma il nuovo è modello del vecchio» (N. CABASILLAS, *La vita in Cristo*, VI, 10). Qui troviamo un'intera spiritualità cristocentrica che era presente nei Santi. Il motto di S. Paolo «Per me vivere è Cristo» (*Fil* 1, 21), deriva dalla sua propria esperienza vissuta completamente in Cristo e per Cristo.

Una grande esperienza di comunione con Gesù caratterizzava anche Agostino d'Ipbona, che dopo la sua conversione considerava l'amicizia col Cristo come partecipazione alla Verità e alla Sapienza divina. Troviamo lo stesso sentimento in un'altra convertita, dell'epoca contemporanea, cioè in Edith Stein, per cui il Cristo era presente in tutta la sua vita. Come per Cristo l'unione col Padre si è consumato sul Calvario, così anche per lei l'unione col Cristo si è compiuta sul Golgota di Auschwitz.

Per sant'Ignazio di Loyola la comunione con Cristo non faceva solo parte della sua mistica, ma stava al servizio attivo nella Chiesa. Cristo è diventato centro della spiritualità di Giovanni della Croce e di Teresa d'Avila, in cui la vita, la conoscenza di Cristo e l'amore verso Lui, vanno alla pari per comprendere il mistero di Dio e poi vivere di esso. Nel pensiero postmoderno il timore dinanzi all'indagine del mistero non sempre è associata con la convinzione sui limiti della ragione, propria del sistema teistico sulla naturale conoscenza di Dio, ma prende piede nella tesi atea *sulla impossibilità di conoscere Dio, perché non esiste*. Esso ha la sua radice anche nelle deformazioni nascoste nelle cosiddette "nuove religioni" e in certi modelli esoterici, che si sforzano di sostituire la persona di Cristo, o almeno deformare in Lui il vero volto di Dio. Questo appare nella nichilista distruzione dell'"imago Dei", che rifiuta ogni presenza metafisica del soprannaturale, Dio incluso. Perciò la fede cattolica, accompagnata dalla teologia, deve tramandare fedelmente ai posteri il vero volto di Dio rivelato nella persona di Gesù Cristo.

Questo compito lo realizza bene oggi la pubblicazione dell'Arcivescovo Angelo Amato, *Gesù, Identità del Cristianesimo. Conoscenza ed esperienza*. Gesù presentato dall'autore è vero Dio, confessato nella fede, e vero Uomo, il quale come Figlio di Dio incarnato rimane sempre con noi come il più fedele «compagno di viaggio» (cf p. 413).

CZESLAW RYCHLICKI

VITA ACADEMIAE

SECRETARIA STATUS

SUMMUS PONTIFEX

BENEDICTUS XVI

PRÆLATUM A SECRETIS PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE AD
QUINQUENNIO NOMINAVIT REVERENDUM PATREM

FRANCISCUM MARIAM LÉTHEL, O.C.D.

ID IN NOTITIAM IPSIUS REVERENDI PATRIS LÉTHEL PERFERTUR, UT EA DE RE
OPPORTUNE CERTIOR FIAT AD EIUSDEMQUE NORMAM SE GERAT.

EX AEDIBUS VATICANIS, DIE VI MENSIS SEPTEMBRIS ANNO MMVIII.

THARSICIUS CARD. BERTONE

SECRETARIUS STATUS

SECRETARIA STATUS

SUMMUS PONTIFEX

BENEDICTUS XVI

PRÆSIDEM PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE AD
QUINQUENNIO NOMINAVIT REVERENDUM DOMINUM

MANLIUM SODI, S.D.B.

ID IN NOTITIAM IPSIUS REVERENDI DOMINI SODI PERFERTUR, UT EA DE RE
OPPORTUNE CERTIOR FIAT AD EIUSDEMQUE NORMAM SE GERAT.

EX AEDIBUS VATICANIS, DIE XXIX MENSIS MARTII ANNO MMIX.

THARSICIUS CARD. BERTONE

SECRETARIUS STATUS

SESSIONE ACCADEMICA DEL 16 DICEMBRE 2008 PER CELEBRARE
IL 70° GENETLIACO DI S.E. MONS. ANGELO AMATO S.D.B.
PREFETTO DELLA CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI

* **Saluto del Presidente**

In questo anno la seduta pubblica della *Pontificia Accademia Teologica* si concentra totalmente nella esaltazione di gioia riconoscente verso l'Ecc.mo Rev.mo e carissimo Angelo Amato, per celebrare la ricorrenza del suo 70° genetliaco. In questa occasione vorrei, a nome dell'*Accademia Teologica*, ringraziare il Signore e la SS.ma Vergine per i doni e le grazie che essi ci hanno concesso attraverso la sua missione di Pastore e Teologo, con la quale ha egli ha profuso nella Chiesa, con la promozione della *Dottrina della Fede*, una "Teologia pensata alla luce della Rivelazione", "vissuta" e rinnovata, nel cammino della *Scientia Amoris*.

Devo riconoscere che in questo cammino, seguendo le norme dettate dalla *Congregazione per l'Educazione Cattolica*, ho trovato negli anni trascorsi del mio presidentato, un grande aiuto da parte tua, carissimo Don Angelo, per la tua ispirazione costante nella direzione di un sempre maggiore avvicinamento ed incontro con Cristo e con gli uomini del nostro tempo. La *Nuova Evangelizzazione* alla quale siamo stati chiamati all'inizio del terzo millennio, non poteva, infatti, ridursi ad un attivismo o ad un pragmatismo pastorale, quanto doveva evolversi in una costante risposta alla sete di Verità ed autentica Spiritualità che irrompe nel cuore e nella mente degli uomini sotto l'azione della Parola e dello Spirito di Cristo. Richiamata sulla via di *Emmaus*, l'Accademia ha trovato, come pietra miliare, il titolo stesso della sua rivista PATH (*sentiero*), nato dal tuo apporto lungimirante, carissimo Don Angelo, che ci hai proposto come invito *al cammino sullo stesso sentiero del Cristo Risorto*, per poterlo riconoscere con l'ardore del cuore, gli occhi della fede, la gioia esaltante della sua amicizia.

Grazie, carissimo ed Ecc.mo Don Angelo, per tutto ciò che ci hai dato e che continuerai a darci nell'invito ad unire, insieme, oggi, ancor più, la Teologia e la Santità. La nostra *Accademia Teologica*, seguendo l'invito della lettera Apostolica *Novo Millennio ineunte* del Servo di Dio Giovanni Paolo II ci aveva richiamato alla luce della dottrina di Santa Teresa di Lisieux a quel principio ispiratore di una autentica teologia ecclesiale, come *Scientia*

Amoris, per la quale, “la carità” che è il “cuore” della Chiesa, promuove la luce della fede come “Sapienza”, mentre, con l’esperienza di Santa Caterina da Siena e l’opera di S. Tommaso d’Aquino, ci irradia il raggio luminoso di quel «grande patrimonio che è la “fede pensata e vissuta” nella potenza dello Spirito (1 Cor 2, 4) che ci apre la via ad una sempre maggiore conoscenza del mistero del nostro Redentore». Ti auguro carissimo ed Ecc.mo Don Angelo, di assolvere nella missione che il Santo Padre ti ha affidato, di *promuovere sempre più nella vita della Chiesa e del mondo, nel cuore degli uomini, la ricchezza del Cristo, Verità ed Amore*, che sola può inondare di gioia e di luce l’oscurità di questa terra da salvare. Per questo sentiero, continua la missione dell’*Accademia Theologica* all’insegna della trilogia *lex credendi, lex orandi e lex vivendi*.

Mentre a nome di tutti ti ringrazio, carissimo Don Angelo e lodo il Signore e la Santa Vergine che ti hanno concesso di unire tanto strettamente Teologia e Santità, ti porgo a nome di tutti gli accademici e non accademici, Auguri e buoni frutti ancora per anni per il bene della Chiesa e dell’umanità. Tuo aff.mo compagno di viaggio, sulla via di *Emmaus*

Marcello Bordoni

*** Saluto del Prelato Segretario**

In questo momento, possiamo accogliere per noi le parole di san Paolo che sono un augurio e una preghiera:

«Che *Cristo abiti per la fede* nei vostri cuori e così, radicati e fondati nell’amore, siate in grado di comprendere *con tutti i santi* quale sia l’ampiezza, la lunghezza, l’altezza e la profondità, e *conoscere l’amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza*» (Ef 3, 17-19).

L’Amore di Cristo, la Fede in Cristo, la conoscenza del suo Mistero con i santi, sono la luce su questo avvenimento tanto significativo che viviamo oggi, intorno al nostro carissimo Accademico Mons. Angelo Amato, primo Prelato Segretario, diventato poi Arcivescovo Segretario della *Congregazione per la Dottrina della Fede*, e ultimamente Prefetto della *Congregazione delle Cause dei Santi*.

È proprio questa luce che si riflette nel nuovo libro di Mons. Amato, luce che ha guidato tutta la sua vita di religioso, di teologo e di pastore. È

anche la stessa luce che ha guidato la vita dell'Accademia in questi ultimi anni. Infatti, questo anniversario dei 70 anni di vita di Mons. Amato è anche quello dei 10 anni di vita dell'Accademia dopo la sua "rifondazione" per opera del Servo di Dio Giovanni Paolo II, il 28 gennaio 1999, nella festa di san Tommaso d'Aquino. Allo stesso tempo, per dare una nuova vita all'Accademia, il Papa nominava Mons. Marcello Bordonni Presidente e Don Angelo Amato Prelato Segretario. Questa scelta di due eminenti cristologi era in profonda sintonia con il cristocentrismo del Papa, espresso nella prima enciclica *Redemptor Hominis*. Così anche, il tema del primo *Forum* del 2002 era: *Gesù Cristo Via, Verità e Vita, per una rilettura della "Dominus Iesus"*, poi pubblicato nel primo volume della nuova rivista PATH (grazie al lavoro editoriale di Don Manlio Sodi, insieme agli altri Consiglieri: P. Georges Cottier, adesso Cardinale, Suor Marcella Farina e Don Enrico dal Covolo). Questi sono stati gli avvenimenti decisivi, fondamentali!

In seguito, Giovanni Paolo II ha nominato Don Amato Segretario della *Dottrina della Fede*, accanto al Cardinale Ratzinger allora Prefetto. Poi, il Prefetto è diventato il nostro Papa Benedetto XVI, e il Segretario è diventato Prefetto delle Cause dei Santi, secondo la stessa *logica di fede e di amore*, evidenziata dall'enciclica programmatica *Deus Caritas est. È proprio nell'amore di carità che i santi fanno risplendere la verità della fede*. Così, è tanto significativo il posto dei *santi* nel libro di Mons Amato, accanto ai teologi, come testimoni della *vita in cristo*: Paolo, Agostino, Angela da Foligno, Caterina da Siena, Ignazio di Loyola, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, Luigi Maria Grignion de Montfort e Edith Stein.

Con la *nomina di Mons. Piero Coda a Prelato Segretario*, l'Accademia ha conosciuto un nuovo sviluppo, sempre nella stessa dinamica, con uno stile molto fraterno, nei successivi *Forum* come nelle riunioni del Consiglio, in un clima di vera amicizia. Don Piero ha appoggiato nuove iniziative come i gruppi di ricerca su *escatologia e protologia* (P. Tremblay) e *teologia ed esperienza* (P. Léthel). Adesso, egli è diventato Rettore del nuovo centro universitario *Sophia* a Loppiano, ufficialmente inaugurato il 1 dicembre scorso. All'inaugurazione, il Consiglio dell'Accademia era rappresentato da P. Paul O'Callaghan e da me. Abbiamo visto una realtà nuova, molto bella, sempre sotto il segno della santità, l'ultima fondazione di Chiara Lubich. È lei stessa che aveva anche scelto Don Piero come Rettore. Sono sicuro che, tramite Don Piero, l'Accademia

potrà esplorare le nuove strade che si aprono lì per la teologia, in relazione con tutte le dimensioni dell'umano, in un dialogo senza frontiere.

Due mesi fa, quando *il Santo Padre mi ha nominato Prelato Segretario*, ho accettato appoggiandomi sulla Grazia del Signore e sull'aiuto di Maria Madre della Chiesa, e anche sull'esperienza di questa bella dinamica di vita della nostra Accademia. Sotto la guida sapiente del nostro caro Presidente Mons. Bordoni, il lavoro iniziato da Mons. Amato e continuato da Mons. Coda indica chiaramente la direzione che voglio seguire in questi 5 anni del mio servizio all'Accademia. In modo particolare sento con gioia l'armonia tra il libro di Mons. Amato: *Gesù, identità del Cristianesimo. Conoscenza ed esperienza*, e l'ultimo volume della nostra rivista: *Scientia Amoris – teologia ed esperienza* preparato dal nostro gruppo di ricerca, due pubblicazioni dell'Accademia che escono allo stesso momento. Vi risplende la stessa "teologia dei santi", inseparabilmente come "teologia pensata" e "teologia vissuta", come "*scientia fidei*" e "*scientia amoris*", nelle prospettive della *Fides et Ratio* che cita sant'Anselmo e san Tommaso, e della *Novo Millennio Ineunte* che cita santa Caterina da Siena e santa Teresa di Lisieux, dei santi che sono tutti Dottori della Chiesa.

Con il Consiglio, con tutti gli Accademici e Soci Corrispondenti, e anche con i nostri amici professori e studenti, desideriamo rendere sempre più viva ed efficace la nostra Accademia, come strumento di comunione e di condivisione del lavoro teologico nella carità. Mi piace citare a questo proposito un santo vescovo del '700, il Servo di Dio Francesco Antonio Marcucci, vicerettore di Roma e fondatore di un'Accademia sotto la protezione della Vergine Immacolata. Le sue Costituzioni si aprivano con queste parole: «*Tutti gli Accademici debbono amarsi tra loro come cari fratelli*». Questo vale per noi! Che ci sia tra tutti noi come un "patto" di amore fraterno che renderà sempre più fecondo e creativo il nostro lavoro accademico!

Come strumento concreto, stiamo sistemando la nuova segreteria dell'Accademia presso il *Pontificio Consiglio della Cultura*, dove abbiamo trovato tanta disponibilità. Ringrazio specialmente Mons. Ravasi, Mons. Ardura e Mons. Iacobone. Ringrazio anche il mio assistente di segreteria, il Dott. Simone Stancampiano. La *Pontificia Facoltà Teresianum*, dove vivo e insegno, ci offre anche generosamente l'ospitalità per i nostri incontri.

Nel Consiglio, abbiamo già cominciato la preparazione del *V Forum*, che si aprirà il giovedì 28 gennaio 2010, nella festa di san Tommaso d'Aqui-

no, che si concluderà il 30. Il suo tema sarà: *Lumen Christi*, cioè la Luce di Cristo, secondo questo duplice aspetto della riflessione e dell'esperienza.

Finisco con le parole di san Giovanni della Croce citando san Paolo:

«Per quanti misteri e meraviglie abbiano scoperto i santi dottori o abbiano contemplato le anime sante in questa vita, la maggior parte è rimasta inespresa e ancora da comprendere. Resta *molto da approfondire in Cristo!* Egli è come una ricca miniera piena di molte vene di tesori, delle quali, per quanto sfruttate, non si riuscirà mai a toccare il fondo o a vedere il termine; anzi in ogni sinuosità, qua e là, si trovano nuovi filoni di altre ricchezze. Ciò faceva dire a san Paolo, parlando del Cristo: *In Lui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza»* (Col 2, 3) (Cant B, str. 37).

François-Marie L  thel, ocd

* ***Laudatio* di S.E. Rev.ma Mons. Angelo Amato**

GESÙ CRISTO, SORGENTE DI OGNI SANTITÀ

Esprimo il mio grazie più vivo al Presidente e al Prelato Segretario dell'*Accademia di Teologia* per l'invito che mi è stato fatto a tessere la *laudatio* di S.E. Rev.ma Mons. Angelo Amato in questa occasione in cui ricordiamo il suo 70° genetliaco.

È per me un onore delineare questa *laudatio*, e lo faccio con gioia pensando ai doni di cui continuamente il Signore ci rende partecipi nel tempo; pensando al servizio che è possibile offrire alla Chiesa sotto lo specifico versante della ricerca teologica; pensando, di riflesso, al contributo che una Istituzione come la Vostra può offrire alla cultura considerata nelle sue più variegata sfaccettature.

In un atteggiamento di *laudatio* il primo movimento di lode e di benedizione è a Dio Padre, da Cui procede ogni bene. Datore di innumerevoli doni che passano attraverso la vita e l'opera di fratelli e sorelle che si pongono a servizio perché la Chiesa sia sempre più se stessa: comunità di fede, mistero di comunione, luogo di incontro con il Vivente. Ed è da questa realtà che la *laudatio et benedictio* si fa poi *invocatio* perché il Signore non ci lasci mai mancare i tanti segni della sua presenza nella storia.

All'appuntamento dei 70 anni per chi lavora in varie Istituzioni accademiche scocca l'ora dell'emeritato. Non è così per S.E. Mons. Amato

chiamato recentemente a svolgere il servizio di Prefetto della *Congregazione per le Cause dei Santi*. Ma la *Pontificia Academia Theologica* ha voluto sottolineare questo appuntamento per esprimere in modo concreto un segno di riconoscenza al «suo primo Prelato Segretario che ha dato un rinnovato volto a questa Istituzione per un qualificato servizio ecclesiale alla ricerca teologica», come si legge nella dedica posta nel volume, a pag. 4. E la Vostra presenza è un segno altrettanto eloquente di questo atteggiamento di riconoscenza che sempre deve caratterizzarci in spirito di comunione.

1. Gesù Cristo, centro della vita e del lavoro teologico di Mons. Amato

Come tutti noi ben sappiamo, in questa sessione accademica si presentano i primi due volumi di una nuova collana della *Pontificia Accademia*.

Il primo – predisposto con cura dall'accademico Manlio Sodi – presenta un insieme di contributi che intendono fare il punto, anche se mai definitivo, circa un cammino da compiere in ambito teologico (il termine *metà odòs* lo richiama in continuazione).

Il secondo volume è l'opera che raccoglie, ordinandoli in modo coerente, gli scritti di mons. Angelo Amato in ambito cristologico. Quando si pensa a lui, la mente va subito alla cristologia, a motivo dei tanti suoi scritti sul tema (è impressionante contemplare l'ampiezza delle tematiche studiate e approfondite nelle sue pubblicazioni, come sono certificate nella bibliografia riportata in *Appendice* al volume, e che presenta oltre 550 titoli!). E vorrei vedere più in là di una felice coincidenza, il fatto che uno specialista in cristologia a livello mondiale come Mons. Amato sia diventato il responsabile, nella Chiesa Universale, del discernimento sulla santità cristiana: proprio perché questa ha la sua radice soltanto in Gesù Cristo. Non c'è santità cristiana che nella sua sequela e imitazione: «Per mezzo di Lui, infatti, possiamo presentarci, gli uni e gli altri, al Padre in un solo Spirito» (*Ef* 2, 18).

In ambito cristologico la letteratura è sconfinata. Come *de Maria numquam satis*, a maggior ragione si può affermare: *de Christo numquam satis*. Ogni volume che appare è sempre un *locus* per stimolare la riflessione e per incrementare nuove ricerche. Si pensi all'opera di Benedetto XVI su *Gesù di Nazaret* e l'eco mondiale che ha avuto.

I 23 capitoli in cui è strutturato il volume di Mons. Amato possono essere assunti come altrettanti termini di una linea metodologica che per-

mette di *conoscere* e insieme per *fare esperienza*. “Conoscenza ed esperienza” infatti sono i due parametri che in modo geniale concorrono a tracciare e a far vivere *l'identità del cristianesimo* – come indica il titolo del volume – una identità che in definitiva riconduce alla Persona di Nostro Signore Gesù Cristo. Qui si innesta tutto il ruolo della esemplarità che scaturisce dalle molte pagine che Mons. Amato dedica alla “vita in Cristo” di santi, a cominciare da Paolo di Tarso, per continuare con Agostino di Ippona, Nicola Cabasilas, Angela da Foligno, Caterina da Siena, Ignazio di Loyola, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, Grignon de Montfort e Teresa Benedetta della Croce. Mi sembra di vedere ricomposta in questa ottica la linea di *Optatam totius* 16 quando il Concilio Vaticano II invita il teologo ad insegnare agli allievi «i misteri della salvezza» e a «riconoscerli presenti e operanti sempre nelle azioni liturgiche e in tutta la vita della Chiesa»: proprio perché ogni riflessione credente su Gesù Cristo nostro Signore culmina nell'incontro reale, personale, attuale, con Lui nei Sacramenti, in particolare nell'Eucaristia. È così che si educa in prospettiva di sintesi, mentre la riflessione e la vita – in stretto dialogo e sintonia tra di loro – riconducono costantemente al fondamento della santità che ha sempre in Cristo la sua *fons* e il suo *culmen*.

Vorrei accennare particolarmente a due aspetti che, più che soltanto temi fondamentali del suo pensiero, costituiscono due *dimensioni* che attraversano il pensiero cristologico di Mons. Amato, come vengono presentate e approfondite in questo volume (e non solo).

In primo luogo, la ricerca di una sintesi tra quello che la Tradizione ha chiamato la *fides quae* e la *fides qua*: la preoccupazione (innegabile) per la precisione e l'esattezza delle verità teologiche non è un fine a sé stesso, ma costituisce il fondamento e la garanzia della fiducia credente. In fondo, cerca di offrire a ogni membro della Chiesa quello che l'Apostolo, il cui anniversario di nascita celebriamo in quest'anno, scrive a Timoteo: «So, infatti, in Chi ho posto la mia fede» (2 *Tim* 1, 12). Fare questo è una delle principali opere di misericordia spirituale. Inoltre, il pensiero di Mons. Amato si è occupato, prima e dopo la pubblicazione dell'Istruzione pontificia *Dominus Iesus*, dell'affermazione dell'universalità e unicità della salvezza che Gesù Cristo nostro Signore ha portato per l'umanità intera: almeno tre capitoli si centrano in questo tema fondamentale.

Questa preoccupazione emerge dallo stesso titolo: *Gesù, Identità del Cristianesimo*. Non è chiusura, in assoluto, al dialogo con i membri di altre religioni; anzi: dobbiamo dire che, paradossalmente, soltanto può esserci vero dialogo se partiamo, con chiarezza e *parresia*, dall'identità della nostra fede, sempre con rispetto per la dignità di ogni essere umano e la sua inalienabile libertà, ma anche senza concessioni irenicistiche. «In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti, sotto il cielo, altro nome dato agli uomini, nel quale è stabilito che noi siamo salvati» (At 4, 12; nuova traduzione della CEI).

Come indica Hans Urs Von Balthasar, «molte cose si decidono in anticipo col ricordare una semplice legge del pensiero: l'essenza di una cosa si afferra nel modo più chiaro là dove esso appare allo stato più puro».¹ Non serve a niente sminuire la radicalità della nostra fede in vista di un dialogo interreligioso più proficuo. Anche qui troviamo un'altra opera di misericordia cristiana: rinunciare alla Missione della Chiesa in questo campo, rinunciando ad annunciare Cristo come unico e universale Salvatore, può portarci persino all'atteggiamento di Caino: «Sono forse io il custode di mio fratello?» (Gn 4, 9b). Alcune forme di “pluralismo religioso” in nome della libertà religiosa corrono il rischio di diventare semplicemente un comodo disinteressarsi dell'altro in quello che ci è più caro e definitivo: la salvezza eterna.

2. Conoscenza ed esperienza: una *endiade* dell'esistenza cristiana

Identità del cristianesimo: definire con queste parole già nel titolo la figura di Gesù Cristo è porsi in una scelta di campo particolarmente significativa. “Conoscenza ed esperienza” sono due termini per leggere questa identità; ma anche per costruirla o ricostruirla continuamente. La vera identità cristiana traspare da tanti linguaggi culturali (penso alla musica – come quella che caratterizza anche questo atto accademico –; penso all'arte, alla letteratura, alla poesia, alla pietà popolare...). In definitiva, però, la vera identità cristiana è quella che è frutto di conoscenza ed esperienza.

Ricondurre l'attenzione sui due termini “conoscenza ed esperienza” come metodo teologico è rilanciare un'attenzione che l'educatore non può mai trascurare. Indagine teologica e prassi pastorale sono come le “due ali” – quasi riprendendo l'immagine da *Fides et ratio* – che permettono

¹ H.U. VON BALTHASAR, *Chi è il Cristiano?*, in *Gesù e il Cristiano. Scritti Minori*, Jaca Book, Milano 1998, 127.

alla comunità ecclesiale di essere sempre più se stessa nella misura in cui l'indagine si fa vitale e la vita si lascia permeare da una riflessione che attinge costantemente dalla stessa e unica sorgente, Gesù Cristo celebrato nei sacramenti e nell'anno liturgico.

Qui l'educatore, in qualunque punto si collochi il proprio servizio, si sente costantemente interpellato; ogni tempo e ogni cultura sfidano il perenne oggi della Chiesa nel suo cammino verso i cieli nuovi e terra nuova che questo tempo di Avvento ci ripropone, mentre attendiamo la vivificante e consolante presenza del nostro Salvatore. Ecco la perenne lezione per la Chiesa.

3. Conclusione

La parola conclusiva si riallaccia a quella iniziale della benedizione e ora si sintetizza nel grazie, nell'*eukaristein* e nell'*euloghein*.

Un grazie alla *Pontificia Accademia di Teologia* per il lavoro così significativo che sta svolgendo nella Chiesa e che ammiriamo soprattutto nei due volumi annuali della rivista PATH, e ora anche in questa nuova collana dal significativo e speculare titolo ITINERARIA. Che il "sentiero" non sempre facile che state percorrendo possa costituire per tutti nella Chiesa un "itinerario" esemplare di fede e di vita.

Un grazie a Mons. Angelo Amato per questa fatica che oggi ammiriamo e che ci stimola ad un ulteriore confronto con quanto egli scrive (e scriverà ancora!). Al grazie è doveroso per tutti noi formulare l'augurio per il servizio che svolge per il riconoscimento della santità nella Chiesa.

Un grazie a tutti coloro che hanno contribuito alla realizzazione di questo atto accademico; penso soprattutto ai Membri del Consiglio della PATH, al Coro Interuniversitario e a tutti coloro in qualche modo coinvolti.

Un grazie infine – ma soprattutto! – al Signore Gesù, sorgente di ogni santità, il solo Santo, che nel tempo del perenne Avvento della Chiesa permette di contemplare le scintille di quella Sapienza infinita che ha Dio come Padre, Gesù Cristo come la Parola incarnata e continuamente da incarnarsi nella storia, e lo Spirito Santo come perenne artefice di santità nel tempo fino a quella pienezza che si attuerà nell'*eskhaton*.

Pascual Chávez Villanueva, sdb
Rettor Maggiore dei Salesiani
Gran Cancelliere dell'Università Pontificia Salesiana

* *Lectio magistralis* di S.E. Rev.ma Mons. Angelo Amato

GESÙ, IDENTITÀ DEL CRISTIANESIMO

1. Mi reputo fortunato per aver dedicato quasi interamente la mia vita accademica alla contemplazione del mistero del Signore Gesù. Gesù è stato lo specchio della mia vita. Ogni giorno mi sono messo ai piedi del Maestro, per ascoltare la sua parola, meditare la sua croce, adorare la sua presenza umile e reale nell'Eucaristia.

La celebrazione quotidiana della Santa Messa continua a essere un costante appello alla conversazione con Gesù. E col passare degli anni un sipario mi si è aperto a poco a poco sull'efficacia consolante della sua immolazione. Nonostante la povertà del mio ministero, ho cominciato a vedere con l'occhio delle cose spirituali che la celebrazione eucaristica di fatto permetteva alla grazia di Cristo di effondersi sul mondo intero, avvolgendolo in una spirale di misericordia e di carità. In tal modo Gesù, salvatore unico e universale, in modo misterioso ma reale, sostiene i suoi fedeli, chiama i lontani alla sua sequela, converte i cuori di pietra in cuori di carne e muta i pensieri e le azioni di odio in pensieri e azioni di amore, sempre rispettando la libertà delle sue creature.

È questo un dialogo di grazia molto più valido di ogni altro discorso umano, perché è certa l'efficacia redentrice universale del sacrificio eucaristico, anche se si ignora in quali cuori la grazia si posa per attirarli alla verità e per trasfigurarli nella bontà. Ricordiamo l'avventura di Paolo di Tarso, che da persecutore di Cristo diventa predicatore del suo Vangelo e suo folle innamorato, tanto da esclamare: «Per me vivere è Cristo» (*Fil* 1, 21).

Nei confronti di Gesù ogni essere umano è chiamato a una scelta libera. Il *Mudarris* turco che dialoga con l'imperatore Manuele II Paleologo conosce e loda la morale di Gesù ma la trova troppo esigente e preferisce quella "umana" del *Corano*. Così come il rabbino Jacob Neusner conosce e loda le parole del discorso della Montagna, ma quando si accorge che Gesù avanza la pretesa di sostituirsi alla *Torah*, rivendicando per sé un'autorità superiore alla legge mosaica, si ritrae e riafferma la sua adesione all'Israele eterno. Ma non sempre c'è questo rifiuto. Ogni realtà umana ha una crepa. E attraverso questa crepa filtra il raggio della grazia che converte a Cristo. Così fu per l'ebrea Edith Stein, conquistata dalla verità del Vangelo e dalla presenza eucaristica di Gesù. Aveva trovato in lui la Verità in persona,

che avrebbe sostenuto la sua nuova esistenza fino al martirio. La lista dei convertiti è lunga come è altrettanto lunga la lista di coloro che si trovano sulla soglia della Chiesa di Cristo irresistibilmente attratti dalle sue parole di vita. Così è stato per il musulmano Magdi Cristiano Allam:

«Grazie Gesù, Dio dell'Amore, della Verità, della Vita e della Libertà, che per intercessione del Santo Padre Benedetto XVI, il papa della Fede e della Ragione, mi hai accolto nella comunità dei credenti cristiani. Celebrando la tua Risurrezione si è compiuta in me la risurrezione interiore dello spirito».¹

2. Nell'insegnamento accademico ho cercato di comunicare agli studenti lo stupore di quel miracolo insuperabile, che è l'incarnazione del Verbo e cioè l'ingresso nella nostra storia del Figlio stesso di Dio. La nostra civiltà è intrisa della sua presenza, visibile nell'arte, nella storia del pensiero, nella cultura del mondo intero. Anche se spesso in filigrana, la parola di Gesù sostiene e nutre ancora oggi le autentiche aspirazioni dell'umanità alla verità, alla libertà, all'amore.

Sono soprattutto tre le tesi cristologiche che mi hanno affascinato, inducendomi a meditarle a fondo e a comunicarle con entusiasmo e senza reticenza. La prima riguarda *la storia di Gesù*. Fondare la cristologia sulla storia di Gesù è fornire alla fede una base incrollabile di realtà. È Gesù il vero principio di ogni cristologia. Di qui ricavo una duplice conseguenza: è quindi indispensabile la conoscenza della storia di Gesù; è altrettanto necessaria la valorizzazione della cristologia prepasquale.

Il già citato Magdi Cristiano Allam, nel manifestare a Mons. Fisichella l'intenzione di convertirsi, gli svelò un segreto: «Gli confessai – egli scrive – che sul mio comodino tenevo i Vangeli e il Gesù di Nazaret di Benedetto XVI, trovando conforto nella lettura della vita di Gesù»². Per ostacolare questa singolare attrazione esercitate dai Vangeli, oggi c'è un vero accanimento finalizzato alla demolizione storico-documentaria delle fonti cristiane, mediante pubblicazioni scientificamente insostenibili, ma ampiamente pubblicizzate dai media. Credo che si possano condividere le recenti riflessioni di Jean-Claude Guillebaud, nato ad Algeri, giornalista del quotidiano *Le Monde* e per molti anni direttore editoriale della parigina *Seuil*:

¹ MAGDI CRISTIANO ALLAM, *Grazie Gesù. La mia conversione dall'islam al cattolicesimo*, Mondadori, Milano 2008, 3.

² *Ibidem*, 19.

«Mentre scrivo penso alla sorte che “questo” tempo riserva ai cristiani. Parlo qui non certo di “persecuzione” propriamente detta [...], ma di quella derisione beffarda che pervade la nostra epoca e agita i media [...]. Si ama indicare chi si palesa credente come se fosse uno zombi arcaico, amputato di una parte di sé, votato a una credulità che fa sorridere o addirittura scatena ostilità. Negli ambienti filosofici e scientifici la messa al bando è d’obbligo. Come potrebbe pretendere di pensare razionalmente chi si commuove ancora con queste “favole”? [...] Ma pensa! Preoccuparsi ancora di significato, ontologia, metafisica!».³

Non è tanto l’ostilità urlata che disturba, quanto le manipolazioni sedicenti scientifiche, fondate sull’ignoranza e proposte in modo aggressivo. Ma i cristiani, fin dall’inizio sono abituati a dare ragione della loro speranza. Si pensi alla diatriba tra il filosofo pagano Celso e il cristiano Origene. Celso è la fonte alla quale attingono a piene mani i nietzschiani odierni.

Comunque, non è tanto la violenza dei testi anticristiani, quanto l’arroganza che l’accompagna a essere insopportabile. È la superbia e la degnazione spesso incolta di certe requisitorie che

«vorrebbero convincere i cristiani che non solo sono reazionari, come si usa dire, ma anche oramai esclusi dalla storia delle idee. Sono *out* o, come si scrive nei settimanali, irrimediabilmente “in ribasso”»⁴.

Mentre sempre più sono coloro che si dichiarano atei o non credenti, i cristiani stentano a dichiarare apertamente la loro identità:

«Penso anche a certi autori come il fenomenologo Michel Henry o il romanziere Frédéric Boyer che furono a lungo lodati dalla critica per il loro lavoro e i loro libri, fino al giorno in cui confessarono la loro inclinazione cristiana. Allora lessero recensioni beffarde o falsamente dispiaciute nelle pagine letterarie di alcuni grandi giornali».⁵

Jacques Ellul nel suo capolavoro *La subversion du christianisme* con parole di fuoco sottolinea come il fermento evangelico operi ieri come oggi

³ J.-C. GUILLEBAUD, *Come sono ridiventato cristiano*, Lindau, Torino 2008, 12. Edizione francese Albin Michel 2007.

⁴ *Ibidem*, 13.

⁵ *Ibidem*, 14.

nella modernità. Con le parole di Gesù sorge una rivelazione diversa, perché divina e perché rovescia radicalmente tutte le altre. Il discorso di san Paolo all'areopago, con quell'indicare la molteplicità degli dei, sottolinea non senza una certa ironia la devozione degli areopagiti, che appaiono troppo religiosi. Invece la follia della Croce è altro. Non pretende di avere una quota di mercato religioso più ampio di altre credenze concorrenti: «Opera un rovesciamento talmente radicale, che essa vale, secondo il pensiero dei primi cristiani, per tutti gli uomini della terra, tutte le culture umane, tutte le *nazioni*». ⁶

Al di là di una libellistica da strapazzo, la critica colta oggi riconosce ai Vangeli non solo una innegabile affidabilità storica, ma anche una indubbia qualità biografica, sì che dai Vangeli si ricava il ritratto più vivo e sicuro di Gesù. ⁷ Non solo, ma i Vangeli sono portatori di una cristologia prepasquale completa, solida, originale, per niente frutto della creatività della prima comunità, quanto piuttosto automanifestazione dello stesso Gesù. Il riconoscimento di questa cristologia prepasquale fatta dal Santo Padre Benedetto XVI nel suo *Gesù di Nazaret* costituisce uno spartiacque epocale al riguardo. Leggendo i Vangeli noi attingiamo il ritratto più vero di Gesù, che proprio nei Vangeli offre tutti gli indizi per la comprensione teologica del suo mistero. La cristologia prepasquale non è una giustapposizione tardiva ma la genuina automanifestazione del Verbo incarnato. Si tratta di un vero rovesciamento di paradigmi, che purtroppo stenta a farsi strada nella esegesi e nella riflessione cristologica accademica.

Di qui nasce una risposta alla domanda insistente e ripetuta che molti pastori rivolgono ai teologi sul linguaggio della nostra comunicazione della fede. Più che un aggiornamento linguistico, occorre, invece, riaprire i Vangeli e riprendere a narrare la vita di Gesù. È questo il linguaggio insuperabile con cui Gesù ci ha parlato di Dio.

I Vangeli contengono e trasmettono con parole umane il *Logos* divino. Il linguaggio più adeguato per parlare di Dio e del suo Figlio diletto è la narrazione dei Vangeli, che sono la vera storia di Gesù. Così ha fatto sul finire della sua vita il grande esegeta inglese Charles Harold Dodd con il suo *Il fondatore del cristianesimo* (1970). Così fece anche il celebre scrittore

⁶ *Ibidem*, 81.

⁷ Si veda l'innovatore studio di R. BURRIDGE, *Che cosa sono i Vangeli?*, Paideia, Brescia 2008.

inglese, Charles Dickens, la cui ultima opera fu proprio *La vita di Nostro Signore* (1849). Scritta con semplicità per i suoi bambini, veniva da lui narrata spesso ai suoi figli. Vale la pena rileggerne l'inizio:

«Miei cari ragazzi, sono davvero ansioso di farvi conoscere qualcosa della Storia di Gesù Cristo, perché tutti dovrebbero sapere di Lui. Mai è esistito qualcuno tanto buono, gentile e mite, e tanto misericordioso verso tutti coloro che avessero compiuto il male, o che in qualche modo soffrissero o fossero infelici, come Lui lo fu. Ora è in Cielo, dove noi tutti speriamo di andare, di incontrarci dopo la morte e di essere sempre insieme, sempre felici. Ma nessuno può sapere quale luogo di bontà sia il Cielo senza sapere chi Lui sia stato e che cosa abbia fatto».⁸

3. La seconda tesi che ritengo di importanza capitale per la cristologia è quella della divinità del Signore Gesù. Avendo vissuto due anni in un monastero ortodosso della Grecia e avendo studiato la grande tradizione patristica sono stato attratto dalla singolare riflessione dei Padri sulla divinità di Cristo. Con straordinario acume filosofico e teologico essi hanno contrastato con successo le interpretazioni spurie di Gesù, elaborando nei primi sette concili ecumenici una presentazione del suo statuto ontologico in armonia perfetta con il dato evangelico.

Non si è trattato di una trasfigurazione indebita della figura di Gesù o di una sua ellenizzazione – come si obiettava nel secolo scorso – ma della retta comprensione dei dati biblici. La teologia patristica meditò profondamente l'ontologia del Cristo per approfondire l'intelligenza del suo sacrificio redentore e dare così fondamento dottrinale e certezza esistenziale alla salvezza dei cristiani nel battesimo e, in modo particolare, di quei martiri, che perdevano la vita per confessare la loro fede nella divinità del Salvatore.

La prima eresia cristologica, infatti, negava proprio la realtà della divinità di Gesù. Ma sant'Atanasio, presente al concilio di Nicea del 325 in qualità di diacono del vescovo Alessandro, ribatteva:

«Se il Figlio fosse creatura, l'uomo resterebbe puramente mortale, senza essere unito a Dio [...]. L'uomo non poteva essere divinizzato rimanendo unito a una creatura, se il Figlio non fosse vero Dio».⁹

⁸ C. DICKENS, *La vita di Nostro Signore*, San Paolo, Roma 2001, 9.

⁹ ATANASIO, *Oratio II contra Arianos*, 69-70.

Ieri come oggi la proclamazione della divinità di Gesù implica andare controcorrente e suscitare scandalo e rigetto anche tra gli addetti ai lavori, come si può constatare, ad esempio, nelle opere di alcuni scrittori contemporanei.¹⁰ Ma questa è la verità biblica sulla divinità di Gesù. Il vocabolo, *κύριος*, applicato a Gesù, frequentissimo nel *Nuovo Testamento*, fa riferimento sia al Gesù prepasquale sia al Cristo risorto e glorioso. In questo titolo è contenuto il riconoscimento della sua divinità e della sua signoria. L'apostolo Paolo richiama l'autorità delle parole di Gesù per risolvere definitivamente alcune questioni sorte nella comunità dei fedeli di Corinto: «Agli sposati poi ordino, non io, ma il Signore: la moglie non si separi dal marito [...]» (1 Cor 7, 10). Ancora Paolo ricorda la tradizione concernente l'eucaristia, istituita dal Signore Gesù: «Io, infatti, ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso: il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese del pane [...]» (1 Cor 11, 23).

Importantissima è la formula liturgica prepaolina «Signore Gesù Cristo – *Κύριος Ἰησοῦς Χριστός*» (Fil 2, 11). Si tratta verosimilmente della confessione di fede più antica della chiesa, che in tal modo celebra e supplica il Signore risorto, sottomettendosi a lui. È una invocazione che rivela una cristologia completa, tanto più stupefacente quanto più si consideri il fatto che, essendo una invocazione liturgica prepaolina, essa è presente pochissimi anni dopo la risurrezione di Gesù.

Rileggiamola così come ce la tramanda san Paolo, che, indirizzandosi ai cristiani di Filippi nella Macedonia greca, li esorta ad avere gli stessi sentimenti di umiltà che furono in Cristo Gesù:

«il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce. Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome; perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; e ogni lingua proclami che *Gesù Cristo è il Signore*, a gloria di Dio Padre» (Fil 2, 6-11).

¹⁰ Si vedano le notificazioni della *Congregazione della Dottrina della Fede* relativi agli scritti dell'americano Roger Haight e dello spagnolo Jon Sobrino.

Si tratta della prima testimonianza esplicita della cosiddetta cristologia sviluppata o a quattro stadi, quella cristologia, cioè, che parla apertamente della preesistenza divina del Figlio, della sua incarnazione, della sua passione e morte e, infine, della sua risurrezione e glorificazione. Qui, la visione completa della realtà divina e umana di Gesù Cristo la si ha, anzi la si celebra liturgicamente, con un lessico inequivocabile, subito dopo la risurrezione.

La confessione cristologica della prima comunità cristiana è quindi chiara e completa sin dall'inizio e non è affatto frutto della sua tardiva riflessione credente. Pertanto, la cristologia sviluppata di san Giovanni, alla fine del primo secolo, non è altro che una tematizzazione articolata – condotta secondo il genere biografico “vangelo” – dell'inno liturgico prepaolino. Insomma, l'invocazione “Gesù Signore” esprime l'identità cristiana nel suo nucleo più intimo ed essenziale, è il suo DNA.

4. Una terza tesi che mi ha intrigato moltissimo è stata la riflessione sulla coscienza umana di Gesù. Stranamente la si considera una *quaestio disputata*, mentre essa – a mio parere – va al cuore del mistero di Cristo, non mediante considerazioni estrinseche o razionalmente deduttivistiche, quanto invece rispettando le parole, gli atteggiamenti, i segni di potenza presenti nella narrazione evangelica.

Soprattutto la preghiera di Gesù apre il velo sulla serena certezza che egli aveva di essere il Figlio del Padre celeste. Una certezza che non viene meno nemmeno nel dramma della sua passione e morte. La preghiera di Gesù più che un atteggiamento di pietà verso il Padre era piuttosto un'espressione della sua condizione filiale. Più che la sinagoga o il tempio o il monte, il luogo della preghiera di Gesù era la comunione col Padre, una comunione stabile, perenne, senza orari prestabiliti. Una comunione che accompagna il flusso degli avvenimenti e che costituisce il fondo della coscienza umana di Gesù. Per questo la preghiera non era un impegno ascetico ma la manifestazione psicologica del suo essere col Padre.

Un segno di tale realtà è dato dall'evento della trasfigurazione (cf *Mt* 17, 1-8; *9, 2-8; *Lc* 9, 28-36; cf anche *Gv* 12, 30-36; 2 *Pt* 1, 16-18), durante il quale Gesù appare nello splendore della sua realtà umanodivina. In questo evento, egli si presenta non come colui che riceve la luce, ma come colui che è “la luce” e dà la luce. Egli infatti – come ripete spesso il quarto Vangelo – è «la luce vera, quella che illumina ogni uomo» (*Gv* 1, 9). Gesù*

è consapevole di questa sua identità: «Io sono la luce del mondo» (*Gv* 8, 12); «Io come luce sono venuto nel mondo» (*Gv* 12, 46); «Finché sono nel mondo, io sono la luce del mondo» (*Gv* 9, 5).

Dal *Tabor*, come preludio al Calvario, si ricava anche che la visione beatifica non elimina e non contrasta con la realtà della passione e morte, secondo una obiezione ricorrente. Il recente magistero – si veda la Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte* di Giovanni Paolo II del 6 gennaio 2001 – è venuto incontro alla secolare riflessione cristologia, rispondendo a due difficoltà: la prima concerne il grido di dolore di Gesù sulla croce e la seconda la compresenza nella coscienza umana di Gesù della gioia della comunione col Padre e del dolore straziante della sua passione e morte.

Si tratta della contemplazione adorante *del mistero nel mistero*. Gesù, oppresso dalla previsione della prova che lo attende, invoca il Padre con confidenza filiale, chiedendogli di allontanare da lui, se possibile, il calice della sofferenza (cf *Mc* 14, 36). Ma il Padre sembra non voler ascoltare la voce del Figlio:

«Non finiremo mai di indagare l'abisso di questo mistero. È tutta l'asprezza di questo paradosso che emerge nel grido di dolore, apparentemente disperato, che Gesù leva sulla croce: “*Eloi, Eloi, lemà sabactàni?*”, che significa: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?” (*Mc* 15, 34). È possibile immaginare uno strazio più grande, un'oscurità più densa? In realtà, l'angoscioso “perché” rivolto al Padre con *le parole iniziali del Salmo* 22, pur conservando tutto il realismo di un indicibile dolore, si illumina con il senso dell'intera preghiera, in cui il Salmista unisce insieme, in un intreccio tocante di sentimenti, la sofferenza e la confidenza. Continua infatti il Salmo: “In te hanno sperato i nostri padri, hanno sperato e tu li hai liberati [...]. Da me non stare lontano, poiché l'angoscia è vicina e nessuno mi aiuta” (22[21], 5.12)».¹¹

E il Papa poi viene alla domanda cruciale:

«La tradizione teologica non ha evitato di chiedersi come potesse, Gesù, vivere insieme l'unione profonda col Padre, di sua natura fonte di gioia e di beatitudine, e l'agonia fino al grido dell'abbandono. La compresenza di

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte*, 6 gennaio 2001, n. 25.

queste due dimensioni apparentemente inconciliabili è in realtà radicata nella profondità insondabile dell'unione ipostatica». ¹²

Per avvalorare questa risposta, il Servo di Dio Giovanni Paolo II ricorre alla teologia dei Santi, che offre indicazioni preziose per accogliere più facilmente l'intuizione della fede

«e ciò in forza delle particolari luci che alcuni di essi hanno ricevuto dallo Spirito Santo, o persino attraverso l'esperienza che essi stessi hanno fatto di quegli stati terribili di prova che la tradizione mistica descrive come "notte oscura"» ¹³.

Egli cita in concreto le considerazioni di Caterina da Siena e l'esperienza di Teresa di Lisieux:

«Non rare volte i Santi hanno vissuto *qualcosa di simile all'esperienza di Gesù sulla croce* nel paradossale intreccio di beatitudine e di dolore. Nel *Dialogo della Divina Provvidenza* Dio Padre mostra a *Caterina da Siena* come nelle anime sante possa essere presente la gioia insieme alla sofferenza: "E l'anima se ne sta beata e dolente: dolente per i peccati del prossimo, beata per l'unione e per l'affetto della carità che ha ricevuto in se stessa. Costoro imitano l'immacolato Agnello, l'Unigenito Figlio mio, il quale stando sulla croce era beato e dolente". Allo stesso modo *Teresa di Lisieux* vive la sua agonia in comunione con quella di Gesù, verificando in se stessa proprio il paradosso di Gesù beato e angosciato: "Nostro Signore nell'orto degli Ulivi godeva di tutte le gioie della Trinità, eppure la sua agonia non era meno crudele. È un mistero, ma le assicuro che, da ciò che provo io stessa, ne capisco qualcosa"» ¹⁴.

Si tratta di testimonianze illuminanti, che del resto corrispondono all'esperienza di Cristo, che

«pur nel suo abisso di dolore, muore implorando il perdono per i suoi carnefici (cf *Lc 23, 34*) ed esprimendo al Padre il suo estremo abbandono filiale: "Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito" (*Lc 23, 46*)» ¹⁵.

¹² *Ibidem*, n. 26.

¹³ *Ibidem*, n. 27.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

Come per la cristologia prepasquale, anche questa indicazione magisteriale sulla compresenza in Gesù della comunione col Padre e dell'angoscia della passione è teologicamente innovativa e offre rinnovato vigore alla cristologia contemporanea, spesso affetta da aridità spirituale.

5. Concludendo

La narrazione della storia di Gesù, la fede nella sua divinità e la riflessione sulla sua coscienza filiale sono tre aspetti della cristologia in corrispondenza ermeneutica tra di loro. Sono anche tre indicatori di una corretta cristologia cattolica, che confessa in Gesù il Verbo del Padre e il Figlio di Dio incarnato.

La morale cristiana riceve solo da ciò la sua motivazione ultima di verità, che è un sì all'autentica promozione della vita di ogni essere umano. Così come la spiritualità cristiana riceve solo da ciò la possibilità di formare in modo convincente alla sequela di Gesù, maestro di vita e luce del mondo.

Come di fronte alle intimidazioni marxiste, sartriane o strutturaliste dei decenni scorsi, così di fronte alle provocazioni nichiliste, laiciste e relativistiche della nostra postmodernità i cristiani non possono continuare a camminare rasentando i muri. Nel 1948 Albert Camus rimproverava garbatamente i Domenicani parigini di Boulevard La Tour-Maubourg di non esprimere a voce alta il loro credo.¹⁶

È un monito per noi. Il vangelo di Gesù ha ancora oggi un valore fondativo per l'umanità. Le convinzioni salde e dichiarate solo la sola condizione del dialogo, non ne sono l'impedimento.

¹⁶ A. CAMUS, *L'incroyant et le Chrétien, Actuelles: chroniques 1944-1948*, Gallimard, Paris 1950.