



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

GESÙ

SACERDOTE DELLA COMUNIONE

MEMORIA DE SÍNTESIS DEL BACHILLERATO EN TEOLOGÍA

TUTOR: VICTOR HERRERO DE MIGUEL, OFMCAP

ALUMNO: LEONARDO ANGIUS, SJ

MAYO 2022

GESÙ

SACERDOTE DELLA

COMUNIONE

MEMORIA DE SÍNTESIS DEL BACHILLERATO EN TEOLOGÍA

TUTOR: VICTOR HERRERO DE MIGUEL, OFMCAP

ALUMNO: LEONARDO ANGIUS, SJ

MAYO 2022



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

*Ai maestri che precedono,
che danno la nota da cui partire.
Agli amici che sono affianco,
che con pazienza aiutano a sostenerla.
E a chi non sa, non capisce, non gli basta:
ossia il tu, a cui queste parole sono rivolte.*

INDICE

PROLOGO.....	5
1. GESÙ SACERDOTE DELLA COMUNIONE. QUATTRO INCONTRI E LA MAPPA DELLA CITTÀ	9
1.1. DE LUBAC E IL PROEMIO DI <i>DEI VERBUM</i>	9
1.2. ZIZIOULAS, L'ESEGETA DEI PADRI CAPPADOCI.....	10
1.3. CONGAR E <i>LUMEN GENTIUM</i>	13
1.4. CORBON E LA SORGENTE DELLA LITURGIA.....	15
1.5. GESÙ SACERDOTE DELLA COMUNIONE. IL CUORE DEL MISTERO.....	17
2. QUELLI CHE AMO IO LI ACCUSO	21
2.1. IL CANTO DEL SERVO DI ISAIA.....	21
2.2. IL SERVO COME IL <i>RÎB</i> DI DIO	24
2.3. LE PARABOLE DELLA MISERICORDIA DI GESÙ	26
2.4. LA PARABOLA DEI VIGNAIOLI: LA VITA DI GESÙ COME UN <i>RÎB</i>	30
2.5. E SPIEGÒ LORO LE SCRITTURE.....	32
2.6. E SPEZZÒ IL PANE	35
2.7. L'EUCARISTIA NELLA VITA DELLA COMUNITÀ: MISTERO DI CONVERSIONE	36
2.8. E CENERÒ CON LUI ED EGLI CON ME: LA PASSIONE NEL <i>RÎB</i>	38
2.9. UNA SINTESI TEOLOGICA.....	39
3. LA CREAZIONE SALVATA DALLA PAROLA	41
3.1. DALLA FINE ALL'ORIGINE.....	41
3.2. LA SAPIENZA CREATRICE	43
3.3. IL DIO CHE CREA È ANCHE IL DIO CHE SALVA	44
3.4. IL CIBO D'IMMORTALITÀ.....	46
3.5. IL LOGOS NEL PRINCIPIO.....	50
3.6. E IL VERBO SI FECE CARNE	52
3.7. E LA PAROLA SI FECE DOGMA.....	55
3.8. LE PERSONE DELLA TRINITÀ	60
3.9. COMUNIONE E ALTERITÀ TRA DIO E CREAZIONE	63
3.10. IL SACERDOZIO DELLA CREAZIONE.....	66
3.11. UN ABBOZZO DI SINTESI ESISTENZIALE	71

4. IL SACERDOZIO DEL FIGLIO E DEGLI UOMINI	73
4.1. IL 'NOME' EREDITATO: FIGLIO E SACERDOTE	73
4.2. UN SACERDOTE MISERICORDIOSO E RIVESTITO DI DEBOLEZZA	77
4.3. UN SACERDOTE DEGNO DI FEDE E RESO PERFETTO	81
4.4. IL SACERDOTE NEL SANTUARIO CELESTE	85
4.5. LA DIVINIZZAZIONE DELL'UOMO NELLO SPIRITO	89
4.6. LO SPIRITO CHE RENDE FIGLI E SACERDOTI.....	92
4.7. LA CORSA VERSO IL NUOVO GIORNO	95
4.8. L'ALTARE DEL CUORE DI MARIA	97
4.9. UN INTENTO DI ATTUALIZZAZIONE	99
5. LA COMUNIONE SI FA CARNE	101
5.1. IL DISEGNO DI RICAPITOLARE TUTTE LE COSE IN CRISTO	101
5.2. LA CHIESA, IL CORPO, L'EUCARISTIA	105
5.3. IL SACERDOTE DELLA COMUNIONE	109
5.4. L'UOMO TRASFIGURATO NELL'EUCARISTIA.....	113
5.5. L'AMORE TRASFORMATO DELLA COPPIA	117
5.6. LA CHIESA SACRAMENTO NEL MONDO	121
5.7. LA CHIESA È COME UN CORO	127
CONCLUSIONI	129
BIBLIOGRAFIA	135

PROLOGO

La memoria di sintesi del triennio di teologia ha significato per me, fin da prima di cominciare gli studi, l'occasione per poter mettere insieme la mappa di un terreno così esteso e sconfinato come la teologia. Ho sempre pensato che fosse necessario lavorare oggi per poter conoscere ed esplorare un terreno così ampio, per poi nel futuro non trovarmi disorientato nel mezzo di zone completamente fuori segnale. La missione è stata quindi quella che accompagna la scoperta di una nuova città. Farsi affascinare da qualche foto, da qualche recensione, da qualche racconto e buttarsi in un quartiere, passeggiare, entrare in una Chiesa o visitare un museo. Cercare una descrizione della storia e parlare e confrontarsi con chi già lo conosce. E poi sfiorato da nuove curiosità, rimettersi in cammino verso un'altra zona, un'altra storia e così pian piano ricostruire internamente la mappa, la geografia, la storia della città. Potendo pian piano contare su come spostarsi da una parte all'altra, come si siano evolute le epoche, le opere urbanistiche, le persone che le popolavano.

È un'avventura questa che chiede tempo, che dà sempre la sensazione di un lavoro interminato e che svela dettagli o sfumature o nuove creature che mettono di fronte a un corpo vivo che respira e evolve con il tempo, la storia e le persone che la abitano. È un'avventura fatta di circostanze, incontri, gusti e sensibilità personali che relegano una conoscenza oggettiva e totalizzante nel cassetto delle pretese inutili e frustate.

L'incontro con la teologia in questi tre anni di studio presenta più che una similitudine con l'esperienza dell'esplorare una nuova città. La storia di millenni, di popoli e di culture, la fede in un Dio che è sempre Mistero, l'incontro di questa fede con le tensioni e gli slanci di ogni epoca. L'esperienza personale sempre unica e distinta dell'incontro con il Dio fatto uomo e la vita della Chiesa, in tutta la sua "lunghezza, larghezza e profondità". E così lo studio della teologia è come il passare rapido di questi autobus aperti che ti danno solo qualche nome e indicazione dei palazzi, delle vie della città. Ma quando si scende e si fanno due passi, la città assume i volti, gli odori, i rumori, le parole di chi e cosa la forma. E così si entra in un quartiere, poi in un altro e come, si diceva prima, si va costruendo la propria mappa interiore.

Così è per la teologia aprire un libro di un teologo, ascoltare le sue parole, apprezzare la struttura del suo pensiero, chiedersi perché un tema e non un altro, conoscere il suo stile di dialogo e di disputa con i teologi che l'hanno preceduto o con quelli con cui ancora dibatte. Per me la memoria non può che partire da coloro che mi hanno accompagnato a conoscere questa immensa città e mi hanno raccontato la sua storia. Mi hanno introdotto in scenari meravigliosi e mi hanno svelato le contraddizioni di una realtà a prima vista più semplice. Oppure mi hanno offerto con semplicità poetica quello che diagrammi e pagine di sottigliezze avevano confuso e fatto smarrire.

Per presentare la struttura e la questione che anima questa memoria di sintesi, cercherò pertanto di raccontare come la lettura di alcuni teologi e di qualche loro opera mi ha guidato in questi anni a costruire e comporre la mia mappa. Non è mia

intenzione proporre una sintesi teologica o un abbozzo di sistema e tantomeno un riassunto di tre anni di studio. Si tratta dell'incerto tentativo di un sistema di orientamento che possa mettere al centro ciò che è essenziale, semplice e indispensabile, ma presentato con lo sguardo che in questi tre anni ho maturato. Per me questo centro è «Gesù, sacerdote della comunione». E ora tenterò di descriverne il processo con cui ha preso forma e che impiegherò qui per svilupparlo.

~ o ~

Negli anni precedenti alla teologia il teologo che più volentieri ha accompagnato le mie letture è stato Timothy Radcliffe, domenicano, grande comunicatore e scrittore, ma soprattutto uomo di Dio in ascolto del mondo. Scriveva in un libro sull'amore e la sessualità: «Le relazioni sessuali sono chiamate a essere una realizzazione di questo dono di sé. Sono qui e mi dono a te, con tutto quello che sono, ora e per sempre. E così l'eucaristia ci aiuta a comprendere che cosa significa per noi essere individui dotati di sessualità, e la nostra sessualità ci aiuta a comprendere l'eucaristia»¹. Che accostamento coraggioso, potevo pensare, tra ciò che di più sacro si celebra e di più ambiguo e bello si viva. Risuonava però chiaramente che l'eucaristia non fosse solo un frangente liturgico della vita del credente, ma la matrice attorno a cui si poteva conformare ciò che di più profondamente umano c'è nella sessualità. Radcliffe poi dedica un libro dal tono provocatorio intitolato *Perché andare a messa?* ² a spiegare la profondità teologica ed esistenziale della celebrazione, a raccontare il *dramma dell'eucaristia* così come ricorda nel sottotitolo. La messa non solo è matrice per la vita del credente, ma in essa c'è custodito tutto il tesoro da conoscere e scoprire della sua fede. Infine un'altra lettura che mi ha accompagnato nella mia tappa di magistero prima della teologia è stato il libro *Il bordo del mistero* ³. In un suo capitolo intitolato *Sedersi accanto e offrirsi* Radcliffe, partendo da una sua esperienza concreta in Africa, descriveva quale fosse la relazione tra l'eucaristia e la chiamata della Chiesa nel tempo dell'incertezza attuali: dare speranza. Come prima cosa descriveva così l'ultima cena di Gesù con gli apostoli, come fondamento della speranza dei credenti:

Quando tutto sembrava perduto, senza alcun futuro, egli compì quel gesto straordinario. Mentre stava cenando con i suoi amici, prese il pane e lo diede loro dicendo: «Questo è il mio corpo, che è dato per voi». Quando l'unico futuro sembrava essere la croce, egli fece quell'atto pazzo, generoso e pieno di amore. Questa è la base della nostra speranza. Ogni volta che ci riuniamo come comunità per l'eucaristia, noi torniamo a quel momento buio e a quell'inaspettato dono di futuro. L'Ultima Cena, sembrava la fine, il pasto conclusivo; fu invece l'inizio, la prima eucaristia. ⁴

Da questo ne consegue la missione della Chiesa, di ogni credente, in una lettura sapienziale ed esistenziale che trovo ancora straordinaria nella sua semplicità:

Gesù compì due azioni straordinarie. Prima di tutto diede ai discepoli spazio e tempo. Egli era appunto con loro. E, in secondo luogo, diede loro sé stesso. Ogni amorevole

¹ Timothy Radcliffe, *Amare nella libertà* (Magnano: Qiqajon, 2004), 11.

² Id, *Perché andare a messa?* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2009).

³ Id, *Il bordo del mistero* (Verona: Emi, 2016).

⁴ Ibid, 24.

speranza, ogni amore fiducioso ha bisogno di entrambi questi aspetti, il dono dello spazio e il dono di sé. La cosa più bella che si può dare ad altri quando li si ama non è altro che lo spazio per essere, parlare o stare in silenzio, quanto ne hanno bisogno ⁵.

Sedersi accanto ed offrirsi, come Gesù con la samaritana. Ecco il Vangelo in tre parole, come chiave per tutta l'esistenza. Sempre più quindi l'insistenza di Radcliffe di partire e giungere all'eucaristia come punto di concentrazione del mistero cristiano ha potuto dialogare con la mia esperienza di fede.

L'eucaristia per me è stato fin dal momento del mio ritorno alla fede l'occasione di intimità e di contemplazione del mistero della persona di Gesù e allo stesso tempo la condensazione del suo comandamento dell'amore. Ha rappresentato la chiamata a sentire la Chiesa come casa, come luogo di preghiera, di vicinanza, di incontri. Quando ritornai da adulto a fare la comunione mi apriva letteralmente il cuore pensare che condividessimo qualcosa di così importante con la persona della panca accanto che altrimenti nemmeno avrei salutato. Quel pane che si faceva "parte per tutti" era un dono a cui non potevo più rinunciare. Radcliffe venne poi più tardi, ma già si apriva dentro di me la consapevolezza di essere di fronte a qualcosa di capitale. E allo stesso modo mi chiedevo quanto di questa consapevolezza potesse essere trasmessa nel cosiddetto precetto festivo, nell'abitudine domenicale, nell'andare o non andare come criterio di bontà del credente. La mia esperienza dell'eucaristia era quella del pomeriggio della settimana, con poche persone. Una celebrazione semplice, ordinaria, dentro alla vita semplice e ordinaria della settimana. Non era l'evento straordinario della domenica, ma semplicemente la vita che ricapitolava nell'eucaristia e l'eucaristia che illuminava la vita. Poi con la vita nella Compagnia di Gesù questa pratica si consolidò e strutturò, ma quelle prime intuizioni mi risuonano ancora come originarie ed essenziali.

L'esperienza pastorale con persone più o meno vicine alla fede mi ha fatto poi misurare come l'eucaristia se vissuta nella sua dimensione comunitaria, di raccoglimento, di incontro tra la vita e il Signore supera lo scetticismo e l'abitudine: la sua dimensione sacramentale di grazia opera senza misura. Ma la storia di oggi dice che l'eucaristia non è sicuramente uno strumento di evangelizzazione efficace. Ovvero c'è molto di quell'essenzialità esistenziale e teologica di cui scrive Radcliffe e di cui io stesso ho fatto esperienza, che è smarrito come una perla in una casa caotica, come una moneta preziosa che non brilla più e non si trova. Da tutto ciò è nata e si è alimentata un'inquietudine implicita che mi ha accompagnato ad iniziare gli studi di teologia: come può essere che qualcosa di cui io non posso fare a meno, sia così superflua nella vita di tante persone, incluso credenti? Non è forse che lo sforzo di Radcliffe di tradurre e rileggere l'eucaristia nella vita sia parte di quell'esercizio di sedersi accanto e lasciare che l'altro parli e che le proprie parole siano parte di un dialogo, in cui si provi a rispondere a una domanda, non la ripetizione ininterrotta di una tradizione? Questa era la teologia che cercavo e con questo desiderio è cominciato il mio studio.

⁵ Ibid, 24-25.

1. GESÙ SACERDOTE DELLA COMUNIONE. QUATTRO INCONTRI E LA MAPPA DELLA CITTÀ

1.1. DE LUBAC E IL PROEMIO DI *DEI VERBUM*

Il primo incontro che considero provvidenziale è stato con Henri De Lubac. Una teologia umile, in ascolto della Tradizione e della Scrittura, impegnato in un dialogo sinfonico con le tante voci di teologi di tutti i tempi, senza il timore di difendere bensì il desiderio di costruire un pensiero ecclesiale e fedele al Mistero. Il commento alla *Dei Verbum* ⁶ mi ha introdotto in quello che è considerato il cuore pulsante di tutto il Concilio Vaticano II (CVII), da cui poi hanno preso vita la *Lumen Gentium* (LG) per la vita della Chiesa, la *Gaudium et spes* (GS) per la missione nel mondo e la *Sacrosanctum Concilium* (SC) per la riforma liturgica. Mi soffermo solo nel commento al Proemio su cui si poggia tutto il resto della costituzione e in un certo senso del Concilio:

In religioso ascolto della parola di Dio e proclamandola con ferma fiducia, il santo Concilio fa sue queste parole di san Giovanni: «Annunziamo a voi la vita eterna, che era presso il Padre e si manifestò a noi: vi annunziamo ciò che abbiamo veduto e udito, affinché anche voi siate in comunione con noi, e la nostra comunione sia col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo» (1Gv 1,2-3). (DV 1)

De Lubac, che partecipò alla stesura del documento, ne fa una lunga esegesi commentata, ma soprattutto una sintesi assoluta. La scelta del brano della lettera di Giovanni pone al cuore della Chiesa il tema della Rivelazione divina, della sua trasmissione e della comunione.

Inizialmente si sofferma sull'oggetto della Rivelazione divina che, «lo si chiami *Dei Verbum* oppure *Vita eterna*, è dunque Dio stesso. Dio si rivela all'uomo... Di questa Vita eterna, che era presso il Padre, san Giovanni dichiara, Essa ci è apparsa... Il modo con il quale Dio si rivela, è dunque la manifestazione di sé stesso in Gesù Cristo. Si tratta di Gesù Cristo visto, udito, toccato, di Gesù Cristo contemplato. È con la sua presenza attiva, è con tutto il suo essere che Egli rivela Dio, il Padre». ⁷ La Rivelazione è iniziativa divina che ha per destinatario l'uomo. Ed è la centralità di Gesù che la costituzione vuole rimarcare, tanto come oggetto che come soggetto della Rivelazione:

Dal momento che è Egli è nello stesso tempo l'esegeta e l'esegesi della Scrittura, Gesù è per noi l'esegeta e l'esegesi del Padre invisibile. La sostanza della Rivelazione non è consistita nell'insegnamento di una dottrina: ma nel manifestarsi di una Presenza in mezzo agli uomini: "Noi abbiamo visto la sua gloria, gloria che Egli ha dal Padre suo, come Figlio unico" (Gv 1,18). ⁸

⁶ Henri De Lubac, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo. Commento alle Costituzioni conciliari Dei Verbum e Gaudium et Spes* (Milano: Jaca Book, 2017).

⁷ Ibid, 10-11.

⁸ Ibid, 11.

Nella Rivelazione divina la relazione tra Padre e Figlio, la loro comunione, si fa presente all'uomo nell'essere Gesù immagine del Padre. È con Gesù che il Regno di Dio si fa presente, scriveranno i sinottici. È una Presenza che supera la parola di una dottrina razionale e per questo anche la sua testimonianza supera la trasmissione di una dottrina. In questo la lettera di Giovanni insiste: c'è una comunione divina che attende di essere testimoniata. Come?

L'annuncio di Giovanni è una testimonianza. Dio non ha manifestato la sua gloria in segreto ad alcuni privilegiati. Gli apostoli di Gesù devono trasmettere ciò che hanno ricevuto. Essi sono stati scelti per essere gli ambasciatori del Cristo (2Cor 5,20) e i suoi testimoni. Ricevendo la loro testimonianza, noi entriamo in comunione con loro. La Chiesa sarà dunque la comunione di tutti coloro che avranno creduto alla Parola. La Chiesa sarà cioè la comunione di tutti i fedeli di Gesù Cristo, dei fedeli.⁹

Per questo De Lubac, citando a Chaine, può dire che «la comunione con Dio e la comunione tra i fedeli sono dunque due aspetti della medesima realtà: la partecipazione alla vita eterna».¹⁰ In pochi passi si giunge alla circolarità della teologia giovannea. La comunione della Chiesa che è riflesso della comunione divina annuncia la vita eterna che è la stessa comunione che abita tra i credenti e nella Trinità:

È impossibile dissociare la Rivelazione dal suo fine. L'una e l'altra si esprimono con lo stesso termine: vita eterna, come si legge nella preghiera sacerdotale del Cristo dopo la Cena: "La vita eterna è che conoscano te, il solo vero Dio, e colui che tu hai mandato, Gesù Cristo"(Gv17,3). Una tale conoscenza è un tutt'uno con la comunione.¹¹

La semplicità dell'origine. La parola che si incontra con la contemplazione. La comunione come punto di luce che illumina unitariamente la vita divina e la vita umana, come desiderio del desiderio, come compimento di pienezza. Ecco il dono per me della lettura del commento di De Lubac alla *Dei Verbum*.

1.2. ZIZIOULAS, L'ESEGETA DEI PADRI CAPPADOCI

Il cammino di letture mi ha portato poi ad incontrare Ioannis Zizioulas. Un teologo greco, metropolita di Pergamo, studioso ed esegeta del pensiero dei padri cappadoci e in particolare di Massimo il Confessore. La sua teologia si inserisce nella tradizione dei padri orientali, un pensiero impegnato a dar forma ai dogmi della Chiesa, a fissare i contorni della dottrina cristologica e trinitaria, a dialogare nella stessa lingua con i grandi filosofi dell'antica Grecia. Ed è una teologia che è riflessione sulla Sacra Liturgia. All'eucaristia non ci si arriva per vivere e celebrare ciò che si è compreso, ma è il pensiero che parte dell'atto liturgico, da ciò che la Chiesa celebra, dal gesto di Gesù di offrire il pane e il vino al Padre per trasformarli nel suo corpo e nel suo sangue.

⁹ Ibid, 13.

¹⁰ Ibid, 15 (Cit. Joseph Chaine).

¹¹ Ibid, 16.

La teologia di Zizioulas parte da una domanda: «Come si realizza la relazione tra comunione ed alterità? Qual è il posto dell'altro nella comunione ecclesiale?»¹². Questa domanda che trova echi nella filosofia di Lévinas e Buber del XX secolo, ha però un'origine teologica che mette radice nel mistero del peccato, che non è altro che paura dell'alterità:

L'essenza del peccato è la paura dell'altro, che è parte di quel rifiuto dell'Altro per eccellenza, il nostro creatore, ad opera del primo uomo, Adamo. La riconciliazione con Dio è una pre-condizione necessaria per la riconciliazione con ogni altro. L'alterità radicale è anatema. La differenza stessa è una minaccia. Quando la paura dell'altro si manifesta come paura dell'alterità, giungiamo al punto di identificare la differenza con la divisione. Quando la differenza diventa divisione, la comunione non è altro che un accordo per una coesistenza pacifica. Dura finché durano gli interessi comuni.¹³

Per Zizioulas questo assume una dimensione universale e cosmica perché il problema della comunione e dell'alterità è una questione legata al problema della morte, poiché è per essa che nella creazione comunione e alterità non possono coincidere. L'uomo non accetta la sua mortalità e, rifiutandola, finisce per rifiutare anche l'alterità dell'Altro (del Dio eterno) che creandolo dal nulla (*creatio ex nihilo*) lo crea nella differenza. L'alterità diventa divisione e «trasformando la differenza in divisione attraverso il rigetto dell'altro, noi moriamo. L'inferno, morte eterna, non è nient'altro che l'isolamento dall'altro».¹⁴

La dimensione cosmica e universale della questione non può che trovare riconciliazione nella sorgente stessa dell'essere del cosmo: nel Dio trinitario. Per questo la teologia di Zizioulas si centra sul concetto di *persona*, la pietra angolare dell'intero dogma cristiano:

La persona è alterità nella comunione e comunione nell'alterità. La persona è un'identità che emerge attraverso la relazione; è un io che può esistere solo finché si relaziona ad un "tu" che afferma la sua esistenza e la sua alterità. La comprensione ortodossa della Santa Trinità è il solo modo per arrivare a questa nozione di persona: il Padre non può essere pensato per un solo momento senza il Figlio e lo Spirito, e lo stesso vale per le altre due persone nella loro relazione con il Padre e con ogni altro.¹⁵

Ma secondo il concetto trinitario di persona, la persona è anche libertà. La persona implica libertà. Non c'è relazione con l'altro senza libertà. La persona è inconcepibile senza libertà; si tratta della libertà di essere altro, di essere unica. E la libertà della persona non può essere libertà dall'altro, ma libertà per l'altro:

La libertà diventa così identica all'amore. Dio è amore perché è Trinità. Possiamo amare solo se siamo persone, cioè se permettiamo all'altro di essere veramente altro, e tuttavia di essere in comunione con noi. Se amiamo l'altro non solo malgrado il suo

¹² Ioannis Zizioulas, *Comunione e alterità* (Roma: Lipa, 2016), 4.

¹³ Ibid, 2-3.

¹⁴ Ibid, 4.

¹⁵ Ibid, 11.

essere diverso da noi, ma perché è differente da noi, viviamo nella libertà come amore e nell'amore come libertà.¹⁶

Questo amore libero che si offre perché l'altro possa esistere e perché la volontà dell'Altro si compia, è l'amore di Gesù sulla croce:

La priorità dell'altro rispetto all'io raggiunge il suo punto massimo sulla croce, dove, secondo la preghiera di Cristo nel Getsemani, è il volere dell'Altro a prevalere: "Non la mia, ma la tua volontà" (Mt 26,39). Questo atteggiamento permea l'*ethos* del cristiano in tutta la sua vita "Nessuno cerchi l'utile proprio ma quello altrui" (1Cor 10,24).¹⁷

Questo *ethos* per Zizioulas è l'*ethos eucaristico*, perché solo nell'eucaristia comunione e alterità sono realizzate per eccellenza. Nell'eucaristia Gesù offre pane e vino e li trasforma nel suo corpo e nel suo sangue. Offrendo tutta la realtà creata a Dio, riconducendola nella sua alterità alla comunione con il Padre, Gesù personalizza tutta la creazione: la rende unica, libera e amata. Attraverso il suo sacrificio, l'offerta di sé al Padre, la creazione è divinizzata, è liberata dalla morte, è ricondotta alla pienezza. Solo nell'eucaristia pertanto ciò che non è divino può entrare in comunione con Dio. Per questo, secondo i Padri, in Gesù si compie quella chiamata ad essere *sacerdote della Creazione*, a prendersi cura del giardino, che Adamo nella sua libertà aveva rifiutato:

Il sacerdozio dell'uomo è quando prendendo in mano il mondo, integrandolo creativamente e riferendolo a Dio, l'uomo libera la creazione dai suoi limiti e fa sì che essa sia in pienezza. Con sacerdozio intendiamo un atteggiamento esistenziale che abbraccia tutte le attività umane nelle quali è coinvolta una manifestazione conscia o anche inconscia di integrare il mondo in una realtà unificata e di elevarla e riferirla a Dio e offrirgliela a lui come sua "proprietà". Per questo crediamo che dove Adamo ha fallito, Cristo è riuscito. Noi guardiamo a Cristo come la personificazione di tutta la creazione e, dunque, come l'uomo per eccellenza e il salvatore del mondo. Noi lo reputiamo, a causa di ciò, la vera "immagine di Dio" e lo associamo con il destino finale del mondo. Crediamo dunque che nella persona di Cristo il mondo possiede il sacerdote della creazione, il modello del corretto rapporto dell'uomo con il mondo naturale¹⁸.

La prospettiva è cosmica, universale ma è allo stesso tempo profondamente antropologica. «La liturgia indica e svela, risponde alla domanda "Che cos'è l'uomo?" rinviando a Cristo come all'uomo per eccellenza, cioè come l'uomo "uno con Dio", fatto Dio. L'uomo unito attraverso la comunione divina diventa ciò che è veramente: un uomo in tutta la sua pienezza».¹⁹ Nell'eucaristia si svela come alterità e comunione si realizzano nella persona di Gesù. Con categorie e un linguaggio distinti la teologia del CVII esprime la stessa ricchezza:

In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (Rm5,14) e cioè

¹⁶ Ibid, 11.

¹⁷ Ibid, 105.

¹⁸ Ioannis Zizioulas, *Il creato come eucaristia* (Magnano: Qiqajon, 1994), 67.

¹⁹ Ibid, 81-82.

di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a sé stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità esposte in lui trovino la loro sorgente e tocchino il loro vertice. Egli è "l'immagine dell'invisibile Iddio" (Col1,15) è l'uomo perfetto che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato. (GS 22)

Il contributo di Zizioulas, rispetto alla formula conciliare, mi si presentò in tutta la sua complessità con l'innegabile dono di integrare nella pienezza dell'uomo che si dà in Cristo, uno sguardo che è cosmico, sacramentale e trinitario allo stesso tempo. Oltre poi a offrire una riflessione sul sacerdozio di Cristo e dell'uomo che, come con Radcliffe, riesce a radicare con inesplorata profondità la vita nell'eucaristia e l'eucaristia nella vita.

1.3. CONGAR E *LUMEN GENTIUM*

Un altro incontro provvidenziale fu quello con Yves Congar, ecclesiologo e perito del CVII con Henri De Lubac. Grande fu il suo contributo nella redazione di *Lumen Gentium* (LG) e nell'esercizio della Chiesa di rispondere alla domanda "Chiesa, cosa dici di te stessa?". La cosiddetta rivoluzione copernicana che LG implicò per l'ecclesiologia, fu quella di rovesciare lo schema gerarchico della Chiesa con una teologia del Popolo di Dio e di comunione.

Questo tema, nei giorni della lettura di Congar, incrociava per me la riflessione personale sul tema del sacerdozio ordinato e il senso del ministero in una Chiesa ancora immersa in una rivoluzione, che si fatica a definire volontaria e calibrata. I cambiamenti che sta vivendo la Chiesa, almeno in occidente, portano con sé sicuramente i tratti del dettato del CVII ma evidenziano allo stesso tempo una dinamica di crisi, in cui c'è necessità di trovare nuovi orizzonti di senso alle forme e all'azione della Chiesa. C'era allora, e sicuramente ancora oggi, il bisogno di rileggere teologicamente la figura del sacerdote, che era legato ad una dimensione di mediazione esclusiva tra cielo e terra e ad una dimensione socio-culturale di potere che lo spingeva più verso il cielo che verso la terra.

In Congar era precedente al Concilio la riflessione sul ruolo dei laici e della loro presenza in una Chiesa allora strettamente gerarchica. Per questo i frutti dell'elaborazione di LG furono per lui una benedizione per la Chiesa. Allo schema verticale che vedeva la gerarchia come mediazione tra Dio e i fedeli si sostituisce uno schema orizzontale per cui la Comunione Trinitaria si riflette nella Comunione dei carismi e dei ministeri che articolano la Chiesa nella sua diversità e nella condivisione della stessa missione di testimoniare il Vangelo di Cristo:

Hay que sustituir el esquema lineal por un esquema donde la comunidad apareciese como la realidad envolvente en cuyo interior los ministerios, incluso los ministerios instituidos y sacramentales, se situarían como servicios de eso mismo que la comunidad está llamada a ser y a realizar. «Él mismo dio a unos el ser apóstoles, a otros pastores y maestros, para el recto ordenamiento de los santos (los fieles) en

orden a las funciones del ministerio (que es) la edificación del Cuerpo de Cristo» (Ef 4,11-12).²⁰

Congar vede riconosciuto il suo sforzo teologico di risaltare le tre funzioni di Cristo nella vita del battezzato. «Fin dall'inizio ho usato lo schema dei tre uffici: sacerdozio, regalità, profezia, che è stato preso in considerazione in diversi documenti conciliari. I laici sono partecipi della dignità e della vita sacerdotale, regale e profetica che vengono alla Chiesa da Cristo»²¹.

Diventa così centrale in LG la categoria del *sacerdozio comune dei fedeli* per esprimere questa partecipazione alla missione della Chiesa. Il termine *sacerdozio* assume così una nuova rilevanza che però bisogna ammettere è ancora piuttosto marginale nella vita ecclesiale. Lo sforzo di LG è di articolare, riprendendo Zizioulas, l'alterità e la comunione a cui i due tipi di sacerdozio sono chiamati nella Chiesa.

Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo. Il sacerdote ministeriale, con la potestà sacra di cui è investito, forma e regge il popolo sacerdotale, compie il sacrificio eucaristico nel ruolo di Cristo e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo; i fedeli, in virtù del loro regale sacerdozio, concorrono all'offerta dell'Eucaristia, ed esercitano il loro sacerdozio col ricevere i sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e la carità operosa. (LG 11)

La sfida che Congar vede sorgere a partire da LG è quale posizione e definizione per il sacerdozio ordinato, se spogliato della centralità della dimensione gerarchica e della mediazione unica tra Dio e fedeli oltre alla condivisione della funzione sacerdotale di Cristo con tutti i fedeli. «Non è il laico che deve essere definito; è il sacerdote... Per questo i sacerdoti del presbiterato si chiedono quale sia esattamente la loro posizione, e anche cosa siano esattamente».²²

Con il CVII si apre pertanto un grande spazio di conversione della Chiesa, tanto tra i suoi ministri che tra i laici, sui passi di una teologia della missione e della comunione che in qualche modo ci riportano alle parole della lettera di Giovanni citate nel proemio di DV. La comunione nella vita e nell'agire dei testimoni, ministri e non, non può che essere riflesso della comunione tra Padre e Figlio nello Spirito di cui devono aver fatto esperienza. L'essere della Chiesa e la struttura che essa assume non possono che essere un riflesso di una teologia di comunione che ha la sua sorgente nella Trinità. E questa esperienza non può che nascere e fondarsi nell'eucaristia, nella liturgia divina, così come afferma la quarta costituzione dedicata alla liturgia:

Nondimeno la liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, al tempo stesso, la fonte da cui promana tutta la sua energia ... La liturgia spinge i fedeli, nutriti dei «sacramenti pasquali», a vivere «in perfetta unione»; prega affinché «esprimano

²⁰ Yves Congar, *Ministerios y comunión eclesial* (Madrid: Fax, 1973), 21.

²¹ Ibid, 16.

²² Ibid, 25.

nella vita quanto hanno ricevuto mediante la fede»; la rinnovazione poi dell'alleanza di Dio con gli uomini nell'eucaristia introduce i fedeli nella pressante carità di Cristo e li infiamma con essa». (*Sacrosanctum Concilium* 10)

La liturgia appare in modo ancora più evidente come la cerniera tra ciò che è contemplato nel suo mistero e ciò che del mondo e di umano chiede di essere trasformato.

1.4. CORBON E LA SORGENTE DELLA LITURGIA

In questo senso il quarto incontro posso dirlo ancora una volta provvidenziale. Si tratta del quarto ed ultimo di questo cammino e il teologo di cui parlo è Jean Corbon, missionario francese in Libano nella seconda metà del XX secolo. A cavallo dei due mondi, oriente e occidente, ha provato a tradurre la sensibilità liturgica e teologica dell'ortodossia nel pensiero cattolico. La sua opera 'Liturgia alla sorgente'²³ prende come immagine guida di tutto il libro quel fiume d'acqua viva dell'ultimo capitolo dell'Apocalisse:

Mi mostrò poi un fiume d'acqua viva limpida come cristallo, che scaturiva dal trono di Dio e dell'Agnello. In mezzo alla piazza della città e da una parte e dall'altra del fiume si trova un albero di vita che dà dodici raccolti e produce frutti ogni mese; le foglie dell'albero servono a guarire le nazioni. (Ap 22,1-2)

Questo fiume d'acqua sgorga dal mistero del cuore della Trinità, nel centro della Gerusalemme messianica in cui il veggente di Patmos ha quest'ultima visione. Si contempla il cuore del mistero che è da sempre e che nella sua pienezza si rivela alla Chiesa degli ultimi tempi in cui ci troviamo.

Il pensiero di Corbon si fa poesia per avvicinare senza infrangere il mistero della comunione divina. Risuonano in forma diversa le parole della lettera di Giovanni:

Ecco la vita nel suo eterno zampillare: il fiume di vita, contemplato da Giovanni al cuore della storia, è energia d'amore prima che il mondo fosse. Sì, il fiume misterioso che è la comunione divina è un'effusione d'amore fra i tre. La vita eterna è questo. Ogni persona della Trinità è dono e accoglienza, "senza variazione" ma non immobile, slancio di passione per l'Altro ma nella pura trasparenza, gioia donata nella gratuità e accolta nella libertà.²⁴

È un fiume che scende e che attraversa la storia della salvezza, che la irriga e ne dà compimento. Se la sorgente è al cuore della comunione trinitaria, è solo nel mistero della vita del Figlio che si fa uomo, muore sulla croce e risorge che nasce la liturgia da cui l'uomo può soddisfare la sua sete dalla sorgente. «In questo giorno di nascita, il fiume di vita, diffondendosi dalla tomba fino a noi nel corpo incorruttibile di Cristo, è divenuto liturgia. La sua sorgente non è più soltanto il Padre, ma anche il Corpo del Figlio ormai penetrato dalla sua gloria».²⁵ Il Figlio è di nuovo unito al Padre e

²³ Jean Corbon, *Liturgia alla sorgente* (Magnano: Qiqajon, 2003).

²⁴ Ibid, 25.

²⁵ Ibid, 50.

«congiunto alla sorgente, egli dona la vita. Il fiume di vita ora può sgorgare dal trono di Dio e dell'agnello. È nata la liturgia: la risurrezione di Gesù ne è il primo zampillo»²⁶. «Ecco cos'è la liturgia: questa potenza inaudita del fiume di vita nell'umanità di Cristo risorto. In essa tutte le promesse del Padre trovano compimento. Da allora, la comunità della Santa Trinità si diffonde incessantemente nel nostro mondo e inonda il nostro tempo con la sua pienezza. Ormai l'economia della salvezza è divenuta liturgia».²⁷

La potenza teologica e simbolica di queste pagine è travolgente come la potenza di questo fiume che scende dal trono di Dio. È un fiume che arriva a placare la sete dell'uomo quando la liturgia è celebrata, quando la liturgia che il Figlio celebra presso il Padre, si fa *presente* nella celebrazione della Chiesa:

L'effusione nella vita del mistero della liturgia comincia nella preghiera. Il punto in cui il fiume di vita diventa sorgente nell'esistenza dell'uomo è il suo cuore. È a partire dalla preghiera del cuore che la liturgia diventa vita. Qui c'è la soglia da varcare e nella quale tutto si decide, ma ecco il primo appello al quale è difficile rispondere. Se ci sottraiamo a esso, le nostre celebrazioni ridiventano riti e la liturgia resta estranea alla vita. Ma se siamo risolti, umilmente offerti allo Spirito Santo, allora tutto il nostro essere discenderà nel cuore e sarà raccolto alla sua sorgente. Per noi, a livello esistenziale, tutta la dinamica della liturgia vissuta e celebrata parte da qui.²⁸

Così Corbon comincia la terza parte del suo libro. Nella prima si approssima al *Mistero della liturgia*, che, come abbiamo visto, ha la sua sorgente nella comunione trinitaria. Nella seconda descrive il fiume d'acqua viva che scorre nella *Liturgia Celebrata*. Nella terza facendo un passo avanti, si immerge ulteriormente nella profondità dell'uomo con la *Liturgia vissuta*. È raccolto nel proprio cuore che l'uomo trova la sorgente d'acqua viva che zampilla dal Cristo risorto. È discendendo nel proprio cuore che la celebrazione della liturgia diventa un zampillare d'acqua dentro di lui.

Corbon propone una fenomenologia spirituale del processo di trasformazione dell'uomo in figlio di Dio, la deificazione. Il suo contributo di teologia spirituale però mantiene la cornice liturgica come riferimento. La liturgia del cuore è immagine e fondamento della liturgia celebrata. E il cuore è l'altare di questa liturgia.

La presenza di Gesù nella preghiera, sull'altare del cuore, è esperienza di essere attraversati dal fiume di acqua viva. È diventare quell'albero di vita che dà frutti dodici volte all'anno e le cui foglie servono a guarire le nazioni (cfr. Ap 22,2). I frutti della comunione con il corpo glorioso del Risorto e il Padre non è un'intimità autosufficiente, una comunione che si chiude in sé stessa. L'offrirsi di Gesù sull'altare della cena è per una vita nuova con il Padre e per l'uomo. Così la preghiera è nuova chiamata, è uscire a cercare chi è sordo, chi è duro di cuore, chi è fuori da ogni comunione.

²⁶ Ibid, 51.

²⁷ Ibid, 52.

²⁸ Ibid, 217.

Corbon parla a questo rispetto della *Chiesa in epiclesi*, come una invocazione costante dello Spirito che la Chiesa alza dall'altare che è il mondo, dal suo abitare la società del tempo, spinta dal desiderio di una comunione piena di questo mondo con Cristo. È una declinazione profonda del sacerdozio di ogni credente di cui abbiamo accennato rispetto a LG, che qui diventa un sacerdozio ecclesiale e comunitario incarnato nel mondo e nella storia.

È nella liturgia vissuta in compagnia degli uomini che noi dobbiamo essere sacerdoti. Nelle nostre società la comunione è in cattività e solo il nostro sacerdozio animato dallo Spirito santo può liberarla. Come nell'epiclesi sacramentale il mondo è presente, anzi offerto al desiderio d'amore del Padre affinché il suo Spirito lo incorpori al corpo del Figlio e lo salvi, allo stesso modo, nella sua epiclesi vissuta, ogni comunità ecclesiale offre al Padre il corpo sociale al quale appartiene secondo la carne. Così invocato, lo Spirito viene, penetra in quell'icona sfigurata e la trasfigura nella comunione di Cristo. In questo la chiesa, là dove è presente, vive il suo sacerdozio salvifico attraverso i suoi membri.²⁹

1.5. GESÙ SACERDOTE DELLA COMUNIONE. IL CUORE DEL MISTERO

Con l'ultimo contributo dato dalla teologia di Corbon siamo giunti alla conclusione del cammino metaforico attraverso i vari quartieri della città, che è la teologia. Potrebbe ora sorgere la domanda se il cammino proposto di questi tre anni di letture non sia un *patchwork*, una giustapposizione, di riflessioni fra loro sconnesse. O se in fondo non si tratti semplicemente di una variazione sul tema, come si usa nella musica o nell'arte, in cui ad un'idea principale si applicano modifiche più o meno consistenti, nell'armonia, i colori, le dimensioni, l'organizzazione riproponendo però sempre lo stesso tema. Personalmente non ho la pretesa di smentire queste due possibilità. Quello che sì credo è che l'incontro con il Mistero che la teologia propizia, pur con una parola ragionata e comprensibile, sia qualcosa di personale e per questo temporale. Qualcosa che non può che essere legato ad una sensibilità inquieta individuale in dialogo con altri e a delle circostanze storiche che impongono sfumature, accenti, preferenze che non possono mai risolversi in una totalità. I frammenti o le variazioni sono i riflessi di una luce che non è possibile cogliere nella sua sorgente, ma di cui si possono provare a testimoniare le proiezioni sensibili e comprensibili da colui che le raccoglie.

Questa memoria pertanto trova la sua forma da come questi quattro incontri, e da molti altri minori non meno utili, hanno guidato la mia domanda originaria sulle tante forme di dire e vivere l'eucaristia. Il nome che ho voluto dare a questo percorso è 'Gesù sacerdote della comunione'. Questo perché considero che la sorgente di luce da cui sorgono e si riflettono i vari modi di *dire* l'eucaristia è il mistero di Gesù, Figlio di Dio e figlio dell'uomo che celebra, glorifica la comunione divina e la dona al mondo. Il nome di 'Gesù sacerdote della comunione' è pertanto un tentativo di

²⁹ Ibid, 255.

approssimarsi a questo mistero, che cercherò di presentare nella memoria con un procedere concentrico.

Nel titolo cerco di connettere termini come Gesù, sacerdote e comunione per cui ciascuno di essi meriterebbe una trattazione separata. Questo però, oltre ad essere oltre le mie capacità, non rispetterebbe il senso accademico della memoria che è la proposta di una sintesi personale a partire da una categoria unitaria. Per questo il procedere concentrico è un tentativo di affrontare dal nucleo verso l'esterno, dalla sorgente alla valle, lo sviluppo del mistero della comunione attraverso varie letture sovrapposte ma mai coincidenti del sacerdozio di Gesù.

I criteri della direzione del procedere della memoria sono vari:

- 1) L'interpretazione e la teologia nella Scrittura neotestamentaria sul mistero di Gesù: a partire dai sinottici con il loro vincolo alla Parola dei profeti, gli scritti giovannei e paolini e la teologia del Logos, la lettera agli Ebrei e il nuovo sacerdozio di Cristo, fino alla lettera agli Efesini con la Chiesa come Corpo di Cristo e la ricapitolazione in lui di tutte le cose.
- 2) I soggetti implicati nella comunione: il dono della comunione e del perdono di Dio agli uomini, la comunione trinitaria, l'accoglienza del dono da parte dell'uomo, fino alla comunione della Chiesa.
- 3) I grandi misteri della teologia cristiana, nuclei della dogmatica: il Verbo incarnato, il Dio trinitario, l'uomo, la Chiesa.
- 4) I quattro modi di presentare il sacerdozio: sacrificale-profetico dell'AT, cosmico, nuovo sacerdozio esistenziale ed infine ecclesiale.

La struttura della memoria però non si riduce a una matrice ordinata di questi criteri, ma il suo procedere vuole riprodurre e seguire lo stesso effetto che genera una pietra gettata in uno stagno. L'onda che si produce a partire del momento di caduta del sasso aumenta il suo raggio con il passare del tempo. L'incarnazione del Figlio di Dio è l'evento della Rivelazione e l'ampiezza e la profondità della riflessione teologica che ha generato nella comunità che ha creduto in lui, aumentano proporzionalmente al tempo che è intercorso dall'evento. Questo ha fatto sì che la stessa Parola di Dio potesse raccogliere nella successione di testi che la compongono, l'evoluzione della comprensione della Rivelazione nella comunità cristiana. Così come succede nella vita, il tempo è lo spazio in cui matura l'interpretazione della storia. Così nella Bibbia lo sguardo teologico sull'evento dell'incarnazione, morte e resurrezione di Gesù trasfigura con lo scorrere del tempo in modo sempre più ampio e profondo la realtà coinvolta nell'economia della salvezza.

La memoria cercherà pertanto di assecondare, a partire dalla Parola di Dio, il dinamismo con cui la comunità credente ha riletto il *kairos eucaristico*. E a partire da questo dinamismo, si tenterà di evidenziare come evolvendo e maturando la teologia del sacerdozio e della comunione, si è contribuito di conseguenza a portare sempre maggior luce al mistero di Gesù.

A guidare questo procedere sono le parole di De Lubac in *La fe cristiana*³⁰:

Todo está cumplido en Jesucristo. En Él, la Revelación divina -lo mismo que la redención del mundo- está definitivamente adquirida. El Espíritu que vive en la Iglesia y que la anima como su alma es el Espíritu del Hijo. Es el Espíritu que da testimonio de Jesús, el Espíritu que hace decir: “Jesús es el Señor”. Asegura para siempre en la Iglesia la permanencia y la eficacia de la Palabra de Jesús y nos proporciona su inteligencia, la hace fecunda en nosotros, así como nos santifica por efecto de su sacrificio, en este doble sentido él prosigue su obra: la hace llegar a término. En toda su actuación el Espíritu Santo glorifica a Cristo, lo mismo que Cristo glorificó al Padre ante los hombres. Lo hace no añadiendo algo al mensaje de Cristo, no sobrepasándolo, no transformándolo, sino inspirando y dirigiendo en el seno de la Iglesia el doble movimiento del Espíritu por los dos caminos: el del desarrollo del dogma y el de la profundización del misterio.³¹

Se rispetto al dogma e allo sforzo teologico, ho già accennato in queste pagine il cammino di questi anni, le parole di De Lubac sono state fin da subito un forte appello a desiderare e non trascurare il secondo movimento dell’approfondimento del mistero. La parola teologica, pensata e razionale ha in sé il fascino e la ricchezza della ricerca della verità, tanto più se radicata in una storia abitata e mossa dallo Spirito. È però necessario il ‘movimento compensativo’ dell’approfondimento del mistero per l’autenticità e la perfezione della formulazione della Verità divina:

La profundización del misterio vuelve a conducir siempre al centro. Y tiende a rehacer o a redescubrir la unidad en medio de la sencillez de la mirada contemplativa. Es el tránsito de la palabra trabajosa y múltiple al recogimiento unificado de silencio. Es a través de las “plateadas ondas” o de los “semblantes plateados”, el acceso a las “cristalina fuente”. El espíritu trata de penetrar la fe. Explora sus dimensiones, precisando sus contornos. Pero es la fe la que penetra el alma y cuanto más la penetra, tanto más, al simplificarla, se simplifica ella misma hasta convertirse en inexpresable.³²

Questo lavoro nasce e si sviluppa proprio in questo dinamismo continuo dello spirito tra la parola e il silenzio, tra la riflessione e il rito, tra la novità e la ripetizione. Nella vita di un religioso l’eucaristia accompagna ogni giornata e nel mio caso la chiude. Giungendo alla fine delle ore di studio e di lavoro, l’eucaristia rappresenta il momento per riconsegnare quantità di parole e concetti alla semplicità di un rito che in poche parole e gesti condensa tutto il mistero della fede. È una sfida per il credente e soprattutto un lavoro dello Spirito.

È in questo tornare e ritornare alla “fonte cristallina” che si è andato plasmando il percorso del lavoro. Come se la complicazione della parola dovesse continuamente misurarsi con la semplicità della sorgente. E in un movimento contrario come se il mistero della fonte facesse vacillare i progressi della comprensione:

³⁰ Henri De Lubac, *La fe cristiana* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2012).

³¹ Ibid, 257-259.

³² Ibid, 268.

Es un tránsito continuo de la luz a las tinieblas y de la palabra al silencio, de una luz más luminosa y de una palabra más inteligible, a tinieblas más espesas, a un silencio más denso. Tinieblas y silencio son calificados por la luz y las palabras de la que han nacido. En este abandono al Espíritu, el creyente encuentra a la vez su tormento y su gozo.³³

Con questo spirito il lavoro cercherà di avvicinarsi al mistero dell'Eucaristia e della persona di Gesù e quindi del Padre, affidandosi alla Parola di Dio, cercando di esprimersi con una "relativa" semplicità, come esercizio di fedeltà alla sua Sorgente.

³³ Ibid, 270.

2. QUELLI CHE AMO IO LI ACCUSO

2.1. IL CANTO DEL SERVO DI ISAIA

Ecco il mio servo avrà successo, s'innalzerà e crescerà molto. Come molti si sbigottirono di lui, perché sfigurato, non sembrava uomo, né aveva aspetto umano; così sbigottirà a molti popoli, dinanzi a lui i re si tapperanno la bocca vedendo qualcosa di inenarrabile e contemplando qualcosa di inaudito. (Is 52,13-15) ³⁴

È questa la chiave e riassunto del quarto Canto del servo del libro di Isaia. I quattro canti (42,1-9; 49,1-13; 50,4-11; 52,13-53,12) mostrano un incremento di violenza e di rifiuto verso un personaggio di cui non si chiarirà mai precisamente l'identità e di cui gli esegeti hanno fatto varie ipotesi: Mosé, Giosia, Iekonia il deportato, lo stesso deuterio-Isaia o il popolo giudaico.³⁵ La prima comunità cristiana ha chiaramente riconosciuto nella figura del servo la persona di Gesù. Anche per questo la lettura del quarto canto è presente nella veglia Pasquale, come prefigurazione della passione, morte e resurrezione di Gesù. Il brano chiaramente presenta problemi testuali e semantici in cui non potremo entrare, il nostro interesse infatti è quello di avvicinarci al mistero del figlio di Dio così come fece la prima comunità cristiana per interpretare il mistero della sua venuta e della sua vita.

Come afferma Alonso Schökel, nei primi versi «l'umiliazione e la glorificazione del servo vengono presentate indirettamente, per l'effetto che producono negli spettatori. Questi, dapprima sono vagamente 'molti, una moltitudine'; poi sono popoli e re. La sofferenza sfigura l'uomo, oscura l'immagine di Dio, però anche la sua esaltazione produce uno stupore corrispondente: se la liberazione dell'innocente, nei salmi, impressiona la gente, la presente esaltazione sarà qualcosa di inaudito, un fatto nuovo, almeno per questi spettatori mondiali». ³⁶ Ciò che hanno davanti ai loro occhi è qualcosa di scandaloso, un uomo sfigurato, non degno dell'essere a immagine e somiglianza di Dio (cfr. Gn 1,27). Ma c'è qualcosa che produrrà uno stupore, un cambio, potremmo dire una conversione. Dal verso successivo il soggetto infatti cambia, perché è un 'noi' che prende la parola, che si fa soggetto dell'annuncio profetico, cosciente del fatto che né con gli orecchi, né con gli occhi il mistero potrà essere accolto. Il canto diventa l'annuncio di una rivelazione, la narrazione di un cambio di prospettiva, di una trasformazione interiore di fronte a quell'uomo sfigurato che parte dal proprio coinvolgimento nel suo dolore:

Lui che sopportò le nostre sofferenze e si fece carico dei nostri dolori, lo prendemmo per un contaminato, ferito e afflitto da Dio. Egli invece fu trafitto per le nostre ribellioni, schiacciato per i nostri crimini. Cadde su di lui il castigo che ci risana, con le sue cicatrici siamo stati guariti. (Is 53, 4-5)

³⁴ Luis Alonso Schökel – José Luís Sicre Diaz, *I Profeti* (Roma: Borla, 2000), 370 (In questa sezione i brani del libro di Isaia sono presi direttamente dalla traduzione proposta nel testo di Alonso Schökel)

³⁵ Cfr. *Ibid*, 377.

³⁶ *Ibid*, 372.

In questi versi il 'noi' espone la dinamica della sua interpretazione sulla sofferenza del servo. Non è più una descrizione di ciò che vive, ma ci si chiede il perché del dolore e della sofferenza. È meritato o no? È un castigo di Dio o è uno suo strumento? Il male e Dio entrano nel racconto, ma avviene in una logica capovolta rispetto alla normale teoria che il male sia castigo del peccato:

Qui sono gli spettatori quelli che confessano il proprio peccato: vale a dire che i "dolori e sofferenze" dimostrano, sì, l'esistenza di un peccato, ma non di colui che soffre, bensì di quelli che lo vedono soffrire. Al principio (come gli amici di Giobbe) credevano che fosse Dio a colpirlo, essendo la sofferenza il castigo di "ribellioni e delitti"; in realtà, egli accettava la conseguenza del peccato, e con la sua sofferenza innocente apriva gli occhi agli altri, perché riconoscessero il proprio peccato. Dolore e castigo qui si sono separati: il castigo è "nostro", il dolore è "suo"; e il dolore è "salutare" non per un'azione meccanica e quasi magica, ma perché egli ci ha condotti al pentimento e al perdono. Contrastano fortemente "noi lo ritenevamo ... egli invece". E si comincia a scoprire il paradosso di un castigo che risana, di cicatrici che fanno guarire³⁷.

E alla confessione del peccato ne segue una ancora più difficile, perché «il Signore gli ha addossati tutti i nostri crimini» (Is 53,6). E' Dio stesso che dirige e controlla gli avvenimenti e carica il servo delle conseguenze di colpe altrui, del 'noi' che assiste alla sua sofferenza.³⁸ Ma qual è il verso degli eventi che Dio controlla? Qual è il disegno di Dio nei confronti di quest'uomo?

Senza arresto, senza processo, lo tolsero di mezzo, chi ne meditò il destino? Lo strapparono dalla terra dei vivi, lo ferirono per i peccati del mio popolo. (Is 53,8)

Fino ad ora si parlava di dolori corporali, ora si parla di un giudizio e di una condanna ingiusta. «Entra di prepotenza il tema dell'ingiustizia. È dunque ingiusto Iddio, che così dispone e vuole? Il giudizio di Dio sul servo è ben chiaro fin dall'inizio: è destino, non condanna».³⁹ La condanna è degli uomini, da parte di Dio c'è solo una volontà di giustizia che non può che accettare il rifiuto, il diniego, la persecuzione del suo servo. E questo diventa l'annuncio stesso di Dio: la rivelazione del suo amore che porta a chi assiste alla propria confessione.

La proclamazione di innocenza la pronunciano altri, e dopo la morte: non è ormai troppo tardi? Si dà un impressionante parallelismo di negazioni: "non aveva aspetto né bellezza che attraesse i nostri sguardi"; "non avesse commesso crimini, né ci fu inganno sulla sua bocca". Gli stessi narratori lo ritennero "un niente", mentre ora lo hanno in gran conto: tale cambiamento di atteggiamento non viene a proclamare il valore di questa strana morte? Non c'è dubbio che simile proclamazione postuma vale più di un magnifico mausoleo⁴⁰.

La domanda però che si è sempre fatta la teologia e prima di tutto i credenti (di Israele e in Gesù), ma più in generale ogni uomo di fronte al male e al dolore, è quale

³⁷ Ibid, 374.

³⁸ Cfr. Ibid, 374.

³⁹ Ibid, 375.

⁴⁰ Ibid, 375.

sia il gioco delle libertà tra Dio, il servo e gli uomini. È il servo uno strumento passivo di Dio e del suo disegno? Il progetto di salvezza di Dio giustifica il dolore e la morte del servo? In che modo lo giustifica? Oppure sono gli uomini che compiendo il male sono i responsabili dell'ingiustizia e il servo e Dio sono solo delle vittime o almeno degli spettatori? Ma allora quale sarebbe il disegno di Dio se è soggetto passivo alla volontà degli uomini? Il testo non dà una risposta univoca e per questo dalle sue varie interpretazioni sono sorte o si sono appoggiate varie teologie della mediazione divina e del servo:

Il Signore voleva prostrarlo con la sofferenza: se dona la vita come espiazione (sacrificio), vedrà la sua discendenza, prolungherà i propri anni, trionferà per mezzo suo il piano del Signore. Per i travagli sofferti vedrà la luce, si sazierà di conoscere (nella sua sapienza); il mio servo innocente riabiliterà tutti perché se ne addossò i crimini. (Is 53,10-11)

Gli elementi che il testo propone aprono alla prospettiva di salvezza che il sacrificio del servo implica. I verbi che si riferiscono al servo si alternano tra passivi e attivi. Il suo silenzio, «Maltrattato, sopportava, non apriva bocca» (Is 53,7), è una parola rivolta a Dio e agli uomini. Il suo donare la vita è offrirsi e abbandonarsi nelle mani di Dio. E questo per essere strumento di una trasformazione, che è testimoniata da coloro che parlano e ne narrano l'ingiusta sofferenza:

Tutta questa vita tragica è stata piano e disegno di Dio, nascosto nel mistero, ma già operante come salvezza. Il Signore lo voleva e lo gradiva, e per questo aveva valore. Non facendo nulla, non dicendo nulla, egli fa sì che trionfi il disegno di Dio. Dio annulla il giudizio umano dichiarando innocente il suo servo. La sua passione innocente servirà per portare giustizia agli altri. Questi uomini riabilitati, liberati da una condanna meritata, saranno le spoglie, o bottino della vittoria. La sua vita, passione e morte sono state un'*intercessione* che il Signore ha accettato, il suo silenzio è preghiera ascoltata.⁴¹

Il verbo 'riabilitare' che usa Alonso Schökel nella sua traduzione è tradotto normalmente con 'giustificare' che ha nella sua radice 'giusto', 'giustizia'. Dio *riabilita* rimettendo in relazione, perché la giustizia è sempre relazione. Il giusto è colui che è nella giusta relazione con Dio e con il fratello. Il sacrificio del giusto, la sua passione innocente porta a riabilitare coloro che riconoscono il loro peccato e la loro colpa nel suo dolore e in questo accolgono la rivelazione di un Dio che ama fino a sacrificare il suo servo per loro. Il canto del servo diventa quindi l'esaltazione del servo, la ricompensa al suo soffrire per i figli che riesce a recuperare alla relazione con Dio, per quei peccatori che vengono giustificati e riabilitati per la sua offerta.

Questo vocabolario causale che ad un atto ne fa seguire uno conseguente ha portato a dare interpretazioni distinte di quale fosse la dinamica che supponesse il dono della riabilitazione da parte di Dio. Ognuna di queste interpretazioni teologiche hanno chiaramente uno sfondo culturale e biblico che poi si sono allungate

⁴¹ Ibid, 376-377.

nell'interpretazione che la prima comunità cristiana fece della morte e resurrezione di Gesù. Ne consideriamo brevemente alcuni per proporre infine la nostra ipotesi.

Secondo lo schema retributivo, Dio ripaga il servo della sua sofferenza con la discendenza per cui ha interceduto. Alla fedeltà del servo corrisponde il salario divino, all'empio che rifiuta di servire Dio toccherà un castigo o la morte. È una teologia che è presente in tutta la Scrittura, che invita l'uomo a prendere in mano la sua vita e ad offrirla a Dio, ma già nel libro di Giobbe vediamo che associato al male e alla sofferenza consegna l'immagine di un Dio indifferente o di un uomo sempre esposto alla condanna e al giudizio morale.

Un'altra teologia usata per leggere la figura del servo è stata quella della sostituzione vicaria, per cui la sofferenza di uno sostituisce la sofferenza di tanti. È l'idea del sacrificio espiatorio per cui nella morte di uno avviene il trasferimento della colpa di tanti che vengono così espiati per le proprie colpe nel sacrificio della vittima. Rimane però l'immagine di un Dio che accetta come offerta e sacrificio la violenza su un innocente e che accomoda la sua ira su una sola vittima.

Un altro schema possibile è quello dell'*ammirabile scambio o commercio* per cui al dolore delle ferite del servo gli uomini ricevono in cambio la guarigione del loro peccato. È l'espressione che i Padri utilizzavano per le omelie di Natale per parlare dello scambio tra Dio e gli uomini nella nascita di Gesù, Dio e uomo: gli uomini offrivano la loro umanità e Dio li ricompensa con la sua divinità. Nel caso del servo però anche lui riceve la sua ricompensa da Dio nella discendenza per cui l'applicazione è parziale.

2.2. IL SERVO COME IL *RÎB* DI DIO

Lo schema che si vuole proporre in questa parte è invece quello del *rîb*. È una realtà biblica e tipica del contesto culturale del popolo semitico. Si tratta di una controversia bilaterale che si differenzia dal normale giudizio forense, il *mišpat*⁴².

Pur avendo in comune il discorso accusatorio che suppone il crimine e la sanzione quale elemento fondamentale, il *rîb* ha come contesto vitale l'ambito familiare, il *mišpat* il tribunale, il primo ha la finalità della riconciliazione, l'altro l'ottenimento del ristabilimento della giustizia mediante la condanna del reo e il risarcimento della vittima. È questo il motivo dirimente per cui la parola di accusa, a seconda della procedura giuridica in atto, cambia radicalmente di senso ⁴³.

Il *mišpat* ha luogo in tribunale dove si tiene la requisitoria dell'accusatore, che portando le prove a carico dell'accusato, prova a convincere il giudice (e non l'accusato) della sua colpevolezza, per cui chiede una pena adeguata e definitiva. Tre sono i soggetti: l'accusatore, l'accusato e il giudice. Il fine è l'accertamento delle

⁴² Cf. Pietro Bovati, *Ristabilire la giustizia: procedure, vocabolario, orientamenti*, (Roma: PIB, 1986).

⁴³ Mario Cucca, Benedetta Rossi, Salvatore M. Sessa, *Quelli che amo io li accuso*, (Assisi: Cittadella, 2012), 19.

responsabilità e il sanzionamento secondo la legge e una giustizia esercitata imparzialmente.

Nel caso del *rîb*, la struttura è bilaterale perché non vi è un giudice ma si tratta di un rimprovero, di un'accusa rivolta direttamente da chi si sente parte lesa al presunto colpevole e il suo fine non è la condanna ma la riconciliazione delle due parti secondo verità e giustizia:

La condizione necessaria perché sia possibile ricorrere alla procedura del *rîb* è che i due contendenti siano legati reciprocamente da un vincolo affettivo e giuridico più o meno esplicito, tale da permettere loro di riferirsi ad un sistema normativo che sancisce diritti e doveri dei due soggetti in relazione.⁴⁴

Il *rîb* quindi mette in scena un dialogo in cui, anche se la parola che accusa ha una rilevanza maggiore che lascia in secondo piano la replica dell'accusato, il fine è sempre quello di superare lo stallo del risentimento o dell'ingiustizia per giungere ad una riconciliazione attraverso la parola e il dialogo:

È proprio della natura del *rîb* esigere e suscitare una risposta, richiesta a partire dalla consapevolezza delle proprie ragioni e desiderata, o come manifestazione di accoglienza delle ragioni dell'accusa, o persino come messa in discussione dell'impianto accusatorio da parte di un soggetto che protestasse la sua innocenza. Il fine in altre parole è il comune riconoscimento della verità, in modo tale che si possa pervenire ad una perfetta riconciliazione delle parti, mediante il cadere dell'accusa mediante il perdono, richiesto e accordato.⁴⁵

Nella Bibbia il *rîb* appare soprattutto attraverso le parole dei profeti. La storia di alleanza fra Dio e il suo popolo è il contesto relazionale in cui il profeta si fa voce di una parola adirata e implorante di Dio che invita il suo popolo alla conversione, accusandolo e minacciandolo. La metafora paterno-filiale di Os 11,1 «Dall'Egitto l'ho chiamato 'figlio mio'» o la metafora sponsale di Ger 13,1-11 «Nascosti nella fenditura della roccia» sono appunto espressioni di quell'intimità relazionale e domestica in cui il *rîb* si dispiega. La paternità di Dio e il suo desiderio di dare vita e dignità elettiva alla sua creatura o il simbolismo matrimoniale con le conseguenze dell'infedeltà di parte della coppia offrono un'immagine di un Dio nella parte dell'accusatore del *rîb* che ne rivela dei tratti essenziali:

La rappresentazione offerta dal *rîb* rivela efficacemente il volto di un Dio partner, che entra in gioco come parte in causa in quanto legato ad un altro soggetto da una relazione specifica. Egli interviene in questa veste non tanto per giudicare, quanto piuttosto per accusare, punire, addirittura "fare a pezzi" (Geremia 19,11) ma sempre perché si produca quel mirabile convergere delle libertà, nell'attesa e sperata riconciliazione. Le problematiche sembianze di un Dio accusatore, punitore si sfumano progressivamente nell'orizzonte interpretativo fondato sul *rîb* e lasciano apparire così gli intimi tratti di colui che ci mette in gioco, al punto da diventare

⁴⁴ Ibid, 21.

⁴⁵ Ibid, 24.

talvolta egli stesso oggetto di accusa e imprecazione (Ger 20; Gb 3), di colui che è mosso esclusivamente da una volontà di misericordia infinita e di riconciliazione.⁴⁶

Descritto il procedimento bilaterale del *rîb*, il dialogo che esso genera come un processo di riconciliazione e infine il volto di Dio che il *rîb* biblico rivela, possiamo ora ritornare al canto del servo per descriverne gli elementi di *rîb* che presenta. Il canto è il culmine di una serie di canti, che vengono introdotti dall'annuncio della consolazione e della liberazione del popolo:

«Consolate, consolate il mio popolo, dice il vostro Dio.
Parlate al cuore di Gerusalemme e gridatele che è finita la sua schiavitù,
è stata scontata la sua iniquità, perché ha ricevuto dalla mano del Signore
doppio castigo per tutti i suoi peccati». (Is 40,1-2)

L'intento è quello di ristabilire una relazione dovuta all'infedeltà del popolo che ha procurato l'esilio. Il canto quindi appare come una confessione del popolo che riconosce la propria colpa e accoglie la salvezza, il perdono, la riabilitazione mediante il sacrificio di questo uomo deformato che è strumento di Dio. La sua morte è il culmine di un *rîb* divino di denuncia e condanna di fronte ai popoli della terra a cui il 'noi' del canto risponde con il suo annuncio. La parola di Dio si incarna in quel servo che sceglie il silenzio e 'non aprì bocca' e il 'noi' riconosce liberamente la sua colpa e accoglie il perdono e la salvezza divina da quell'uomo fragile e innocente. In questo modo vengono rispettate le libertà di Dio, del servo e degli uomini e il *rîb* si conclude con la confluenza di tre libertà che insieme giungono all'esito positivo di una riconciliazione e di una rinnovata relazione.⁴⁷

È questa una proposta di lettura del canto di Isaia che pare rispettare maggiormente, rispetto agli tre schemi, le dinamiche umane di riconciliazione e i processi relazionali e che ci presenta il volto di un Dio misericordioso, fedele e appassionato, coerente con la Parola delle Scritture e che è rivelato nella vita e nelle parole del suo Figlio Gesù.

2.3. LE PARABOLE DELLA MISERICORDIA DI GESÙ

La dinamica del *rîb* analizzata rispetto al canto del servo mette in scena una teologia della riconciliazione, di un Dio che non si accontenta della propria giustizia di fronte all'ingiustizia dei suoi fedeli, di un Dio che non abbandona chi lo ha abbandonato. Il *rîb* rappresenta quindi il tentativo di recuperare chi è perduto, chi è distante, chi se n'è andato. Recuperando le parole dell'angelo alla Chiesa di Laodicea «Quelli che amo li rimprovero e li castigo. Affrettati perciò, convertiti» (Ap 3,19). Si può riconoscere in questo verso tutta la missione, le parole e i gesti di Gesù. Il suo predicare, il preparare i suoi discepoli, le sue azioni pubbliche, i suoi discorsi hanno sempre espresso questa tensione tra l'amore e la richiesta di una conversione, tra la durezza del rimprovero e la tenerezza di una seconda possibilità.

⁴⁶ Ibid, 28.

⁴⁷ Cf. Marta García Fernández, «*Consolad, consolad a mi pueblo*». *El tema de la consolación en Deuterioisaiás* (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010).

Si potrebbe dire che tutta la vita di Gesù è un *rîb* del Padre agli uomini. È la rivelazione definitiva di un Dio che non si stanca di richiamare a sé i suoi figli. E questa rivelazione non può che trovare il suo compimento nella passione e nella resurrezione di Gesù. È questo infatti il nucleo della fede della prima comunità e il nucleo stesso della narrazione dei sinottici, tanto che gli esegeti arrivano a definire i primi Vangeli come delle narrazioni costruite attorno al racconto della passione⁴⁸.

La figura del servo diventa quindi centrale per rileggere l'esperienza di persecuzione e sofferenza di Gesù, ma è facile intuire che la lente con cui verrà letta l'esperienza del servo di Isaia sarà poi la stessa con cui si leggerà quella di Gesù. La dinamica del *rîb* applicata al canto del servo mette in luce la misericordia esigente di Dio già presente nell'Antico Testamento.

Quello che vorrei provare a fare è quindi una lettura dell'eucaristia a partire dal Vangelo di Luca in cui prevalga un'interpretazione della vita di Gesù secondo la dinamica del *rîb*. Questo a mio avviso si può farlo a partire da quelle che sono il cuore essenziale e originale del Vangelo di Luca ossia le parabole della misericordia del capitolo 15. Innanzitutto la forma stessa del racconto delle parabole ha lo scopo in sé di invitare l'ascoltatore a riconoscersi nei personaggi della storia per poter operare in sé un cambiamento, una conversione di vita o di sguardo. La parabola pertanto invita l'uditore ad un cammino che solo lui può decidere di compiere e di portare a compimento. È un genere letterario che Gesù e gli Evangelisti raccolgono dai racconti rabbinici e dalla tradizione del *midràsh* ma nel caso dei Vangeli diventa un modo concreto ed esplicito di fare teologia, di parlare del Padre. È un modo per parlare a tutti, ai dotti e ai semplici, ai vicini e ai lontani:

La parábola es una forma de discurso oculto. Se la puede definir como una forma indirecta de hablar de Dios, a fin de interpelar al hombre. Por su carácter retorcido, en cierto modo enigmático, da testimonio de un Dios que elude a los que quisieran capturarlo por el lenguaje. A Dios sólo se le puede encontrar en ese más allá adonde conduce la búsqueda arriesgada del sentido de la palabra imaginada.⁴⁹

Le parabole della misericordia del Vangelo di Luca sono una magnifica catechesi del volto amoroso del padre e nascono dal mormorare dei farisei e dei dottori della legge per il fatto che i peccatori e gli esattori delle tasse si avvicinavano a Gesù. Gesù quindi parla tanto a quelli che si consideravano giusti come a quelli che pur indegnamente desideravano incontrarlo. Le parabole quindi rappresentano una catechesi sull'accoglienza e sulla Misericordia di Dio per coloro che lo cercano ma allo stesso tempo risuonano come un *rîb* per coloro che credendosi giusti giudicano e mormorano sulla vicinanza di Gesù ai peccatori. La premessa sulla mormorazione di Luca 15,2 è la chiave per leggere queste parabole come un predicare di Gesù sulla scia dei Profeti.⁵⁰

⁴⁸ Cf. Rafael Aguirre Monasterio – Antonio Rodríguez Carmona (ed.), *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (Estella: Verbo Divino, 1992).

⁴⁹ Daniel Marguerat, *Parábola* (Estella: Verbo Divino, 1994), 12.

⁵⁰ Cf. François Bovon, *El Evangelio según san Lucas III. 15, 1–19, 27* (Salamanca: Sígueme, 2004), 33-34.

Jeremias si sofferma sui modi in cui Gesù comunica agli avversari del Vangelo. Prima di tutto orienta lo sguardo verso i poveri ai quali annuncia la Buona Novella. Coloro che hanno bisogno del medico sono i malati, il figlio dell'uomo viene per loro:

I pubblicani, affatto incapaci, a parer vostro di pentimento sono più vicini a Dio di voi che vi ritenete devoti. E sì infatti hanno risposto di no al comando di Dio ma se ne sono poi pentiti e hanno fatto penitenza, perciò entreranno nel regno di Dio, voi no.⁵¹

Ma i critici della Buona Novella non sono invitati, secondo Jeremias, a guardare solo i poveri ma anche se stessi. Sono come quel figlio che risponde di sì al padre e poi gli rifiuta l'obbedienza in Matteo 21 oppure come i vignaioli che negano al padrone i frutti della vigna in Mc 12.⁵²

E poi c'è in fondo la figura del figlio maggiore della parabola del figliol prodigo che per la sua giustizia e la sua fedeltà al padre rifiuta di accogliere il fratello che è tornato e che è stato perdonato dal padre:

La parabola del figliol prodigo non ha come primo scopo quello di annunciare la lieta Novella ai poveri, ma, piuttosto di giustificarla di fronte a coloro che la criticano. La giustificazione di Gesù è proprio questo amore sconfinato di Dio. Gesù però non si limita all'apologia. La parabola si arresta bruscamente, l'esito rimane aperto. Ed è qui che dovette rispecchiarsi la realtà che Gesù aveva davanti a sé. I suoi ascoltatori sono nella situazione del figlio maggiore che ora deve decidere se accettare la spiegazione data dal padre e partecipare anche egli alla festa. Gesù non li condanna ancora, conserva una speranza e li vuole aiutare a vincere lo scandalo del Vangelo, a riconoscere che la loro giustizia e il loro egoismo li separa da Dio, affinché abbiano a trovare la grande gioia che il Vangelo reca con sé. La difesa della buona novella ci presenta contemporaneamente come un rimprovero ed un tentativo di conquistare i cuori dei suoi avversari.⁵³

La parabola del figliol prodigo così come quella della pecorella smarrita e della dracma perduta hanno chiaramente al centro l'annuncio della buona novella ai disprezzati e agli abbandonati. Sono storie prese dalla vita, che non parlano esplicitamente di Dio ma che «con una insuperabile semplicità descrivono la bontà Divina: Dio è così, tanto buono, tanto clemente, tanto pieno di misericordia, tanto traboccante di amore. Egli gioisce per il ritorno e il ritrovamento del perduto»⁵⁴ e per questo organizza una festa come il padre con il figlio, la donna con la dracma o il pastore con la pecorella.

Se ci soffermiamo sulla figura del padre della terza parabola possiamo anche riscontrare il volto di un padre secondo le Beatitudini: mite, paziente, misericordioso. Nel volto del padre scorgiamo il volto di Gesù e a sua volta il volto del Padre del Cielo. Il padre dei due figli dà parte della sua vita al figlio minore, lo lascia partire, rispetta la sua libertà e la sua autonomia. Il silenzio che avvolge l'attesa del ritorno è il segno

⁵¹ Joachim Jeremias, *Le parabole di Gesù* (Brescia: Paideia, 1967), 149-150.

⁵² Ibid, 152-153.

⁵³ Ibid, 157.

⁵⁴ Cfr. Ibid, 156.

di una libertà che è amore che si dona per la vita dell'altro. È pazienza che lascia spazio all'altro, fino a lasciarlo cadere nella miseria, nella solitudine, nella paura. È pazienza che attende da lontano, che prepara nel suo cuore quella corsa e quell'abbraccio che tanto hanno affascinato scrittori, pittori e poeti nella storia.

«Per un orientale ormai avanti con gli anni la corsa è un atteggiamento del tutto fuori dal comune e poco confacente alla sua dignità».⁵⁵ Il racconto rompe lo schema culturale, la parabola deve destare il cuore di chi ascolta per poter comunicare qualcosa di Dio. L'amore del padre non è l'amore degli uomini, è qualcosa di nuovo che deve risvegliare il desiderio di una vita nuova.

L'accusa in questo caso quindi non viene, come nel rib, dal padre, da colui che è stato abbandonato, ma dal figlio stesso. In un certo senso si afferma che la libertà del figlio viene prima della pretesa fedeltà al padre. Il peccato non è di lesa maestà ma di aver tradito sé stesso e quindi anche chi lo ha generato ed amato. In questo consiste la coscienza del figlio della miseria che si è procurato e che ha vissuto. E questo lo porta ad accusarsi dicendo: «Padre, ho peccato contro il Cielo e contro di te; non sono più degno di esser chiamato tuo figlio» (Lc 15,21). In fondo il figlio ha di fronte a sé solo la propria immagine di uomo fallito, ma l'incontro con il padre gli apre gli occhi. La risposta e l'atteggiamento del padre superano infatti le parole del figlio. La coscienza della miseria del figlio non determina l'atteggiamento del cuore del padre perché il suo amore abita altrove, come abbiamo visto nella corsa e nell'abbraccio, supera ogni schema umano di giustizia, di costume:

Il padre non lascia parlare il figlio e rovescia nel suo contrario la frase rimasta inespresa, e lo tratta non come un salariato ma come un ospite d'onore, dando tre disposizioni che ricordano l'insediamento come gran Visir che Giuseppe riceve dal faraone: con un anello, un vestito prezioso e una collana d'oro. Il figlio è trattato come un invitato di riguardo. L'abbattimento del vitello ingrassato significa un giorno di festa per la casa e i domestici. Le tre disposizioni sono la manifestazione visibile del perdono: il prodigo ritrova la sua dignità di figlio.⁵⁶

«Facciamo festa con un banchetto, perché questo mio figlio era morto ed è ritornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato» (Lc 15, 24). La festa è la festa della donna della dracma e del pastore della pecorella:

«Fate festa con me, perché ho trovato la mia pecora che era perduta. Così, vi dico, ci sarà gioia nel cielo più per un peccatore che si converte che non per novantanove giusti che non hanno bisogno di conversione». (Lc 15, 6-7)

«Fate festa con me perché ho ritrovato la dracma che avevo perduta. così vi dico gli angeli di Dio fanno grande festa per un solo peccatore che si converte». (Lc 15,9 10)

Il ritrovamento di ciò che è perduto causa una gioia straripante. Questa è l'esultanza di Dio per i più piccoli, per i peccatori pentiti:

⁵⁵ Ibid, 155.

⁵⁶ Ibid, 155.

Dio è così. Egli vuole la salvezza dei perduti, perché sono suoi, il loro sbandamento lo ha addolorato, ora egli gode del loro ritorno. È la gioia "soteriologica" di Dio, di cui parla Gesù, la gioia del perdono. È questa l'apologia che Gesù fa del Vangelo: la Misericordia di Dio è talmente inconcepibile, che la sua gioia di perdonare è la più grande di tutte le sue gioie: Ecco perché la mia missione di Salvatore è quella di strappare a Satana la sua preda e di ricondurre a casa gli smarriti. Ancora una volta, Gesù è il rappresentante di Dio.⁵⁷

Questa gioia straripante di Dio che si trasforma in festa, in celebrazione per i peccatori perdonati si trasforma però in un'accusa a quegli avversari della Buona Notizia che mormorano per il comportamento di Gesù. Nella risposta del figlio maggiore al padre che lo invita alla festa per il fratello ritornato c'è l'accusa di Gesù a coloro che non possono e non sono in grado di partecipare alla gioia di Dio:

Ecco, io ti servo da tanti anni e non ho mai trasgredito un tuo comando, e tu non mi hai dato mai un capretto per far festa con i miei amici. ³⁰ Ma ora che questo tuo figlio che ha divorato i tuoi averi con le prostitute è tornato, per lui hai ammazzato il vitello grasso. (Lc 15 29-30)

In queste parole c'è tutta la tristezza e la solitudine di una religiosità autosufficiente, che si trasforma in superbia, che riduce Dio ad un padre dalla giustizia umana, troppo umana. Si tratta di una schiavitù della Legge, del merito e della colpa. L'essere figlio si trasforma in una sottomissione ad un padre immaginario che è padrone e giudice. Ma Gesù, così come il padre della parabola, non abbandona questi figli della tristezza ma resta in attesa, sperando nella loro conversione, accusandoli per dargli un'altra occasione.

La parabola quindi mantiene fino alla fine i due fuochi: annunciare il Vangelo ai piccoli e richiamare i 'giusti' alla conversione. In entrambi i casi però l'atteggiamento di Dio appare lo stesso: rispettare l'alterità del figlio e desiderare fino in fondo la riconciliazione e la comunione con lui. Questa è la sorgente della gioia, il motivo della festa, la promessa per tutti gli uomini: nulla è perduto agli occhi di Dio, ma all'uomo spetta fare il secondo passo.

2.4. LA PARABOLA DEI VIGNAIOLI: LA VITA DI GESÙ COME UN *RÎB*

Per comprendere però più profondamente la connessione tra il padre, la figura del servo e Gesù è necessario considerare un altro episodio del suo ministero, ossia la parabola dei vignaioli omicidi di Lc 20.

Il contesto è una disputa come quella precedente con i capi dei sacerdoti, i dottori della legge e i capi del popolo. Nel tempio Gesù prima si trova a rispondere alla domanda sulla sua autorità, in seguito racconta questa parabola al popolo ma implicitamente rivolgendosi ai suoi avversari. L'immagine della vigna che l'uomo pianta è chiaramente profetica e riprende Isaia 5 che parla della casa di Israele che è piantata e custodita dal diletto, ossia da Dio, nella terra promessa al popolo in esilio.

⁵⁷ Ibid, 162.

Tanto la parabola quanto il canto di Isaia sono un compendio della storia del Popolo che riceve il dono della vigna dal Signore ma che incorre nell'infedeltà e nel tradimento. L'immagine del padrone che manda ripetutamente i suoi servitori a raccogliere i frutti della vigna rimandano alla pazienza e all'attesa amorosa del padre di Lc 15.⁵⁸

In questo caso però si presenta la figura del figlio amato, il prediletto, in cui coloro che ascoltano sanno riconoscere la figura di Gesù. I vignaioli si trovano "a discutere tra loro" e in questo modo la parabola replica in maniera diretta la condizione dei capi e dei sacerdoti che discutevano fra loro nella sinagoga mentre Gesù insegnava. La parabola quindi si rivela un atto di accusa di Gesù ai suoi avversari, gli permette di leggere la loro storia chiamandoli alla conversione, al cambiamento, a riconoscersi in chi si appresta ad uccidere il figlio del padrone. È la stessa forma letteraria che utilizza il profeta Natan con Davide rispetto al peccato di Betsabea e Uria (2Sam 12,1-15). Siamo infatti sempre nella forma del *rîb*, di un'accusa che chiede conversione. I contadini, considerando il figlio come l'erede dei beni del padrone della Vigna, decidono di ucciderlo. Le parole di Gesù fungono quindi da profezia a effetto immediato in quanto il testo poi continua e conclude descrivendo come «i dottori della legge e i capi dei sacerdoti cercarono di impadronirsi di lui in quello stesso momento ma ebbero paura del Popolo. Avevano ben capito che egli aveva detto per loro quella parabola» (Lc 20, 19).

La parabola infatti non suscita un cambiamento ma piuttosto si auto-avvera. Questo però non toglie l'intenzione redentrice delle parole di Gesù e allo stesso tempo illumina il fatto che tale racconto è destinato al popolo, ossia che nessuno può considerarsi escluso o libero da questa storia di violenza e che è in questa storia che Dio visita il suo popolo mediante suo figlio.

La figura del figlio inviato dal padre «perché forse di lui avranno rispetto» (Lc 20, 13) declina l'amore del Padre nei confronti degli uomini attraverso la missione del figlio non in una chiave espiatoria o sacrificale come un culto o un atto necessario, ma come l'estremo tentativo di mantenere la relazione e l'alleanza con i suoi contadini. E ancora più evidente in questo senso è la chiusa di Luca alla parabola, con il riferimento alla pietra scartata.

Solo Luca rispetto a Marco e Matteo parla di pietra di scarto ed inciampo alla fine della parabola. È la chiave teologica che vuole consegnare all'imminente morte di Gesù. Gesù è la vittima della violenza e dell'ingiustizia dei capi e dei sacerdoti perché è per loro provocazione e scandalo con la sua predicazione e la sua vita. A differenza del figlio maggiore della parabola di Lc 15 la tristezza della schiavitù si trasforma in violenza e volontà di potere, ma non cambia la mitezza e la pazienza, persino nella persecuzione e nella morte, con cui Gesù affronterà la sua passione. La minaccia che è presente alla fine della parabola dei vignaioli per cui «il padrone verrà e disperderà quei contadini e darà la vigna ad altri» si compie non per il desiderio di vendetta del

⁵⁸ Cf. François Bovon, *El Evangelio según san Lucas IV. 19, 28–24, 53* (Salamanca: Sígueme, 2010), 78-102.

padrone ma per l'auto condanna che la violenza e l'ingiustizia fanno ricadere su coloro che le perseguono. È lì come un avviso, come una profezia dell'apertura universale della buona notizia alle genti. Il rifiuto dell'Alleanza offerta dal Padre in Gesù è frutto della libera disposizione degli uomini e la morte del figlio ne è la conseguenza.⁵⁹

Ma anche in questa morte l'evangelista Luca continua a proporre la superiorità dell'amore sul potere del peccato. In Lc 23,33-43 ossia negli ultimi attimi della sua vita Gesù è presentato come il maestro, il Signore, il profeta che non smette di intercedere per gli uomini, di rivelare il volto misericordioso del padre. «Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno» dice riferendosi ai suoi carnefici. «In verità ti dico oggi sarai con me in paradiso» promette al ladrone pentito. «La sua morte è presentata perfettamente coerente con la sua vita, e la sua vita una perfetta attuazione del suo insegnamento».⁶⁰

La sua vita e il suo insegnamento coincidono nell'annuncio della Buona Novella del Padre misericordioso, di un padre che non si stanca di amare e di perdonare, di attendere e desiderare la conversione, il ritorno dei suoi figli alla sua casa. Questo vale per i piccoli e i peccatori che cercano e implorano il perdono del padre, come il figlio minore, ma vale ancora di più per quei figli della tristezza e della legge, schiavi del potere e strumenti di violenza. Il Signore muore per tutti, per i carnefici che non chiedono perdono così come per il ladrone che si pente. Ritornando al servo di Isaia e con le parole del salmo 1, «il successo dell'uomo onorato è il trionfo dell'impresa del Signore ed è un trionfo non per l'azione energica del servo ma per la sua passione silenziosa. Non facendo nulla, non dicendo nulla egli fa sì che trionfi il disegno di Dio».⁶¹

2.5. E SPIEGÒ LORO LE SCRITTURE

Per comprendere la natura di questo trionfo è necessario però accompagnare i due discepoli di cui Luca narra nel capitolo 24 diretti verso Emmaus. Si tratta di una catechesi che Luca propone alla conclusione del suo Vangelo per la prima comunità che si trova a rileggere gli eventi della passione e della resurrezione di Gesù e che sente la necessità e il desiderio di crescere nell'intelligenza e nell'esperienza spirituale della sua fede.

I discepoli si allontanavano da Gerusalemme tre giorni dopo la morte e sepoltura di Gesù e in seguito anche alla prima apparizione del Risorto ai suoi. Discorrevano e discutevano nel tentativo di interpretare, di capire il significato dei vari avvenimenti. Il loro Maestro, un profeta potente in opere e parole, era stato consegnato alla morte dai capi dei sacerdoti e del popolo ed era stato crocifisso. Risuonano le parole del “noi” che contempla il servo sofferente di Isaia o il figlio del padrone della vigna della parabola. C'è lo sgomento e l'incredulità di fronte al correre della storia per l'imporsi

⁵⁹ Cf. Ibid, 97.

⁶⁰ Luke Timothy Johnson, *Il Vangelo di Luca* (Torino: Elledici, 2004), 337.

⁶¹ Alonso Schökel, *I Profeti*, 376.

della violenza e dell'ingiustizia sulla vita del giusto e dell'innocente. È lo sguardo angosciato e disorientato degli uomini di tutti i tempi di fronte al franare della propria fede in una direzione della storia che vada verso il bene e la giustizia⁶².

Ma in questo caso c'è da riconoscere in aggiunta lo sgomento di chi vede incrinarsi la propria fiducia che Dio sia il custode attuale e il garante finale di questa giustizia. «Noi speravamo che fosse lui a liberare Israele; con tutto ciò son passati tre giorni da quando queste cose sono accadute» (Lc 24,21). In Gesù che si è avvicinato a loro e ascolta il loro racconto, si erano concentrate le aspettative e la speranza che la liberazione di Israele fosse giunta. Ma questo porta a chiedersi quale tipo di liberazione, quale tipo di trionfo il popolo attendesse. L'apparizione degli angeli alle donne con l'annuncio che "egli è vivo" e il sepolcro vuoto visto da alcuni discepoli non riescono a smuoverli dalla delusione di un trionfo negato, di una fede mal riposta, di una storia finita male. Con questo nel cuore si allontanano da Gerusalemme, il luogo della promessa tradita.

Gesù è accanto a loro e, raccolta la loro incomprendimento, disse loro: «"Stolti e tardi di cuore nel credere alla parola dei Profeti! Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?". E cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le scritture ciò che si riferiva a lui». (Lc 24,25-27)

La croce di Gesù è la pietra d'inciampo per i discepoli. La morte del liberatore significa la morte di tutte le loro speranze. Ma Gesù li rimanda alla parola che aveva seminato in loro quella speranza, alla parola dei profeti e alle sue stesse parole mentre era in vita:

Luca ci descrive un processo di interpretazione comunitario. Questo è il vero significato del discorso di Gesù e i discepoli lungo la strada: le parole che ha detto loro, quando era con loro interpretano la sua morte e resurrezione ma c'è una cornice ancora più ampia in cui "la necessità che il Messia soffra per poter entrare nella sua gloria" deve essere inquadrata: gli scritti della Torah e dei Profeti, nonché lo schema dell'invio/rifiuto del Messia che si trova in quelli scritti.⁶³

La morte di Gesù fa parte del disegno di Dio non come una necessità, ma come un passaggio per entrare nella gloria del padre. Passaggio, la traduzione dall'ebraico di *Pesach*, Pasqua:

Agnello innocente, col suo sangue sparso liberamente ci ha meritato la vita; in lui Dio ci ha riconciliati con sé stesso e tra noi e ci ha strappati dalla schiavitù del diavolo e del peccato; così che ognuno di noi può dire con l'Apostolo: il Figlio di Dio «mi ha amato e ha sacrificato sé stesso per me» (Gal 2,20). Soffrendo per noi non ci ha dato semplicemente l'esempio perché seguiamo le sue orme ma ci ha anche aperto la strada: se la seguiamo, la vita e la morte vengono santificate e acquistano nuovo significato. (*Gaudium et Spes*, 22)

⁶² Cf. Bovon, *El Evangelio según san Lucas IV*, 648-652.

⁶³ Johnson, *Il Vangelo di Luca*, 352.

Il trionfo del disegno di Dio è la nostra riconciliazione con Lui. La vita che ci ha meritato è la comunione con Lui, è il ritornare alla sua casa, l'essere ritrovati nei nostri esili, liberati da una schiavitù che ci fa servi, orfani. È quella che l'apostolo Paolo chiama adozione a figli:

Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre! Quindi non sei più schiavo, ma figlio; e se figlio, sei anche erede per volontà di Dio (Gal 4,4-7).

Come si vedrà più avanti nel lavoro, in questi passi si custodisce tutto l'immenso tesoro della fede e della rivelazione. Non ci soffermiamo ora sul significato di queste parole dell'apostolo sull'"adozione a figli nello Spirito", ma su come la missione riconciliatrice di Gesù si declina nella prima comunità con l'immagine del dono, dell'essere ri-accolto, di entrare nella comunione del Padre, dei suoi beni, della sua vita.

Questo è il frutto del trionfo di Gesù, della sua passione e della sua Resurrezione. È il segno del successo del figlio, che come il servo si è affidato alla volontà del Padre e si è consegnato alla morte per fedeltà al suo disegno. In questo senso le Scritture illuminano di nuovo la storia, aprono al mistero che questa custodisce e la trasfigurano:

In maniera decisamente concreta, Luca ci mostra, in forma narrativa, il processo mediante il quale i primi credenti hanno effettivamente imparato a interpretare il significato degli avvenimenti di cui sono stati testimoni e a risolvere la dissonanza conoscitiva tra la propria esperienza e le proprie convinzioni. La resurrezione ha gettato nuova luce sulla morte di Gesù, sulle sue parole e sulle scritte. L'apertura degli occhi per vedere veramente i testi e l'apertura degli occhi per vedere veramente Gesù fanno entrambe parte dello stesso complesso processo di cercare di trovare un significato. Senza Mosè e i profeti essi non avrebbero avuto i simboli per poter far proprie le loro esperienze. Senza esperienze, Mosè e i profeti non avrebbero rivelato quei simboli. Luca ci mostra come il Signore risorto abbia insegnato alla Chiesa a leggere la Torah in chiave di profezia "riguardo a lui".⁶⁴

Alla luce del Risorto, le esperienze concrete della vita diventano un segno che indica una direzione, che non è altro che la vita stessa, ma approfondita, rivelata nelle sue radici più profonde. Non è fuggendo dalla vita che si raggiunge la pienezza della vita, non è creando una vita parallela che si raggiunge il centro stesso dell'essere.

⁶⁴ Ibid, 352.

2.6. E SPEZZÒ IL PANE

Nel racconto di Luca però, perché i discepoli riconoscano Gesù, non è sufficiente una nuova intelligenza delle Scritture ma è necessario che Gesù compia ciò che era a loro più caro, più comune di Lui, spezzare il pane:

Quando fu a tavola con loro, prese il pane, disse la benedizione, lo spezzò e lo diede loro. Ed ecco si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero (Lc 24,30-31).

È il Gesù che si dona nella comunione della mensa, è il Maestro che si siede con i peccatori, i farisei e gli amici. È il Gesù che come ultimo atto condivide il pane e il vino nella sera del suo arresto. Perché gli occhi si aprissero, perché lo riconoscessero, non basta una intelligenza rinnovata. Non è sufficiente una nuova comprensione della Parola ma dovettero contemplare, partecipare, ricordare il dono di sé che Gesù compie nello spezzare il pane: «Gesù mi amò e diede sé stesso per me» (Gal 2,20). In questo senso l'Eucaristia e l'ultima cena in cui Gesù si dona ai suoi nel pane e nel vino, sono il culmine di tutta la sua vita, perché la rappresentano, la interpretano, la portano a compimento:

La parola di Gesù sul pane trova il suo significato immediato nel simbolismo del cibo: "Io mi do in nutrimento perché voi viviate". È questo il senso di 'in favore di voi', perché se si mangia, si mangia per vivere. Se Gesù va alla morte non vi va come a un mezzo rituale di riscatto: egli annuncia che, fedele a Dio e agli uomini fino alla morte, sarà presente in mezzo ai suoi facendosi loro nutrimento e facendoli vivere di lui. Questa è la prospettiva della vita che domina: il potere di essere la nostra sorgente di vita nell'universo nuovo dell'Alleanza.⁶⁵

Gli occhi dei discepoli si aprono, il loro cuore arde e giusto in quel momento Gesù sparisce dalla vista. Mentre camminava al loro fianco Gesù era presente ma non lo vedevano, ora lo riconoscono nello spezzare il pane proprio quando non c'è più. La presenza di Gesù assume una nuova natura sacramentale, ossia lo spezzare il pane lo rende presente tra i discepoli, nella comunità in una nuova forma. Il pane è il segno della sua resurrezione, è segno del suo "rimanere tra loro".⁶⁶

Questo ci introduce nel mistero della celebrazione dell'Eucaristia, che è celebrazione pasquale, è sacramento ovvero segno e strumento della presenza e dell'amore di Gesù per i suoi e per tutti gli uomini. Come afferma il Concilio in questa definizione centrale e di grande densità, è il cuore da cui tutto parte e ritorna, è il sacramento che condensa tutto il mistero di Gesù e della Chiesa, a cui non si può cessare di attingere:

Nondimeno la liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, al tempo stesso, la fonte da cui promana tutta la sua energia. Il lavoro apostolico, infatti, è ordinato a che tutti, diventati figli di Dio mediante la fede e il battesimo, si riuniscano in assemblea, lodino Dio nella Chiesa, prendano parte al sacrificio e alla mensa del Signore. A sua volta, la liturgia spinge i fedeli, nutriti dei "sacramenti pasquali", a vivere "in perfetta unione"; prega affinché "esprimano nella vita quanto hanno

⁶⁵ Xavier Leon Dufour, *Il pane della vita* (Bologna: Edb, 2006), 51.

⁶⁶ Cf. Bovon, *El Evangelio según san Lucas IV*, 95-98.

ricevuto mediante la fede”; la rinnovazione poi dell'alleanza di Dio con gli uomini nell'eucaristia introduce i fedeli nella pressante carità di Cristo e li infiamma con essa. Dalla liturgia, dunque, e particolarmente dall'eucaristia, deriva in noi, come da sorgente, la grazia, e si ottiene con la massima efficacia quella santificazione degli uomini nel Cristo e quella glorificazione di Dio, alla quale tendono, come a loro fine, tutte le altre attività della Chiesa (SC 10).

2.7. L'EUCARISTIA NELLA VITA DELLA COMUNITÀ: MISTERO DI CONVERSIONE

Per considerare la centralità che aveva rivestito fin da subito la celebrazione e memoriale della cena nella prima comunità, è opportuno avvicinarsi alla testimonianza di San Paolo nella prima lettera ai Corinti. Nel capitolo 11 l'apostolo tratta dei problemi relativi all'assemblea comunitaria, prima il problema della testa coperta delle donne nell'assemblea e in seguito il problema delle divisioni nelle riunioni. Paolo quindi espone il tema di queste tensioni alla luce dell'eucaristia, del mistero che celebra la comunità, dei gesti e delle parole che rendono presente Gesù della celebrazione. Espone così la tradizione ricevuta è trasmessa dal Signore dell'ultima cena:

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 e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: «Questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me». Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me» (1Cor11,23-25).

È una testimonianza autentica dell'origine della tradizione della cena del Signore e del memoriale che di questa vivevano le prime comunità. Le due tradizioni di cui ci hanno testimonianza sono quella di Paolo e Luca e dall'altra parte quella di Matteo e Marco, legate probabilmente a diversi circoli geografici e culturali dove ci formavano le comunità. La versione di Paolo interpreta i gesti del pane e del vino nella chiave della consegna di sé che Gesù compie. La menzione alla memoria che è propria di Paolo insiste sulla preoccupazione dell'apostolo che la celebrazione possa illuminare e educare la comunità all'esempio e al dono di Gesù. A seguire infatti Paolo rivela come l'Eucaristia rappresenti per chi vi partecipi un criterio di vita, una chiamata radicale ad aderire allo stile di Gesù, ad una dignità mai compiuta di ricevere il dono della sua vita.

Ogni volta infatti che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunciate la morte del Signore finché egli venga. Perciò chiunque in modo indegno mangia il pane o beve il calice del Signore, sarà reo del corpo e del sangue del Signore. Ciascuno, pertanto, esamini sé stesso e poi mangi di questo pane e beva di questo calice; perché chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna. È per questo che tra voi ci sono molti ammalati e infermi, e un buon numero sono morti. Se però ci esaminassimo attentamente da noi stessi, non

saremmo giudicati; quando poi siamo giudicati dal Signore, veniamo ammoniti per non esser condannati insieme con questo mondo. (1Cor 11,26-32)

Prima di tutto Paolo colloca l'ultima cena ai piedi della croce. Chi vi partecipa è come se contemplasse il crocifisso sul *Golgota*. Fare memoria della cena è come ripercorrere con i discepoli di Emmaus la storia di Gesù come la storia del proprio fallimento, delle speranze perdute, dell'incomprensione. Ma allo stesso tempo è anche predisporre a che gli occhi si aprano, che il cuore si prepari a ricevere il Risorto, a riconoscere ancora una volta nella storia la presenza e il disegno di Dio. Tutto questo però significa esporre sé stessi alla possibilità di riconoscersi indegni di fronte a tale mistero, di non essere all'altezza di ciò che significano il pane e il vino della mensa.

In questo senso il linguaggio di Paolo diventa simile a un giudizio a cui gli stessi credenti si devono sottoporre per non risultare poi colpevoli di fronte a Dio. Esaminarsi, reo, condanna, giudizio, ammonizione. Sono tutti termini giudiziari che però allo stesso tempo mantengono sempre un'apertura alla conversione, che invitano a trovarsi pronti per l'incontro con il Signore. Si può dire in un certo senso che Paolo si fa portavoce, rivela, rende pubblico ciò che le parole di Gesù custodiscono rispettosamente, celano con affetto: un *rîb*.

Anche nell'ultima cena, come in tutto il resto della sua vita Gesù porta di fronte ai suoi discepoli, come a tutte le persone che incontrava, l'invito esigente del Padre alla conversione, il suo desiderio profondo di riconciliazione con gli uomini. Come nella parabola del padre misericordioso l'attesa da parte del padre e la festa per il ritorno del figlio sono un unico messaggio d'amore, ascoltato in due forme completamente diverse dai due figli. Così come Gesù parlava ai piccoli e ai peccatori e gli annunciava la Buona Notizia, allo stesso tempo ammoniva i farisei e i sacerdoti del rischio della loro autosufficienza, del trasformarsi in giudici dei fratelli, in sostituirsi al Dio che celebravano.

Così anche Paolo ai cristiani di Corinto, che avevano già ricevuto l'annuncio del Vangelo, presenta il rischio di non riconoscere più la loro indegnità di fronte al mistero. Corrono il pericolo di ridurre la celebrazione a un evento umano e sociale che non trasforma la vita ma che replica gli schemi del mondo, che spegne la luce del Vangelo, che fa delle parole di Gesù delle parole fra tante. È in fondo un altro modo di dire la cecità a cui erano sottoposti i discepoli di Emmaus che non potevano riconoscere Gesù. È la triste schiavitù del figlio maggiore, che non riconosce la libertà e l'amore del padre e che resta chiuso nel suo dovere ingrato e rancoroso. È la prepotenza dei "giusti" che amministrano le cose di Dio come fossero proprie. Per tutti questi discepoli, fratelli, amici Gesù offre la sua vita e li invita a fare memoria di questo dono perché possano scoprire sempre più profondamente la loro indegnità e possano cambiare e allo stesso tempo assaporino l'incommensurabilità del dono che si apprestano a ricevere. La non reciprocità tra il dono di Gesù e la giustizia, come vita giusta, del credente non è uno scambio destinato al pareggio, ma è l'essenza stessa

dell'amore di Dio che non smette di desiderare ed implorare anche veracemente la conversione, la riconciliazione con i suoi figli e tra di loro.

2.8. E CENERÒ CON LUI ED EGLI CON ME: LA PASSIONE NEL RÎB

La comunità che si riunisce a celebrare l'eucaristia è invitata ogni volta a presentarsi di fronte a sé stessa come se a parlare fosse Gesù stesso, come fa alla Chiesa di Laodicea nel libro dell'Apocalisse:

Così parla l'Amen, il Testimone fedele e verace, il Principio della creazione di Dio: Conosco le tue opere: tu non sei né freddo né caldo. Magari tu fossi freddo o caldo! Ma poiché sei tiepido, non sei cioè né freddo né caldo, sto per vomitarti dalla mia bocca. Tu dici: «Sono ricco, mi sono arricchito; non ho bisogno di nulla», ma non sai di essere un infelice, un miserabile, un povero, cieco e nudo. Ti consiglio di comperare da me oro purificato dal fuoco per diventare ricco, vesti bianche per coprirti e nascondere la vergognosa tua nudità e collirio per ungergli gli occhi e ricuperare la vista. Io tutti quelli che amo li rimprovero e li castigo. Mostrati dunque zelante e ravvediti. Ecco, sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me. (Ap 3,14-20)

Come vedevamo all'inizio del capitolo, Dio si rivolge con decisione e verità alla sua Chiesa perché apra gli occhi su di sé e riconosca la presenza del Signore dall'altro lato della porta, che attende che gli si apra. Non si tratta di una cecità totale, ma di una miopia che necessita di collirio. È una tiepidezza pericolosa, che narcotizza, rende insensibili e indifferenti:

Laodicea si trova in una situazione di indifferenza, di ottusità morale, che, paradossalmente, appare ancora più nauseante di quanto non sarebbe una situazione assolutamente negativa. La Chiesa si crede sufficiente e si illude: in effetti si trova in uno stato di grande indigenza spirituale. Cristo si dice disposto a fornire quanto corre per rimediare: un amore fervente (*l'oro purificato dal fuoco*), una nuova personalità (*le vesti bianche*), una capacità di conoscenza e di sentimento religioso e spirituale (*il collirio*). Il giudizio severo di Cristo è un frutto del suo amore: tende a far sì che la Chiesa riprenda uno stato di fervore spirituale, convertendosi dalla sua situazione attuale.⁶⁷

Per questo le parole di Gesù sono dure e pedagogiche. Vanni al v.19 traduce «Io, a tutti quelli che posso amare li metto in crisi e li educo: sii dunque fervente nel tuo amore e convertiti» e commenta:

La Chiesa di Laodicea, oggetto dell'azione pedagogica di Cristo, è stata messa in crisi dal giudizio e dall'esortazione e viene educata anche mediante altri tipi di intervento che non sono specificati, ma che la Chiesa si deve aspettare. L'amore di Cristo è un amore acuto, reattivo e fervente che può arrivare alla punta della gelosia. E la sua azione pedagogica, pur nella sua crudezza, è sempre ispirata da questo amore. La Chiesa non dovrà fare uno sforzo di tensione per mettersi a questo livello di amore richiesto, basterà che accolga con disponibilità piena quanto Cristo le dice. Come

⁶⁷ Ugo Vanni, *Apocalisse* (Brescia: Queriniana, 1979), 35.

risultato di una situazione di amore fervente ristabilito ci sarà l'atto di conversione e lo spostamento dell'attenzione della Chiesa dalla sua autosufficienza a Cristo.⁶⁸

Il Signore bussa alla porta e attende, il suo amore è discreto e insistente allo stesso tempo. Sta al cristiano essere disponibile e attento, per poter aprire e partecipare alla cena, per poter stare con lui in un rapporto di intimità gioiosa. “Cenerò con lui e lui con me” richiama una reciprocità tra uguali, di un amore tra Cristo e l'uomo tale che il testo riecheggia i versi del Cantico dei Cantici (cfr. Ct 2,9; 5,2). Gesù nel cenare con il cristiano lo assimila a lui, lo fa come sé, figlio. L'immagine della cena chiude questo *rîb* come promessa di pienezza e di intimità a seguire della chiamata alla conversione.

L'immagine della cena non poteva non richiamare la cena del signore a una comunità che la celebrava abitualmente. Vista nell'ottica di questa cena simbolica, la cena eucaristica viene interpretata come un incontro di amore con Cristo, realizzato in termini di reciprocità, e che permette al cristiano di fare entrare in sé, di assimilare la vitalità di Cristo Risorto ⁶⁹.

È probabilmente l'immagine più struggente della passione amorosa di Dio per gli uomini, perché in pochi versi assume i toni della condanna, dell'esortazione, della promessa e dell'amore senza mai svincolarsi dall'unico fine che muove queste sue parole: l'abbraccio tenero e libero del Padre ad un figlio che non può essere perduto.

2.9. UNA SINTESI TEOLOGICA

Ripercorrendo il cammino fatto nel capitolo soffermiamoci sul contributo dato, alla luce dalla lettura del canto del servo di Isaia come *rîb*, alla teologia dell'eucaristia. Nel canto del servo l'abbandono e la nonviolenza con cui soffre la condanna ingiusta diventa un *rîb* per coloro che assistono alla sua passione e provoca una conversione dello sguardo e del cuore che si traduce nell'annuncio di fede che è lo stesso canto. Per analogia nel racconto dei discepoli di Emmaus lo spezzare il pane di Gesù rappresenta il *rîb* che porta i due a riconoscere il Signore risorto, che trasforma la croce da segno di fallimento a passaggio verso la Pasqua. È ciò che porta alla conversione il discepolo che chiuso nella trama del peccato e della morte si lancia nel mondo ad annunciare la buona notizia dell'amore di Dio, è la dinamica pasquale dell'eucaristia per il credente.

Alla luce invece della lettura dei brani proposti del Nuovo Testamento, dalle parabole di Luca, alle lettere di Paolo fino all'Apocalisse abbiamo evidenziato come l'Eucaristia può essere letta in tante forme:

- In primo luogo come l'annuncio ai poveri e ai distanti della misericordia e dell'attesa di Dio che li attende per fare festa per loro e con loro.

⁶⁸ Ugo Vanni, *L'apocalisse. Ermeneutica esegesi teologia* (Bologna: Edb, 2005), 156-157.

⁶⁹ *Ibid*, 160.

- In secondo come la chiamata alla conversione e a risvegliarsi dal torpore per chi è ancora schiavo di una legge di dovere e sottomissione o si è perso nella nebbia dell'indifferenza e della ricchezza. Oppure per chi si è fatto padrone di una fede da usare come arma contro gli altri. O anche per chi ha lasciato invadere il suo cuore dall'amarezza del fallimento della croce e non ha atteso la luce del Risorto e la sua consolazione. A tutti questi il donarsi di Gesù nel pane e nel vino dovrebbe risuonare come uno schiaffo severo ma pedagogico.
- In terzo e ultimo luogo appare come la promessa per chi, presa consapevolezza della sua tiepidezza o infedeltà, non si rassegna e va ad aprire a quella porta a cui il Signore bussa per lasciarlo entrare e consumare il suo amore con Lui.

Questa ricchezza della Scrittura rappresenta per la Chiesa e per i credenti un dono e una grande responsabilità. Il rischio che una liturgia trasformata in un rito stanco e muto non riesca a comunicare nessuno dei tre livelli con cui la Scrittura ce lo consegna è per la teologia e la missione del Popolo di Dio una chiamata continua alla conversione. La semplicità radicale delle parole e dei gesti di Gesù e il mistero dell'amore di Dio che in essi si cela sono una brezza leggera che la Chiesa ha la missione di custodire e di non sovrastare con il rumore di fondo dell'abitudine o con il chiacchiericcio di una pseudo-teologia della schiavitù e della tristezza. C'è una festa che attende ogni uomo e che non dovrebbe rimanere occultata e segreta a nessuno dei figli del Padre:

Conserviamo dunque il fervore dello spirito. Conserviamo la dolce e confortante gioia d'evangelizzare, anche quando occorre seminare nelle lacrime. Sia questo per noi - come lo fu per Giovanni Battista, per Pietro e Paolo, per gli altri Apostoli, per una moltitudine di straordinari evangelizzatori lungo il corso della storia della Chiesa - uno slancio interiore che nessuno, né alcuna cosa potrà spegnere. Sia questa la grande gioia delle nostre vite impegnate. Possa il mondo del nostro tempo, che cerca ora nell'angoscia, ora nella speranza, ricevere la Buona Novella non da evangelizzatori tristi e scoraggiati, impazienti e ansiosi, ma da ministri del Vangelo, la cui vita irradii fervore, che abbiano per primi ricevuto in loro la gioia del Cristo, e accettino di mettere in gioco la propria vita affinché il Regno sia annunziato e la Chiesa sia impiantata nel cuore del mondo [*Evangelii Nuntiandi 80*].

3. LA CREAZIONE SALVATA DALLA PAROLA

3.1. DALLA FINE ALL'ORIGINE

Il mistero di Cristo non è stato detto solo in funzione del suo termine (morte/resurrezione) ma anche della sua origine (l'invio del Figlio) e che sia l'uno e l'altro (termine e origine) non sono mai stati separati. Certo l'insistenza sulla preesistenza e la mediazione creatrice del Figlio è venuta dopo gli sviluppi riguardo la morte salvifica e la risurrezione, ma il riferimento a questo "prima" della vita terrena di Gesù fa parte degli strati più antichi del Nuovo Testamento. Questi due poli (origine e termine) hanno determinato due tipi di riflessioni sul mistero di Cristo; una riflessione che parte da Gesù di Nazareth, dall'uomo Gesù per giungere alla signoria di risorto (quello che vien detto approccio cristologico ascendente) e quella che, a partire dal Cristo preesistente e mediatore della creazione, descrive le tappe della sua manifestazione tra gli uomini (cristologia discendente). Questi due tipi di approccio sono complementari, ma la storia della cristologia mostra che a seconda delle epoche viene privilegiato l'uno o l'altro. Oggi il modo di presentare il mistero di Cristo è piuttosto ascendente (con una forte insistenza su Gesù uomo tra gli uomini, che condivide le loro debolezze e le loro incertezze etc.), come conseguenze della critica che la storia delle religioni ha fatto delle cristologie di tipo discendente, dicendo: parlando di Gesù Cristo come di un essere celeste e preesistente che si fece uomo per la nostra redenzione, la Chiesa primitiva è arrivata a considerarlo una figura mitologica.⁷⁰

Questa è la conclusione che Jean-Noël Aletti inserisce al termine del suo studio su *"Cristo e la sapienza negli scritti del Nuovo Testamento"*⁷¹ e descrive tanto l'origine dei due poli della riflessione sul mistero di Cristo, quanto degli esiti che poi nel contesto teologico e nella coscienza dei credenti si alternano o si oppongono. Gesù è l'uomo che ha camminato fra altri uomini e ha annunciato la Buona Novella o è il Figlio di Dio che è sempre stato con il Padre fin dalla creazione del mondo? E come possono coesistere le due dimensioni? È il crocifisso dai romani per il giudizio dei capi dei sacerdoti o il *Logos* preesistente e «tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (Gv 1,3)? Il linguaggio stesso con cui ci si esprime deve accettare un cambio irreversibile, l'esperienza e i fatti umani devono lasciare il posto all'astrazione dell'invisibile, del concetto, dei tempi divini. È la contorsione che deve compiere la riflessione e la parola umana per poter avvicinarsi alla domanda sull'origine delle cose, sul principio dell'esistere o dell'essere (come direbbero i greci) e sul come Dio ha a che fare con questo.

Questo passaggio complicato fu vissuto dalla prima comunità cristiana quando nel cercare di avvicinare e interpretare sempre più profondamente il mistero di Gesù, si trovarono a confrontarsi con ambienti e contesti culturali che si erano posti le stesse domande rispetto all'origine del cosmo, alla mediazione di Dio con la creazione, alla vita eterna e all'incorruttibilità dell'anima. Ma la Parola a cui accorsero per poter penetrare il Mistero fu quella della letteratura sapienziale del mondo ebraico, che

⁷⁰ Maurice Gilbert, Jean-Noël Aletti, *La Sapienza e Gesù Cristo* (Torino: Gribaudo, 1981), 69.

⁷¹ Ibid, 39-70.

ancora si stava formando a cavallo del primo secolo. La letteratura sapienziale è ciò che poi nel canone furono chiamati gli 'Scritti' (*Ketuvim*), che includono il libro dei Proverbi, il Siracide, Qohelet, Giobbe e il libro della Sapienza. La preoccupazione da cui prendono spunto le varie opere sapienziali mesopotamiche ed egizie è quella di «spiegare il destino degli individui, non attraverso una riflessione di tipo greco, ma traendo argomenti dall'esperienza. Si tratta cioè di un'arte del ben vivere, con una nota di buona educazione. Insegna all'uomo a conformarsi all'ordine cosmico e vuole indicare il modo di essere felici e di avere successo». ⁷²

La letteratura ebraica prende chiaramente spunto dalle opere analoghe dei popoli vicini ed in un certo modo tralascia i grandi temi della Scrittura come la Legge, l'alleanza, l'elezione e la salvezza per incentrarsi nella domanda sulla sapienza, ma lo fa illuminata dalla sua fede javhista:

Il termine ebraico più caratteristico per indicare la sapienza è *hokmah*, dalla radice *hkm*. Il senso base della radice rimanda prima di tutto alla capacità di intendersi bene di qualcosa: può trattarsi di un'abilità di carattere tecnico, propria di qualche artigiano particolarmente abile, oppure di una qualsiasi altra attività esercitata con perizia o nell'ambito politico il funzionario che ci sa fare o il re che sa governare. La *hokmah* biblica può indicare, in secondo luogo, la saggezza intesa come capacità di modellare la propria vita. La saggezza, infatti, è connessa sempre con la vita. Saggio è, dunque, colui che sa vivere, sa cioè 'fare' e 'dire' bene, è in possesso di un sapere che si acquista prima di tutto con l'esperienza e l'osservazione. La sapienza diviene così l'educazione integrale dell'uomo, un fatto che abbraccia pertanto, sia l'aspetto etico, che quello religioso. "Saggio" è infatti anche colui che teme il Signore; ciò accade perché il primo saggio è Dio stesso ed è lui che dona all'uomo la sapienza. ⁷³

I saggi di Israele si trovano poi di fronte ad una nuova sfida, quella del male e della sofferenza nell'ordine della creazione di Dio. La teologia della retribuzione deuteronomista, che vedeva nel male la conseguenza della colpa e del peccato dell'uomo, viene messa in crisi dal realismo e dal disincanto di Qohelet e di Giobbe che guardano alla sofferenza del giusto e dell'innocente come una pietra d'inciampo al Dio della ricompensa.

Si apre così lo spazio per una nuova teologia della creazione che porta i saggi a introdurre la figura della Sapienza personificata. È un personaggio femminile, 'donna sapienza', presentata come moglie, madre, amica e consigliera. I testi più importanti sulla figura della Sapienza sono Proverbi 8-9, Siracide 24 e Sapienza 7-9. Da questi ricaviamo che:

'Donna sapienza' è forse il miglior modo che il giudaismo ha trovato per esprimere la trascendenza e insieme l'immanenza di Dio rispetto alla sua creazione.

La sapienza personificata appare come una vera figura di mediazione, un personaggio così strettamente legato a Dio da esserne descritto come la figlia prediletta (cfr. Pr 8,30), ma allo stesso tempo, una realtà femminile amica e disponibile agli uomini perché presente nella creazione. 'Donna sapienza' ci rivela come l'aspetto pratico,

⁷² Introduzione ai Libri Sapienziali in *Bibbia di Gerusalemme* (Bologna: EDB, 2009), 1111.

⁷³ Luca Mazzinghi, *Il Pentateuco sapienziale* (2012), 32.

esperienziale, tipico della sapienza biblica non possa mai essere slegato dalla dimensione teologica (o se vogliamo dell'aggancio 'verticale') proprio della sapienza stessa. Questa doppia cittadinanza della sapienza, umana e divina insieme, andrà perciò sempre tenuta presente.⁷⁴

3.2. LA SAPIENZA CREATRICE

Nel cap. 8 del libro dei Proverbi l'autore inserisce un discorso della Sapienza, in cui nella terza strofa (vv.22-31) viene descritta come figlia di Dio, presente al momento della creazione del mondo e come mediatrice tra Dio e uomini:

²² Il Signore mi ha generato come primizia della sua attività,
origine delle sue opere, fin d'allora.

²³ Dall'eternità mi ha tessuta,
dal principio, dalle origini della *terra*.

²⁴ *Quando* non c'erano gli abissi fui partorita;
quando non c'erano le sorgenti cariche d'acqua;

²⁵ prima che le montagne fossero impiantate,
prima delle colline, sono stata partorita.

²⁶ prima che egli facesse la *terra* e la campagna,
prima delle polveri del suolo.

²⁷ *Quando* egli ha stabilito i cieli, là ero io,
quando dispose la volta sulla superficie dell'abisso;

²⁸ quando dispose le nubi là in alto,
quando consolidò le sorgenti dell'abisso;

²⁹ quando impose al mare il suo decreto,
perché le acque non passassero oltre il suo ordine,
quando egli rinforzò le fondamenta della *terra*,

³⁰ Ed io crescevo accanto a lui [*oppure*: io ero accanto a lui come un lattante]
ed ero la sua delizia giorno dopo giorno,

giocando davanti a lui tutto il tempo;

³¹ giocando nel mondo, la *sua terra*;

le mie delizie sono tra i figli degli uomini. (Prov. 8,22-31)⁷⁵

La strofa si apre con il nome sacro di YHWH, il Signore, che è colui che la Sapienza l'ha generata, partorita come una madre, come primizia delle sue attività e origine delle sue opere (v.22-23). È generata prima di tutte le cose, anteriore alla creazione e distinta da essa ed è presente accanto a Dio quando crea il mondo (v.24-29).

Le immagini poetiche usate in questi versetti ci suggeriscono che la sapienza non è qualcosa di misterioso e inaccessibile, ma è una realtà che l'uomo può scoprire proprio contemplando la creazione. Il mondo ha perciò un senso, e il saggio è capace di scoprirlo, dal momento che la sapienza è presente nel creato. Allo stesso tempo, però, la sapienza non è una realtà nata dagli uomini, ma è prodotta da Dio stesso ed è in rapporto con lui.⁷⁶

⁷⁴ Ibid, 42.

⁷⁵ Ibid, 76. Le traduzioni dei testi sapienziali sono presi da *Il Pentateuco Sapienziale*.

⁷⁶ Ibid, 76.

La strofa poi si chiude con ‘i figli degli uomini’ (v.31), a creare pertanto uno sviluppo del discorso che va da Dio agli uomini attraverso la mediazione della Sapienza (io, v.27), risaltando così come essa rappresenti il vero legame tra il Signore e gli uomini:

Questo legame, fondamentale perché il discorso abbia un senso per il pubblico cui si rivolge, appare bene nel parallelismo fra “accanto a lui” (8,30) e tra i figli dell’uomo (8,31): quello che essa fa in sua presenza, lo fa con loro. Del resto, il mondo degli uomini è rimasto sempre presente al suo pensiero, dato che ha menzionato quattro volte la terra, e sempre alle cerniere dei gruppi di versi (8,23.26.29.31.)⁷⁷

L’immagine finale della Sapienza come un lattante che gioca nel mondo, davanti a Dio e davanti agli uomini è un colpo di genio del poeta, secondo Mazzinghi, perché «la sapienza è raggiungibile soltanto ponendosi al suo livello, quello di un bambino molto piccolo, un bambino appena svezzato che gioca di fronte a suo padre. Tutto ciò ci ricorda come il cammino della sapienza passi prima di tutto da una dimensione di gratuità, di gioia e di piccolezza che è tipica dei bambini e dei loro giochi; allo stesso tempo, la sapienza è, nel suo giocare, mediatrice tra Dio e l’umanità».⁷⁸

3.3. IL DIO CHE CREA È ANCHE IL DIO CHE SALVA

Un passo ulteriore che i saggi d’Israele compiono sulla figura della sapienza personificata è quello presente nei capitoli centrali del libro della Sapienza (Sap 7-9). Centrale in questo è la persona del re Salomone, sotto cui si cela l’autore, figura emblematica nella Scrittura come il tipo stesso del sapiente. «Il libro della Sapienza mette in luce, però, come egli fosse un uomo come tutti gli altri (Sap 7,1-6); quel che è diventato, lo è solo in conseguenza del dono della sapienza che egli ha chiesto a Dio e che Dio gli ha concesso. Così ciascuno può essere ‘re’ come Salomone, se soltanto desidera e accoglie la sapienza».⁷⁹

Il re quindi si spende nei cap.7-8 in un elogio della sapienza, che riprende quello appena visto nel libro dei Proverbi (Pr 8) e quelli presenti in Giobbe (Gb 28) e Siracide (Sr 24), per poi arrivare a formulare nel cap. 9 la sua preghiera a Dio per ottenerla in dono.

L’encomio che compie Salomone vuole rispondere ad un quesito: Dio è lontano o vicino? Abbiamo visto come la letteratura sapienziale aveva sottolineato della sapienza l’aspetto mediatore tra Dio e gli uomini, ma nel v.17 si nota come la sapienza in questi capitoli sia associata per la prima volta alla figura dello spirito di Dio. Fin dall’inizio del libro (Sap 1,6.7) vengono associate le due realtà, in una forma di mediazione tra cielo e terra, fra Dio e gli uomini che rappresenta uno sviluppo rispetto alle pagine di Pr 8. Questo però appare in tutta la sua forza in Sap 7,22-8,1:

⁷⁷ Gilbert, *La Sapienza e Gesù Cristo*, 18.

⁷⁸ Mazzinghi, *Il Pentateuco sapienziale*, 77.

⁷⁹ Ibid, 234.

²² In essa c'è uno spirito intelligente e santo,
 unico, molteplice, sottile,
 mobile, chiaro, immacolato,
 limpido, innocuo, amante del bene, acuto,
²³ senza impedimenti, benefico, amico dell'uomo,
 sicuro, stabile, senza affanni,
 che tutto può e che tutto scruta,
 che penetra attraverso tutti gli spiriti,
 intelligenti, puri, sottilissimi.
²⁴ La sapienza è più mobile di qualsiasi movimento,
 per la sua purezza attraversa e penetra ogni cosa.
²⁵ È un soffio della potenza di Dio,
 un'emanazione limpida della gloria dell'Onnipotente:
 per questo nulla di contaminato può insinuarsi in essa.
²⁶ È un riflesso della luce eterna
 e un nitido specchio dell'attività di Dio,
 un'immagine della sua bontà.
²⁷ Poiché è unica, essa può tutto,
 pur rimanendo in sé stessa tutto rinnova
 e attraverso le generazioni, entrando nelle anime sante,
 prepara amici di Dio e profeti:
²⁸ Dio infatti non ama se non chi convive con la sapienza.
²⁹ Essa in realtà è più splendida del sole
 e superiore a ogni costellazione;
 paragonata alla luce, risulta superiore.
³⁰ A questa infatti, succede la notte,
 ma sulla sapienza la malvagità non prevale.
^{8,1} Essa si estende da un'estremità all'altra con forza
 e governa l'universo con bontà.

«Lo Spirito è qui principio divino di conoscenza, sorgente di vita morale, principio attivo di vita. Sotto l'influsso stoico, lo Spirito acquista un ruolo cosmico ed esprime in tal modo l'attività di Dio in relazione alla creazione. Sapienza e Spirito divengono modelli di una medesima attività di Dio a favore dell'uomo e del cosmo; la sapienza, poi, accostata allo Spirito, acquista anch'essa un ruolo cosmico e diventa segno della presenza di Dio nel mondo e principio attivo nella creazione (v. 8,1) e nell'uomo come sorgente di vita morale (v. 7,24.27)». ⁸⁰ E la sapienza diventa simbolo dell'attività stessa di Dio: rinnova ogni cosa nella creazione, grazie a cui essa sussiste e agisce nel cuore dell'uomo per farne un amico di Dio. ⁸¹

L'autore così compie un passo nei confronti delle suggestioni che provenivano dallo stoicismo e che parlavano del *logos* come "spirito del mondo" o dal platonismo con la figura del *pneuma* come 'anima' o idea di 'spirito diffuso'. È un'affermazione dell'universalismo biblico, che riesce ad integrare valori tipicamente ellenistici, ma che allo stesso riafferma l'origine divina e non umana di ciò che rimane un dono che

⁸⁰ Ibid, 235.

⁸¹ Cfr. Gilbert, *La Sapienza e Gesù Cristo*, 36.

l'uomo può solo accogliere mediante la preghiera. Per questo la preghiera di Salomone nel cap. 9 diventa il compimento del discorso della sapienza e tre volte invoca da Dio questo dono:

Dammi colei che siede accanto al tuo trono, la sapienza,
e non escludermi dai tuoi figli (v.4)

Inviata dai cieli santi,
e dal trono della tua gloria, mandala (v.10)

Chi avrebbe potuto conoscere la tua volontà
Se tu non gli avessi dato la sapienza
e non gli avessi mandato il tuo Spirito Santo dall'alto? (v.17)

La sapienza diventa così il tentativo di esprimere l'unità esistente tra ordine cosmico, ordine morale e ordine salvifico. Oltre alla sua attività creatrice e al suo carattere di guida dell'uomo verso il bene e una vissuta con saggezza, la sapienza viene associato a quello spirito, annunciato anche dai profeti (Ez 36,26-29), che porta l'uomo a compiere la volontà di Dio o con cui Dio guida l'uomo e il suo popolo alla comunione con Lui. In questo modo l'autore sapienziale riunisce due cammini, che nella Scrittura e forse ancora oggi nella teologia, come si diceva all'inizio del capitolo, vivevano una certa tensione irrisolta, cioè la salvezza e la creazione:

Per il libro della Sapienza è ormai chiaro come non sia tanto la storia della salvezza a fondare la fede nella creazione, ma, piuttosto, la convinzione (di fede) della bontà di quest'ultima (Sap 1,13-14), animata dalla presenza della sapienza e dello Spirito di Dio (Sap 7,24-27), a fondare la storia della salvezza con la quale il libro si chiude (Sap 10-19). La creazione diviene per i saggi il luogo primario ove Dio si rivela e, allo stesso tempo, si nasconde. Allo stupore di fronte al creato, il saggio unisce un profondo senso del limite e del mistero. Il Dio che si rivela nella creazione – accessibile alla ragione umana – non è altri che quel “Colui che è” apparso a Mosè nel roveto (Es 3,14). La riflessione teologica dovrà cercare un punto d'incontro tra l'idea della creazione intesa come luogo rivelatore della presenza di Dio accanto alla storia e la dimensione enigmatica di ogni realtà creata. Nel libro della Sapienza l'anonimo saggio ha tentato una sintesi feconda dei due temi, creazione e salvezza, ma senza mai subordinare la prima alla seconda. La riflessione sapienziale d'Israele offre una sintesi: il Dio che crea è anche quello che salva.⁸²

3.4. IL CIBO D'IMMORTALITÀ

Perché Dio non ha creato la morte,
né gode per la perdizione dei viventi
egli infatti ha creato tutto per l'esistenza,
portatrici di vita sono le generazioni del cosmo
e non c'è in esse veleno di rovina
né il regno dei morti è sulla terra;
la giustizia, infatti, è immortale (Sap 1,13-15).

⁸² Mazinghi, *Il Pentateuco sapienziale*, 45.

Il libro della Sapienza affronta fin dall'inizio il tema della morte e della creazione. L'autore presenta una visione del mondo positiva, e le sue creature come 'portatrici di salvezza'. Dio ha creato le cose per l'essere, perché esistano, non perché vengano distrutte. La morte non fa parte del progetto divino della creazione ⁸³. La morte e la vita futura erano infatti un tema classico della letteratura sapienziale, soprattutto nella chiave di una vita eterna destinata ai giusti, rispetto al mondo degli inferi, *she'ôl*, a cui erano destinati gli empi. Lo stesso libro della Sapienza nei suoi primi 6 capitoli gioca sul dualismo giusti-empi con gli esiti diversi a cui sono destinati. «Le anime dei giusti sono nelle mani di Dio» (Sap 3,1), «vivono per sempre, la loro ricompensa è presso il Signore e di essi ha cura l'Altissimo» (Sap 5,15). Mentre «gli empi riceveranno una pena conforme ai loro pensieri, non hanno avuto cura del giusto e si sono allontanati dal Signore» (Sap 3,10). L'immortalità, la vita eterna, sono descritte come il 'vivere con Dio', la comunione eterna con Lui. Il loro contrario, ossia il regno degli inferi, è la condizione di solitudine, di separazione, di lontananza.

Il libro della Sapienza rappresenta quindi la nascita di un'escatologia, ossia una riflessione sulla vita futura, che non può essere sganciata dalla cosmologia. Un'escatologia sapienziale quindi nasce con una dichiarata fede nella vita eterna (Sap 3,1-9) e con un legame essenziale con la cosmologia: in quanto se la via della salvezza sta nella comprensione della struttura del cosmo, perché entrambe sono frutto dell'azione dello Spirito e della Sapienza, non si può pensare l'immortalità prescindendo dalla creazione.

È così essenziale, per l'autore, chiarire la natura della morte per poter parlare poi di immortalità. La sorte degli empi destinati alla morte non è risultato del piano divino ma conseguenza del peccato:

²² Non hanno conosciuto i misteriosi piani di Dio,
né hanno sperato in una ricompensa per la pietà
né hanno previsto un premio per le anime senza difetto:

²³ come Dio abbia creato l'uomo nell'incorruttibilità,
e lo abbia fatto immagine della propria natura.

²⁴ Ma per invidia del diavolo la morte entrò nel mondo
E ne fanno esperienza quelli del partito di lei (Sap 1,22-24).

L'autore in questi versi rilegge il testo di Gn 1,26-27 sulla creazione dell'uomo 'a immagine e somiglianza' di Dio. Il progetto sull'uomo di Dio non prevedeva la morte, bensì la partecipazione alla sua natura, cioè l'incorruttibilità:

Sap 2,23 spiega il tema dell'immagine di Gen 1 alla luce di Gen 2-3 (l'uomo prima e dopo il peccato); il progetto di Dio sull'uomo rimane valido anche dopo il peccato che ha causato la morte. L'uomo è stato creato 'nell'incorruttibilità', che non appare come un dono al di là della sua natura che verrebbe perduto con il peccato, ma come uno stato. L'uomo non 'ha' l'immortalità, ma è immagine della natura di Dio, perciò esiste nell'immortalità. L'incorruttibilità è così un dono creazionale, ma, allo stesso tempo, una 'ricompensa' per gli uomini puri; tra la creazione e la sorte finale degli uomini,

⁸³ Cfr. Ibid, 229.

infatti, c'è 'l'invidia del diavolo', cioè il peccato, che ha sì cambiato il rapporto dell'uomo con la morte, ma non ha annullato il progetto di Dio.⁸⁴

In questo senso nel libro della Sapienza si chiarisce come non ci sia nessun legame tra il peccato di Adamo e la morte, bensì si sostiene come la morte fisica formi parte dell'esistenza degli uomini, tanto per i giusti quanto per gli empi, e non rappresenti in sé un male o una punizione. Altra cosa è invece la morte eterna, ossia la via degli empi, conseguenza di un allontanamento da Dio e dai suoi disegni già nella vita terrena per via del peccato, che non è altro che il separarsi dalla presenza e dalla volontà di Dio, rifiutare e non cercare la Sapienza. La condizione naturale della mortalità è pertanto un dato di partenza della condizione umana, ciò che invece la sapienza insegna è come il peccato si manifesti nella cattiva relazione con la morte, nella negazione o non accettazione da parte dell'uomo della sua creaturalità.

Così se nella prima parte (c. 1-6) si vede come Dio ha creato l'uomo incorruttibile e il destino per i giusti è l'immortalità, ossia la comunione eterna con Dio e dall'altra parte l'empietà porterà all'annientamento dei loro sogni e alla loro fine. Nella terza parte (c.10-19) l'autore interpreta, come in un contesto *midrashico*, l'evento fondamentale per Israele, l'Esodo, alla luce dell'intervento salvifico di Dio. La chiave escatologica della prima parte viene pertanto fondata nella storia del passato, come a dimostrare che la ricerca della sapienza divina che i giusti vivono sarà ricompensata dall'immortalità così come l'esito dell'Esodo dimostra.

È fondamentale comprendere come il libro presenta nella rilettura dell'Esodo l'attività di Dio attraverso la sua sapienza e di come il cosmo diventa strumento di Dio per beneficiare i giusti e punire i malvagi. La creazione è ancora una volta descritta come uno strumento di vita nelle mani di Dio in vista del bene degli uomini. La storia dimostra come il Dio che crea è anche colui che salva, come si diceva in precedenza. E la salvezza a cui si riferisce il libro, non è solo l'alleanza del popolo o la terra promessa ai Padri. La chiave sapienziale porta a rileggere la salvezza in un orizzonte escatologico e cosmico. «Il punto di unione tra salvezza futura e storia della salvezza è il cosmo. La salvezza futura passa proprio attraverso un rinnovamento dell'intera creazione»⁸⁵, così come appare negli ultimi versi del libro (Sap 19,18-21):

Gli elementi, infatti si accordavano tra loro,
come sull'arpa certe note cambiano il nome del ritmo,
mantenendo sempre lo stesso suono. (Sap 19,20)

«Dio appare come un esperto musicista e un sapiente compositore che sa cambiare le leggi della musica creando nuove melodie senza distruggere l'armonia: "L'esodo si converte in un poema sinfonico che fa presentire una nuova creazione per una salvezza definitiva"»⁸⁶. E in conclusione alla descrizione della nuova creazione appare un riferimento alla manna, 'cibo di ambrosia', già presente nell'antitesi centrale della

⁸⁴ Ibid, 230.

⁸⁵ Ibid, 250.

⁸⁶ Ibid, 250.

rilettura dell'Esodo, dove rispetto alla grandine che puniva gli egizi, Israele riceve il cibo degli angeli:

Invece hai sfamato il tuo popolo con il cibo degli angeli,
dal cielo hai offerto loro un pane pronto senza fatica,
capace di procurare ogni delizia e soddisfare ogni gusto. (Sap 16,20)

Dio dona al suo popolo il 'cibo d'ambrosia', ossia il nettare degli dei, quel alimento che agli dei dell'Olimpo greco assicura l'incorruttibilità e la vita eterna:

La manna appare come la risposta di Dio ai bisogni dell'uomo, un cibo che permette all'uomo di gustare la dolcezza stessa di Dio. È segno allo stesso tempo:

- del cosmo alleato dei giusti: «Alleato dei giusti è l'universo» (16,17);
- della Parola di Dio: «La tua parola tiene in vita coloro che credono in te» (16,26);
- della necessità di rendergli grazie: «Perché fosse noto che si deve prevenire il sole per renderti grazie» (16,28).⁸⁷

La manna dell'Esodo rappresenta, secondo la logica del libro, un segno del futuro. Nella descrizione della creazione come nuova armonia musicale, posta alla fine del libro, ci si ritrova con la manna che diventa per gli uomini "cibo d'immortalità":

Le fiamme non consumavano le carni
di fragili animali che vi camminano sopra,
né scioglievano quel celeste nutrimento di vita,
simile alla brina e così a fondersi. (Sap 19,21)

La manna rappresenta l'alimento per la vita eterna. Si conferma ciò che era stato detto nel primo capitolo: l'uomo è destinato all'immortalità, alla comunione eterna con Dio. Il cosmo, grazie alla manna, è strumento della salvezza che Dio dona all'uomo. Escatologia, soteriologia e cosmologia trovano qui il loro punto definitivo di unione. Storia, creazione, salvezza si uniscono nel cibo di immortalità che Dio già donò nel deserto a Israele e che donerà nella pienezza della vita eterna agli uomini giusti. Le domande che i saggi si ponevano sulla mediazione fra Dio e la creazione, sulla vita futura e l'immortalità dell'anima e l'origine e la vita del cosmo trovano attraverso l'intero cammino della letteratura sapienziale una certa soluzione.

Da qui indubbiamente parte anche la prima comunità cristiana per comprendere più profondamente il mistero di Cristo. Non è difficile scorgere come, seppur in una matrice biblica, ci siano in questi libri tutti i fondamenti della teologia cristiana dei Padri e del Magistero posteriore. La cosiddetta cristologia discendente, che si chiederà della natura e dell'esistenza divina di Gesù, partirà proprio dalla tradizione sapienziale. Si interrogherà su ciò che la Scrittura andava preparando e prefigurando e su come Gesù lo portasse finalmente a compimento. Il primo e maggior interprete sarà l'evangelista Giovanni con il suo vangelo. Proprio la manna come cibo di immortalità diventerà ispirazione del discorso sul pane di vita (Gv 6) e i Padri la riconosceranno come immagine e profezia dell'eucaristia, «come un segno posto nella creazione, un cibo celeste e terrestre allo stesso tempo, che risponde a tutti i desideri

⁸⁷ Ibid, 248.

dell'uomo, cibo inseparabile dalla Parola di Dio e culmine di ogni possibile preghiera di ringraziamento che l'uomo può innalzare a Dio per i doni da lui ricevuti». ⁸⁸

3.5. IL LOGOS NEL PRINCIPIO

- ¹ In principio era il Verbo (Logos),
il Verbo (Logos) era presso Dio e il Verbo (Logos) era Dio.
² Egli era in principio presso Dio:
³ tutto è stato fatto per mezzo di lui,
e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste.
⁴ In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini;
⁵ la luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno accolta.
⁶ *Venne un uomo mandato da Dio e il suo nome era Giovanni.*
⁷ *Egli venne come testimone per rendere testimonianza alla luce, perché tutti credessero per mezzo di lui.*
⁸ *Egli non era la luce, ma doveva render testimonianza alla luce.*
⁹ Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo.
¹⁰ Egli era nel mondo, e il mondo fu fatto per mezzo di lui, eppure il mondo non lo riconobbe.
¹¹ Venne fra la sua gente, ma i suoi non l'hanno accolto.
¹² A quanti però l'hanno accolto, ha dato potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome,
¹³ *i quali non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati.*
¹⁴ E il Verbo (Logos) si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità.
¹⁵ *Giovanni gli rende testimonianza e grida: «Ecco l'uomo di cui io dissi: Colui che viene dopo di me mi è passato avanti, perché era prima di me».*
¹⁶ Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto grazia su grazia.
¹⁷ Perché la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo.
¹⁸ Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato.

Con queste parole si apre il Vangelo di Giovanni: con un inno che in questi 2000 anni di storia non smette di affascinare e attrarre credenti e studiosi per la sua natura mistica e poetica. Come tutti gli altri vangeli, comincia dall'inizio, dall'origine, ma Giovanni non la descrive come la nascita di un bambino (Matteo), né ritorna ad Adamo (Luca), né parla del Figlio del Dio (Marco). Giovanni l'origine la situa direttamente in Dio, 'al principio', all'inizio dell'universo.

Ritroviamo echi di quello che abbiamo letto in Proverbi e Siracide:

⁸⁸ Ibid, 248.

²² Il Signore mi ha generato come primizia della sua attività, origine delle sue opere, fin d'allora.

²³ Dall'eternità mi ha tessuta, dal principio, dalle origini della terra (Pr 8,22-23).

⁹ Prima dei secoli, fin dal principio, egli mi ha creato, per tutta l'eternità non verrò meno (Sir 24,9).

Si riconoscono i frutti di una tradizione sapienziale che, come visto in precedenza, andava sviluppandosi nei secoli a cavallo della nascita di Gesù e da cui l'evangelista riceve ispirazione, ma il nostro obiettivo ora è di coglierne la dinamica di novità:

È probabile che l'idea giovannea di Logos abbia le sue radici principali nella teologia giudaica della parola e della sapienza; ma non si può ignorare la matrice greca. Tuttavia l'identità del Logos nel prologo giovanneo supera entrambe le ascendenze. Essa infatti può essere colta secondo tre aspetti che sono anche i tre momenti della sua esistenza. In primo luogo (vv.1-3) è celebrata la dimensione protologica e archetipica del Logos, di cui si dice insieme che è preesistente, divino eppure personalmente distinto da Dio e mediatore della creazione. In secondo luogo (vv.4-5.9-12) si afferma la dimensione di *parusia* o presenza diffusa nel mondo mediante i concetti di luce e vita. In terzo luogo (vv.14-18) si canta finalmente la sua incarnazione, intesa soprattutto come limitazione nella fragilità di un'esistenza mortale.⁸⁹

Fermiamoci innanzitutto sulla scelta dell'evangelista del termine Logos, Parola o Verbo. Se infatti l'ispirazione sapienziale è presente, non è la Sapienza (*sophia*) ad essere il soggetto del prologo, ma il *Logos*:

Nella LXX Logos traduce quasi sempre *dabar*. Essa deriva dalla radice *dbr* che esprime l'idea del 'parlare'; *dabar* è perciò essenzialmente la parola pronunciata per comunicare con altri. Nell'Antico Testamento l'espressione *dabar jahvé* designa frequentemente la comunicazione di Dio con l'uomo, sulla sua auto-rivelazione, avvenuta attraverso coloro sui quali è venuta la parola del Signore, cioè attraverso i profeti. L'auto-rivelazione di Dio nel suo complesso è chiamata *Tora*, termine che spesso è in parallelismo e virtualmente sinonimo di *dabar jahvé*. Questa concezione della parola, giunta agli uomini attraverso i profeti e ed instaurando un rapporto di giustizia e di ordine sotto l'impero della *Tora*, subisce un ulteriore sviluppo con l'applicazione della parola di Dio agli esseri inanimati: per mezzo di questa parola Dio ha creato l'ordine nell'universo dominato dal caos.⁹⁰

Nel libro della Sapienza, la Parola e la Sapienza si trovavano affiancate compiendo le stesse funzioni:

Dio dei padri e Signore di misericordia, che tutto hai creato con la tua parola, che con la tua sapienza hai formato l'uomo, perché domini sulle creature fatte da te» (Sap 9,1-2)

⁸⁹ Romano Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo – II. Gli sviluppi* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 1999), 425-426.

⁹⁰ Charles Harold Dodd, *L'interpretazione del quarto vangelo* (Brescia: Paideia, 1974), 328-329.

La parola di Dio ha creato il mondo e guida ed interviene nella storia del popolo eletto per guidarlo e guidarne i capi e i profeti. La sua storia coincide quindi con quella Sapienza, salvo in una cosa: non è stata mai personificata come abbiamo visto in Pr, Sap e Sir. Che cosa ha allora persuaso Giovanni a sostituire Sapienza con Parola?

Lungo i secoli infatti la parola Sapienza aveva eclissato la parola di Jhwh. Nel suo prologo Giovanni fa riapparire l'ebraico *dabar*, posta in ombra dalla sistematizzazione biblica più recente. Se quindi la tradizione sapienziale ha prefigurato il cammino del Logos, ora che in Gesù Cristo il Logos ha ripreso la sua vera importanza, essa deve cedere completamente il posto alla tradizione biblica sulla Parola di Dio. Tra il prologo e la tradizione sapienziale non c'è quindi soltanto continuità in questa intuizione della venuta concreta di Dio per salvare il mondo degli uomini; c'è anche una discontinuità, ma una discontinuità feconda di senso: il Logos non poteva essere identificato con una legge che in lui avrebbe preso figura; con un progetto, fosse pure divino o con una scrittura per quanto ispirata. Il Logos dice ciò che la legge intendeva essere fin dalle sue origini, cioè una relazione vivente personale di Dio con gli uomini.⁹¹

È questo un punto essenziale: il Logos è espressione della relazione tra Dio e gli uomini, una relazione vivente e personale. Il soggetto, il Logos, cambia nome rispetto alla Sapienza, ma il contesto e il registro è lo stesso. Quando nel NT si attribuiscono a Gesù funzioni e titoli sapienziali, sempre si fa riferimento ad un contesto di mediazione, di relazione, fra Dio e gli uomini e fra Dio e il creato. Nella letteratura sapienziale la Sapienza era mediatrice, presenza attiva e amorosa di Dio per il creato e soprattutto per l'uomo. Per questo è importante cogliere il senso dell'uso di Logos in questa chiave:

Utilizzando questo registro sapienziale i testi vogliono rendere conto di più elementi apparentemente in antitesi: esprimere come Cristo è radicalmente diverso da ogni essere creato, senza che questa differenza sia pensata come distanza o separazione. Grazie a questo registro gli scritti del Nuovo Testamento possono situare Cristo in relazione con l'insieme del disegno creatore salvifico di Dio, disegno che è all'opera in questa presenza provvidenziale e continua. E poiché il mistero della sapienza è quello del rapporto tra Dio e la sua creazione, in ciò che vi è tra di essi in comune, l'attribuzione di funzioni e titoli sapienziali a Cristo non può che mettere in evidenza quanto siano in realtà indissolubilmente legati i discorsi su Dio, sull'uomo e su Cristo (in quanto presenza di Dio all'uomo).⁹²

3.6. E IL VERBO SI FECE CARNE

Questa matrice sapienziale e veterotestamentaria, in cui il prologo legge la venuta del Verbo e ne descrive la sua funzione mediatrice, si inserisce però in una dinamica dell'inno che, come Fabris osservava, si struttura in tre strofe che presentano nella terza (vv.14-18) il loro punto culminante:

⁹¹ Léon-Dufour, *Il pane della vita*, 71-72.

⁹² Gilbert, *La Sapienza e Gesù Cristo*, 68.

Il prologo presenta il Logos in un seguito di affermazioni tutte orientate verso un punto culminante. È solo in rapporto a tale punto, che si riesce a cogliere il valore preciso delle singole affermazioni di 1,1-14. Tutte le cose sono state fatte per mezzo della Parola del Signore. Essa si manifestò nel mondo come la vita e la luce della rivelazione, offerta a tutta l'umanità. Ma l'umanità, nel suo complesso, non seppe riconoscere la parola di Dio. Sicché Dio si decise a mandare la sua parola ad Israele attraverso i profeti; ma anche Israele respinse la parola di Dio, ad eccezione di un piccolo resto fedele, che in forza della parola acquisì il diritto alla figliolanza divina. Infine, la luce della parola di Dio si concentrò in una persona, che non era semplicemente un membro della comunità dei figli di Dio, ma il suo unico Figlio, 'unigenito dal padre'.⁹³

Fabris, nota come è in questo evento che si concentra tutta la novità dell'inno e più cosmicamente della storia della rivelazione:

È questo terzo stadio la componente più originale e anzi inaudita, se non scandalosa di tutto l'inno al Logos; di una sua incarnazione infatti poteva parlare solo chi avesse già davanti a sé il caso storico e ben preciso di Gesù e fosse già guidato dalla fede in lui.⁹⁴

Il termine carne (*sarx*) riferito al Logos, a Dio, è teologicamente un evento, un punto di non ritorno, appunto uno scandalo per la Scrittura, per il credente monoteista, incluso per la teologia dei primi secoli della Chiesa:

Nella misura in cui Logos incarnato viene posto alla pari col Dio invisibile, ciò diviene da sempre la pietra di inciampo alla sua accettazione, nonostante che la tradizione sapienziale preparasse già i credenti a uno sdoppiamento di Dio nella (figura della) Sapienza.⁹⁵

È il concetto di carne, che anche nel NT viene presentato in forme diverse, che riferito al Logos può apparire sconcertante e sotto un certo aspetto anche fuorviante:

Nel pensiero giovanneo *sarx* esprime ciò che è legato alla terra, debole e caduco; come a dire il tipico modo di essere puramente umano in confronto a tutto ciò che è divino in senso celeste e spirituale. Per l'evangelista è legato ad esso il dualismo cosmico 'dal basso-dall'alto', 'cielo-terra', nel Logos incarnato il cielo scende sulla terra. Qui non è trattato, invece, il tema della carne peccatrice, inclinata al peccato e prigioniera; il Cristo nella carne non è per Giovanni, come lo è invece per Paolo (cfr. Rom 8,3), rappresentante dell'umanità adamitica, ma guida dell'uomo legato alla terra verso il mondo celeste della vita e della gloria.⁹⁶

La carne è, per Giovanni, la materia con cui Dio ha plasmato la creazione, è opera sua ed è attraverso di essa che l'uomo può raggiungere la pienezza, quella comunione con Dio che è il fine a cui è chiamato. È alla sua origine ed è strumento per il suo compimento; per questo è assunta dal Logos:

⁹³ Dodd, *L'interpretazione del quarto vangelo*, 339.

⁹⁴ Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 427.

⁹⁵ Leon-Dufour, *Il pane della vita*, 116.

⁹⁶ Rudolf Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni – Parte I* (Brescia: Paideia, 1973), 337-338.

Per Giovanni, come per tutta la tradizione biblica, la materia è opera del Creatore: Dio vide che tutto ciò era molto buono. La carne, quindi, non è l'ostacolo, lo schermo da cui dovrebbe liberarci la conoscenza della nostra origine divina: essa è la condizione umana che il Logos ha fatto propria, anzi è proprio essa che lascia trasparire la gloria del Logos. Per divenire figlio di Dio, quindi, l'uomo non ha bisogno di disprezzare la sua condizione carnale, deve invece accogliere il Logos nell'uomo Gesù.⁹⁷

È nell'incarnazione, la 'venuta nella carne', che il Logos porta agli uomini terreni la rivelazione celeste e la vita divina:

Il divenire carne del Logos rappresenta così una svolta nella storia della salvezza, apre agli uomini un'ultima (escatologica) possibilità di salvezza, la via seguita dal Redentore, scendendo nella carne e per la carne ritornando alla Gloria Celeste, diviene anche una strada per tutti coloro che aderiscono a lui nella fede.⁹⁸

Siamo qui nel cuore di quella che, più sopra, avevamo chiamato la cristologia discendente. L'incarnazione del Verbo è il cuore pulsante del mistero di Gesù Cristo, contemplato in questa prospettiva discendente. La Parola che da sempre era con Dio, attraverso cui tutto è stato creato, è scesa nel mondo, nella storia, assumendo la carne, ossia l'essere mortale degli uomini e di tutto il creato, per poterlo riportare, una volta assunto, nell'eterna comunione del Padre. Come scrive Ireneo di Lione:

Per amore illimitato è divenuto ciò che noi siamo, per farci divenire ciò che egli è.⁹⁹

Exitus e *reditus* saranno chiamati i due movimenti verticali, discendente e ascendente, che il Logos compie. Esce da Dio per scendere nella carne e ritorna a Dio portando con sé tutto ciò che ha assunto, salvato, redento. «Ciò che non è stato assunto non è stato salvato; ma ciò che è congiunto con Dio, ciò è anche redento» (*Ep.* 101,32), scriverà Gregorio Nazianzeno. Questo significa che

Per rivelare perfettamente chi egli è e quale esperienza gli uomini sono chiamati a vivere mediante lui, il Logos si fa uomo e parla il nostro linguaggio. Se il Logos, non Dio Padre, assume una figura umana, lo fa per rendere partecipi gli uomini del suo proprio essere e nel manifestare così ciò che un uomo autentico è chiamato a divenire secondo il progetto di Dio. Nella storia di Dio che si rivela, l'incarnazione giunge come un coronamento della creazione: con la creazione il Logos giovanneo mette in movimento un processo che sfocia nell'incarnazione. Precisiamo: ciò non rappresenta ancora un termine, perché il vangelo manifesterà la gloria definitiva di Gesù nella sua esaltazione.¹⁰⁰

Ritorniamo quindi a incrociare, come nella letteratura sapienziale, i temi del cosmo, della salvezza, della vita eterna; anche se in questo caso cosmologia, soteriologia ed escatologia trovano il loro snodo decisivo nel Logos incarnato, ossia nella cristologia. Non vi è mistero del reale, dell'eternità e della comunione con Dio che non trovi in Cristo il punto di snodo:

⁹⁷ Leon-Dufour, *Il pane della vita*, 116.

⁹⁸ Rudolf Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni – Parte I* (Brescia: Paideia, 1973), 337-338.

⁹⁹ Ireneo di Lione, *Adversus Haereses* 5.

¹⁰⁰ Leon-Dufour, *Il pane della vita*, 116.

Secondo la comprensione cristiana della realtà, il destino dell'intera creazione passa attraverso il mistero di Cristo, che è presente fin dall'origine: «Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui» (Col 1,16). Il prologo del Vangelo di Giovanni (1,1-18) mostra l'attività creatrice di Cristo come Parola divina (Logos). Ma questo prologo sorprende per la sua affermazione che questa Parola «si fece carne» (Gv 1,14). Una Persona della Trinità si è inserita nel cosmo creato, condividendone il destino fino alla croce. Dall'inizio del mondo, ma in modo particolare a partire dall'incarnazione, il mistero di Cristo opera in modo nascosto nell'insieme della realtà naturale, senza per questo ledere la sua autonomia (Laudato Si, 99).¹⁰¹

Del testo dell'enciclica LS possiamo evidenziare due elementi. Il primo, come anche sottolineato sopra da Leon-Dufour, il momento dell'incarnazione non porta in sé la pienezza della salvezza, ma il Figlio di Dio, la Parola fatta carne, deve passare per la croce, per la morte e resurrezione perché nella sua esaltazione la Gloria si manifesti:

¹³ Eppure nessuno è mai salito al cielo, fuorchè il Figlio dell'uomo che è disceso dal cielo. ¹⁴ E come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, ¹⁵ perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna. ¹⁶ Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna. ¹⁷ Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui. (Gv3,13-17)

È questa la teologia del Vangelo di Giovanni: il Verbo che è sceso nella carne deve essere innalzato sulla croce e quindi al cielo, perché nella fede in lui chi crede sia salvato e abbia vita eterna, ossia entri e rimanga nella comunione con il Padre e il Figlio.

Ma questa relazione tra Padre e Figlio, ci porta al secondo elemento del testo di LS, ossia alla natura di questa relazione e al concetto di Trinità. Per giungere però al Dio trinitario è necessario passare attraverso i secoli di dispute teologiche e magisteriali su ciò che è il vero punto problematico: come può Gesù essere uomo e Dio allo stesso tempo? Come ci può essere un altro Dio oltre al Dio dei Padri? Come si può dire che è Figlio dell'uomo e Figlio di Dio senza sacrificare una delle due dimensioni? E quale tipo di salvezza implica per l'uomo e la creazione la sua natura divina e umana?

3.7. E LA PAROLA SI FECE DOGMA

L'incarnazione del Logos che annuncia l'Evangelista nel prologo, suppone un salto teologico che impegnerà la Chiesa per sette secoli, non tanto per arrivare alla piena comprensione dell'evento dell'incarnazione, quanto perché la sua traduzione potesse esprimerlo in parole e concetti che fossero coerenti e razionali e allo stesso tempo fedeli con il dato della Rivelazione della Scrittura. Assistiamo quindi nei primi secoli ad un processo dialettico che è in essenza la storia del dogma, ma che in fondo altro

¹⁰¹ Da ora LS

non è stato che una forma dialettica del progresso dell'antinomia fra divinità e umanità.¹⁰²

Da sempre la parola di Dio si fa parola umana al fine di essere compresa da intelligenze umane. Secondo la legge stessa dell'incarnazione, una tale parola deve restare viva attraverso i secoli. Per questo il messaggio inscritto nella Scrittura fruisce anch'esso di tutto un divenire storico e ha bisogno continuamente di essere interpretato, per venire compreso secondo la sua verità. È l'intreccio di un dialogo senza fine tra la parola di Dio, che interroga la storia degli uomini, e le parole degli uomini, che scrutano senza sosta la parola di Dio, in nome delle domande che provengono dalla loro ragione e dalla loro situazione culturale. Il dogma ecclesiale è un atto di interpretazione della parola di Dio consegnata nella Scrittura. Esso non pretende di aggiungere o di dire cosa diversa, ma semplicemente tradurre linguaggi culturali nuovi, in funzione delle nuove domande di ciò che era detto.¹⁰³

La storia di questo processo di interpretazione della parola di Dio è la storia stessa della Chiesa che si interroga sulla Rivelazione di un Dio che si fa presente, che la chiama ad annunciare il Mistero senza però poterlo possedere o dominare. È storia di fratture, tensioni, divisioni. Cronaca di intromissioni di altri poteri ma anche di conflitto tra sensibilità culturali e scuole teologiche. Ma in sintesi è la storia dello Spirito che ha guidato il suo popolo a trovare passo dopo passo le parole per esprimere coerentemente il Mistero, senza negarne i paradossi o scadendo nel linguaggio irrazionale. Ed è appunto nella sua storicità e in questa dialettica che il dogma si è andato formando:

Ninguna verdad se mantiene por sí sola sino que cada una es centrada y armonizada por otras verdades. Los dogmas relativos a la Trinidad y a la Encarnación no se estructuraron todos de una vez, sino pieza a pieza. Un Concilio hizo una cosa, otro una segunda... y por fin, la totalidad del dogma quedó edificada. Pero la primera porción había parecido extrema, levantó controversias. Y estas controversias condujeron a un segundo o a un tercer Concilio, y éstos no destruyeron al primero sino que explicaron y completaron lo que el primero había hecho.¹⁰⁴

Prima però di descrivere brevemente la storia del dogma cristologico, è importante presupporre un criterio ermeneutico di tutto il cammino del magistero, essenziale oggi come premessa allo scetticismo postmoderno sulla dimensione dogmatica della fede. Le formule conciliari che si sono succedute nei secoli, come sintesi delle dispute teologiche tra tesi fedeli al magistero o altre riconosciute eretiche, sono il frutto di una preoccupazione che prima di essere dottrinale e ontologica, era soteriologica. Al centro c'era la domanda sulla salvezza. Come Gesù ci salva con la sua venuta. Come il Signore della vita ci salva dalla morte e dal peccato. Come l'incarnazione del Figlio di Dio ci fa veramente figli di Dio.

¹⁰² Cfr. José Gonzalez Faus, *La humanidad nueva* (Santander: Sal Terrae, 1984), 441.

¹⁰³ Bernard Sesboüé, *Il Dio della salvezza - I vol.* (Casale Monferrato: Piemme, 1996), 225.

¹⁰⁴ Henri Newman, *Carta a Miss Holmes*, cf. Concilium n. 60, 1970, 184 in Gonzalez Faus, 443.

Gonzalez Faus le riassume in quattro questioni che ritraduce dalla voce dei padri:

1. Que si Jesús no es Dios, no nos ha sido dada en El ninguna salvación. El enigma de la historia continua, y las opciones absolutas siguen siendo una *hybris* que el hombre deberá pagar. «El hombre no sería divinizado si no es Dios quien se ha encarnado» (Atanasio).
2. Que si Jesús no es hombre no nos ha sido dada a nosotros la Salud. «No estaríamos libres del pecado si la carne de que se revestió el Logos no era nuestra carne humana» (Ireneo).
3. Que si esa humanidad de Jesús no es 'de-Dios' (en la medida en que mi propio ser es mio, y no por cierta acomodación de lenguaje), entonces la divinización del hombre no está plenamente realizada, ni Jesús es verdaderamente Dios. «Pero al ser uno con ella, haciendo propio de El lo que es característico de ella, le conferió la plenitud de Sí mismo» (S. Cirilo)
4. Que si lo que es de-Dios no es una humanidad en cuanto humanidad y permaneciendo humanidad, no es el hombre lo que ha sido salvado en Jesús, sino otro ser. «Uniendose de manera inexplicable con la humanidad. Dios la conservó en aquello que nosotros decimos que es. Y también El permaneció en lo que era» (s. Cirilo).¹⁰⁵

Fatte queste premesse di metodo e di criterio ermeneutico sulla storia del dogma, passiamo alla prima vera espressione conciliare, Nicea. Nel 325 il concilio fu convocato per risolvere le controversie suscitate dalla dottrina di Ario. La teologia del logos di provenienza stoica aveva infatti influenzato la teologia del III secolo. Il ruolo di mediazione del Logos tra Dio e la creazione era attribuito a Cristo, con il rischio però di determinare una subordinazione del Figlio al Padre, nel suo modo di essere, che ribassava così la divinità del Figlio. Ario assunse questa tendenza fino all'estremo:

Per lui Dio è ineffabile, non creato, statico, senza origine e non soggetto a mutazioni, nel senso che questi attributi assumevano nel platonismo di mezzo. Il problema di fondo era allora quello di una mediazione tra l'essere statico e indivisibile, e il mondo della mutazione e della molteplicità. Il logos, come secondo Dio che Ario intende quale prima e più nobile creatura, ed al tempo stesso come Mediatore della creazione, serviva appunto a risolvere il problema. Il logos è creato nel tempo dal nulla, è mutevole e fallibile, e soltanto a motivo della sua buona prova in campo etico è stato adottato come Figlio. È evidente che qui il Dio dei filosofi soppianta il Dio vivente della storia. La teologia di Ario rappresenta così un'ellenizzazione ben marcata del cristianesimo.¹⁰⁶

Ed è propria di fronte a questa ellenizzazione della cristologia che Nicea compie un passo fondamentale nella storia della Chiesa, perché per la prima volta si esprime con le parole della filosofia pagana per salvaguardare l'insegnamento della Scrittura e della tradizione. Per questo si parla di *dis-ellenizzazione* del cristianesimo con Nicea. Il simbolo della fede che viene proclamato contiene l'importante formula del *homooúsios*, utile a rimarcare la consustanzialità del Figlio con il Padre:

¹⁰⁵ Ibid, 440

¹⁰⁶ Walter Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo* (Brescia: Morcelliana, 1997), 247.

Crediamo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili ed invisibili. Ed in un solo Signore, Gesù Cristo, figlio di Dio, generato, unigenito, dal Padre, cioè dalla sostanza del Padre, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato non creato, della stessa sostanza [*homoousios*] del Padre, mediante il quale sono state fatte tutte le cose, sia quelle che sono in cielo, che quelle che sono sulla terra. Per noi uomini e per la nostra salvezza egli discese dal cielo, si è incarnato, si è fatto uomo, ha sofferto e risorse il terzo giorno, salì nei cieli, verrà per giudicare i vivi e i morti. Crediamo nello Spirito Santo. (DH 125)

Nelle tre espressioni evidenziate risiede tutto il valore teologico del Concilio di Nicea. Oltre allo sforzo di chiarificazione e dialogo con il contesto culturale, l'intento è quello di affermare e fondamentare la divinità del Figlio che si trova in diretta relazione con la divinità del Padre da cui è generato. Sesboué sottolinea i tre passaggi così:

“Cioè dalla sostanza del padre”: questa sequenza, che descrive le origini della natura del Figlio riguardo al Padre, di intonazione giovannea, si trova in qualche modo tradotta nel linguaggio della concettualità greca, come indica il termine ‘cioè’. Si è sempre professato che il Figlio era generato dal Padre: si tratta di precisare che si intende una ‘vera’ generazione. Se il Figlio è un vero Figlio per generazione deve esserlo secondo la sostanza di colui che lo genera, come accade in ogni generazione naturale: un uomo genera un uomo. Vi è una comunicazione al Figlio della sostanza paterna.

“Generato non creato”: il concilio definisce il modo di origine del Figlio come una generazione, escludendo la creazione. La scelta di questo termine del binomio duplica formalmente in maniera speculativa il linguaggio scritturistico, che parlava di generazione del verbo. I due modi di produzione si oppongono l'uno all'altro. Un essere fabbricato dall'uomo creato da Dio è differente da colui che l'ha fatto, a differenza dell'essere generato, che prodotto secondo la legge dell'identità della sostanza.

“Consustanziale al padre”: tale è la parola chiave, il termine che diventerà il simbolo di Nicea. Il generato è consustanziale al generante, perché vi è identità di sostanza tra l'uno e l'altro. Il Figlio è della stessa sostanza del Padre, egli è Dio proprio come lui. Appartiene allo stesso livello dell'essere.¹⁰⁷

La finalità di Nicea di difendere la divinità del Figlio, usando le armi concettuali della filosofia, aprirà lo spazio nella teologia per un pensiero metafisico dell'essenza e della sostanza che creerà non poche difficoltà. Aver accettato il confronto con il mondo si converte in una sfida che diventerà la stessa storia del dogma di cui si parlava sopra. Inevitabilmente però si introdurrà nel discorso teologico e pastorale una serie di termini e concetti estranei alla Scrittura e in un certo senso il pensiero lascerà la dimensione storico-salvifica della Scrittura per astrarsi in un discorso ontologico delle essenze divine. Il pericolo più insidioso risiederà sempre però nella dimenticanza della finalità di tutto il discorso dogmatico: garantire la pienezza della salvezza di Gesù per gli uomini e il mondo.

¹⁰⁷ Sesboué, *Il Dio della salvezza*, 222-223.

Il secondo grande passo per il dogma cristologico fu quello di Calcedonia nel 451, dove si provò a rispondere alla domanda così umana su come si potevano affermare la perfetta umanità e perfetta divinità allo stesso tempo e per la stessa persona del Figlio. Apollinare, infatti, dopo Nicea predicava un Gesù Cristo perfettamente Dio, ma non completamente uomo e con un'antropologia tripartita in cui corpo e psiche di Gesù erano umane mentre l'anima razionale era del Logos divino. In questo modo il classico dualismo ricadeva sull'unità di Gesù. La risposta contro l'apollinarismo si fondava sul principio soteriologico di Gregorio Nazianzeno per cui «quello che non è stato assunto, non è stato salvato. Quello che è unito a Dio, questo si salva» (Epist. 101, 87) e che Papa Damaso tradusse con:

Se fu assunto un uomo incompleto, allora il dono di Dio è incompleto e imperfetta è la nostra salvezza, perché non resta salvato tutto l'uomo. (DH 146)

Il dibattito teologico quindi si concentrò sul come garantire questa unità nella diversità delle due nature. Si imposero così due scuole, quella alessandrina e quella antiochena, una legata a uno schema *Logos-sarx* e l'altra a uno schema *Logos-anthropos*:

Il primo schema è discendente: esso mira al momento in cui il Verbo si fa carne (incarnazione *in fieri*), vale a dire si appropriava di un'umanità completa. Il secondo schema è ascendente, nel senso che considera l'uomo Gesù in quanto assunto dal Verbo di Dio (incarnazione *in facto esse*) e analizza nel suo essere il 'perfettamente Dio' e 'perfettamente uomo'.

Il valore dello schema alessandrino è quello di rendere conto dell'unità del Cristo, nel quale il Verbo si è autenticamente umanizzato. La comunicazione di Dio all'umanità passa per questa comunione umano-divina stabilita nella persona del Cristo. Il valore dello schema antiocheno sta nel sottolineare la distinzione tra la divinità e l'umanità e nel mettere in rilievo la condizione umana del Cristo, la sua autonoma soggettività.¹⁰⁸

Le due cristologie rivelano due sensibilità distinte che però verranno valorizzate e si completeranno nella formulazione di Calcedonia (DH 301-302), che sarà in sintesi un'esegesi del secondo articolo del Simbolo di Nicea, quello su Cristo.

Nella seconda parte si riprendono le definizioni del concilio di Nicea con il 'consustanziale al Padre' e 'generato dal Padre' e di quello di Efeso con la generazione secondo la carne del Verbo divino da parte di Maria, che è così Madre di Dio, *Theotòkos*.¹⁰⁹

Nella terza parte si alterna subito all'affermazione dell'unità di Cristo, la sequenza di quattro avverbi negativi che sottolineano come:

Non vi è alcuna alterazione della natura divina e della natura umana, né trasformazione del Verbo nella carne, né alcuna 'mescolanza' o 'fusione' tra le due nature. E si dice 'indivise, inseparabili' perché la differenza mantenuta tra le due nature non comporta la divisione concreta di due sussistenti separati e congiunti.¹¹⁰

¹⁰⁸ Ibid, 336.

¹⁰⁹ Cfr. DH 251.

¹¹⁰ Sesboué, *Il Dio della salvezza*, 371.

I. Introduzione	Seguendo, quindi, i santi Padri, all'unanimità noi insegniamo a confessare	
II. Unità	un solo e medesimo Figlio: il signore nostro Gesù Cristo	
Due nature	perfetto nella sua divinità	perfetto nella sua umanità
	vero Dio	vero uomo [composto] di anima razionale e del corpo
	consostanziale al Padre per la divinità	consostanziale a noi per l'umanità, simile in tutto a noi, fuorché nel peccato
	generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità	in questi ultimi tempi per noi e per la nostra salvezza da Maria vergine e madre di Dio, secondo l'umanità
III. Unità	uno e medesimo Cristo Signore unigenito	
Due nature	da riconoscersi in due nature, senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili	
Nell'unità	non essendo venuta meno la differenza delle nature a causa della loro unione, ma essendo stata, anzi, salvaguardata la proprietà di ciascuna natura, e concorrendo a formare una sola persona e ipostasi	
	Egli non è diviso o separato in due persone, ma è un unico e medesimo Figlio, unigenito, Dio, Verbo e Signore Gesù Cristo	
IV. Continuità con la Scrittura e la tradizione	come prima i profeti e poi lo stesso Gesù Cristo ci hanno insegnato di lui, e come ci ha trasmesso il simbolo dei padri	

A questo poi segue la formula sull'unità che riafferma la distinzione e l'integrità delle due nature con le loro specifiche proprietà, ma unite in una sola 'persona e ipostasi'. Si abbinano qua i due termini di origine latina da Leone Magno e greca da Efeso per esprimere come, non solo l'umanità di Cristo non si dissolve nella sua divinità, ma le due nature sono unite nella sola persona del Figlio unigenito.

3.8. LE PERSONE DELLA TRINITÀ

Quello che era rimasto ancora un po' misterioso ed oscuro in Calcedonia era la nozione di persona, ipostasi. Nell'accezione più tradizionale, ipostasi era 'ciò che sussiste', che rimane come fondamento, di base. Ma era chiaro che l'applicazione di questo termine all'antropologia di Gesù avrebbe portato alla necessità di ulteriori chiarimenti e delucidazioni. Di fatto in seguito a Calcedonia sorse la questione se in Gesù si dessero una o due volontà. La questione del monotelismo o duotelismo era in fondo un modo ancora più raffinato di proporre la domanda su come si dispiegassero le due nature nella stessa persona di Gesù. La novità però in questo caso è che la questione cristologica andava a toccare in maniera inevitabile un ambito tanto di antropologia che trinitario.

Il termine persona o ipostasi aveva registrato infatti la necessità di un affinamento terminologico già nel III secolo. Tertulliano per nominare le differenze nel seno del Dio unico parlò di tre persone ed un'unica sostanza e per difendere l'unità di Cristo parlò di un'unica persona, Dio e uomo. Il concilio di Nicea aveva affermato, come abbiamo visto, la consustanzialità (*homoousios*) del Figlio con il Padre, per difendere la sua piena divinità. Per Atanasio invece nella dialettica con l'arianesimo affermò che il Figlio appartiene alla sostanza di Dio, mentre il mondo esiste solo grazie alla volontà di Dio. In questo modo liberava l'ordine creaturale dall'ordine della necessità, definendolo come prodotto della libertà di Dio. Allo stesso tempo riconosceva che il Figlio è distinto del Padre dentro la sostanza o ipostasi di Dio. I due termini per Atanasio quindi si equivalevano.¹¹¹

Fu il contributo dei padri Cappadoci e soprattutto di Basilio di Cesarea a portare ad una maggiore chiarezza e definizione i termini che fin ad allora si usavano tanto per distinguere i molti in Dio, come per chiamare ciò che li accumulava. Basilio si trovò ad affrontare la teologia di Eunomio che da una parte sosteneva un subordinazionismo del Figlio rispetto al Padre e dall'altra parte la non divinità dello Spirito Santo. La teologia trinitaria di Basilio è un tesoro per la ricchezza di riferimenti alla Scrittura e alla liturgia. L'impostazione è quella dei primi secoli, cioè partendo dalla storia della salvezza si può giungere a parlare dell'essere di Dio: dall'economia alla Teologia. La centralità tanto nel titolo quanto nell'opera viene data allo Spirito Santo: 'Sullo Spirito Santo'¹¹². Il testo decisivo di Basilio è 1Cor 12,3: «Nessuno può dire Gesù è Signore se non è per lo Spirito Santo».¹¹³

Il contributo di Basilio è di considerare la relazione come concetto costitutivo della teologia. La relazione tra Padre e Figlio è l'unica via d'accesso per la conoscenza di Dio e solo l'azione dello Spirito nell'uomo può permettere la conoscenza della natura divina per entrare nella sua comunione. Basilio per distinguere i concetti di sostanza e persona usa come analogia la differenza tra nomi assoluti e nomi relativi. I primi si riferiscono all'essenza di una cosa (uomo, cavallo), i secondi invece descrivono una relazione tra persone (padre, figlio, amico). Ritornando alla questione teologica, i nomi assoluti diranno quello che Dio è in sé, mentre i relativi esplicheranno chi è il Padre rispetto al Figlio e viceversa. Questo permetterà così di poter parlare di sostanza rispetto a ciò che è comune in Dio, la divinità o altri attributi, e di persona per riferirsi a ciò che di specifico c'è nell'essere Padre, Figlio o Santificatore.¹¹⁴

Un altro contributo importante di Basilio fu quello di affermare la distinzione delle tre persone e l'unità nella comunione, a partire dalla Monarchia del Padre. È il Padre la causa ontologica, il principio senza principio della Trinità. Il Padre è senza causa ed è la sorgente delle altre due persone, genera il Figlio della sua stessa sostanza e attraverso di Lui crea tutte le cose che sono poi perfezionate dallo Spirito. Questo

¹¹¹ Cfr. Paul McPartlan, "Persona", in *Diccionario crítico de Teología*, dir. Jean-Yves Lacoste (Madrid: Akal, 2007), 948.

¹¹² Basilio di Cesarea, *Sullo Spirito Santo* (Roma: Città nuova, 1998).

¹¹³ Ángel Cordovilla, *El Misterio del Dios trinitario* (Madrid: BAC, 2012), 362.

¹¹⁴ Cfr. *ibid*, 363.

permette di considerare insieme l'alterità e la comunione delle tre persone divine, come fa Basilio:

Perciò in Dio Padre e in Dio unigenito si contempla, per così dire, una sola immagine riflessa della divinità, senza differenza. Il Figlio è nel Padre, il Padre è nel Figlio: dal momento che questi è tale qual è quello, e quello è tale qual è questo, e in ciò sta la loro unità. Per conseguenza, secondo le proprietà delle Persone, essi sono uno e uno; secondo invece la comunione della natura, l'uno e l'altro sono uno.

Uno è anche lo Spirito Santo, anch'esso singolarmente pronunciato, congiunto al Padre, che è uno, per il Figlio, che è uno, e per mezzo suo completa la beata Trinità, degna d'ogni lode.

La sua familiarità col Padre e col Figlio la palesa sufficientemente il fatto che egli non è posto nella moltitudine delle creature, ma che è da solo proferito. Egli non è infatti uno fra molti, ma è l'unico. Come infatti uno è il Padre e uno il Figlio, così anche uno è lo Spirito Santo.¹¹⁵

La comunione delle persone della Trinità per Basilio trova la sua espressione nell'unica storia della salvezza in cui le tre persone operano nella differenza delle loro proprietà, delle loro operazioni a favore degli uomini. La differenza delle attività delle singole persone non rende necessario l'attività delle altre e allo stesso tempo non la rende imperfetta. Ognuna nella sua diversità partecipa nella sua unicità e in comunione con le altre. Questo rivela la storia della creazione che si compie alla perfezione mediante il Figlio e lo Spirito e con il Padre come unico principio:

Tu potresti apprendere la comunione dello Spirito col Padre e col Figlio anche dalle opere iniziali della creazione. Nella creazione di questi esseri prendimi in considerazione la causa prima di ciò che è stato fatto: il Padre; la causa operante: il Figlio; la causa perfezionante: lo Spirito. E nessuno creda che vengo affermando che esistono tre ipostasi sovrane, né che io dichiaro imperfetto l'atto del Figlio. Uno è il principio degli esseri, che opera mediante il Figlio e perfeziona nello Spirito.

Inoltre né il Padre "che opera tutto in tutti" compie un'opera imperfetta; né il Figlio compie un'azione creatrice manchevole, nel caso che non sia perfezionata dallo Spirito. Così infatti il Padre, poiché crea per suo solo volere, non avrebbe bisogno del Figlio; ma egli vuole creare *per mezzo* del Figlio. Neppure il Figlio avrebbe bisogno di una cooperazione, poiché opera a somiglianza del Padre, ma anche il Figlio vuole perfezionare l'opera *per mezzo* dello Spirito. "Per la parola del Signore i cieli si consolidarono, e per il soffio della sua bocca tutta la loro potenza".¹¹⁶

La creazione in questo modo diventa lo specchio dell'opera creatrice unitaria e perfetta della Trinità. Ogni persona nella sua unicità e con un riflesso determinato sulla realtà, che anzitutto però rivela l'unico principio creatore, come afferma *Laudato si*:

Il Padre è la fonte ultima di tutto, fondamento amoroso e comunicativo di quanto esiste. Il Figlio, che lo riflette, e per mezzo del quale tutto è stato creato, si unì a questa terra quando prese forma nel seno di Maria. Lo Spirito, vincolo infinito d'amore, è intimamente presente nel cuore dell'universo animando e suscitando

¹¹⁵ Basilio di Cesarea, XVIII.45.

¹¹⁶ Ibid, XVI.38.

nuovi cammini. Il mondo è stato creato dalle tre Persone come unico principio divino, ma ognuna di loro realizza questa opera comune secondo la propria identità personale. Per questo, «quando contempliamo con ammirazione l'universo nella sua grandezza e bellezza, dobbiamo lodare tutta la Trinità». (LS 238)

3.9. COMUNIONE E ALTERITÀ TRA DIO E CREAZIONE

Il concetto di persona applicato al Padre, al Figlio ed allo Spirito Santo porta in maniera consequenziale ad affrontare il tema della libertà e della necessità. Ed ora lo vediamo nei due sensi possibili: quello enunciato sopra rispetto alle due possibili volontà naturali di Cristo e quello della libertà nella relazione interna fra le persone divine. Un altro senso di libertà su cui ora ci soffermiamo è quello della relazione tra Dio e la creazione, attraverso la persona del Logos.

Un contributo essenziale in questo contesto lo diede Massimo il Confessore. La sua preoccupazione non partiva primariamente dalle dispute cristologiche, ma da una questione che ci riporta al contesto sapienziale di una teologia della creazione. Massimo era un teologo bizantino che viveva nel mondo della filosofia greca e che rappresentava e portava avanti la teologia dei padri Cappadoci. La domanda sulla Creazione si era centrata, fin dall'inizio per filosofi e teologi, sulla relazione fra il mondo e il suo creatore. Ma questa relazione, secondo come sarà definita, determinerà anche la fine a cui le creature sono destinate o la salvezza a cui possono aspirare.

Per gli gnostici, la creazione era cattiva per definizione e non si poteva attribuire ad un Dio buono una responsabilità per tale male e per questo consideravano la creazione opera di un demiurgo. L'uomo, che era stato creato prima del mondo materiale, poteva salvarsi attraverso la conoscenza (*gnosis*) delle verità ultime, in una fuga dallo spazio e dal tempo. Per il platonismo invece la creazione era “piena di divinità” ed opera di un Padre, Mente (*noûs*), Creatore. È tanto più buona e bella quanto più partecipa della bontà e della bellezza che risiedono fuori dal mondo materiale, nel mondo delle idee. L'uomo può aspirare ad ascendere a questo mondo delle idee attraverso la contemplazione e la *kátharsis* intellettuale, muovendosi dal sensibile allo spirituale.¹¹⁷

I padri compresero che queste teologie della creazione erano un modo per difendere i due principi chiave della filosofia greca: ossia l'idea che nulla possa venire dal nulla e quindi la priorità dell'Uno o dell'unità sui molti e sull'alterità.¹¹⁸ Questo però, portato alle sue conseguenze, implicava la relazione di affinità ontologica o partecipazione del mondo all'Essere o a Dio e questo a sua volta significava che Dio era creatore per necessità e il mondo era parte di Dio. In questo modo la perdita di libertà nell'atto creatore, significava anche la perdita di alterità tra mondo e Dio. Alterità e libertà divengono pertanto per i padri della Chiesa un imperativo logico in una teologia della creazione.

¹¹⁷ Cfr. Ioannis Zizioulas, *Il creato come eucaristia* (Magnano: Qiqajon, 1994), 31-32.

¹¹⁸ Cfr. Id, *Comunione e alterità* (Roma: Lipa, 2016), 17.

La creazione dal nulla (*ex nihilo*) fu pertanto l'unico modo per non ricadere nella necessità che Dio avrebbe avuto di creare se fosse esistita con Lui una materia preesistente, che gli dettasse le circostanze e le condizioni secondo il quale il mondo doveva esistere.¹¹⁹ I padri pertanto optarono per una creazione senza inizio, prodotta da Dio senza che scaturisse da alcunché, «assolutamente nulla esisteva prima della creazione che nessun fattore di qualsiasi tipo, salvo la libera volontà di Dio era all'opera o contribuì in alcun modo alla creazione del mondo».¹²⁰

L'essere del mondo è, per i padri, mortale per natura. Tuttavia poiché l'essere non emerge naturalmente dall'essere, ma attraverso l'intervento della libertà personale, in ultima istanza non è logicamente destinato ad essere mortale. Contrariamente a ciò che i greci credevano, quanto ha avuto un inizio non ha necessariamente una fine. Così l'essere del mondo può essere eterno nella fine senza essere stato eterno nell'inizio, cioè nella sua natura. La natura non determina l'essere. Se postuliamo la possibilità di avere un essere che emerge non dalla necessità, ma da un atto libero, il suo inizio non determina la sua fine; la fine può essere più dell'inizio.¹²¹

Se l'essere del mondo, preso in sé stesso o in ogni suo essere particolare, emerge dal nulla, il modo di percepirlo è sempre definito da un principio e da una fine, da un'esperienza di un limite e di un confine, da un'idea di finitudine. La creazione nella sua natura è mortale: è uscita dal nulla e ritornerà nel nulla. Si potrebbe dire che il nulla, da cui tutto viene, è presente in ogni singolo essere e anche nell'essere preso universalmente. La morte e la fine permeano ogni cosa, come annuncio di un ritorno al nulla. Si può dire che il mondo sorto ed essendo penetrato dal nulla, non possiede alcuno strumento nella sua natura con il cui ausilio vincere il nulla.¹²²

Se da una parte quindi la dottrina dei padri sulla creazione dal nulla ha innalzato l'alterità a dimensione costitutiva dell'essere, rispetto all'insistenza sull'unità e l'uno della filosofia greca, rimane da chiedersi come la creazione possa essere salvata dalla sua natura mortale, dal suo essere originata e destinata al nulla.

È la stessa questione che si poneva la Scrittura e la prima comunità cristiana rispetto alla salvezza che portava il Logos fatto carne con la sua venuta. La domanda chissà si era soffermata più su una salvezza per gli esseri umani, ma non mancano riferimenti di una teologia del Logos sapienziale che apre la questione della salvezza all'intera creazione, come negli inni di Col 1 ed Ef 3. LS esprime così la pienezza escatologica a cui è chiamato il mondo:

Il Nuovo Testamento non solo ci parla del Gesù terreno e della sua relazione tanto concreta e amorevole con il mondo. Lo mostra anche risorto e glorioso, presente in tutto il creato con la sua signoria universale: «È piaciuto infatti a Dio che abiti in lui tutta la pienezza e che per mezzo di lui e in vista di lui siano riconciliate tutte le cose, avendo pacificato con il sangue della sua croce sia le cose che stanno sulla terra, sia quelle che stanno nei cieli» (Col 1,19-20). Questo ci proietta alla fine dei tempi,

¹¹⁹ Cfr. Platone, *Timeo*, 29.

¹²⁰ Zizioulas, *Il creato come Eucaristia*, 37.

¹²¹ Id, *Comunione e alterità*, 21.

¹²² Cfr, Id, *Il creato come Eucaristia*, 40.

quando il Figlio consegnerà al Padre tutte le cose, così che «Dio sia tutto in tutti» (1Cor 15,28). In tal modo, le creature di questo mondo non ci si presentano più come una realtà meramente naturale, perché il Risorto le avvolge misteriosamente e le orienta a un destino di pienezza. Gli stessi fiori del campo e gli uccelli che Egli contemplò ammirato con i suoi occhi umani, ora sono pieni della sua presenza luminosa. (LA 100)

La domanda però rimane sul 'come' il fatto dell'incarnazione implica tale salvezza cosmica dalla morte determinata dalla sua natura. Per Massimo il Confessore la chiave teologica è il Logos come principio personale. Sostiene che i *logoi* degli esseri della creazione, ossia l'alterità degli esseri della creazione sono provvidenziali, frutto del volere e dell'amore di Dio e non preesistenti nella sua mente. Questi *logoi* trovano unità nella persona del Logos che è una persona, il Figlio del Padre. I *logoi* attraverso l'incarnazione del Logos vengono uniti a Dio, perché con le parole di Calcedonia:

L'abisso di alterità tra Dio e il mondo è superato in modo personale o ipostatico. L'unità tra Dio e il mondo ha luogo mentre le nature divina ed umana si uniscono in una persona senza confusione, cioè attraverso una comunione che preserva l'alterità.¹²³

Massimo insiste sulla distinzione importante tra differenza e divisione. La molteplicità e l'alterità si situano sul piano della differenza, così come si dice per le persone della Trinità. La divisione invece spetta all'ambito della natura e per questo distingue tra natura (*logos physeos*) e il modo di esistere (*tropos hyparxeos*) di ogni essere.

La natura (*logos*) è 'ciò che sono le cose', un aspetto immutabile. Implica un'alterità naturale ed in sé stessa e per sé stessa non ammette nessuna possibilità di comunione. Il modo di esistere (*tropos*) è il 'come sono le cose' e questo è variabile, si adatta ad un'intenzione, scopo o modo di comunione. È un aspetto inseparabile dell'essere, di primordine alla pari della natura e della sostanza. Secondo il modo in cui si relazioni il *tropos*, è possibile la comunione.¹²⁴

Dio pertanto per superare l'abisso d'alterità tra sé e il mondo adatta il suo stesso *tropos*, cioè come Egli è, e così anche gli esseri creati, non potendo cambiare la loro natura. Perciò la relazione tra Dio e il mondo non è possibile per un cambio dell'identità naturale, ma avviene in una chiave personale:

È in questo modo, secondo Massimo, che Dio rimane trascendente e perciò altro e libero, senza tuttavia che la sua trascendenza, libertà e alterità gli impediscano di uscire fuori di sé e di stabilire la comunione con la sua creazione. Si tratta di un'ontologia che permette che la libertà non sia libertà dall'altro, ma libertà per l'altro, senza una perdita o una riduzione di alterità. Un'ontologia che permette alla comunione e all'alterità di coincidere, grazie alla mediazione della persona tra Dio e la creazione.¹²⁵

Come nel Logos incarnato, le due nature non si incontrano e comunicano in quanto nature distinte, ma solo in un modo personale o ipostatico. Così anche nella Trinità

¹²³ Id, *Comunione e alterità*, 27.

¹²⁴ Cfr. *Ibid*, 28.

¹²⁵ *Ibid*, 30.

non è la consustanzialità, la stessa natura divina, che rende possibile la relazione tra le tre persone, ma è appunto la loro ipostasi, il loro modo di esistere. E così infine tra Dio e gli esseri creati, è attraverso l'adattamento del proprio *tropos* che superano l'abisso delle loro nature per vivere il mistero della comunione in e attraverso una persona della Trinità:

Pervadendo il mondo tramite la persona del Logos divino, Dio non solo lo unisce a sé pur mantenendo la sua alterità, ma allo stesso tempo pone e sostiene un mondo che esiste simultaneamente come comunione e alterità in tutte le sue parti, dalla più grande alla più piccola, dalle galassie alla più semplice particella di materia.¹²⁶

3.10. IL SACERDOZIO DELLA CREAZIONE

L'esperienza umana dell'esistenza del mondo e di sé stessi è però segnata da un conflitto costante tra alterità e comunione, tra il particolare e l'unico (persona) e il generale e il comune (sostanza o natura). Questo vale a livello relazionale con altre persone, nella fatica di accogliere la differenza e l'incomprensione in un desiderio di comunione. Oppure rispetto al corpo quando è considerato essenziale e la minaccia della sua morte (natura) rappresenta una minaccia per tutto il suo essere (persona). O per quanto riguarda l'eros, sempre vissuto in un conflitto tra l'essere asserviti alla natura e ai suoi bisogni o spinti alla comunione con l'altro intero, altro in cui riposare interamente e liberamente.

Questa esperienza di conflitto, per l'essere umano, si può definire ontologica, perché riguarda il suo essere, ne rappresenta il dramma che permea e dà forma alla sua esistenza. In questo senso però risuona ancora più forte per il credente la domanda su cosa significhi la salvezza portata da Gesù. In cosa consista la pienezza dell'esistenza che Dio consegna nel suo Figlio. E in questa parte del lavoro ci soffermiamo su quale implicazione questo abbia per l'intera creazione. Lo sfondo ce lo danno le parole di *Gaudium et Spes*, perché quanto visto finora rispetto alla cristologia e alla Trinità, alla cosmologia e all'antropologia trovano una loro configurazione solo a partire da Gesù:

In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (Rm 5,14) e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a sé stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione. (GS 22)

È necessario pertanto ora chiedersi qual è il ruolo per l'uomo in questa storia della creazione e come il mistero del Verbo lo ha illuminato:

Dobbiamo scoprire un legame tra Dio e il mondo che assicuri la comunicazione della vita senza eliminare l'alterità naturale tra creatore e creazione. Ed è nell'essere umano che va cercato il ponte tra Dio e il mondo, ed è precisamente questo fatto che rende l'uomo responsabile del destino della creazione. Che responsabilità terribile e che

¹²⁶ Ibid, 37.

gloriosa missione nel contempo! “L’uomo è la gloria di Dio” dichiara Ireneo con buone ragioni.¹²⁷

Per fare questo dobbiamo chiederci cosa rende unico l’uomo tra le creature dell’universo. La filosofia normalmente ha identificato nella razionalità umana il *quid* unico dell’uomo, per la sua capacità di indagare e astrarre le leggi della natura e del cosmo. Il darwinismo e la ricerca scientifica hanno però mostrato come dal punto di vista intellettuale e razionale la differenza tra uomini e alcuni animali sia veramente ridotta. Per cui Zizioulas propone come elemento distintivo rispetto agli animali la capacità dell’uomo di creare cultura, arte, storia e civiltà. E sottolinea in questa abilità, la capacità di superare la razionalità, in quanto razionalità offerta dalle cose della realtà. L’uomo è sfidato da ciò che gli è dato e dal desiderio di creare il proprio mondo, di ricrearlo secondo la sua volontà. Il fenomeno umano emerge con chiarezza proprio nell’andare oltre la razionalità intrinseca della natura, manifestando che la sua caratteristica specifica non è la razionalità: è la libertà.¹²⁸

È in questo dato che tanti padri hanno intravisto quella che in Gen 1,27 la Scrittura chiama *l’imago Dei* dell’uomo. L’uomo è creato a immagine di Dio nel suo essere dotato di libertà e così scrive San Tommaso nel prologo al Trattato sull’uomo:

Come insegna il Damasceno, si dice che l’uomo è stato creato a immagine di Dio, in quanto l’immagine sta a indicare «un essere dotato d’intelligenza, di libero arbitrio, e di dominio sui propri atti» perciò, dopo di aver parlato dell’esemplare, cioè di Dio e di quanto è derivato dalla divina potenza conforme al divino volere, rimane da trattare della sua immagine, cioè dell’uomo, in quanto questo è principio delle proprie azioni, in forza del libero arbitrio e del dominio che ha su sé stesso.¹²⁹

La tragedia o il dramma, di cui si è scritto sopra, deriva proprio dal fatto che l’uomo non dispone di una libertà assoluta, come quella del Creatore, perché egli non è senza principio, senza causa. L’uomo è creato, ha ricevuto il suo essere da Dio e non può dirsi libero in modo assoluto. La sua creaturalità gli è ‘data’ e il suo desiderio di libertà assoluta deve rimanere inappagato, pur venendo questo dalla volontà creatrice di Dio. La sua esistenza si muoverà pertanto tra il desiderio di ricreare e di superare la realtà e le sue leggi naturali e il suo limite di creatura. Ma questo dramma è allo stesso tempo una missione che Dio consegna per la salvezza del creato.

Il riferimento che GS 22 fa a Gesù come nuovo Adamo, ci porta a rileggere la storia del peccato di Adamo con l’aiuto di Ireneo e alla luce di questa vocazione universale dell’uomo. Normalmente la caduta di Adamo è correlata alla volontà della creatura di dominare il creato o di aver ceduto all’*hybris* di una libertà assoluta disobbedendo al mandato di Dio. Questa interpretazione giuridica e colpevolista ha portato ad esaltare una teologia della libertà limitata, attenta ad evitare la punizione provocata dalla propria disobbedienza. Ireneo invece insistette sulla pedagogia divina che guardava ad Adamo come un bambino che doveva crescere e diventare adulto imparando a gestire la propria libertà. Nell’esercitare certo la sua libertà, sbagliò, fu ingannato e

¹²⁷ Id, *Il creato come eucaristia*, 45.

¹²⁸ Ibid, 53.

¹²⁹ Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, Prologo I-II.

scelse in modo errato. Ma fu un errore che faceva parte di una storia destinata a continuare, che per volere di Dio era destinata a giungere a maturità, a pienezza.¹³⁰

È in questo modo, che la teologia del secondo Adamo, intesa da Ireneo, ci presenta in Gesù un Adamo in pienezza, ci rivela il mistero dell'uomo, svela l'uomo a sé stesso secondo quello che era il progetto del Padre. È il desiderio ancora intatto dell'uomo di esercitare la sua libertà assoluta, che in Adamo si è preservato paradossalmente e fortunatamente nella caduta, che permette all'uomo di non ridurre sé stesso a un pari di un qualsiasi animale. Ma con questa libertà di fare propria l'intera creazione, di 'far passare ogni cosa esistente fra le proprie mani per renderla propria', l'uomo si trova di fronte ad un bivio. Da un lato può renderla propria a proprio beneficio, diventare il padrone della terra, esercitare il proprio dominio. Considerare il mondo come possesso dell'uomo:

Noi non siamo Dio. La terra ci precede e ci è stata data. Ciò consente di rispondere a un'accusa lanciata contro il pensiero ebraico-cristiano: è stato detto che, a partire dal racconto della Genesi che invita a soggiogare la terra (cfr *Gen 1,28*), verrebbe favorito lo sfruttamento selvaggio della natura presentando un'immagine dell'essere umano come dominatore e distruttore. Questa non è una corretta interpretazione della Bibbia come la intende la Chiesa. Anche se è vero che qualche volta i cristiani hanno interpretato le Scritture in modo non corretto, oggi dobbiamo rifiutare con forza che dal fatto di essere creati a immagine di Dio e dal mandato di soggiogare la terra si possa dedurre un dominio assoluto sulle altre creature. (LS 67)

Dall'altro lato c'è la vera chiamata che attende l'uomo e che in Gesù si è compiuta in tutta la sua perfezione: essere sacerdote della creazione. Far passare il mondo fra le mani dell'uomo può assumere il significato che propone il passo seguente di LS:

I testi biblici ci invitano a «coltivare e custodire» il giardino del mondo (cfr *Gen 2,15*). Mentre «coltivare» significa arare o lavorare un terreno, «custodire» vuol dire proteggere, curare, preservare, conservare, vigilare. Ciò implica una relazione di reciprocità responsabile tra essere umano e natura. Ogni comunità può prendere dalla bontà della terra ciò di cui ha bisogno per la propria sopravvivenza, ma ha anche il dovere di tutelarla e garantire la continuità della sua fertilità per le generazioni future. In definitiva, «del Signore è la terra» (*Sal 24,1*), a Lui appartiene «la terra e quanto essa contiene» (*Dt 10,14*). (LS 67)

L'azione di custodire e trarre gli elementi necessari per la vita, è un modo per l'uomo di dare a tutte queste cose una dimensione *personale*, particolare, unica, relazionale. È appunto il modo di sottrarle alla dimensione finita e mortale della loro natura per innalzarle ad una dimensione personale, umanizzata. E in questo modo può arrivare a coglierla come una totalità, e non solo come un elemento individuale, disperso. Ma l'azione giunge a compimento solo se tutte le cose, prese in mano dall'uomo, vengono riferite a Dio, offerte al Creatore. Solo in questo modo la creazione viene salvata dalla morte.

È in questo senso che Gesù è riuscito lì dove ha fallito Adamo. La morte che entra nella creazione per la caduta di Adamo non è una punizione di Dio per la sua

¹³⁰ Cfr. Zizioulas, *Il creato come eucaristia*, 58.

disobbedienza. Si tratta invece dell'impossibilità di superare la condizione mortale a cui tutta la creazione era sottoposta fin dal principio, per via dell'incapacità di Adamo di svolgere il suo sacerdozio della creazione:¹³¹

Ci sono due dimensioni nell'essenza personale che rendono in egual maniera l'essere umano capace di adempiere al suo ruolo di legame tra Dio e il creato. La prima è quella che chiamiamo il suo aspetto ipostatico, per il cui tramite il mondo è integrato e inglobato in una realtà unificata. L'altra è il cosiddetto aspetto estatico, per mezzo del quale il mondo viene elevato a possibilità infinite, essendo riferito a Dio e offerto a lui come "sua proprietà". Questo costituisce la base di ciò che chiamiamo sacerdozio dell'uomo; prendendo in mano il mondo, integrando creativamente e riferendolo a Dio, l'uomo libera la creazione dai suoi limiti e fa sì che essa sia in pienezza.¹³²

È chiaro che se questo il sacerdozio dell'uomo, in Gesù si è compiuto con perfezione. È in lui che riconosciamo il Salvatore del mondo, la personificazione di tutta la creazione, il modello di rapporto tra uomo e creato. Ma è soprattutto nella celebrazione del mistero dell'Eucaristia che ritroviamo condensato tutto il mistero della sua persona, della salvezza da lui portata e viene anche illuminato il mistero dell'uomo nella sua relazione con il mondo:

L'eucaristia è una liturgia cosmica nella quale l'essere umano agisce quale sacerdote della creazione che offre a Dio con gratitudine il dono dell'esistenza creata come corpo di Colui che liberamente ha assunto quest'esistenza nella sua stessa ipostasi per "salvarla", cioè assicurare la sopravvivenza della creazione. Nel ringraziare per la creazione, noi non rivolgiamo semplicemente gratitudine al Creatore. Noi la prendiamo nelle nostre mani e la offriamo al Creatore e ai nostri simili come dono personale, come nostra creazione. Così, il modo eucaristico di essere implica un atto di consacrazione o di "messa a parte", una sacralizzazione della creazione. Questo non a causa di qualche qualità sacra intrinseca alla natura creata, ma per la sacralità della comunione, della relazione tra chi dà e chi riceve.¹³³

Le parole di Gesù che vengono ripetute nell'anafora, in cui vengono offerti il pane e il vino, come doni della terra e del lavoro degli uomini, riprendono quelle dell'ultima cena e sono imbevute di una poesia biblica che risuona nelle parole dei salmi, nelle celebrazioni delle benedizioni culturali (*beraka*):

Benedetto sei tu, Signore, Dio dell'universo:
dalla tua bontà abbiamo ricevuto questo pane,
frutto della terra e del lavoro dell'uomo;
lo presentiamo a te, perché diventi per noi cibo di vita eterna.
Benedetto sei tu, Signore, Dio dell'universo:
dalla tua bontà abbiamo ricevuto questo vino,
frutto della terra, e del lavoro dell'uomo;
lo presentiamo a te, perché diventi per noi bevanda di salvezza.¹³⁴

¹³¹ Cfr. Ibid, 66.

¹³² Ibid, 67.

¹³³ Zizioulas, *Alterità e comunione*, 107.

¹³⁴ *Messale Romano* - III ed., CEI, 2020.

Prima di tutto sorprende l'invocazione al Dio dell'universo nell'atto di offrire solo pane e vino. Non si coglie direttamente la necessità di tale formula risonante, ma bisogna considerare che nell'umile si rivela il Sublime. Si sceglie un dono, che nella sua piccolezza, è cifra di molti, immensi doni. Si è data forma rotonda e colore bianco al pane, significando con la rotondità totalità, pienezza e perfezione e con il colore bianco la sintesi di tutti i colori. Sebbene abbia un'altra forma e un altro colore, l'importante è che sia "frutto della terra". Pertanto nel pane è presente la terra, terra madre e feconda, che con la sua fertilità alimenta i suoi figli. Per questo, benedetto il Signore per il dono della terra!¹³⁵

Nel pane e nel vino, si presenta tutta la creazione, tutto l'universo nel suo procedere naturale ed umano: dalla goccia di pioggia che alimenta il grano, all'ultimo degli operai che ha permesso la raccolta dell'uva. Nel pane e nel vino c'è simbolizzata tutta la vita degli uomini. Il pane è umile e semplice, non si dà importanza. Il pane si consegna senza presunzione né resistenza. In questa umiltà generosa concentriamo l'espressione della nostra gratitudine a Dio. È la prosa di ogni giorno. Invece, il vino è la poesia, la mancia, la festa. È semplice e nobile e può essere molto significativo. Come mancia, rappresenta ciò che è inutile della vita e che comunque dà senso alla vita e senza il quale la vita non varrebbe la pena, l'inutile può essere più importante dell'utile.¹³⁶

Si può capire come con questi due doni nella liturgia i fedeli portano con sé il mondo, non portano solamente se con le proprie relative incapacità e passioni, ma portano il loro rapporto con il mondo naturale, con la creazione. La liturgia gli chiede di portare i loro bisogni quotidiani. È questo il senso della processione, del cammino verso la santa Tavola.¹³⁷

Tutto questo, nella sua semplicità e fragilità, tutto il mondo nel suo essere ferito e bisognoso, una volta offerto, è destinato ad essere trasformato all'entrare in relazione con il suo Creatore. Tutto il mondo, attraverso il pane e il vino diventa il Corpo di Cristo, nel cuore della comunione tra il Padre e il Figlio nello Spirito Santo ¹³⁸ :

Nell'Eucaristia è già realizzata la pienezza, ed è il centro vitale dell'universo, il centro traboccante di amore e di vita inesauribile. Unito al Figlio incarnato, presente nell'Eucaristia, tutto il cosmo rende grazie a Dio. In effetti l'Eucaristia è di per sé un atto di amore cosmico: «Sì, cosmico! Perché anche quando viene celebrata sul piccolo altare di una chiesa di campagna, l'Eucaristia è sempre celebrata, in certo senso, sull'altare del mondo». L'Eucaristia unisce il cielo e la terra, abbraccia e penetra tutto il creato. Il mondo, che è uscito dalle mani di Dio, ritorna a Lui in gioiosa e piena adorazione: nel Pane eucaristico «la creazione è protesa verso la divinizzazione, verso le sante nozze, verso l'unificazione con il Creatore stesso». (LS 236)

L'eucaristia non sottrae però l'uomo al suo dramma esistenziale, perché il suo paradosso sta nel trasfigurare senza distruggere, rigenerare senza creare nulla e

¹³⁵ Cfr. Luis Alonso Schökel, *Meditaciones bíblicas sobre la Eucaristia* (Santander: Sal Terrae, 1986), 58.

¹³⁶ Cfr. Ibid, 65.

¹³⁷ Cfr. Zizioulas, *Il creato come eucaristia*, 75.

¹³⁸ Cfr. Id, *Comunione e alterità*, 111.

rinnovare senza una totale rigenerazione. Si fa presente nella storia la pienezza escatologica, ma non si fa completamente storia. La battaglia esistenziale viene vinta per essere persa nuovamente, fino a quando sarà definitivamente vinta nell'ultimo giorno¹³⁹:

La liturgia eucaristica è il “farmaco dell’immortalità”, appunto perché essendo la sua accettazione e affermazione del valore del mondo in contraddizione con la corruzione che questo ha subito, nell’accogliere il mondo essa lo santifica e lo pone in rapporto con il Creatore come una creazione pura: “Gli stessi doni da te ricevuti noi li offriamo a te in tutto e per tutto”. Ciò che siamo, che compiamo, ogni cosa che ci interessa nel mondo può e deve passare attraverso le mani del sacerdote celebrante come anafora, cioè offerta a Dio; tuttavia non certo per rimanere nel modo in cui è ora, ma per diventare quello è ontologicamente e che il peccato deforma.¹⁴⁰

3.11. UN ABBOZZO DI SINTESI ESISTENZIALE

La funzione sacerdotale dell’uomo, su ispirazione dell’eucaristia, non si esaurisce nella dimensione liturgica, ma si esercita nella vita ogni volta che l’uomo prende in mano la realtà per liberarla dalla sua mortalità e innalzarla alla vera esistenza ipostatica. Ogni forma di creatività, di arte, è una testimonianza di questa ricreazione, della libertà creativa dell’uomo che è in grado di portare nella comunione trinitaria la realtà.

In questo senso si può cogliere la potenza della parola come strumento di questo sacerdozio dell’uomo. La poesia, la letteratura mistica, la stessa Scrittura è stata un modo per prendere in mano la storia di un uomo, di un popolo, di una terra, dell’universo e plasmandola e ricreandola con le parole, offrirla a Dio e agli altri uomini come un dono, ricevuto e rioscortato. Può essere quindi suggestivo riascortare le parole dell’evangelista «E la Parola si fece carne», ripensando a come in Gesù la Parola che Dio aveva ispirato e messo nella bocca degli uomini per invocarlo, lodarlo e ringraziarlo si fa carne in un uomo che quelle parole le trasforma in vita. E questa vita illumina la vita di ogni uomo. Il sacerdozio della Parola si fa carne in una Parola sacerdotale, che benedice, offre, ringrazia e la spezza con i fratelli. Così la creazione incontra il suo sacerdote, che raccontandola la rende eterna. La Parola diventa un ponte tra il mondo e il Creatore. Oltrepassa lo spazio ed il tempo, per portare ogni cosa nell’eternità di Dio.

Per concludere mi affido “alla bellezza delle parole, natura astratta di Dio” di una poesia intitolata ‘Ringraziare desidero’¹⁴¹. Come ci sono eucaristie che, celebrate nella cima di una montagna, quasi non necessitano di altre parole che lo splendore della creazione che si offre quasi spontaneamente insieme al pane e al vino per trasfigurarsi nel Corpo di Cristo. Così anche ci sono parole, che pur non appartenendo a nessun rito o esplicitando alcuna fede esplicita, risuonano e avvengono come una liturgia. Come una liturgia cosmica. In tutta la sua semplicità.

¹³⁹ Cfr. Ibid, 86.

¹⁴⁰ Id, *Il creato come eucaristia*, 77.

¹⁴¹ ‘Ringraziare Desidero’ in Mariangela Gualtieri, *Le giovani parole* (Torino: Einaudi, 2015) 72.

In quest'ora della sera
da questo punto del mondo

Ringraziare desidero il divino
labirinto delle cause e degli effetti
per la diversità delle creature
che popolano questo universo singolare

ringraziare desidero
per l'amore, che ci fa vedere gli altri
come li vede la divinità

per il pane e il sale
per il mistero della rosa
che prodiga colore e non lo vede
per l'arte dell'amicizia
per l'ultima giornata di Socrate
per il linguaggio, che può simulare la sapienza

io ringraziare desidero
per il coraggio e la felicità degli altri
per la patria sentita nei gelsomini
e per lo splendore del fuoco
che nessun umano può guardare
senza uno stupore antico
e per il mare
che è il più vicino e il più dolce
fra tutti gli Dèi
ringraziare desidero
perché sono tornate le lucciole

e per noi
per quando siamo ardenti e leggeri
per quando siamo allegri e grati
per la bellezza delle parole
natura astratta di Dio
per la scrittura e la lettura
che ci fanno esplorare noi stessi e il mondo

per la quiete della casa
per i bambini che sono
nostre divinità domestiche
per l'anima, perché se scende dal suo gradino
la terra muore
per il fatto di avere una sorella
ringraziare desidero per tutti quelli
che sono piccoli, limpidi e liberi

per l'antica arte del teatro, quando
ancora raduna i vivi e li nutre
per l'intelligenza d'amore
per il vino e il suo colore
per l'ozio con la sua attesa di niente
per la bellezza tanto antica e tanto nuova

io ringraziare desidero per le facce del
mondo
che sono varie e molte sono adorabili
per quando la notte
si dorme abbracciati
per quando siamo attenti e innamorati

per l'attenzione
che è la preghiera spontanea dell'anima
per tutte le biblioteche del mondo
e per quello stare bene fra altri che leggono
per i nostri maestri immensi
per chi nei secoli ha ragionato in noi

per il bene dell'amicizia
quando si dicono cose stupide e care
per tutti i baci d'amore
per l'amore che rende impavidi
per la contentezza, l'entusiasmo, l'ebbrezza
per i morti nostri
che fanno della morte un luogo abitato.

Ringraziare desidero
perché su questa terra esiste la musica
per la mano destra e la mano sinistra
e il loro intimo accordo
per chi è indifferente alla notorietà
per i cani, per i gatti
esseri fraterni carichi di mistero
per i fiori
e la segreta vittoria che celebrano
per il silenzio e i suoi molti doni
per il silenzio che forse è la lezione più
grande
per il sole, nostro antenato.

Io ringraziare desidero
per Borges
per Whitman e Francesco d'Assisi
per Hopkins, per Herbert
perché scrissero già questa poesia,
per il fatto che questa poesia è inesauribile
e non arriverà mai all'ultimo verso
e cambia secondo gli uomini.

Ringraziare desidero
per i minuti che precedono il sonno,
per gli intimi doni che non enumero
per il sonno e la morte
quei due tesori occulti.

E infine ringraziare desidero
per la gran potenza d'antico amor
per l'amor che move il sole e l'altre stelle.
E muove tutto in noi

4. IL SACERDOZIO DEL FIGLIO E DEGLI UOMINI

4.1. IL 'NOME' EREDITATO: FIGLIO E SACERDOTE

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

^{3a} Egli è irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza, e tutto sostiene con la sua parola potente. (Eb 1,1-3a)

Il proemio della lettera agli Ebrei è come un'ouverture sinfonica che riprende in pochi versi tutta la storia della salvezza e la porta a compiersi nella figura di Gesù, il Figlio, che è descritto in tutta la sua magnificenza cristologica. È, come abbiamo visto nel capitolo precedente, la parola attraverso cui Dio ha 'stabilito tutte le cose' e 'creato il mondo' e per mezzo del quale ha parlato a noi:

Gli interventi di Dio nella storia umana sono presentati come interventi di parole; è una prospettiva che corrisponde molto bene alla rivelazione biblica. Il Dio della Bibbia è un Dio che parla agli uomini, che entra in comunicazione con loro, che moltiplica le occasioni di contatto. Lo stupore cresce quando ci si accorge che il disegno di Dio è di allacciare una relazione stabile, un'alleanza con questi esseri fragili e di introdurli in una comunione con lui.¹⁴²

Nel v.3a l'autore riprende un'immagine del libro della Sapienza, in cui essa viene definita «emanazione purissima della gloria dell'Onnipotente [...] riflesso della luce perenne» (Sap 7,25-26), su ci siamo fermati nel capitolo precedente. È come una panoramica dell'azione creatrice e cosmica della parola, che oggi, in un presente escatologico, si rivolge agli uomini nella persona di Gesù.

Nella seconda parte del v.3 l'autore opera un cambio di scenario e si immerge nel mistero pasquale di Gesù, che con la sua vittoria sul male (la purificazione dei peccati), è elevato nell'alto dei cieli, alla destra del Padre. Per questo gli viene attribuito un nuovo 'nome' che lo rende superiore agli angeli:

^{3b} Dopo aver compiuto la purificazione dei peccati, sedette alla destra della Maestà nell'alto dei cieli, ⁴ divenuto superiore agli angeli quanto più eccellente del loro è il nome che ha ereditato. (Eb 1,3b-4)

Il confronto di Gesù con gli angeli, tema che per un lettore moderno suona piuttosto lontano, occupa i primi due capitoli della lettera. L'obiettivo dell'autore è mettere in risalto in cosa consista la superiorità di Gesù rispetto a qualsiasi creatura creata. È appunto la questione del nome, che Gesù eredita nei cieli, con cui è adorato e glorificato.

Detto in un modo più semplice: cosa rivela la sua vittoria sul male e sulla morte, qual è il suo ruolo del disegno di salvezza del Padre? È un po' quello che la cristologia ha provato a riprodurre con la teologia dei titoli di Gesù, secondo cui ognuno di questi

¹⁴² Albert Vanhoye, *L'epistola agli ebrei* (Bologna: EDB, 2010), 43.

‘nomi’ presenti nella Scrittura fa emergere dei tratti e delle specificità della missione del Figlio, del Signore, del Cristo, del Pastore, del Figlio dell’uomo.

Ritornando al testo, secondo Penna¹⁴³, la maggior parte degli autori propende perché il ‘nome’ ereditato da Gesù sia quello di figlio, con cui si parla di Gesù in 1,2 «ultimamente in questi giorni ha parlato a noi per mezzo del Figlio», ma che viene portato a pienezza con la purificazione dei peccati e la glorificazione:

‘Figlio’ è la novità in assoluto nel discorso avviato da Dio con e per l’uomo; la sua relazione con Dio è unica e irripetibile e lo è anche il vocabolario che la descrive: egli è l’agente della creazione e ne è il sostenitore, ed è anche il redentore-ricreatore della ri-creazione, avendo compiuto la purificazione dei peccati, non nel sangue degli animali, ma nel proprio sangue-vita: erede di tutto prima che questo ‘tutto’ esistesse, egli è il Figlio esaltato alla destra di Dio (erede messianico - re messianico); un confronto qualitativo mette in chiaro che il Figlio è la ‘parola’ superiore a quella dei profeti, e che il ‘nome’ è superiore a quella degli angeli.¹⁴⁴

Si tratta della tradizione maggioritaria all’epoca, che aveva visto in Cristo il compiersi della promessa davidica, del vero Davide, del vero Re di Israele. È il Figlio di Dio che una volta innalzato siede alla destra del Padre, sul trono del Re. L’autore della lettera lo dimostra con una lunga serie di riferimenti ai salmi messianici:

⁵ Infatti a quale degli angeli Dio ha mai detto:

Tu sei mio figlio; oggi ti ho generato?

E ancora:

Io sarò per lui padre ed egli sarà per me figlio?

⁶ E di nuovo, quando introduce il primogenito nel mondo, dice:

Lo adorino tutti gli angeli di Dio.

⁷ Mentre degli angeli dice:

Egli fa i suoi angeli pari ai venti, e i suoi ministri come fiamma di fuoco,

⁸ del Figlio invece afferma:

Il tuo trono, Dio, sta in eterno e:

Scettro giusto è lo scettro del tuo regno;

⁹ hai amato la giustizia e odiato l’iniquità, perciò ti unse Dio, il tuo Dio, con olio di esultanza più dei tuoi compagni.

¹⁰ E ancora:

Tu, Signore, da principio hai fondato la terra e opera delle tue mani sono i cieli.

¹¹ Essi periranno, ma tu rimani; invecchieranno tutti come un vestito.

¹² Come un mantello li avvolgerai, come un abito e saranno cambiati; ma tu rimani lo stesso, e gli anni tuoi non avranno fine.

¹³ A quale degli angeli poi ha mai detto:

Siedi alla mia destra, finché io non abbia posto i tuoi nemici sotto i tuoi piedi?

Altri autori, tra cui Vanhoye, proprio per il fatto che il nome di ‘figlio’ appaia fin dall’inizio, propendono per la possibilità che il nome ereditato, la vera novità, sia quello di ‘sommo sacerdote’, con cui si conclude la prima parte della lettera in 2,17:

¹⁴³ Cfr. Penna, *I ritratti originali di Gesù*, 274.

¹⁴⁴ C. Marcheselli-Casale, *Lettera agli Ebrei* (Milano: Paoline, 2005), 113.

¹⁷ Perciò doveva rendersi in tutto simile ai fratelli, per diventare un sommo sacerdote misericordioso e degno di fede nelle cose che riguardano Dio, allo scopo di cancellare i peccati del popolo.

Non entriamo qui nella disputa esegetica sul 'nome', quello che sì il testo mostra è che l'intera lettera si struttura nel combinare le due qualità del sommo sacerdote, 'misericordioso e degno di fede'. Misericordioso si riferisce alla dimensione di solidarietà e di vicinanza agli uomini, per cui «doveva rendersi in tutto simile ai fratelli». È l'umanità assunta dal Figlio che lo rende un fratello tra i figli. Degno di fede invece si riferisce alla relazione con Dio, suo Padre, degno di fiducia «nelle cose che riguardano Dio».¹⁴⁵

Sono due qualità che esprimono capacità di relazione, con Dio e con gli uomini. Non si tratta di due virtù individuali, ma di un'apertura costitutiva ed essenziale alle relazioni con Dio e gli uomini. Questa apertura si salda nella figura, nella mediazione del sacerdote, proprio perché la sua essenza è quella di essere ponte tra Dio e gli uomini:

Questa è la missione del sacerdote: combinare, collegare queste due realtà apparentemente così separate, cioè il mondo di Dio - lontano da noi, spesso sconosciuto all'uomo - e il nostro mondo umano. La missione del sacerdozio è di essere mediatore, ponte che collega, e così portare l'uomo a Dio, alla sua redenzione, alla sua vera luce, alla sua vera vita.¹⁴⁶

Come vedevamo nel capitolo precedente con il sacerdote della creazione, è nel Logos che si fa carne che la distanza incolmabile tra la divinità e l'umanità è superata nella relazione, in un modo ipostatico:

L'abisso di alterità tra Dio e il mondo è superato in modo personale o ipostatico. L'unità tra Dio e il mondo ha luogo mentre le nature divina ed umana si uniscono in una persona senza confusione, cioè attraverso una comunione che preserva l'alterità.¹⁴⁷

Il contributo della lettera agli Ebrei è che questa mediazione non è descritta ad un livello ontologico, non si parla di incarnazione del Logos e tantomeno è presente lo sviluppo dogmatico posteriore. È il sacerdozio di Gesù il modo in cui questa mediazione si dona nella storia. Ma è il percorso che compie l'autore attraverso la Parola dell'AT che ne risalta l'originalità. Il sacerdozio infatti era una realtà centrale nel mondo giudaico e nell'esperienza di Dio del popolo di Israele e l'intuizione da cui parte l'autore è che le parole del salmo si sono compiute in Gesù:

Tu sei sacerdote per sempre
secondo l'ordine di Melchisedeck. (Sal 110,4)

Da questa intuizione prende spunto la lettera, ma si può già comprendere come questo richiedesse uno sviluppo originale e ben fondato dato che mai nel NT si era parlato di Gesù come sacerdote. I Vangeli, al contrario, sono attraversati

¹⁴⁵ Albert Vanhoye, *Il messaggio della lettera agli Ebrei* (Torino: Gribaudi, 1979), 21.

¹⁴⁶ Benedetto XVI, *Lectio con i parroci di Roma, 18-2-2010*.

¹⁴⁷ Zizioulas, *Comunione e alterità*, 27.

continuamente da dispute con sacerdoti e farisei e la predicazione di Gesù è tipicamente profetica nella direzione di un culto interiore e non esteriore, di sacrifici di giustizia piuttosto che di culto:

Il suo ministero non era stato sacerdotale nell'accezione antica della parola. La sua attività era piuttosto sulla linea dei profeti che proclamavano la parola di Dio e annunciavano l'intervento imminente di Dio. Bisogna notare, a questo proposito, che tra la predicazione dei profeti e l'antica istituzione sacerdotale si era spesso manifestata una forte tensione. Il pericolo dell'istituzione era di lasciar credere che bastasse, per essere in regola con Dio, compiere esteriormente i riti e rispettare le separazioni richieste. I profeti insorgevano contro questo formalismo ed esigevano una vera docilità verso nell'esistenza concreta, in particolare nella vita sociale e politica. Gesù si pone chiaramente nella linea di tale tradizione profetica.¹⁴⁸

Con la sua predicazione, Gesù, attacca sistematicamente una visione culturale della religione e nelle molteplici dispute con i farisei cita al profeta Isaia o al profeta Osea:

Bene ha profetato Isaia di voi, ipocriti, come sta scritto:

Questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me. Invano essi mi rendono culto, insegnando dottrine che sono precetti di uomini. (Mc 7,6-7; Is 29,13)

Misericordia io voglio e non sacrificio. (Mt 9,13; Os 6,6)

È nel mistero della sua passione, morte e resurrezione che avviene un rovesciamento? È il sacrificio della propria vita, da parte di Gesù un sacrificio rituale, un atto culturale? Non è quella di Gesù un'offerta 'sacerdotale'?

Secondo l'antica concezione, il sacrificio non consisteva nell'uccisione della vittima e tanto meno nelle sue sofferenze, ma nei riti di offerta compiuti nel luogo santo. Ora la morte di Gesù non era avvenuta nel luogo santo e non aveva nulla in comune con una cerimonia liturgica. Era stata invece tutto il contrario: l'esecuzione di un condannato. Tra l'esecuzione di un condannato e il compimento di un sacrificio rituale, gli Israeliti – e quindi anche i primi cristiani – vedevano un contrasto totale. I riti di sacrificio ne facevano un atto solenne, glorificante, santificante, che unisce a Dio ed è sorgente di benedizioni. La morte subita da un condannato appariva al contrario, non solamente come il peggiore dei castighi, ma anche una 'esecrazione', il contrario di una 'consacrazione'.¹⁴⁹

È necessario perciò addentrarsi con attenzione nell'argomentazione del nostro autore. A cambiare non è l'interpretazione del sacrificio di Gesù, ma il modo di intendere il sacerdozio, che in Gesù giunge a perfezione come mediazione tra Dio e gli uomini, proprio perché 'misericordioso e degno di fede', solidale agli uomini e in comunione con Dio.

¹⁴⁸ Vanhoye, *Il messaggio della lettera agli ebrei*, 13.

¹⁴⁹ Ibid, 14.

4.2. UN SACERDOTE MISERICORDIOSO E RIVESTITO DI DEBOLEZZA

Dalla Legge, dal sacerdozio di Aronne impariamo due cose, ci dice l'autore della Lettera agli Ebrei: un sacerdote per essere realmente mediatore tra Dio e l'uomo, deve essere uomo. Questo è fondamentale e il Figlio di Dio si è fatto uomo proprio per essere sacerdote, per poter realizzare la missione del sacerdote.¹⁵⁰

Il sacerdote deve essere uomo. Questa è un'evidenza storica che non avrebbe bisogno di ulteriori spiegazioni, se non fosse che per l'autore della lettera, essere uomo non significa condividere il peccato che ferisce l'essere umano. Non è questa la parola prima sull'uomo. Essere uomo significa essere solidale, compatire la debolezza e l'ignoranza dei fratelli:

¹⁴ Poiché dunque abbiamo un grande sommo sacerdote, che ha attraversato i cieli, Gesù, Figlio di Dio, manteniamo ferma la professione della nostra fede. ¹⁵ Infatti non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia compatire le nostre infermità, essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato. ¹⁶ Accostiamoci dunque con piena fiducia al trono della grazia, per ricevere misericordia e trovare grazia ed essere aiutati al momento opportuno.

^{5.1} Ogni sommo sacerdote, preso fra gli uomini, viene costituito per il bene degli uomini nelle cose che riguardano Dio, per offrire doni e sacrifici per i peccati. ² In tal modo egli è in grado di sentire giusta compassione per quelli che sono nell'ignoranza e nell'errore, essendo anch'egli rivestito di debolezza; ³ proprio a causa di questa anche per sé stesso deve offrire sacrifici per i peccati, come lo fa per il popolo. (4,14-5,3)

L'autore della lettera si riallaccia chiaramente alla tradizione levitica del sacerdozio. Il sacerdote Aronne, istituito da Dio per mezzo di Mosè, era chiamato ad offrire sacrifici per sé stesso e per il popolo:

⁶ Mosè disse: «Ecco ciò che il Signore vi ha ordinato; fatelo e la gloria del Signore vi apparirà». ⁷ Mosè disse ad Aronne: «Avvicinati all'altare: offri il tuo sacrificio espiatorio e il tuo olocausto e compi il rito espiatorio per te e per il tuo casato; presenta anche l'offerta del popolo e fa l'espiazione per esso, come il Signore ha ordinato». (Lv 9,6-7)

Aronne condivideva con il popolo la debolezza e il peccato, per questo doveva offrire per sé e per i fratelli i sacrifici a Dio. La solidarietà era fondata nella comune debolezza e conformava, di conseguenza, la ritualità prescritta:

Solidarietà che si manifesta nella necessità, per il sommo sacerdote, di offrire sacrifici di espiazione per sé stesso e per il popolo. Effettivamente, il primo tipo di sacrificio per il peccato previsto dal Levitico è quello che il 'sacerdote consacrato per l'unzione', cioè il sommo sacerdote, deve offrire per i propri peccati (Lv 4,3-12); dopo di esso viene il sacrificio che deve offrire per «tutta la comunità d'Israele» (4,13-21). Constatazione analoga nella solenne liturgia del grande perdono (Kippur): il sommo

¹⁵⁰ Benedetto XVI, *Lectio 18-2-10*.

sacerdote deve prima offrire «il toro del sacrificio per i propri peccati» (16,11) e poi «il capro del sacrificio per il peccato del popolo» (16,15).¹⁵¹

La solidarietà, di cui parla la lettera, non parte quindi dal peccato, ma da un movimento di compassione che lo mette costitutivamente in relazione con i fratelli, non tanto nel condividere la stessa natura fragile, ma perché condividendola è chiamato e portato a soffrire con e per gli altri:

Per la Lettera agli Ebrei elemento essenziale del nostro essere uomo è la compassione, è il soffrire con gli altri: questa è la vera umanità. Non è il peccato, perché il peccato non è mai solidarietà, ma è sempre desolidarizzazione, è un prendere la vita per me stesso, invece di donarla. La vera umanità è partecipare realmente alla sofferenza dell'essere umano, vuol dire essere un uomo di compassione – *metriopathein*, dice il testo greco – cioè essere nel centro della passione umana, portare realmente con gli altri le loro sofferenze, le tentazioni di questo tempo: “Dio dove sei tu in questo mondo?”.¹⁵²

È proprio in questo senso che l'autore rilegge la passione di Cristo e in particolare risuonano le sue parole nel Getsemani, quando scrive:

Nei giorni della sua vita terrena egli offrì preghiere e suppliche, con forti grida e lacrime, a Dio che poteva salvarlo da morte e, per il suo pieno abbandono a lui, venne esaudito per la sua pietà. (5,7)

In queste parole l'autore offre una sintesi di tutta la debolezza di Cristo nelle sue suppliche, nelle sue grida e nelle sue lacrime. Non è la debolezza del peccato, ma della sottomissione alla prova, quella della morte, vissuta però con 'pietà', rispetto di Dio. È in questo senso che il Figlio è venuto a condividere la nostra natura umana, le nostre lacrime, le nostre grida:

Poiché dunque i figli hanno in comune il sangue e la carne, anche Cristo allo stesso modo ne è divenuto partecipe, per ridurre all'impotenza mediante la morte colui che della morte ha il potere, cioè il diavolo, e liberare così quelli che, per timore della morte, erano soggetti a schiavitù per tutta la vita. Perciò doveva rendersi in tutto simile ai fratelli, per diventare un sommo sacerdote misericordioso e degno di fede nelle cose che riguardano Dio, allo scopo di cancellare i peccati del popolo. Infatti, proprio per essere stato messo alla prova e avere sofferto personalmente, egli è in grado di venire in aiuto a quelli che subiscono la prova. (2,14-18)

La sua vita, raccontata dai Vangeli, può essere letta come un continuo affiancarsi alla sofferenza di tanti uomini e donne, alla loro angoscia per la morte di figli e fratelli, per la malattia propria o di persone amate. Le lacrime che versa di fronte a Maria, sorella di Lazzaro (Gv 11,33.38) segnalano lo stesso turbamento che prova di fronte alla sua passione (13,21). Le grida che lancia al Padre sulla croce «Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,34; cfr Mt 27,46), sono le stesse suppliche di uomini provati dalla miseria e dall'angoscia che i salmi trasformano in preghiera.

¹⁵¹ Vanhoye, *L'epistola agli Ebrei*, 109.

¹⁵² Benedetto XVI, *Lectio 18-02-10*.

Il peccato che è venuto a cancellare Gesù è dunque quella distanza che la prova e la sofferenza amplificano tra l'uomo e Dio, è quella mancanza di comunione a cui l'uomo finisce per cedere nell'angoscia della morte.

La solidarietà di Gesù con gli uomini significa, portata all'estremo, scendere in quell'abisso di morte a cui fa riferimento anche il simbolo degli apostoli quando afferma che "scese agli inferi". Il grido sulla croce di Gesù è causato dall'assunzione del destino di morte che lo attende, è la piena partecipazione alla nostra umanità segnata dalla morte e rappresenta il nucleo centrale di quella discesa agli inferi. Ratzinger però non identifica la morte alla sua connotazione fisica e naturale, bensì in una chiave relazionale che ci aiuta a comprendere di quale salvezza Gesù sia portatore:

Nell'ultima preghiera di Gesù sulla croce, come del resto anche nella scena dell'Orto degli ulivi, il nucleo più profondo della sua passione non sembra essere il dolore fisico, bensì la radicale solitudine, il completo abbandono. Ora qui viene alla luce, in definitiva, semplicemente l'abissale solitudine dell'uomo; dell'uomo che nel suo intimo è solo. Questa solitudine, che certo è perlopiù coperta in vario modo, ma è comunque la vera situazione dell'uomo, denota al contempo la più stridente contraddizione con la natura dell'uomo, che non può vivere da solo, ma ha bisogno di essere in comunione. La solitudine è perciò la regione dell'angoscia e della paura, radicata nella condizione di essere-abbandonato in cui l'essere si trova, che è costretto ad affrontare.¹⁵³

La paura della solitudine, che l'uomo è costretto ad affrontare, non ha di per sé un oggetto, da cui razionalmente potersi allontanare o da scacciare. L'uomo di fronte alla morte sperimenta non tanto la paura di qualcosa, ma la «sinistra angoscia della solitudine in sé, nell'essere solo con la morte, l'essere abbandonato all'esistenza»¹⁵⁴.

E come un bambino che è perso da solo nelle tenebre di un bosco, è invaso dalla paura della solitudine, la sola cosa che lo libererà da questa paura sarà una mano che stringa la sua o una parola che gli parli in modo da sentire una compagnia con lui. In questo modo si rivela la vera natura di detta paura, che è l'angoscia di un essere che non può pensare di non vivere con altri.

L'inferno, per Ratzinger, rappresenta una situazione di abbandono in cui nessun 'tu' può più spezzare quella solitudine, uno stato in cui non penetrare alcuna parola d'amore, ovvero l'autentica situazione di esistenza abbandonata:

C'è una notte nel cui abbandono non scende alcuna voce; c'è una porta per la quale possiamo penetrare esclusivamente da soli: la porta della morte. Ogni paura del mondo è, in definitiva, paura di questa solitudine. Si capisce allora perché l'AT abbia una sola parola per indicare sia gli inferi che la morte: la parola *She'ôl*. In fondo, per esso le due situazioni sono identiche. La morte è solitudine, semplicemente. Ma quella

¹⁵³ Joseph Ratzinger, *Introduzione al Cristianesimo* (Brescia: Queriniana, 2012), 288.

¹⁵⁴ *Ibid*, 289.

solitudine in cui nemmeno l'amore riesce più a penetrare, quella è davvero l'inferno.¹⁵⁵

Possiamo quindi comprendere cosa significa che Gesù è stato solidale con noi in ogni cosa, che è sceso con noi nell'abisso della nostra umanità e si è 'rivestito della nostra debolezza'. Egli è sacerdote perché «ha varcato la soglia della nostra ultima solitudine, calandosi con la sua passione in questo abisso del nostro estremo abbandono. Là dove nessuna voce è più in grado di raggiungerci, egli è presente. Con ciò l'inferno è vinto, o – per essere più esatti – la morte, che prima era *l'inferno*, ora non lo è più».¹⁵⁶

Ritornando perciò al testo della lettera, Gesù nella sua sofferenza e nella sua passione «offrì preghiere e suppliche, con forti grida e lacrime». È in questo modo che l'autore della lettera descrive lo squarcio nell'inferno di solitudine che Gesù deve affrontare: egli offre al Padre la sua angoscia in preghiere e suppliche. È in questo modo che la sua agonia lo trasforma nel sacerdote che 'offre' sé stesso e la sua sofferenza a Dio, in quanto «ogni sommo sacerdote viene costituito tale per offrire» (5,1):

Il contenuto della sua offerta è paradossale, perché ha offerto delle "domande". La distinzione usuale tra l'offerta e la domanda è qui superata, e a ragione, perché ogni preghiera autentica è allo stesso tempo un'offerta, nel senso che si accompagna sempre a una disponibilità ad accogliere la soluzione voluta da Dio.¹⁵⁷

Il verbo utilizzato per offrire, *prosperein*, è una parola cultuale ed esprime l'atto dell'offerta dei doni umani a Dio. Esprime proprio l'atto dell'offertorio, del sacrificio:

Con questo termine cultuale applicato alle preghiere e lacrime di Cristo, dimostra che le lacrime di Cristo, l'angoscia del Monte degli Ulivi, il grido della Croce, tutta la sua sofferenza non sono una cosa accanto alla sua grande missione. Proprio in questo modo Egli offre il sacrificio, fa il sacerdote. La Lettera agli Ebrei con questo "offrì", *prosperein*, ci dice: questa è la realizzazione del suo sacerdozio, così porta l'umanità a Dio, così si fa mediatore, così si fa sacerdote.¹⁵⁸

In questo modo, con l'utilizzo dello stesso verbo, riferito ora alle suppliche e alle preghiere, si è passati da un sacrificio rituale esteriore dell'antico sacerdozio di Aronne ad un sacrificio personale ed esistenziale del sommo sacerdote Gesù.

L'autore così è riuscito ad argomentare in quale forma il sacerdozio di Gesù è misericordioso e solidale con gli uomini. Li strappa dalle tenebre della morte e del peccato e li porta alla comunione con Dio. Gli rivela il mistero della loro umanità, nell'aver compassione della loro debolezza offrendola a Dio come preghiera e supplica. È colui che porta a Dio la debolezza e le angosce degli uomini e le offre come doni e sacrifici sull'altare della storia, così come fece con la sua vita.

¹⁵⁵ Ibid, 291.

¹⁵⁶ Ibid, 292.

¹⁵⁷ Vanhoye, *L'epistola agli Ebrei*, 117.

¹⁵⁸ Benedetto XVI, *Lectio 18-02-10*.

Parafrasando i primi versi della lettera potremo dire che:

Dio, che molte volte e in diversi modi nei tempi antichi aveva parlato ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del suo Figlio. È sceso fino alle profondità degli inferi, lì dove il silenzio domina e l'esistenza è abbandonata a sé stessa nell'abisso della morte. La Parola è scesa fino a là e ha offerto sé stessa a quelle grida soffocate, a quelle suppliche rigettate, a quelle lacrime trattenute. Ha prestato sé stessa, parola originaria, perché nemmeno un sospiro restasse muto. E, sporta la sua mano, li ha trascinati fino al cielo, all'abbraccio del Padre.

4.3. UN SACERDOTE DEGNO DI FEDE E RESO PERFETTO

Perciò, fratelli santi, voi che siete partecipi di una vocazione celeste, prestate attenzione a Gesù, l'apostolo e sommo sacerdote della fede che noi professiamo, il quale è degno di fede per colui che l'ha costituito tale, come lo fu anche Mosè in tutta la sua casa. (3,1)

Ogni sommo sacerdote, infatti, è scelto fra gli uomini e per gli uomini viene costituito tale nelle cose che riguardano Dio. (5,1)

Ogni sommo sacerdote, infatti, viene costituito per offrire dono e sacrifici. (8,3)

Il sacerdote nei popoli antichi, e ancor più in Israele, è sacerdote in quanto incaricato da Dio, consacrato a Dio e al servizio di una mediazione tra Dio e gli uomini. Il sacerdozio non è infatti una carica che l'uomo dà a sé stesso o per cui si autodesigna. La consacrazione di Aronne e dei suoi figli costituisce per Israele l'istituzionalizzazione di un culto a Dio che richiedeva di separare dal resto del popolo una famiglia, da cui poi sarebbe stato scelto il sacerdote. Il sacerdote è 'costituito' da Dio attraverso un atto e un rito di consacrazione che vengono descritti dettagliatamente in Es 29 e Lv 9:

Bagno rituale per purificarlo dai contatti profani, unzione che impregna di santità, abiti speciali che esprimono l'appartenenza al mondo consacrato, sacrifici di consacrazione. La 'santità' così conferita dovrà essere accuratamente mantenuta: severi precetti obbligano il sacerdote a evitare quello che potrebbe ricondurlo a livello profano (Lv 21). Se infrangesse questi precetti, non gli sarebbe più possibile avvicinarsi a Dio.¹⁵⁹

Per il servizio del culto viene riservato uno spazio santo, a cui solo il sacerdote può avere accesso. Viene distinto anche il tempo del culto dal tempo profano e la vittima del sacrificio viene separata dal resto degli animali per garantirne la purezza:

Il culto antico costituiva dunque un sistema di santificazione basato su una serie di separazioni rituali. Per elevarsi fino al Dio tre volte santo, si edificava una specie di piramide che, partendo dalla moltitudine delle nazioni e prendendo per gradini successivi un popolo messo a parte, una tribù scelta, una famiglia privilegiata,

¹⁵⁹ Vanhoye, *Il messaggio della lettera agli Ebrei*, 12.

giungeva finalmente a un uomo consacrato, il sacerdote, e, al di sopra di lui, a un animale offerto in sacrificio.

Dopo questo movimento ascendente di separazioni, si sperava evidentemente un movimento discendente di benedizioni. Se il sacrificio era degno di Dio, doveva essere gradito. Il sacerdote che l'offriva otteneva allora il favore divino e il popolo, rappresentato dal sacerdote, si trovava in buoni rapporti con Dio.¹⁶⁰

Tutti gli elementi rituali di separazione erano quindi al servizio di una rinnovata comunione tra il popolo e Dio. La mediazione del sacerdote era basata sulla separazione proprio con lo scopo di interporsi tra i due livelli, perché un incontro tra il cielo e la terra, tra la gloria di Dio e la debolezza umana, è impossibile e mortale per l'uomo: «Nessun uomo può vedermi e restare vivo». (Es 33,20)

L'autore della lettera riferendosi al sacerdozio di Gesù, non parla solo di consacrazione, ma fin dalla prima definizione in 2,17 lo descrive come 'sacerdote misericordioso e degno di fede'. Degno di fede è un modo di marcare l'autorità riconosciuta nel popolo a partire dalla vicinanza al Signore. Non a caso nel cap. 3 e 4 Gesù è accostato a Mosè, che a differenza di Aronne non era sacerdote, ma era incaricato da Dio di parlare a suo nome. Custodiva e trasmetteva la Parola di Dio, così come Dio disse a Maria ed Aronne:

⁶ Ascoltate le mie parole!

Se ci sarà un vostro profeta, io, il Signore,
in visione a lui mi rivelerò,
in sogno parlerò con lui.

⁷ Non così per il mio servo Mosè:

egli è l'uomo di fiducia in tutta la mia casa.

⁸ Bocca a bocca parlo con lui,
in visione e non con enigmi
ed egli guarda l'immagine del Signore.

Perché non avete temuto

di parlare contro il mio servo Mosè? (Nm 12,6-8)

Quando l'autore della lettera affianca Mosè e Gesù, come entrambi degni di fede, sta constatando come in entrambi Dio ha deciso di auto-comunicarsi al suo popolo, li ha istituiti ministri della sua Parola. Il popolo è chiamato ad avere fede nella Parola e in chi la comunica, perché per chi non ascolta la parola, il Signore giura: non entrerà nel suo riposo (cfr. Sal 95,11).

Il 'riposo di Dio' designa un luogo di riposo terreno, la terra verso la quale gli israeliti marciavano. Ma in sé stessa la parola *katapausis* non ha un senso locale; indica l'«azione di riposare» o «riposo». L'autore lo indica esplicitamente, mettendo il termine in rapporto antitetico con il termine "opere". Dopo il lavoro viene il riposo. Il riposo di Dio non è un luogo, ma uno stato, di cui parla il racconto della creazione: «Dio si riposò nel settimo giorno da tutte le sue opere» (Gen 2,2). La promessa di entrare nel riposo di Dio è promessa di avere parte con Dio a questo stato di

¹⁶⁰ Albert Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento* (Torino: Elledici, 1985), 32.

beatitudine, a questa pace, a questa gioia. Grazie alla loro fede, i credenti ne hanno un'anticipazione.¹⁶¹

La scelta a cui si trova di fronte il popolo nel deserto, a pochi passi dalla terra del riposo e della promessa, è quella di ascoltare la voce di Mosè ed entrare oppure farsi schiacciare dalla paura e disobbedire. Il cap. 14 di Numeri racconta della rivolta di Israele a Mosè e Aronne, sfiduciati nel Signore e nei suoi ministri:

² Oh! fossimo morti nel paese d'Egitto o fossimo morti in questo deserto! ³ E perché il Signore ci conduce in quel paese per cadere di spada? Le nostre mogli e i nostri bambini saranno preda. Non sarebbe meglio per noi tornare in Egitto?». ⁴ Si dissero l'un l'altro: «Diamoci un capo e torniamo in Egitto». (Nm 14,2-4)

Scelsero poi di andare lì dove il Signore non aveva indicato e furono percossi e fatti a pezzi (Nm 14,44). La disobbedienza perciò ricade su chi la pratica e l'autore lo ricorda ai cristiani: di fronte a Cristo sacerdote sono alle prese con la stessa libertà di Israele, credere o no, ritenerlo degno di fede oppure no.

È questo un passaggio chiave per comprendere il messaggio della lettera: riconoscere in Gesù il sommo sacerdote a cui «accostarsi con piena fiducia» (4,16) significa riconoscere il mistero della sua consacrazione che risiede nella pienezza del suo abbandono al Padre:

⁵ Nello stesso modo Cristo non si attribuì la gloria di sommo sacerdote, ma gliela conferì colui che gli disse:

Mio figlio sei tu, oggi ti ho generato.

⁶ Come in un altro passo dice:

Tu sei sacerdote per sempre, alla maniera di Melchisedek.

⁷ Proprio per questo nei giorni della sua vita terrena egli offrì preghiere e suppliche con forti grida e lacrime a colui che poteva liberarlo da morte e fu esaudito per la sua pietà; ⁸ pur essendo Figlio, imparò tuttavia l'obbedienza dalle cose che patì ⁹ e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono, ¹⁰ essendo stato proclamato da Dio sommo sacerdote *alla maniera di Melchisedek.* (5,5-10)

Si incrociano qua le due dimensioni che abbiamo tentato di tenere distinte, la relazione con Dio e la solidarietà con i fratelli, quella del Figlio e quella del sacerdote. L'autore inserisce le due citazioni bibliche (v. 5.6), una di seguito all'altra, per mostrare come una dimensione è vincolata all'altra:

La gloria filiale di Cristo fa parte della sua gloria sacerdotale, perché assicura in pienezza una delle due capacità di relazione necessarie alla mediazione sacerdotale; il Figlio ha infatti con Dio la relazione più intima che ci possa essere. Ma essere Figlio non è sufficiente per essere sacerdote; è indispensabile l'altra capacità di relazione, quella che riguarda i rapporti con gli uomini. Cristo ha acquisito questa seconda capacità con la sua passione, in seguito alla quale ha potuto essere proclamato sommo sacerdote.¹⁶²

¹⁶¹ Vanhoye, *L'epistola agli Ebrei*, 99.

¹⁶² Ibid, 114.

La chiave per comprendere come in Cristo una dimensione si lega all'altra, non in un rapporto di necessità, ma di pienezza è il termine *teleiōtheis*, 'rese perfetto'. Nel Pentateuco, il verbo *teleoun* e il sostantivo di azione *teleiōsis* designano sempre la consacrazione del sommo sacerdote. Per cui si può affermare con Vanhoye che:

L'affermazione secondo la quale Cristo è stato 'reso perfetto' dalle sue sofferenze, può essere compresa al tempo stesso come un'affermazione della consacrazione sacerdotale di Cristo. La trasformazione che Cristo ha ottenuto con le sue sofferenze ha fatto di lui un sommo sacerdote. Il rapporto logico con l'ultima affermazione della frase allora diventa molto stretto: essendo stato consacrato sommo sacerdote dalla sua passione, Cristo è stato proclamato da Dio sommo sacerdote.¹⁶³

Questo ci chiede pertanto di ritornare al suo offrire preghiere e suppliche, che, dicevamo, lo rendevano solidale con gli uomini e mediatore perfetto dell'umanità debole e ferita con Dio. Ma il suo offrire al Padre, nella passione, la sua obbedienza sofferta apre quell'offerta ad una dimensione di perfezione filiale che è appunto il cuore del mistero del Figlio. La preghiera fu piena di veemenza, accompagnata da grida, ma non assunse la forma di un ultimatum imposto a Dio. Lasciò la porta aperta a Dio e alla sua iniziativa e per questo fu gradita e «fu esaudito per la sua pietà» (5,7). La sua preghiera è ascoltata ed esaudita per la sua pietà, per il suo rispetto a Dio e alla sua volontà. Nell'orto del Getsemani Gesù prega dicendo:

«Padre mio, se è possibile, passi da me questo calice! Però non come voglio io, ma come vuoi tu!».

«Padre mio, se questo calice non può passare da me senza che io lo beva, sia fatta la tua volontà». (Mt 26, 39.42)

Il vangelo di Matteo, non specifica ciò che chiede Gesù, ma mostra come la sua preghiera è in evoluzione e in ascolto e il Padre per questo lo esaudisce:

Il seguito degli eventi ha mostrato che la volontà di Dio è consistita nel dare a Gesù la forma di esaudimento perfetta: la vittoria sulla morte, completa e definitiva, per mezzo della morte stessa. Offrire ed essere esaudito sono le due componenti di un evento sacrificale. L'esaudimento fa parte integrante del sacrificio, perché, se Dio non accoglie l'offerta, questa non è veramente sacrificata, resa cioè sacra dalla santità di Dio; è stata presentata invano.¹⁶⁴

Resta perciò da chiarire cosa è stato offerto e cosa è stato trasformato e reso sacro. «Pur essendo Figlio, imparò l'obbedienza da ciò che patì» (5,8). Il Figlio di Dio non aveva bisogno di un'educazione all'obbedienza, ma la sua natura umana, solidale alla nostra eccetto che nel peccato, sì lo necessitava. Se la sua docilità al Padre era inscritta nel suo essere Figlio, l'attraversare la prova e le sofferenze della passione poté trasformare una disposizione in un'obbedienza provata e perfetta:

Nella passione di Cristo la natura umana è stata radicalmente rinnovata. È stato creato un uomo nuovo, che corrisponde perfettamente all'intenzione divina, perché ha accettato di imparare l'obbedienza nel crogiolo della sofferenza. Questa obbedienza

¹⁶³ Ibid, 119.

¹⁶⁴ Ibid, 117.

è consistita prima di tutto nell'accogliere l'azione di trasformazione effettuata da Dio, ma è stata allo stesso tempo una prestazione estremamente generosa. Azione di Dio e azione di Cristo si sono coniugate in modo perfetto, formando così un sacrificio perfetto. La natura umana, assunta dal Figlio di Dio, è stata trasformata e trasfigurata da questo sacrificio esistenziale; e Cristo è diventato così «causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono» (5,9).¹⁶⁵

Ritornano così ad intrecciarsi i vari fili che si sono andati preparando. Cristo è reso perfetto e consacrato sommo sacerdote, perché sacrificando la sua volontà sull'altare della sofferenza e dell'obbedienza al Padre, questi l'ha trasformata e unita alla sua. La natura umana, assunta dal Figlio, si è così perfezionata e giunta a pienezza. Ha superato l'abisso della morte e la paura dell'abbandono che portano alla disobbedienza ed è diventato sacerdote misericordioso, degno di fede e causa di salvezza per i fratelli.

4.4. IL SACERDOTE NEL SANTUARIO CELESTE

È necessario, a questo punto, fare un passo indietro, a Massimo il Confessore e allo sviluppo del dogma cristologico e all'antropologia che questo implicava. Tutto questo può aiutare anche a situare il contributo straordinario della lettera agli Ebrei in una chiave esistenziale ed attuale.

La logica moderna porterebbe a pensare che un essere è libero nel momento in cui la sua volontà si imponga sulla realtà senza condizionamenti o limiti. Nel caso quindi di Gesù nell'Orto degli Ulivi, questo implicherebbe che la sua libertà è limitata o addirittura capovolta dalla volontà del Padre. Un teologo invece contesterebbe il fatto che in Gesù ci fosse una sola volontà che si confrontava con quella del Padre. In Gesù, direbbe il teologo, sono date due volontà, corrispondenti alle sue due nature. Si dovrebbe quindi ribattere che la volontà della natura umana avrebbe così dovuto scontrarsi con quella della natura divina. Ma si cadrebbe così in un dualismo in cui umanità e divinità divergono e cercano cose diverse, non più esteriormente bensì all'interno dell'uomo.

Ed è a questo punto della disputa che il contributo di Massimo fu essenziale per completare la sua riflessione sulla persona: tanto per le tre della Trinità che per gli uomini. La sua riflessione partiva proprio dalla meditazione sulla preghiera di Gesù sull'Orto degli Ulivi¹⁶⁶, ma attraversa tutta la sua opera teologica, soprattutto a causa della disputa con il monotelismo.

Per Massimo, nella persona di Gesù, come in ogni uomo, si danno due volontà: una volontà naturale espressione del *logos* di natura (auto-determinativa) e una volontà personale di libera scelta (gnomica). La prima porta con sé, inscritto, il desiderio di Dio, alla cui immagine è stato creato l'uomo. È quindi una tendenza naturale a conoscere e somigliare al proprio Creatore, a rispondere e corrispondere al suo

¹⁶⁵ Ibid, 118.

¹⁶⁶ Massimo il Confessore, *Meditazione sull'agonia di Gesù* (Roma: Città Nuova, 1985).

disegno. La volontà personale invece è espressione della natura razionale e libera della persona, che può o meno assecondare il suo *logos* di natura. È rispetto a questo modo della volontà che il peccato può agire e condizionare la persona nell'avvicinarsi o allontanarsi da Dio. La volontà umana, nel disegno della creazione, tende alla sinergia (alla cooperazione) con la volontà di Dio, ma a causa del peccato e della debolezza della libertà personale la sinergia si può trasformare in opposizione.¹⁶⁷

L'intento di Massimo è quello di affermare che il peccato non riguarda la natura dell'uomo, altrimenti il *logos* del peccato dovrebbe essere creato da Dio. Il peccato è conseguenza della libertà dell'uomo, della sua volontà personale, ossia del suo *tropos*, del suo modo di esistere e di relazionarsi.

Per questa ragione Massimo sostiene che la salvezza, il superamento della morte, per la creazione e per gli uomini, avviene in una chiave personale e non naturale:

Esistere 'secondo natura' significa, per Massimo, esistere secondo il *logos* della natura e questo a sua volta significa esistere nel modo in cui Dio voleva che la natura fosse incorporata nella persona del Logos. Per essere 'secondo natura' intende che l'autentico e vero modo di essere è quello conforme alla personalizzazione della natura umana nella persona di Cristo, che sarà realizzata quando la natura sarà purificata dalla passione della morte (esistere per sempre – superamento della morte), cioè quando la comunione e l'alterità coincideranno ontologicamente negli *eschata*.¹⁶⁸

In Gesù questa coincidenza ontologica di alterità e comunione è già data pienamente e perfettamente nella persona del Logos incarnato, in cui le due nature coesistono senza separazione e confusione. Ma con il contributo di Massimo sulle due volontà, questo si dà e si esprime nella sua forma più alta:

Esiste in Gesù la «volontà naturale» della natura umana, ma c'è *una sola* «volontà della persona», che accoglie in sé la «volontà naturale». E questo è possibile senza distruzione dell'elemento essenzialmente umano perché, a partire dalla creazione, la volontà umana è orientata verso quella divina. Nell'aderire alla volontà divina la volontà umana trova il suo compimento e non la sua distruzione.¹⁶⁹

Il III concilio di Costantinopoli espresse questo contributo cristologico riprendendo la formula di Calcedonia delle due nature in una sola persona. Le due volontà naturali «indivisibilmente, immutabilmente, inseparabilmente, inconfusamente» sono tali che «la volontà umana segua, senza opposizione o riluttanza, o meglio, sia sottoposta alla sua volontà divina e onnipotente. Era necessario, infatti, che la volontà della carne fosse mossa e sottomessa al volere divino» (DH 556).

A questo dato di partenza, il Concilio aggiunge che, nella deificazione o divinizzazione della natura e volontà umana di Gesù, l'umanità non è distrutta ma salvata e trasformata in Dio:

¹⁶⁷ Cfr. Tamara Gasser, "Volontà e scelta in Massimo il Confessore", *Fides Quarens* 1-2 (2013) 281-318.

¹⁶⁸ Zizioulas, *Comunione e Alterità*, 74.

¹⁶⁹ Joseph Ratzinger, *Gesù di Nazareth – Dall'ingresso a Gerusalemme fino alla Risurrezione* (Milano: Bur, 2012), 116.

Come, infatti, la sua carne si dice ed è carne del Verbo di Dio, così la naturale volontà della carne si dice ed è volontà propria del Verbo di Dio, secondo quanto egli stesso dice: *Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà del Padre che mi ha mandato*, intendendo per propria volontà quella della carne, poiché anche la carne divenne sua propria: come, infatti la sua santissima, immacolata e animata carne, sebbene deificata, non fu distrutta, ma rimase nel proprio stato e nel proprio modo d'essere, così la sua volontà umana, anche se deificata, non fu annullata, ma piuttosto salvata, secondo quanto Gregorio, divinamente ispirato, dice: "Quel volere, che noi riscontriamo nel Salvatore, non è contrario a Dio, ma anzi è trasformato completamente in Dio". (DH 556)

In questo modo il concilio mette in risalto che «il Cristo ha compiuto nella sua passione e nella sua morte un atto autenticamente e integralmente umano, vale a dire un atto volontario e libero. La libertà personale del Figlio prende una nuova determinazione assumendo la condizione umana, perché si esercita nel divenire, attraverso la facoltà del libero arbitrio e nell'obbedienza di un uomo a Dio». ¹⁷⁰ Per questo il Figlio di Dio, assunta la sua umanità, «concorre alla salvezza del genere umano» (cfr. DH 558).

È grazie a questo contributo dogmatico che possiamo comprendere, nella sua profondità, ciò che l'autore della lettera agli Ebrei intende nei cap. 8-10 con la perfezione e la superiorità del sacerdozio di Cristo rispetto al sacerdozio antico. E possiamo così anche ricapitolare la lettura della lettera fatta fino ad ora.

«Ogni sommo sacerdote viene costituito per offrire doni e sacrifici: di qui la necessità che anche Gesù abbia qualcosa da offrire» (8,3).

Gesù offrì suppliche e preghiere nella piena solidarietà con gli uomini. E lo fece soffrendo e abbandonandosi alla volontà del Padre. La sua offerta non era un'offerta esteriore, ma consisteva nella trasformazione della sua umanità, come afferma il Concilio, compendosi in lui la piena comunione della sua volontà umana con quella divina. Per questo si può dire che nella sua offerta fu 'reso perfetto', non come nei sacrifici antichi in cui «vengono offerti doni e sacrifici, che non possono rendere perfetto, nella sua coscienza, colui che offre» (9,9). Il sacrificio non serve a cambiare la disposizione interiore di Dio, bensì la coscienza di chi offre, perché la comunione con Dio può essere trovata solo con una trasformazione interiore dell'uomo:

Per entrare nella gloria del Padre, Gesù stesso, in quanto uomo ha bisogno di una trasformazione della sua umanità. Questa trasformazione è avvenuta nella sua Passione. Per mezzo della sua umanità trasformata, il Cristo è ormai in rapporto con Dio. ¹⁷¹

È questa l'opera dello Spirito Santo, che trasforma la coscienza di chi offre, lo trasforma interiormente, lo rende perfetto. In Gesù, però, l'azione dello Spirito Santo fa del suo sacrificio la mediazione perfetta e definitiva, non solo per sé ma per tutti gli uomini e per sempre.

¹⁷⁰ Sesboüé, *Storia dei dogmi I*, 398-399.

¹⁷¹ Vanhoye, *Il messaggio della lettera agli Ebrei*, 54.

In un parallelo con il rito antico per cui si attraversava la prima tenda dove potevano entrare tutti i sacerdoti per le offerte, nella seconda tenda vi entra solo il sommo sacerdote per l'unica celebrazione annuale con l'offerta espiatoria del sangue. L'autore descrive il nuovo e definitivo sacrificio di Gesù, quello del suo sangue (ossia della sua vita), che fa della sua umanità la prima tenda attraverso cui accedere al santuario che è la comunione con Dio:

¹¹ Cristo invece, venuto come sommo sacerdote di beni futuri, attraverso una Tenda più grande e più perfetta, non costruita da mano di uomo, cioè non appartenente a questa creazione, ¹² non con sangue di capri e di vitelli, ma con il proprio sangue entrò una volta per sempre nel santuario, procurandoci così una redenzione eterna.

¹³ Infatti, se il sangue dei capri e dei vitelli e la cenere di una giovenca, sparsi su quelli che sono contaminati, li santificano, purificandoli nella carne, ¹⁴ quanto più il sangue di Cristo, che con uno Spirito eterno offrì sé stesso senza macchia a Dio, purificherà la nostra coscienza dalle opere morte, per servire il Dio vivente? (9,11-14)

L'autore qui traduce in una chiave sacerdotale e spaziale il mistero della Pasqua di Cristo che lo ha reso il perfetto e sommo sacerdote. La 'tenda più grande e perfetta' è la sua umanità che viene assunta e trasformata dallo Spirito e infine glorificata dal Padre nella risurrezione e glorificazione. È questo il modo in cui Dio 'esaudisce la sua preghiera', lo libera dalla morte:

“È stato redento dalla morte”, ma non per il momento, per quel momento, ma per sempre, nella Risurrezione: la vera risposta di Dio alla preghiera di essere redento dalla morte è la Risurrezione e l'umanità viene redenta dalla morte proprio nella Risurrezione, che è la vera guarigione delle nostre sofferenze, del mistero terribile della morte.¹⁷²

La sua umanità risorta è la tenda in cui noi siamo invitati ad entrare per giungere alla comunione con Dio (cfr. Gv 2,19-22). Per questo l'autore non separa la tenda dal sacrificio del sangue nella costruzione della frase (v.11-12) perché l'umanità di Gesù è stata trasformata attraverso la sua offerta a Dio:

Questa offerta ha realizzato ciò che i sacrifici antichi erano fondamentalmente incapaci di effettuare. Essa ha reso 'perfetto' il Cristo, in modo che la sua umanità è ormai la 'tenda...più perfetta' che mette in relazione con Dio. In 5,7 l'autore ha descritto l'offerta del Cristo dicendo che il Cristo ha «offerto preghiere e suppliche». Facendo un passo in avanti, in 9,14 dice che il Cristo «ha offerto sé stesso a Dio». Ecco un modo nuovo, ma esatto, di esprimere la realtà profonda dell'evento evocato in 5,7-8: nella sua preghiera supplicante il Cristo ha aperto tutto il suo essere di uomo all'azione trasformatrice di Dio e ha accettato di imparare, attraverso l'obbedienza. È in questo modo che egli «si è offerto a Dio» e che è stato «reso perfetto». L'umanità deformata dal peccato è diventata umanità nuova, interamente docile a Dio e completamente ripiena di inaudita misericordia verso gli uomini.¹⁷³

In questo modo, ricongiungendoci con la formula iniziale del 'sacerdote misericordioso e degno di fede', comprendiamo che in Gesù questo si compie

¹⁷² Benedetto XVI, *Lectio 10-2-2010*.

¹⁷³ Vanhoye, *Il messaggio della lettera agli Ebrei*, 55.

perfettamente perché nell'accedere al santuario, è allo stesso tempo sacerdote e vittima, mediatore ed offerta. È in questo modo che con la sua passione e l'offerta di sé stesso, è «mediatore di un'alleanza nuova», per cui «coloro che sono stati chiamati ricevano l'eredità eterna che era stata promessa» (9,15):

L'uomo peccatore aveva bisogno di una rifusione totale del suo essere, che poteva realizzarsi solamente attraverso la morte. Bisognava anche che la morte assumesse una connotazione positiva e che servisse a stabilire una nuova relazione tra l'uomo e Dio e una solidarietà nuova degli uomini tra loro. È proprio quello che la morte del Cristo ha realizzato, perché è stata un'offerta personale perfetta. Essa ha realizzato definitivamente ciò che il culto della prima alleanza poteva solo abbozzare. Ha colmato la distanza che separava l'uomo da Dio, trasportando l'umanità del Cristo a livello celeste e introducendola per sempre nell'intimità di Dio (9,24-28).¹⁷⁴

Con l'ingresso nel santuario celeste, nell'intimità di Dio, Gesù diventa il nostro sacerdote, per sempre. Ci apre le porte del cielo, grazie all'offerta del suo corpo alla morte, per obbedienza filiale e solidarietà fraterna. E nella nuova alleanza, nel nuovo tempo che apre, «rende perfetti per sempre quelli che vengono santificati» (10,14).

4.5. LA DIVINIZZAZIONE DELL'UOMO NELLO SPIRITO

L'attenzione dell'autore della lettera nel descrivere il cammino di trasformazione e glorificazione di Gesù si concentra nel tempo della sua passione. È indubbio però che il perfezionamento di Gesù, la sua *teleiōsis*, è un cammino in cui lo Spirito non interviene solo nel momento dell'agonia e dell'offerta, bensì in una progressione che trova in quel gesto il suo compimento, la sua pienezza.

In Eb 9,14 l'autore termina il suo parallelo tra i sacrifici antichi e quello di Gesù, affermando che «mosso dallo Spirito eterno offrì sé stesso senza macchia a Dio». Come nell'antico sacrificio «un fuoco uscì dalla presenza del Signore e consumò sull'altare l'olocausto» (Lv 9,24). Così in 9,14 è lo Spirito Santo che accompagna Gesù nella sua Passione e che, come faceva con i sacrifici portandoli a Dio sotto forma di fumo, porta la sua umanità al Padre, all'unione perfetta e definitiva con lui (9,24).¹⁷⁵

Nei sinottici durante il battesimo nel Giordano lo «Spirito di Dio» scende su di lui come una colomba (Mt 3,16; Mc,1,12-13; Lc 4,1-3) e lo conduce poi nel deserto (Mt 4,1; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13). Gesù ritorna poi in Galilea «con la potenza dello Spirito» (Lc 4,14) e sente compiersi in lui la parola del profeta Isaia: «Lo Spirito del Signore è sopra di me» (Lc 4,18). È lo Spirito che infonde in lui un dinamismo missionario, che lo spinge ad annunciare il Regno, a servire i fratelli, in un continuo discernimento della volontà del Padre.

Paolo nella lettera ai Romani afferma che è l'azione dello Spirito a guidare e costituire Gesù come Figlio, attraverso il mistero pasquale:

¹⁷⁴ Ibid, 56

¹⁷⁵ Vanhoye, *L'epistola agli Ebrei*, 208.

Il Figlio suo, nato dal seme di Davide, secondo la carne, costituito Figlio di Dio con potenza, secondo lo Spirito di santità, in virtù della risurrezione dei morti, Gesù Cristo nostro Signore. (Rom 1,3-4)

Lo Spirito Santo è, tanto per i sinottici quanto per Paolo, colui che perfeziona la filiazione di Gesù. Non è appunto un'azione puntuale, ma una dinamica che si dà in tutta la sua vita. È un processo di filiazione, ossia di con-formazione, sempre più profonda, interiore ed esteriore, passiva ed attiva, alla volontà del Padre. È ciò che Eb 9,14 esprime nel punto culminante dell'offerta di sé, in cui lo Spirito lo rende perfetto nella sua obbedienza filiale e la sua solidarietà fraterna.

Questo Spirito che è presente e guida l'azione di Gesù e che porta al suo perfezionamento di Figlio e di Sacerdote, è quello Spirito che è promesso agli apostoli al momento della sua glorificazione:

³⁷ «Chi ha sete, venga a me, e beva ³⁸ chi crede in me. Come dice la Scrittura: Dal suo grembo sgorgheranno fiumi di acqua viva». ³⁹ Questo egli disse riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui: infatti non c'era ancora lo Spirito, perché Gesù non era stato ancora glorificato. (Gv 7,37-39)

Lo Spirito è il fiume d'acqua viva che «scaturiva dal Trono di Dio e dell'Agnello» (Ap 22,1) che chiude il libro dell'Apocalisse.

È lo Spirito del Risorto che farà risorgere dai morti coloro in cui abita (Rom 8,11) e che rende figli coloro che lo ricevono:

¹⁴ Tutti quelli infatti che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio. ¹⁵ E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: «Abbà, Padre!». ¹⁶ Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio. ¹⁷ E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria. (Rom 8,14-17)

Tanto Giovanni come Paolo, furono teologi dello Spirito e aprirono la strada ad una teologia del battesimo. Paolo usa l'immagine dell'essere o il vivere 'in Cristo', centrale nelle lettere ai Galati e ai Romani:

Per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova. (Rom 6,4)

Non c'è dunque più nessuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù. (Rom 8,1)

Nel vangelo di Gv, viene descritto da Gesù con Nicodemo come 'nascere di nuovo':

In verità, in verità ti dico, se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio. ⁶ Quel che è nato dalla carne è carne e quel che è nato dallo Spirito è Spirito. ⁷ Non ti meravigliare se t'ho detto: dovete rinascere dall'alto. ⁸ Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va: così è di chiunque è nato dallo Spirito. (Gv 3,5-8)

Il grande teologo dello Spirito Santo fu nel IV secolo Basilio di Cesarea, che avevamo incontrato nello sviluppo del dogma trinitario rispetto alla definizione di persona.

Nell'ultima parte del suo 'Sullo Spirito Santo', Basilio presenta l'opera santificante e perfezionante dello Spirito nell'anima che cerca Dio:

In tutte le sue accezioni noi troviamo *in* al servizio dei concetti relativi allo Spirito. Si dice infatti che la forma è *nella* materia, che la potenza è *in* ciò che la contiene, la disposizione abituale *in* ciò che le è disposto, e molte altre cose simili.

Ebbene, in quanto lo Spirito Santo perfeziona gli esseri dotati di ragione e fa loro raggiungere l'eccellenza, egli ha ragione d'essere chiamato «forma». Colui infatti che non vive più secondo la carne, ma è condotto dallo Spirito di Dio ed è chiamato figlio di Dio, fatto conforme all'immagine del Figlio di Dio, è detto spirituale. E come nell'occhio sano si trova la capacità di vedere, così nell'anima purificata v'è la forza operante dello Spirito. (XXVI.61)

Lo Spirito è definito come la forza per-formante e con-formante a immagine del Padre, che è il Figlio. È lo Spirito che rende figli di Dio, lo Spirito della filiazione. L'essere spirituale, abitato dallo Spirito, può accedere alla pura contemplazione del Signore, del mistero di Dio in adorazione e lode. Lo Spirito diventa questo luogo di santificazione dell'anima e il santo diventa un luogo per lo Spirito. È nello Spirito che si conosce il Padre, che si può pronunciare il nome di Gesù, che si può adorare il Dio di cui Gesù parla alla Samaritana, «in Spirito e verità» (Gv 4,23):

Fuori di lui non potresti in alcun modo adorare, se sei in lui invece non potrai separarti da lui, come non riuscirai a separare la luce da ciò che vedi. È impossibile infatti vedere l'immagine di Dio invisibile, se non nell'illuminazione dello Spirito. Chi fissa gli occhi sull'immagine, è incapace di separare la luce dall'immagine (da esse): la causa del vedere necessariamente si vede insieme alle cose viste.

Così giustamente dunque per l'illuminazione dello Spirito noi vediamo lo splendore della gloria di Dio: attraverso l'impronta noi siamo condotti a colui cui appartiene l'impronta e il sigillo della medesima forma. (XXVI.64)

L'AT e soprattutto i salmi hanno cantato il desiderio dell'uomo di vedere il volto di Dio, tanto che la parola 'volto' appare 400 volte nell'AT e 100 riferite a Dio:

⁸ Di te ha detto il mio cuore: «Cercate il suo volto»;
il tuo volto, Signore, io cerco.

⁹ Non nascondermi il tuo volto,
non respingere con ira il tuo servo. (Sal 27,7-8)

È il desiderio che muove tutta l'esistenza dell'uomo, quello di vedere il volto di Dio. Prima i padri e poi la scolastica riconoscono nella *visio beatifica* il fine intrinseco del cammino umano, che cerca e desidera la beatitudine dell'incontro e comunione con Dio. La visione beatifica non ha una dimensione puramente conoscitiva, ma è quel desiderio di ritornare al Padre, alla sorgente più profonda del proprio essere, a cui immagine l'uomo riconosce di essere stato creato:

Come la realtà dell'immagine divina è nell'anima al principio dell'attività razionale, la quale, dalla conoscenza del mondo, deve condurla fino all'affermazione di Dio, così la «conoscenza abituale», che l'anima ha di sé stessa, può divenire il principio di una riflessione intima, che le farà riconoscere la sua realtà di «immagine». Uomo

comprendi la tua grandezza, confessando la tua dipendenza. Rifletti allo splendore che porti in te. Non disconoscere la luce che ti è stata data, ma non attribuitene la sorgente! Impara a scoprire la tua realtà di specchio e di immagine! Impara a conoscerti riconoscendo il tuo Dio! Comincia per quanto è possibile a un mortale, a contemplare il suo Volto raccogliendoti in te stesso! Impara.¹⁷⁶

È un desiderio che attende un dono da parte di Dio: la grazia, lo Spirito. Non è un bisogno che ricade nel modo della necessità, ma è un desiderio che non può essere che soddisfatto da Colui che l'ha iscritto nella natura umana. È un altro modo di dire l'essere 'secondo natura' di Massimo. È nella libertà di Dio e nella libertà dell'uomo che si offre la possibilità dell'incontro del desiderio con la sua sorgente, con la pienezza della comunione:

La bontà di Dio è una Bontà voluta. Dio è l'amore in persona, Amore che, liberamente, senza legge né determinazione interna, suscita l'essere al quale vuole donarsi e si dona a lui liberamente. Il nostro Dio è un Dio vivente, sempre nuovo, sempre allo stato di esplosione e di sorgente, soggetto a nessuna necessità da parte di questa Creazione, che Egli ha tratto dal nulla, un Dio eternamente inventore di questo Cielo, dove risiede e le cui vie ci sono per sempre imprevedute. È un Dio che sorpassa ogni capacità di desiderio.¹⁷⁷

4.6. LO SPIRITO CHE RENDE FIGLI E SACERDOTI

L'incontro con Dio, l'entrare nella sua comunione, ha assunto nella Scrittura e nella letteratura mistica la forma di un incontro sponsale. L'amore umano è diventato il trampolino per provare a descrivere e cantare l'incontro e l'abbraccio con il Dio del cielo. La teologia si fa poesia per poter lasciare che le parole diano forma a ciò che solo nel e con lo Spirito il cuore dell'uomo può in questa vita solo assaporare parzialmente:

Godiamoci, Amato,
e andiamo a rispecchiarci in tua bellezza
salendo al monte e al valico
dove sgorga l'acqua pura,
e là dov'è più folto penetriamo. (Cantico Spirituale - Strofa 36)¹⁷⁸

Giovanni della Croce nel Cantico Spirituale descrive l'incontro tra l'anima e Dio come il faccia a faccia di due amanti. Una volta giunti all'unione perfetta, chiedono di poter godere uno dell'altro, di diventare uno simile all'altro e di scoprire dell'Amato le bellezze più nascoste. Giovanni commenta la contemplazione tra gli amati:

E andiamo a rispecchiarci in tua bellezza.

Il che significa: facciamo sì che, per mezzo di questo esercizio d'amore a cui abbiamo accennato, giungiamo fino a contemplarci nella tua bellezza nella vita eterna. In altre parole: che io sia trasformata nella tua bellezza in modo tale che, essendo simili nella bellezza, ci contempliamo entrambi nella tua bellezza, possedendo ormai anch'io la

¹⁷⁶ Henri De Lubac, *Sulle vie di Dio* (Milano: Jaca Book, 2008), 15.

¹⁷⁷ Henri De Lubac, *Il Mistero del Soprannaturale* (Milano: Jaca Book, 2017), 293.

¹⁷⁸ Giovanni della Croce, *Tutte le opere* (Milano: Bompiani, 2010), 953.

tua stessa bellezza. Così, guardandoci l'un l'altro, ciascuno veda nell'altro la propria bellezza, essendo quella dell'uno e quella dell'altro solo tua bellezza, io stessa assorbita nella tua bellezza. Così io vedrò Te nella tua bellezza, e Tu vedrai me nella tua bellezza, e io mi vedrò in Te nella tua bellezza, e Tu Ti vedrai in me nella tua bellezza. E così io sembri Te nella tua bellezza e Tu sembri me nella tua bellezza, e la mia bellezza sia la tua bellezza e la tua bellezza, la mia bellezza; in questo modo io sarò Te nella tua bellezza e Tu sarai me nella tua bellezza, perché la tua stessa bellezza sarà la mia bellezza, e così ci vedremo l'un l'altro nella tua bellezza.

Questa è l'adozione dei figli di Dio, che in piena verità diranno a Dio quello che in san Giovanni lo stesso Figlio disse al suo Eterno Padre: Tutte le mie cose sono tue, e le cose tue sono mie (Gv 17,10). Egli lo è per essenza, perché figlio naturale; noi invece lo siamo per partecipazione, perché figli adottivi. Egli lo disse non solo di sé stesso, che è la testa, ma anche dell'intero Corpo Mistico, la Chiesa, che parteciperà della stessa bellezza dello Sposo nel giorno del suo trionfo, quando vedrà Dio faccia a faccia. Per questo l'anima invoca che ella e lo Sposo giungano a vedersi nella sua bellezza. (Strofa 36.5)¹⁷⁹

L'adozione a figli, che per i credenti si dà nello Spirito, non è descritta da Giovanni della Croce come un'unione fusionale che si consuma nella contemplazione uno dell'altro. L'adozione a figli porta a quella consegna di sé che è il mistero di perfezione del Figlio che offre sé stesso e diviene sommo sacerdote e mediatore della nuova alleanza, via di accesso per tutti gli uomini alla comunione divina. Lo Spirito Santo, che scende come «un fiume d'acqua dal Trono di Dio e dell'Agnello» (Ap 22,1), non è pertanto solo sacramento di adozione filiale, ma è consacrazione a un sacerdozio simile a quello del Figlio. In questo senso la Chiesa parla di sacerdozio comune dei battezzati:

Cristo Signore, pontefice assunto di mezzo agli uomini (cfr. Eb 5,1-5), fece del nuovo popolo «un regno di sacerdoti per il Dio e il Padre suo» (Ap 1,6; cfr. 5,9-10). Infatti per la rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo i battezzati vengono consacrati per formare un tempio spirituale e un sacerdozio santo, per offrire, mediante tutte le attività del cristiano, spirituali sacrifici, e far conoscere i prodigi di colui che dalle tenebre li chiamò all'ammirabile sua luce (cfr. 1 Pt 2,4-10). Tutti quindi i discepoli di Cristo, perseverando nella preghiera e lodando insieme Dio (cfr. At 2,42-47), offrano sé stessi come vittima viva, santa, gradevole a Dio (cfr. Rm 12,1), rendano dovunque testimonianza di Cristo e, a chi la richieda, rendano ragione della speranza che è in essi di una vita eterna (cfr. 1 Pt 3,15). (LG 10)

I battezzati partecipano pertanto del sacerdozio di Cristo nella casa di Dio e sono chiamati a imitarlo, tanto nell'unione al Padre come nella solidarietà e il servizio ai fratelli. L'apostolo Pietro nella sua lettera parla di «offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, mediante Gesù Cristo» (1Pt 2,5) definendo, con altri termini rispetto alla lettera agli Ebrei, la vocazione di coloro che sono salvati per il sacrificio di Cristo. Così come il loro sacerdote nei cieli, sono chiamati a offrire la loro vita a Dio, non in alternativa al sacrificio dell'eucaristia, bensì trovando in esso la fonte e il culmine della loro offerta:

¹⁷⁹ Ibid, 955-957.

I veri sacrifici sono i sacrifici esistenziali; essi consistono nella trasformazione dell'esistenza sotto l'azione dello Spirito Santo, in unione con il sacrificio di Cristo. Questi sacrifici hanno una strettissima relazione con l'eucaristia, sacramento del sacrificio di Cristo, perché la loro condizione di possibilità è l'unione al sacrificio di Cristo. L'impulso che porta i cristiani ai sacrifici esistenziali proviene dal sacrificio di Cristo, reso presente nell'eucaristia, e il compimento dei sacrifici esistenziali, il loro terminare in Dio, non è possibile se non per mezzo della mediazione del sacrificio di Cristo, resa anch'essa presente nell'eucaristia. Questa si rivela perciò indispensabile ai sacrifici esistenziali.¹⁸⁰

È illuminante in questo senso soffermarsi su come l'evangelista Giovanni presenta l'ultima cena. Non è presente infatti nel quarto vangelo il racconto dell'istituzione dell'eucaristia. Vi è il lungo discorso sul pane di vita del cap. 6, ma nel corso dell'ultima ciò che l'evangelista racconta è la lavanda dei piedi degli apostoli da parte di Gesù. A questa segue la spiegazione che lo stesso Gesù dà del suo gesto:

¹² Sapete ciò che vi ho fatto? ¹³ Voi mi chiamate Maestro e Signore e dite bene, perché lo sono. ¹⁴ Se dunque io, il Signore e il Maestro, ho lavato i vostri piedi, anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni gli altri. ¹⁵ Vi ho dato infatti l'esempio, perché anche voi facciate come io ho fatto a voi. (Gv 13,12-15)

Léon-Dufour propone di considerare i due tipi di racconto, quello cultuale della cena e quello esistenziale della lavanda, a partire dai mandati che Gesù propone ai discepoli per il futuro.

Lc 22,19 - 1Cor 11,25

Fate questo
In **memoria** di me



Gv 13,15

Vi ho dato un **esempio**
Anche voi *facciate*, come io ho *fatto* a voi

Léon-Dufour sostiene che si possano riconoscere due tipi di 'memoria' del cristiano. Entrambe aprono ad un avvenire e mettono in relazione il credente a Gesù, ma lo fanno in ambiti diversi: cultuale ed esistenziale.

Ambedue le consegne intendono rendere l'Assente presente nella vita del discepolo, anche se i due 'fare' non sono dello stesso ordine: si tratta di riprodurre le azioni di Gesù durante l'istituzione della cena e di consacrare la propria vita al servizio dei fratelli. Ambedue hanno la funzione di costituire la comunità dei discepoli, e devono rimanere in relazione dialettica, poiché l'una non può sussistere senza l'altra. Se Giovanni sviluppa qui la tradizione testamentaria-esistenziale, mostrando Gesù stesso nel supremo atto di servizio, è perché essa rivela la 'realtà' che in ultima analisi l'eucaristia deve intensificare tra i credenti: l'amore fraterno, di origine divina. Lungi dall'essere un di più facoltativo, la lavanda dei piedi è necessaria per manifestare che la vita cultuale non basta a sé stessa e che, per non divenire illusoria, essa ritrova tutto il suo senso solo nella pratica dell'amore effettivo. Se l'eucaristia fa la Chiesa, l'esempio della lavanda dei piedi rimane l'atto fondatore con il quale la Chiesa si sostiene.¹⁸¹

¹⁸⁰ Vanhoye, *Sacerdoti antichi, sacerdote nuovo secondo il Nuovo Testamento*, 212.

¹⁸¹ Léon-Dufour, *Lettura del Vangelo secondo Giovanni*, 799.

Il vincolo e l'indissolubilità tra sacrificio esistenziale e sacrificio culturale, che abbiamo sostenuto fin qui, può ritrovato in una forma implicita ma rivelatoria in un episodio che Marco e Luca inseriscono giusto prima dei racconti della Passione (Lc 21,1-4; Mc 12,41-44). Gesù si trova nel tempio con i suoi discepoli e osserva i ricchi che gettavano le offerte nel tesoro. Il suo sguardo cade su una vedova povera che getta due monete, tutto ciò che aveva. E subito dice ai suoi: «Questa vedova, così povera, ha gettato più di tutti. Tutti costoro, infatti, hanno gettato come offerta parte del loro superfluo. Ella invece, nella sua miseria, ha gettato tutto quello che aveva per vivere» (Lc 21,3-4).

Non si può non leggere, con le lenti di questo racconto, il sacrificio che Gesù farà della sua vita poco più avanti. La vedova povera è figura e maestra del sacrificio totale del Figlio. La sua generosità è umile e insignificante agli occhi degli uomini, ma lo Spirito di Dio permette di contemplarlo nella sua presenza e il Figlio, che è da lui spinto, riconosce in quel gesto la volontà del Padre e l'azione dello Spirito stesso. E così fa allo stesso modo con gli apostoli. Li invita a fissare lo sguardo perché possano poi comprendere cosa lui farà e possano fare altrettanto.

Tempio, esempio, offerta della vita. Ecco l'ultima parabola che Gesù racconta. Il tempio come il santuario della vita. E la vita che illumina il mistero del culto.

4.7. LA CORSA VERSO IL NUOVO GIORNO

¹⁹ Avendo dunque, fratelli, piena fiducia di entrare nel santuario per mezzo del sangue di Gesù, ²⁰ la via nuova e vivente che egli ha inaugurato per noi attraverso il velo, cioè la sua carne;

²¹ avendo noi un sacerdote grande (costituito) nella casa di Dio,

²² accostiamoci con cuore sincero nella pienezza della fede, con i cuori purificati da ogni cattiva coscienza e il corpo lavato con acqua pura.

²³ Manteniamo senza vacillare la professione della nostra speranza, perché è degno di fede colui che ha promesso.

²⁴ E prestiamo attenzione gli uni agli altri mirando al massimo di carità e di opere buone ²⁵ senza disertare le nostre riunioni, come alcuni hanno l'abitudine di fare, ma invece esortandoci a vicenda; tanto più che potete vedere che si avvicina il giorno. (Eb 10,19-25)

Nell'ultima parte della lettera (Eb 10,39-13,25), l'autore, dopo aver esposto la dottrina del sacerdozio e del sacrificio di Cristo, ne traduce le conseguenze per la vita del credente. Ciò che attende colui che ha ricevuto lo Spirito di vita, non è infatti un'esistenza risolta e già compiuta, ma è chiamato a «correre con perseveranza la prova che gli sta davanti» (cfr. 12,1). La presenza di Cristo come mediatore e intercessore nella casa di Dio, non astiene ma esorta con più forza i credenti ad una vita perfetta simile alla sua.

L'autore descrive questa esistenza tesa all'incontro finale con Dio attraverso le tre virtù teologali della fede, della speranza e della carità. Se la fede e la carità già le abbiamo incontrate nell'esposizione della *teleiōsis* di Gesù, con gli attributi 'degnò di fede e misericordioso' riferite al sacerdote in comunione con Dio e con i fratelli. La speranza, invece, ha a che vedere con la tensione che abita una corsa che è spinta

verso un compimento che si è già dato in Gesù, è partecipato dai credenti nel dono dello Spirito, ma dev'essere perseguito in un'esistenza di prove e sofferenze:

⁵ Figlio mio, non disprezzare la correzione del Signore

E non ti perdere d'animo quando sei ripreso da lui;

⁶ perché colui che egli ama, il Signore lo corregge, percuote ogni Figlio che accoglie.

⁷ È per la vostra correzione che voi sopportate ciò! (12,5-7)

Ritroviamo in questi versi l'immagine di un Dio premuroso ed educatore del cap. 2, che come un padre (o una madre) non risparmia al figlio l'umiliazione della correzione e della prova perché questi possa crescere e camminare verso la pienezza. Così come Gesù fu 'reso perfetto' imparando l'obbedienza nel mezzo della prova e delle suppliche, tanto più il credente, ferito dalla sua debolezza e dal peccato, deve perseverare nella difficoltà riuscendo a riconoscere la presenza e l'azione educativa del Padre:

Certo sul momento, ogni correzione non sembra causa di gioia, ma di tristezza;

dopo però, arreca un frutto di pace a quelli che per suo mezzo sono stati addestrati, un frutto di giustizia. (Eb 12,11)

Il fatto che la correzione possa essere dolorosa e necessaria nell'educazione è patrimonio di ogni tradizione sapienziale. «La correzione ha radici amare, ma i suoi frutti sono gustosi»¹⁸² scriveva Aristotele. La correzione divina però si differenzia da quella umana. In quella umana, una buona educazione produce un risultato di giustizia e di pace, perché ordina interiormente l'anima e gli istinti di chi è educato e lo rende capace di relazioni armoniose con gli altri. Con la correzione divina, invece:

Dio vuole darci la pace e la giustizia del suo regno. La pace e la giustizia sono beni messianici; sono ottenuti dalla passione di Cristo, ma li possiamo ricevere solo se accettiamo di partecipare a questa passione.

«Questa parola è degna di fede: se moriamo con lui, con lui anche vivremo; se perseveriamo, con lui anche regneremo» (2Tm 2,11-12).

«Siamo coeredi di Cristo, se davvero prendiamo parte alle sue sofferenze per partecipare alla sua gloria» (Rom 8,16-17).¹⁸³

Il cammino del credente pertanto è attratto da un compimento che è il riposo nella casa di Dio, da una pienezza promessa nella comunione con Lui. Lo Spirito è colui che chiama e spinge il credente nella corsa verso il traguardo ed è lo stesso perfezionatore che sostiene nella prova e nella correzione. L'autore della lettera lo sintetizza magistralmente nell'augurio conclusivo:

²⁰ E il Dio della Pace,

che ha fatto risalire dai morti il Pastore grande delle pecore,
in un sangue di alleanza eterna, il Signore nostro Gesù,

²¹ vi renda perfetti in ogni bene,

perché possiate compiere la sua volontà,

operando in noi ciò che è a lui gradito

per mezzo di Gesù Cristo. (Eb 13,20-21)

¹⁸² Frase di Aristotele, citata da Diogene Laerzio in *Vita dei filosofi*, V, 18.

¹⁸³ Vanhoye, *L'epistola agli Ebrei*, 275.

Per prima cosa parla della risurrezione di Gesù, come di una risalita dai morti del Pastore. È l'unica menzione della risurrezione nella lettera, ma ha la sua particolarità nel fatto che riprende l'immagine di Mosè che risale dal mare salvando il suo popolo:

Allora si ricordarono dei giorni antichi, di Mosè suo servo.
Dov'è colui che lo fece salire dal mare con il pastore del suo gregge?
Dov'è colui che gli pose nell'intimo il suo santo spirito? (Is 63,11)

Il parallelo con Mosè e l'immagine del Pastore che salva le pecore dal mare di morte, è un altro modo per parlare del sacerdozio di Gesù non in una chiave individuale, ma collettiva, di popolo, la Chiesa.

C'è inoltre un altro aspetto che l'immagine del Pastore e della sua cura restituisce. La perfezione a cui sono chiamati i credenti, ossia a «fare la sua volontà», non è opera degli uomini, del loro sforzo, ma dell'azione generosa di Dio. Così come lo Spirito chiama ed esorta, allo stesso tempo è lui che lo porta a compimento:

‘Fare la volontà di Dio’ non è un’opera che l’uomo potrebbe realizzare con le proprie forze. Il rapporto tra Dio e il fedele non è simile al rapporto tra il superiore e l’inferiore, nel quale il superiore impartisce ordini e l’inferiore li esegue. Non basta conoscere la volontà di Dio per essere in grado di compierla. È indispensabile che Dio agisca. Ecco veramente la ‘nuova alleanza’, nella quale Dio non si limita a far conoscere esteriormente la sua legge, incidendola sulla pietra, ma la scrive nei cuori e la realizza egli stesso con la sua azione.¹⁸⁴

4.8. L'ALTARE DEL CUORE DI MARIA

In questa ‘corsa’ verso la pienezza della comunione con Dio, la Chiesa ha riconosciuto di avere, oltre che un sacerdote nel cielo, una Madre che è anticipo e compimento del cammino del credente. Esempio perfetto di come Dio chiama, riempie di grazia e agisce nella persona e nella sua storia.

Maria rappresenta nella sua umanità la perfezione dell'uomo creato e salvato da Dio. Rahner arriva a dire che è la perfezione stessa del cristiano e del cristianesimo:

Se per cristianesimo intendiamo l'opera del Dio vivente in noi, come ciò che Egli ci dona: il Dio vivente della grazia, nel perdono e la redenzione, nella giustificazione e nella comunicazione della propria gloria.

Se il cristianesimo è il Dio eterno che viene all'uomo e che agisce in lui con la sua grazia, in modo tale che la creatura apra liberamente il suo cuore alla totale, splendida e infinita vita del Dio trinitario.

Se il cristianesimo consiste nel fatto che l'uomo riceva questo dono del Dio eterno, che è Dio stesso, con una libertà abitata dalla grazia e che tutto il suo essere e tutta la sua storia siano introdotte nella vita eterna di Dio.

Allora Maria è la concreta realizzazione del cristiano, la realizzazione della redenzione nella sua forma più concreta.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Ibid, 315.

¹⁸⁵ Cfr. Karl Rahner, *Maria madre del Señor* (Barcellona: Herder, 1967), 44-46.

Maria è colei che l'angelo saluta come la 'piena di grazia', a cui Dio si affida perché porti nel suo grembo la Parola che da sempre è con il Padre (cfr. Lc 1,26-38). Ma ciò che fa di Maria la perfezione del cristiano, non è la scelta di Dio di comunicarsi e donarsi a lei nella persona stessa del Figlio o la discesa dello Spirito perché questo si compia. È la parola di Maria, che la rende Madre di Dio e madre di tutti i credenti:

O Vergine, dà presto la risposta. Rispondi sollecitamente all'angelo, anzi, attraverso l'angelo, al Signore. Rispondi la tua parola e accogli la Parola divina, emetti la parola che passa e ricevi la Parola eterna.

Perché tardi? Perché temi? Credi all'opera del Signore, dà il tuo assenso ad essa, accoglila. Nella tua umiltà prendi audacia, nella tua verecondia prendi coraggio. In nessun modo devi ora, nella tua semplicità verginale, dimenticare la prudenza; ma in questa sola cosa, o Vergine prudente, non devi temere la presunzione. Perché, se nel silenzio è gradita la modestia, ora è piuttosto necessaria la pietà nella parola. Apri, Vergine beata, il cuore alla fede, le labbra all'assenso, il grembo al Creatore. Ecco che colui al quale è volto il desiderio di tutte le genti batte fuori alla porta. Non sia, che mentre tu sei titubante, egli passi oltre e tu debba, dolente, ricominciare a cercare colui che ami. Levati su, corri, apri! Levati con la fede, corri con la devozione, apri con il tuo assenso.

«Ecco», dice, «sono la serva del Signore, avvenga di me quello che hai detto».¹⁸⁶

Nella scrittura poetica ed enfatica di San Bernardo e nel fatto stesso che la Chiesa lo proponga nella preghiera dei fedeli nei giorni prima del Natale, c'è l'appello e la speranza di tutti gli uomini nel sì di Maria. La sua accoglienza della Parola e la sua parola di abbandono alla volontà di Dio, non rappresentano solo lo strumento che Dio sceglie per la salvezza dei suoi figli, ma la perfezione a cui ciascuno di questi figli è chiamato nella sua stessa vita.

Nell'«eccomi» di Maria infatti non risuona solo il sì di una donna, ma il sì di un popolo che attendeva il compiersi della promessa del Dio di Mosè e dei profeti. Ma risuona anche il sì di un nuovo popolo, che da lei prende immagine e inizio, che è chiamato a vivere l'oggi della prova e della corsa nell'attesa della pienezza della comunione eterna:

La madre di Gesù, come in cielo, in cui è già glorificata nel corpo e nell'anima, costituisce l'immagine e l'inizio della Chiesa che dovrà avere il suo compimento nell'età futura, così sulla terra brilla ora innanzi al peregrinante popolo di Dio quale segno di sicura speranza e di consolazione, fino a quando non verrà il giorno del Signore. (LG 68)

Il popolo di Dio non ha trovato però in Maria solo la donna dell'«eccomi». Non è solo la serva, degna di fede, come lo era suo Figlio come sacerdote. È anche misericordiosa, la mediatrice delle preghiere e suppliche dei suoi figli. La devozione dei fedeli nei secoli ha riconosciuto in lei una madre d'amore, che custodisce nel cuore le pene e le speranze degli uomini. È la madre paziente e perseverante che non abbandona i figli nella prova, che non fugge di fronte alla sofferenza della croce. Il suo silenzio nei

¹⁸⁶ Bernardo di Chiaravalle, "Omellerie sulla Madonna" in *Opera omnia IV*. Dall'ufficio delle letture del 20 dicembre.

vangeli è per il fedele l'altare di un'offerta continua di preghiere e suppliche a Dio. La sua fede e il suo amore sono come un mantello sotto cui i suoi figli cercano riparo.

E così fa Dante. Nell'ultimo canto del Paradiso compone la preghiera che San Bernardo rivolge a Maria, perché interceda presso Dio, affinché Dante possa accedere alla visione dell'essenza divina. Le parole della preghiera sono uno stupendo inno alla Madre, che ripercorrono il mistero dell'incarnazione e della grazia che ha operato in lei. *Misericordia, pietà, magnificienza, bontate* sono gli attributi che le vengono riconosciuti. Un desiderio che non passa per la sua intercessione è come se volesse *volar senza ali*. La sua bontà è tale che non solo accontenta la richiesta, ma che la anticipa. A questo cuore, che è altare di offerta di sé e di preghiere, il popolo di Dio si affida e aspira.

Vergine Madre, figlia del tuo figlio,
umile e alta più che creatura,
termine fisso d'eterno consiglio

tu se' colei che l'umana natura
nobilitasti sì, che 'l suo fattore
non disdegnò di farsi sua fattura

Nel ventre tuo si raccese l'amore,
per lo cui caldo ne l'eterna pace
così è germinato questo fiore

Qui se' a noi meridiana face
di caritate, e giuso, intra ' mortali,
se' di speranza fontana vivace.

Donna, se' tanto grande e tanto vali,
che qual vuol grazia e a te non ricorre
sua disianza vuol volar sanz'ali.

La tua benignità non pur soccorre
a chi domanda, ma molte fiata
liberamente al dimandar precorre.

In te misericordia, in te pietate,
in te magnificenza, in te s'aduna
quantunque in creatura è di bontate.

(Canto XXXIII, Paradiso)

4.9. UN INTENTO DI ATTUALIZZAZIONE

È indubbio che ancora oggi, 19 secoli dopo la lettera agli Ebrei, nella Chiesa e nel mondo la parola sacerdozio sia legata ad una dimensione che si avvicina più al sacerdozio antico di Aronne che a quello nuovo di Gesù. Si tratta di una visione che riproduce una teologia della separazione tra Dio e gli uomini, tra culto e vita, tra sacro e profano, che nel cristianesimo si è diffusa senza troppi elementi di discontinuità dalle religioni antiche.

È una realtà questa, che ha chiaramente delle conseguenze negative tanto su chi sacerdote ordinato lo è, come su chi non lo è. Nei primi si genera un clericalismo che fa della separazione la chiave per un riconoscimento sociale ed ecclesiale e che produce una riduzione del proprio ministero a un funzionalismo culturale o gerarchico. Per chi non è sacerdote (ordinato), invece, il costo a mio parere è molto più grande. Porta a non cogliere come il sacerdozio di Gesù è un modo di dire la perfezione a cui da sempre è chiamato l'uomo, ciascun uomo, nella sua vita. E cosa non secondaria, chiude la prospettiva del sacerdozio nell'ambito della cultura patriarcale, senza leggere con questa lente del sacerdozio, la straordinaria ricchezza di storia di santità femminile. E infine non riesce ad aprire al desiderio e attesa di un riposo in Dio che la mediazione di Gesù sacerdote ci propizia dal cielo.

Propongo ora una lettura del sacerdozio come vocazione alla santità, alla pienezza dell'essere persona, attraverso la parola 'pazienza'. Pazienza nella sua radice verbale richiama il patire, la passività, l'attendere. Maria, in questo senso, illumina provvidenzialmente con il suo sacerdozio quello di Gesù:

- Pazienza come saper *patire* per e con gli altri, facendosi carico della loro solitudine e offrendola nelle mani di Dio.
- Pazienza come *lasciar fare* allo Spirito, permettere che porti a compimento ciò a cui ha chiamato, ciò che ha portato a desiderare.
- Pazienza come saper *attendere*. Sperare, in castigliano, è attendere. Attendere che il tempo sia maturo, che la verità di Dio si riveli, che l'impazienza passi.

Ecco in poesia, la lode di una forza gentile che solo lo Spirito può donare:

Pazienza è un passo in avanti,
È la fine dell'attesa immobile,
È scorgere prossimo e lontano il compimento.
Pazienza è la distanza sofferta tra l'idea e la storia.
È la distanza tra il bene promesso ed il male compiuto.
È l'azione della speranza nel mentre della sofferenza.
È il divino che si fa umano,
è l'umano che si fa divino.

Pazienza è l'amore che si incarna,
si fa verbo, azione, compassione.
Pazienza è l'alterità che vince sull'unicità,
sulla prepotenza dell'omogeneo.
È la comunione che ricompone i frammenti,
che supera la somma.

Pazienza è la cura di Dio, di una madre.
È la parola saggia di un padre, del Padre che perdona.
È il silenzio di chi ha atteso,
è la parola trattenuta,
è il tempo della parola altrui.
Pazienza è l'eternità che si fa spazio nella storia.
È la forza dello sperare di un coccio d'argilla.

5. LA COMUNIONE SI FA CARNE

5.1. IL DISEGNO DI RICAPITOLARE TUTTE LE COSE IN CRISTO

³ Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo.

⁴ In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, ⁵ predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, ⁶ secondo il disegno d'amore della sua volontà.

E questo a lode e gloria della sua grazia, che ci ha dato nel suo Figlio diletto; ⁷ nel quale abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati secondo la ricchezza della sua grazia.

⁸ Egli l'ha abbondantemente riversata su di noi con ogni sapienza e intelligenza, ⁹ poiché egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito ¹⁰ per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra.

¹¹ In lui siamo stati fatti anche eredi, essendo stati predestinati secondo il piano di colui che tutto opera efficacemente conforme alla sua volontà, ¹² perché noi fossimo a lode della sua gloria, noi, che per primi abbiamo sperato in Cristo.

¹³ In lui anche voi, dopo aver ascoltato la parola della verità, il vangelo della vostra salvezza e avere in esso creduto, avete ricevuto il suggello dello Spirito Santo che era stato promesso, ¹⁴ il quale è caparra della nostra eredità, in attesa della completa redenzione di coloro che Dio si è acquistato, a lode della sua gloria. (Ef 1,3-14)

La lettera agli Efesini comincia con questo inno di benedizione a Dio. Si tratta di un altro prologo, come quello del Vangelo di Giovanni o della lettera agli Ebrei, in cui l'autore ripercorre l'intera storia della salvezza: dalla sua origine pre-temporale in Dio fino alla pienezza dei tempi. È ancora un altro modo per lodare e benedire il progetto che Dio da sempre ha custodito e meditato per l'uomo e l'intera creazione.

Gli uomini sono stati scelti prima di ogni creazione. Prima di ogni cosa c'era già la benedizione di Dio sugli uomini e su ogni creatura. Un disegno d'amore (v.5) che li predestinava, li pensava già come figli adottivi, 'santi e immacolati' in quest'amore. Ed è mediante il Figlio amato, Gesù, che questa adozione è donata agli uomini. È mediante il suo sangue, il suo sacrificio sulla croce, l'offerta di sé al Padre in loro favore, che egli è entrato nel santuario del cielo per aprirgli la strada al Padre, alla vita eterna.

Risuonano qua le tante forme che abbiamo incontrato nei precedenti capitoli per dire la salvezza che in Gesù viene donata agli uomini. La misericordia offerta e predicata da Gesù nella sua esistenza, ai vicini e ai lontani, fino a interpretare la sua passione come parte del disegno vittorioso, che Dio aveva annunciato nella sofferenza del servo di Isaia. L'assunzione dell'umanità e della carne del Logos eterno, che nella sua

persona poteva finalmente riconciliare la creazione con il suo Creatore, salvandola dalla morte e dal peccato. L'offerta del sacerdote misericordioso e degno di fede, che porta su di sé la debolezza degli uomini e offrendola al Padre, viene reso perfetto, consacrato al sacerdozio eterno nella casa del Padre e apre ai figli una via per partecipare di questa gloria.

Il perdono dei peccati, la conversione a Dio, la vita eterna, l'adozione a figli, l'immortalità, la comunione con Dio, la perfezione, la pienezza della grazia. Tutti modi di dire il dono che mediante il Figlio, il mediatore e la pienezza, il Padre ha progettato per gli uomini. È questo il disegno d'amore che l'autore della lettera vuole benedire e far conoscere e comprendere ai credenti che la ascoltano.

L'autore però trova una nuova forma per dire l'obiettivo di questo disegno: «ricapitolare in Cristo tutte le cose» (v.10) o come traduce la Bibbia Cei «ricondurre al Cristo, unico capo, tutte le cose, quelle dei cieli e quelle sulla terra». Siamo di fronte ad una formulazione centrale del NT per dire l'intero progetto che Dio ha per l'universo.

L'autore infatti non parla solo di una salvezza umana, ma parla del cielo e della terra, di tutto il creato e delle potenze celesti. In 1,20-23 l'autore compendia l'inno di benedizione di 1,3-14 ¹⁸⁷, con un testo con stile innico o di professione di fede, che amplia e determina la portata di questa ricapitolazione in Cristo:

²⁰ Egli manifestò in Cristo (l'efficacia della sua forza),
quando lo risuscitò dai morti e lo fece sedere alla sua destra nei cieli, ²¹ al di sopra di
ogni Principato e Autorità, di ogni Potenza e Dominazione e di ogni altro nome
che si possa nominare non solo nel secolo presente ma anche in quello futuro.

²² *Tutto infatti egli ha messo sotto i suoi piedi*
e lo ha dato alla Chiesa come capo su tutte le cose:

²³ essa è il suo corpo, la pienezza di colui che è il perfetto compimento di tutte le cose.
(Ef 1,20-23)

La sovranità di Cristo, così come nella lettera agli Ebrei, è letta alla luce del Salmo 110, in cui il Figlio risorto è messo a sedere alla destra del Padre nei cieli. La sua signoria è pertanto dono e azione del Padre che gli assoggetta tutte le cose, del cielo e della terra (v.10). Nel v.21 specifica il campo del suo dominio a «ogni Principato, Autorità, Potenza e Dominazione»:

La lista abbraccia tutte le realtà invisibili di natura trascendente – angeliche o diaboliche- che popolavano la cosmologia antica e di cui l'uomo aveva paura. Le si potrebbero pure intendere come l'insieme di tutte quelle avversità che minacciano seriamente la vita dell'uomo: le calamità della natura, la virulenza delle malattie, le prepotenze e persecuzioni delle autorità politiche, le ostilità delle società, ecc. Se la sovranità cosmica di Cristo è illimitata sia in senso spaziale sia in senso temporale (“nell'era presente” e “in quella futura”), allora nulla può spaventare o dominare il cristiano.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Cfr. Stefano Romanello, *Lettera agli Efesini* (Milano: Paoline, 2003), 62.

¹⁸⁸ Aldo Martin, *Lettera agli Efesini* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2011), 38.

Il dominio di Cristo riguarda il cosmo intero e viene espresso dall'autore con il greco *anakefaláioisis* (intestazione) che ha in sé il sostantivo *kefalé*, che significa capo. È opportuno soffermarsi con attenzione su questo passaggio perché attorno a questo concetto ruota il messaggio della lettera:

L'esegesi del testo ci conduce a individuare alcuni suoi punti-forza. Il raro verbo impiegato suggerisce due idee importanti e complementari:

- L'una viene dal suo significato di "ricapitolare, compendiare, sintetizzare", ma nel senso non di ridurre a un breve riassunto bensì di "racogliere elementi sparsi" e quindi "unificare". Cristo riconduce a unità ciò che nel cosmo appare non solo frammentato ma anche diviso e lacerato. Egli assolve così alla stessa funzione che nello stoicismo ha la figura del Logos e che nella Bibbia ha la Sapienza: elemento agglutinante e armonizzante, oltre che nobilitante, delle molteplici e multiformi realtà cosmiche.
- L'altra idea è suggerita dall'imparentamento etimologico con il concetto di "capo": Cristo non è spersonalizzato nel cosmo come una diffusa *anima mundi*, ma vi sta di fronte e anzi sopra come suo preposto e suo leader. Anzi propriamente parlando, l'infinito aoristo medio del verbo orienta a intendere la frase nel senso che tutte le cose tendono a convergere verso di lui come verso il proprio punto di raccolta.¹⁸⁹

Il primo senso ci riporta a ciò che si è visto nel terzo capitolo riguardo al Logos. La mediazione del Logos permette che tutti i *logoi* della Creazione possano ritrovare unità e comunione in Dio. L'offerta che Cristo fa nell'eucaristia del pane e del vino, ossia di tutta la creazione, ipostatizza-personalizza (o riunisce in un'unità abitata da differenze) l'intero creato, salvandolo dal suo destino finito e mortale e facendolo entrare nella piena relazione con Dio. È il sacerdozio dell'uomo che in Cristo si dà con pienezza:

L'essere della persona richiede costantemente agli esseri umani di trattare la creazione come una realtà destinata da Dio non solo a sopravvivere ma anche a raggiungere 'pienezza' nelle mani e attraverso le mani dell'uomo. Ci sono due dimensioni nell'essenza personale che rendono in egual misura l'essere umano capace di adempiere al suo ruolo di legame tra Dio e il creato. La prima è quella che chiamiamo il suo aspetto ipostatico, per il cui tramite il mondo è integrato e inglobato in una realtà unificata. L'altra è il cosiddetto aspetto estatico, per mezzo del quale il mondo viene elevato a possibilità infinite, essendo riferito a Dio e offerto a lui come sua proprietà. Questo costituisce la base di ciò che chiamiamo sacerdozio dell'uomo; prendendo in mano il mondo, integrando creativamente e riferendolo a Dio, l'uomo libera la creazione dai suoi limiti e fa sì che essa sia in pienezza.¹⁹⁰

Il secondo senso dell'espressione fa riferimento alla signoria universale di Cristo che con la resurrezione è posto alla destra del Padre e ha vinto definitivamente tutte le Potenze dell'universo. Cristo è il centro di attrazione del mondo e della storia. In lui si compie e si rivela il mistero del 'disegno di amore' di Dio per l'universo:

¹⁸⁹ Penna, *I ritratti originali di Gesù Cristo*, 228.

¹⁹⁰ Zizioulas, *Il creato come Eucaristia*, 66-67.

Il progetto salvifico è prima di tutto elezione, poi filiazione, liberazione sperimentata e vissuta. Ma il vertice è il suo pieno svelamento o rivelazione in Cristo riconosciuto come centro unificante del mondo e senso pieno della storia umana. La novità cristiana è la concentrazione del mistero e ruolo salvifico di Gesù. ‘Mistero’ non è più una decisione divina segreta o riservata agli iniziati come per gli gnostici, ma il pieno svelamento del progetto salvifico. La storia è immaginata come un susseguirsi di epoche e avvenimenti salvifici che raggiungono la loro pienezza grazie al ruolo determinante della persona di Cristo che riassume in sé ogni frammento della storia salvifica precedente e la unifica come unico signore e capo di tutta la realtà. Al Cristo come Signore risorto è d’ora in poi “intestata” tutta la storia umana.¹⁹¹

Questa mediazione e ricapitolazione in Cristo non è lasciata dall’autore della lettera in un tempo fuori dalla storia, ma è associata, con un’assoluta novità, alla Chiesa:

²² *Tutto infatti egli ha messo sotto i suoi piedi*

e lo ha dato alla Chiesa come capo su tutte le cose:

²³ essa è il suo corpo, la pienezza di colui che è il perfetto compimento di tutte le cose.

Il parallelismo del v.22 tra «porre tutto sotto i suoi piedi» e «porre lui come capo su tutto» evidenzia l’idea della sottomissione universale a Cristo. La novità e il contributo del verso è nel dativo “alla Chiesa”:

La presenza di Cristo è mediata innanzitutto dalla Chiesa, qualificata in termini a essa esclusivi, proprio per sottolineare la sua realtà di mediazione dell’attività di Cristo rispetto al cosmo.¹⁹²

La Chiesa viene poi subito definita come il ‘corpo’ di Cristo e, associando i termini capo-corpo, la metafora somatica tra Cristo e la Chiesa appare in tutta la sua completezza. Cristo è posto a capo di tutte le cose ed è dato alla Chiesa, suo corpo, come capo.

Il significato fondamentale di questa precisazione è: il Cristo che Dio ha consegnato alla Chiesa è un *Pantokrator*, il Signore di tutte le cose; e la Chiesa deve esserne cosciente. Ciò implica un paio di sfumature interessanti e complementari:

- 1) La Chiesa non può pretendere di far combaciare il Cristo esattamente con i propri confini, poiché egli è più grande di lei; la Chiesa perciò deve umilmente riconoscere che al di fuori di sé non esiste né il vuoto né l’inferno, ma si estende il raggio d’azione del Cristo e ferve la convergenza di tutte le cose verso di lui.
- 2) Però soltanto nella Chiesa ci può essere la piena consapevolezza di questa signoria universale di Cristo, poiché soltanto ad essa Dio lo ha consegnato in proprio, del resto, non il cosmo ma solo la Chiesa è il corpo di Cristo. Infatti il rapporto di Cristo-capo con la Chiesa è fisiologico, cioè vivo e omogeneo: egli la innerva dal di dentro. Invece il suo rapporto con il cosmo è di tipo “politico”, di guida, e quindi piuttosto estrinseco, ancorché di forte portata cristologica.¹⁹³

È utile però fare un passo indietro per recuperare il contesto in cui questa immagine della Chiesa-corpo e Cristo-capo si inserisce nella letteratura paolina. Questo può

¹⁹¹ Rinaldo Fabris – Giuseppe Barbaglio, *Le lettere di Paolo* (Roma: Borla, 1990), 220-221.

¹⁹² Romanello, *Lettera agli Efesini*, 74.

¹⁹³ Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 229.

aiutare a comprendere in maniera più profonda quale tipo di mediazione sia chiamata a svolgere la Chiesa, come questo apra alla sua dimensione sacramentale e come mediazione e sacramento connettano Cristo, la Chiesa e il mondo.

5.2. LA CHIESA, IL CORPO, L'EUCARISTIA

La metafora del corpo per riferirsi alla Chiesa, Paolo l'aveva utilizzata nella prima lettera ai Corinzi (1Cor 10,16-17; 12,12-30). Nel primo brano il riferimento al corpo è inserito nel discorso sull'idolatria, i pasti sacri e la partecipazione alla cena del Signore da parte della comunità:

¹⁴ Perciò, o miei cari, fuggite l'idolatria. ¹⁵ Parlo come a persone intelligenti. Giudicate voi stessi quello che dico: ¹⁶ 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? ¹⁷ Poiché vi è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo all'unico pane. (1Cor 10,14-17)

L'apostolo racconta come nella cena del Signore i credenti si uniscono e partecipano al sangue di Cristo e al suo corpo, ovvero alla sua morte. Non si parla qua di trasformazione, ma di partecipazione alla morte di Cristo di coloro che celebrano il rito eucaristico. L'apostolo ne trae una conclusione ecclesiologica in quanto la partecipazione eucaristica fonda e alimenta la comunione dei credenti. Mangiare insieme lo stesso pane genera vincoli profondi di comunione.

Cosa significa però formare 'un solo corpo'? L'apostolo quando sviluppa la metafora del corpo composta da molte membra per parlare della Chiesa (12,12-27), espone due concezioni distinte:

1) La Chiesa è come un corpo:

¹² Come infatti il corpo, pur essendo uno, ha molte membra e tutte le membra, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche Cristo. ¹³ 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. ¹⁴ Ora il corpo non risulta di un membro solo, ma di molte membra. (12,12-14)

2) La Chiesa è il corpo di Cristo:

Ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte. (12,27)

Penna, rispetto alle due concezioni, commenta:

La prima non è che la variante di un motivo diffusissimo nel mondo greco-romano ed esaurisce tutta la sua ragion d'essere nel paragone con l'organismo umano. Intende indicare unità e pluralità di una grandezza composita.

La seconda formula invece, supera il livello di un'aggregazione sociale-ecclesiale per collocarsi a livello cristologico: la Chiesa costituisce il corpo di Cristo. Non è più la solidarietà reciproca a essere in primo piano, bensì l'appartenenza a Cristo. La

comunità cristiana è il luogo vivente in cui egli è effettivamente il Signore e aggrega intorno a sé i credenti.¹⁹⁴

Il concetto di comunione che veicolano le due prospettive sono pertanto diverse, perché nella prima si tratta di una metafora politico-sociale, mentre nella seconda ci si apre ad una dimensione sacramentale. Di fatto nell'uso paolino l'espressione 'Corpo di Cristo' veniva usata in modo indistinto per i tre livelli di significato: il senso cristologico (il corpo personale di Cristo, soprattutto nel corpo risorto), il senso ecclesiologico (la Chiesa come corpo di Cristo) e il senso eucaristico (il corpo di Cristo spezzato, condiviso e comunicato nell'Eucaristia). È stata poi la teologia scolastica, osserva Zizioulas, che ha distinto i tre usi dell'espressione 'corpo di Cristo' dandogli significati diversi e indipendenti.¹⁹⁵

Alla divisione dei concetti si somma poi il rischio di considerare l'eucaristia come una cosa e non come liturgia, ossia azione (*prâxis*), in cui il mistero si celebra e si vive nella comunione dei credenti convocati (*sýnaxis*). «Il carattere fondamentale dell'eucaristia consiste nel suo essere una riunione e un'azione nella quale si contempla, si ricapitola e si *vive tutto il mistero di Cristo*, la salvezza del mondo»¹⁹⁶. La partecipazione alla cena del Signore permette infatti che i credenti non solo vivano una solidarietà orizzontale fra di loro, ma che diventino membra del corpo di Cristo, che è la Chiesa, grazie allo Spirito Santo. In questo modo i tre sensi tornano a coincidere nella liturgia:

L'eucaristia è come una comunione e un prender parte al corpo e al sangue di Cristo, che è 'pieno dello Spirito Santo'. Partecipiamo a Cristo ma, al tempo stesso, 'nella comunione dello Spirito Santo'. 'E unisci tutti noi che prendiamo parte all'unico pane e all'unico calice l'uno all'altro nella comunione dell'unico Spirito santo', dice rivolta al Padre la liturgia di san Basilio nel momento sacro dell'anafora. Lo Spirito non discende solo 'su questi doni che offriamo', ma anche 'su di noi' (i celebranti e l'assemblea eucaristica). Perciò la presenza reale di Cristo è ampliata fino a includere nello Spirito santo il Capo e il corpo in unità. L'eucaristia come comunione dello Spirito santo diventa 'comunione dei santi' in un duplice senso: comunione delle cose sante, e comunione dei santi, cioè di persone sante. L'eucaristia diventa quindi il *sacramento dell'amore*.¹⁹⁷

La liturgia eucaristica è il luogo, il tempo, l'azione in cui lo Spirito di Dio viene invocato nella doppia *epiclesis* (invocazione) delle offerte e dell'assemblea e scende per trasformare, per divinizzare, per santificare. Alcuni esempi di preghiere eucaristiche:

¹⁹⁴ Fabris, *Le lettere di Paolo*, 423.

¹⁹⁵ Cfr. Zizioulas, *Comunione e alterità*, 333.

¹⁹⁶ Id, *Il creato come eucaristia*, 74.

¹⁹⁷ Ioannis Zizioulas, *Eucaristia e regno di Dio* (Magnano: Qiqajon, 1996), 75.

PREGHIERA EUCARISTICA II	PREGHIERA EUCARISTICA III	PREGHIERA EUCARISTICA V/A DIO GUIDA LA SUA CHIESA
Padre veramente santo, fonte di ogni santità, santifica questi doni con l'effusione del tuo Spirito: perché diventino per noi il corpo e il sangue di Gesù Cristo nostro Signore.	Ora ti preghiamo umilmente, manda il tuo Spirito a santificare i doni che ti offriamo perché diventino il corpo e il sangue di Gesù Cristo, tuo figlio e nostro Signore, che ci ha comandato di celebrare questi misteri.	Ti preghiamo, Padre onnipotente, manda il tuo Spirito, su questo pane e su questo vino, perché il tuo Figlio sia presente in mezzo a noi con il suo corpo e il suo sangue.
Ti preghiamo umilmente: per la comunione al corpo e al sangue di Cristo lo Spirito Santo ci riunisca in un solo corpo.	Guarda con amore e riconosci nell'offerta della tua Chiesa la vittima immolata per la nostra redenzione; e a noi che ci nutriamo del corpo e del sangue del tuo Figlio, dona la pienezza dello Spirito santo perché diventiamo in Cristo un solo corpo e un solo spirito.	Guarda, Padre santo, questa offerta: è il Cristo che si dona con il suo corpo e il suo sangue, e con il suo sacrificio apre a noi il cammino verso di te. Dio, padre di misericordia, donaci lo Spirito dell'amore, lo Spirito del tuo figlio

Lo Spirito Santo è la persona della Trinità che perfeziona, che porta a compimento il disegno del Padre, tanto nel Figlio come poi nei credenti e nella Chiesa. È lo Spirito della Pentecoste che scende sui discepoli riuniti (At 2,1-12) e rende la Chiesa apostolica:

In quel mattino di Pentecoste lo Spirito Santo ha generato verginalmente il corpo di Cristo tessuto con la nostra umanità: la chiesa. Lo Spirito che procede dal Padre è stato effuso dall'Agnello immolato, la liturgia eterna ha fatto irruzione nel nostro mondo, una nuova creazione è ora in atto: non soltanto il corpo di Cristo è tra gli uomini, ma comincia a 'ricapitolare' in sé tutti gli uomini.

Da un piccolo resto di poveri lo Spirito santo ha fatto, nel giorno di Pentecoste, la chiesa. In questa nuova comunità è lui, lo Spirito del Signore risorto a irrompere, forza che trascina e che invia: è il fiume che rende la Chiesa apostolica. La Chiesa è quindi il corpo spirituale, cioè non esiste come corpo se non attraverso lo Spirito del corpo risorto, donato agli uomini perché possano vedere, sentire e toccare il Verbo di vita.¹⁹⁸

Così come nel battesimo «siamo sepolti insieme con lui nella morte affinché anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (Rom 6,4). Così anche nella Chiesa si può riconoscere il compimento della promessa del profeta Ezechiele sul popolo ridotto ad ossa inaridite. Lo Spirito di Dio è invocato dal profeta sulle ossa sparse nella valle, simbolo del popolo di Israele distrutto e annichilito dall'esilio. Dio invita il profeta a farle rivivere e ad avere fede nella sua promessa, nell'azione dello Spirito:

¹⁹⁸ Corbon, *Liturgia alla sorgente*, 71.

¹ La mano del Signore fu sopra di me e il Signore mi portò fuori in spirito e mi depose nella pianura che era piena di ossa; ² mi fece passare accanto ad esse da ogni parte. Vidi che erano in grandissima quantità sulla distesa della valle e tutte inaridite. ³ Mi disse: «Figlio dell'uomo, potranno queste ossa rivivere?». Io risposi: «Signore Dio, tu lo sai». ⁴ Egli mi replicò: «Profetizza su queste ossa e annunzia loro: "Ossa inaridite, udite la parola del Signore. ⁵ Dice il Signore Dio a queste ossa: Ecco, io faccio entrare in voi lo spirito e rivivrete. ⁶ Metterò su di voi i nervi e farò crescere su di voi la carne, su di voi stenderò la pelle e infonderò in voi lo spirito e rivivrete: Saprete che io sono il Signore"». (Ez 37,1-9)

In un primo momento le ossa si accostano e sopra di esse appaiono i nervi, cresce la carne e la pelle le ricopre. «Ma non c'era spirito in loro» (v.8). Per questo il profeta deve ancora invocare lo Spirito perché «soffi su questi morti e rivivano» (v.9).

¹⁰ Io profetizzai come mi aveva comandato e lo spirito entrò in essi e ritornarono in vita e si alzarono in piedi; erano un esercito grande, sterminato. ¹¹ Mi disse: «Figlio dell'uomo, queste ossa sono tutta la gente d'Israele. Ecco, essi vanno dicendo: Le nostre ossa sono inaridite, la nostra speranza è svanita, noi siamo perduti. ¹² Perciò profetizza e annunzia loro: Dice il Signore Dio: Ecco, io apro i vostri sepolcri, vi faccio uscire dalle vostre tombe, o popolo mio, e vi riconduco nella terra d'Israele. ¹³ Riconoscerete che io sono il Signore, quando aprirò le vostre tombe e vi farò uscire dai vostri sepolcri, o popolo mio. ¹⁴ Farò entrare in voi il mio spirito e rivivrete; vi farò riposare nella vostra terra. Saprete che io sono il Signore. L'ho detto e lo farò». (Ez 37,10-14)

Leggere la Chiesa come il compimento della promessa di vita, che Dio fa a Ezechiele riguardo al suo popolo, è fecondo per due motivi. Innanzitutto ci permette di congiungere l'immagine del corpo con quella di popolo, così centrale nell'AT per parlare di Israele, che è figura e annuncio della Chiesa di Cristo. In secondo luogo restituisce alla Chiesa e all'azione dello Spirito, un dinamismo di compimento che è dato in Cristo una volta per tutte, ma che spinge *in questi tempi* le realtà terrene ad un cammino verso la pienezza, che però sarà data solo *negli ultimi tempi*:

Come già l'Israele secondo la carne peregrinante nel deserto viene chiamato Chiesa di Dio (Dt 23,1 ss.), così il nuovo Israele dell'era presente, che cammina alla ricerca della città futura e permanente (cfr. Eb 13,14), si chiama pure Chiesa di Cristo (cfr. Mt 16,18); è il Cristo infatti che l'ha acquistata col suo sangue (cfr. At 20,28), riempita del suo Spirito e fornita di mezzi adatti per l'unione visibile e sociale. Dio ha convocato tutti coloro che guardano con fede a Gesù, autore della salvezza e principio di unità e di pace, e ne ha costituito la Chiesa, perché sia agli occhi di tutti e di ciascuno, il sacramento visibile di questa unità salvifica. (LG 9)

Questa dimensione escatologica della Chiesa si fa presente ed evidente ancora di più nella celebrazione eucaristica. L'epiclesi sulle offerte e sulle ossa morte e divise si compie una ed una altra volta, facendo di un'assemblea di uomini, un popolo di sacerdoti che offre la propria vita e il mondo in comunione con la liturgia celeste:

⁴ Avvicinandovi a lui, pietra viva, rifiutata dagli uomini ma scelta e preziosa davanti a Dio, ⁵ quali pietre vive siete costruiti anche voi come edificio spirituale, per un sacerdozio santo e per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, mediante Gesù Cristo. (1Pt 2,4-5)

Il cielo e la terra così arrivano a toccarsi, l'umanità è invasa dalla grazia dello Spirito, le offerte si trasformano nel corpo e sangue del Logos incarnato, un'assemblea umana celebra insieme con la Chiesa dei santi del cielo per la santificazione del mondo.

In questo senso possiamo interpretare che «la Chiesa è la pienezza di colui che è il perfetto compimento di tutte le cose» (Ef 1,23). La Chiesa è lo spazio spirituale dove si realizza e manifesta la piena signoria di Cristo su tutte le cose. La Chiesa è sacramento, ossia segno e strumento di questa signoria, disegno di amore e di salvezza, per strappare dalla morte e dalla solitudine ogni realtà creata attraverso l'azione dello Spirito. Per questo «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce» del mondo d'oggi sono «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce» dei discepoli di Cristo (GS1).

5.3. IL SACERDOTE DELLA COMUNIONE

¹ Vi esorto dunque io, il prigioniero nel Signore, a comportarvi in maniera degna della vocazione che avete ricevuto, ² con ogni umiltà, mansuetudine e pazienza, sopportandovi a vicenda con amore, ³ cercando di conservare l'unità dello spirito per mezzo del vincolo della pace.

⁴ Un solo corpo, un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione;

⁵ un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo.

⁶ Un solo Dio Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti.

⁷ A ciascuno di noi, tuttavia, è stata data la grazia secondo la misura del dono di Cristo. (Ef 4,1-7)

La seconda parte della lettera (4,1-6,24) inizia con questa esortazione alla Chiesa. La preoccupazione che anima l'autore è il rischio della sua divisione e frammentazione. Vari infatti sono gli ostacoli che deve affrontare la comunità: la discordia tra i cristiani (vv.1-3), la divisione dei carismi e dei ministeri (vv.7-11) e le dottrine eretiche (v.14-15).

Sono temi che in sé erano stati già affrontati nella prima lettera ai Corinzi, in cui si era sviluppata la metafora del corpo di diverse membra che abbiamo analizzato poco sopra. In questo contesto però l'autore non si limita ad una ripetizione dei contenuti già enunciati o ad un'esortazione concreta alla comunità. L'unità a cui tende la Chiesa, non è il frutto di uno sforzo etico e umano, non è solo questione di intrattenere rapporti sereni come aspirazione di una sana socialità. L'unità che deve abitare la Chiesa è riflesso dell'unicità del Principio, un solo Spirito, un solo Signore, un solo Dio Padre.

L'unità della Chiesa non è quindi solo desiderio e sforzo degli uomini, ma è la chiamata, la vocazione con cui Dio ha pensato la Chiesa nel suo disegno d'amore. Nei primi tre versi l'unità viene coronata nell'amore fraterno che porta al perdono e alla solidarietà. Nei versi seguenti invece l'unità risiede in una comunione del corpo che non si lascia insidiare dalla diversità dei carismi e dei doni delle sue membra. L'autore fa un passo all'interno del mistero di un corpo che condivide, ed è unito nella chiamata ad essere un popolo di sacerdoti, che partecipano dell'unico Sacerdozio di Cristo, come leggevamo nella lettera agli Ebrei. Il mistero che abita la Chiesa è infatti il mistero della comunione trinitaria delle tre persone, che l'autore presenta una dopo l'altra. Comunione trinitaria, di cui si può dire che la Chiesa è riflesso:

Nel corso dei secoli la Chiesa, organicamente strutturata sotto la guida dei legittimi Pastori, ha continuato a vivere nel mondo come mistero di comunione, nel quale si rispecchia in qualche misura la stessa comunione trinitaria, il mistero di Dio stesso. Già l'apostolo Paolo accenna a questa suprema sorgente trinitaria, quando augura ai suoi cristiani: "La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi" (2 Cor 13,13). Queste parole, probabile eco del culto della Chiesa nascente, evidenziano come il dono gratuito dell'amore del Padre in Gesù Cristo si realizzi e si esprima nella comunione attuata dallo Spirito Santo. Questa interpretazione, basata sullo stretto parallelismo che il testo stabilisce fra i tre genitivi ("la grazia *del* Signore Gesù Cristo ... l'amore *di* Dio ... e la comunione *dello* Spirito Santo"), presenta la "comunione" come dono specifico dello Spirito, frutto dell'amore donato da Dio Padre e della grazia offerta dal Signore Gesù.¹⁹⁹

La liturgia eucaristica si apre con questo saluto di Paolo e questo permette che la comunione trinitaria sia il portico d'ingresso della celebrazione, ma al tempo stesso il suo punto di arrivo. In questo senso è importante recuperare la dimensione escatologica come dimensione di *anamnesis* (memoria) dell'eucaristia. Così se si considera la comunione trinitaria come la figura del futuro che dà forma al presente della liturgia e della Chiesa, anche la comprensione del credente viene illuminata e cresce nella sua dimensione di comunione:

La mistica eucaristica ha subito due slittamenti significativi. L'accento è caduto su di una mistica dell'*anamnesis* storica, del memoriale nel senso di una retrospettiva psicologica che comporta una messa in scena di un evento passato, più che l'anticipazione di un evento futuro. La mistica eucaristica è stata anche privata del suo carattere comunitario ed è divenuta una questione di esperienza psicologica dell'individuo. Tutto ciò ha allontanato la Chiesa dalla comprensione originaria dell'eucaristia come esperienza ecclesiale per eccellenza. L'esperienza eucaristica è stata pertanto "spiritualizzata" in modo errato, cioè è divenuta una questione di unità con Dio attraverso la mente o lo spirito dell'uomo. Il "corpo di Cristo" ha perduto la sua 'corporeità', sia nel senso della sua corporatività o comunità, sia in quello della sua materialità. È divenuta un modo per sfuggire alla materia e ai sensi. La definizione dell'eucaristia come 'farmaco d'immortalità' va compresa nel contesto della comunità eucaristica che incarna la comunità escatologica.²⁰⁰

¹⁹⁹ Benedetto XVI, *Udienza generale 29 Marzo 2006*.

²⁰⁰ *Ibid*, 342.

Una teologia dell'eucaristia come sacramento di comunione ci porta a dover leggere anche la mediazione di Gesù in una nuova forma. Abbiamo infatti chiamato sacerdozio della creazione, quella mediazione che Gesù offriva per tutto il creato attraverso il pane e il vino. Nella lettera agli Ebrei invece si è parlato del sacerdozio esistenziale di Gesù, il misericordioso e degno di fede, che offriva al Padre, con la sua sofferenza e obbedienza, il dolore e il peccato di tutti gli uomini. Ora contempliamo il sacrificio dell'eucaristia in relazione alla comunione della Chiesa:

Nella celebrazione della santa eucaristia il mistero della comunione trinitaria s'immette nella nostra storia, radunando e modellando il popolo dei credenti secondo la sua unità. L'eucaristia è sacrificio trinitario, sacramento della morte redentrice del Figlio, offerta al Padre in uno Spirito eterno e dal Padre sempre accettata.²⁰¹

L'eucaristia diventa così sorgente della comunione del suo corpo, segno e strumento della comunione trinitaria, sacramento di comunione. Si può parlare così di Gesù come sacerdote di questa comunione, mediatore tra Dio e il suo popolo, tra Dio e la sua Chiesa. Nell'eucaristia i credenti, che hanno ricevuto il sigillo dello Spirito (Ef 1,13), possono partecipare al cammino del popolo verso la realtà futura, verso quella comunione d'amore, a cui fin della creazione del mondo sono stati chiamati (1,5). La comunione finale è la Chiesa stessa, il corpo di Cristo, che per l'azione dello Spirito deve diventare ciò che è chiamata ad essere e che nell'eucaristia viene rivelato:

L'eucaristia non è solo icona del regno, ma è anche rivelazione della chiesa; e questo perché la Chiesa non è confinata esclusivamente al periodo compreso fra la vita terrena di Cristo e la sua seconda venuta, ma preesisteva, essendo legata alla volontà eterna di Dio riguardante il corso e l'esito dell'economia divina, e si estenderà 'per i secoli dei secoli' come regno di Dio.

Con le parole di Florovskij (e di De Lubac): "L'eucaristia fa, costituisce concretamente la chiesa". Nel costituire la chiesa, l'eucaristia la rivela come comunione e comunità dei tempi ultimi, dato che la Chiesa è portatrice in generale di un carattere escatologico e vive continuamente nell'ora ultima. La Chiesa è una comunità con una particolare struttura, non è semplicemente una 'comunità di fede e di cuori' (idea sempre più diffusa nel nostro tempo). Ma da dove deriva la propria struttura la chiesa? Visto che è nella sua natura una comunità escatologica, come è connessa la sua struttura al regno di Dio?²⁰²

La domanda porta a chiedersi quale sia lo spazio e il fondamento di una comunità strutturata, secondo la distinzione fra il sacerdozio spirituale di tutti i battezzati e il sacerdozio ordinato dei ministri, essendo il corpo unito con un solo Capo, il Signore:

Nosotros sostenemos que Cristo ha querido una comunidad estructurada. Pero escogió a los Doce en la comunidad de sus discípulos. *Ad gentes divinitus* (AG) afirma que toda la Iglesia es misionera y sin embargo a los Doce se les dio un mandato expreso y particular. «Los Apóstoles fueron los gérmenes del nuevo Israel y al mismo tiempo origen de la sagrada jerarquía» (n.5). Los Doce son el germen de un nuevo pueblo de Dios. Salvo los casos particulares que encaran formalmente una situación de autoridad, lo que fue fundado en los Doce no fue solamente la Jerarquía, sino la

²⁰¹ Marcello Semeraro, *Mistero, comunione e missione* (Bologna: EDB, 1996), 95.

²⁰² Zizioulas, *Eucaristia e regno di Dio*, 63-64.

Iglesia. Digamos que Jesús ha instituido una comunidad estructurada, una comunidad por entero santa, sacerdotal, profética, misionera, apostólica, que tiene en su seno ministerios: unos libremente suscitados por el Espíritu, otros religados por la imposición de las manos a la institución y a la misión de los Doce.²⁰³

Gli apostoli rappresentano il seme della Chiesa e allo stesso tempo l'origine della gerarchia. Lo sguardo è qui rivolto alla fondazione storica della Chiesa da parte di Gesù. Zizioulas propone anche di guardare alla comunità escatologica, in cui vi sarà una assemblea del popolo disperso di Dio con al centro la persona di Cristo, circondato dai Dodici, che «siederanno sui dodici troni per giudicare le dodici tribù di Israele» (Mt 19,28; Lc 22,30).²⁰⁴ L'immagine descrive una realtà che si mostra caratterizzata dall'alterità, da differenti carismi, non appiattita sull'unità, bensì tutta centrata nella persona di Cristo. Nella duplice prospettiva, storica ed escatologica, possiamo dire che:

La missione divina affidata da Cristo agli apostoli durerà fino alla fine dei secoli (cfr. Mt 28,20), poiché il Vangelo che essi devono predicare è per la Chiesa il principio di tutta la sua vita in ogni tempo. Per questo gli apostoli, in questa società gerarchicamente ordinata, ebbero cura di istituire dei successori. (LG 20)

La missione che Gesù affida ai Dodici e che passa ai suoi successori è il principio della Chiesa. La comunità si diversifica e struttura rispetto ad uno stesso fine condiviso, l'annuncio del Vangelo e la comunione con Dio e con i fratelli. L'ordinare pertanto non si riferisce ad una gerarchia progressiva, ma bisogna risalire al suo vero significato:

En la antigüedad las palabras *ordinare*, *ordinari*, *ordinatio* significaban el hecho de ser designado y consagrado para ocupar un determinado puesto, o mejor una función, *ordo* en la comunidad y a su servicio. ¿No es todo esto coherente con una visión de las cosas cuya entrada sea la comunidad más que el sacerdocio jerárquico definido por lo tanto para sí mismo y contemplado como causa eficiente? ¿No es coherente con una concepción del laicado y de los ministerios que no se han de definir por separado y por consiguiente un poco contrapuestos, sino vistos orgánicamente en la realidad comunitaria?²⁰⁵

Tutti i fedeli quindi partecipano del sacerdozio di Cristo e sono chiamati ad offrire sacrifici spirituali e la loro stessa vita per Dio e per i fratelli, prendendo così parte alla missione di tutto il corpo. Alcuni vengono scelti e consacrati ministri, «in modo che nel seno della società dei fedeli abbiano la sacra potestà dell'ordine per offrire il sacrificio e perdonare i peccati, e che in nome di Cristo svolgano per gli uomini in forma ufficiale la funzione sacerdotale» (*Presbyterorum ordinis*, 2).

L'aspetto essenziale che *Lumen Gentium* fa emergere, è però che l'essere ordinati non è una questione di alcuni, non è un fatto autoreferenziale, ma sempre ecclesiale e complementare. Sono infatti il sacerdozio dei fedeli e quello dei ministri ad essere ordinati l'uno all'altro, formando assieme nell'alterità l'unità del popolo sacerdotale:

²⁰³ Congar, *Ministerios y comunión eclesial*, 20-21.

²⁰⁴ Cfr. Zizioulas, *Eucaristia e regno di Dio*, 65.

²⁰⁵ Congar, *Ministerios y comunión eclesial*, 23.

Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo. Il sacerdote ministeriale... compie il sacrificio eucaristico nel ruolo di Cristo e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo; i fedeli ... col ricevere i sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e la carità operosa. (LG 10)

I sacri pastori sanno di non essere stati istituiti da Cristo per assumersi da soli tutto il peso della missione salvifica della Chiesa verso il mondo, ma che il loro eccelso ufficio consiste nel comprendere la loro missione di pastori nei confronti dei fedeli e nel riconoscere i ministeri e i carismi propri a questi, in maniera tale che tutti concordemente cooperino, nella loro misura, al bene comune. (LG 30)

Laici e ministri, con l'aiuto dello Spirito, crescono insieme e in modo diverso verso colui che è l'unico sacerdote di comunione, vincendo per sempre la solitudine e la divisione:

La "comunione" è veramente la buona novella, il rimedio donatoci dal Signore contro la solitudine che oggi minaccia tutti, il dono prezioso che ci fa sentire accolti e amati in Dio, nell'unità del suo Popolo radunato nel nome della Trinità; è la luce che fa risplendere la Chiesa come segno innalzato fra i popoli.²⁰⁶

5.4. L'UOMO TRASFIGURATO NELL'EUCARISTIA

¹⁷Vi dico dunque e vi scongiuro nel Signore: non comportatevi più come i pagani con i loro vani pensieri, ¹⁸accecati nella loro mente, estranei alla vita di Dio a causa dell'ignoranza che è in loro, e per la durezza del loro cuore. ¹⁹Diventati così insensibili, si sono abbandonati alla dissolutezza, commettendo ogni sorta di impurità con avidità insaziabile.

²⁰Ma voi non così avete imparato a conoscere Cristo, ²¹se proprio gli avete dato ascolto e se in lui siete stati istruiti, secondo la verità che è in Gesù, ²²ad abbandonare, con la sua condotta di prima, l'uomo vecchio, che si corrompe dietro le passioni ingannevoli, ²³a rinnovarvi nello spirito della vostra mente ²⁴e a rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella vera santità. (Ef 4,17-24)

L'esortazione ecclesiale, della prima parte del cap. 4, lascia spazio ad una esortazione a tutti i cristiani per una nuova vita in Cristo. Il tono è chiaramente retorico, proponendo per tutto il brano (4,17-5,20) un parallelismo buono-cattivo tra la vita dei pagani e la vita del cristiano. La polarizzazione dell'argomentazione è utile a sottolineare l'ambito di novità e libertà che spetta al cristiano nel suo vivere.

Non è però casuale che l'esortazione individuale segua a quella ecclesiale, perché come si è visto in precedenza la Chiesa è sacramento, ossia segno e strumento, della salvezza portata da Cristo. La cura del cristiano nel cammino di vita è la prima missione della chiesa, che proprio così costruisce giorno per giorno il corpo di Cristo, tendendo a lui:

²⁰⁶ Benedetto XVI, *Udienza 29-3-2006*.

Agendo secondo verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa, tendendo a lui, che è il capo, Cristo. Da cui tutto il corpo, ben compaginato e connesso, con la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ciascun membro, cresce in modo da edificare sé stesso nella carità. (Ef 4,15-16)

Ortodossia e carità devono andare insieme nella costruzione del corpo ecclesiale. Verità e amore non possono essere separate se sono ispirate dall'unico Principio che è Gesù. Se Cristo è il traguardo verso cui tutto tende, è anche il mistero che deve essere conosciuto dai cristiani, per poter essere «santi e immacolati nell'amore», così come Dio li ha predestinati e chiamati fin dal principio (cfr. 1,4-5).

Ma il mistero di Cristo è il mistero del suo amore che “supera ogni conoscenza” (3,19), per questo alla Chiesa non è solo affidato il compito di trasmettere una dottrina o un complesso di regole, ma la persona stessa di Cristo ²⁰⁷:

“Conoscere Cristo” denota un'attività a un tempo intellettuale e vita, che porta alla comunione personale con lui. Ma questo non avviene per una sorta di generazione spontanea, ma in virtù di un processo di annuncio ecclesiale, in cui la Chiesa risulta mediatrice della conoscenza e dell'esperienza di Cristo.²⁰⁸

L'espressione “conoscere Cristo” o “imparare Cristo” è curiosa, perché nel vangelo troviamo espressione come «Imparate da me che sono mite e umile di cuore» (Mt 11,29), in cui Gesù appare come modello valoriale. Nel nostro caso invece si tratta di un assenso pieno a Cristo e alla sua opera, mediante un'adesione e ridefinizione globali della propria vita così come le propone in varie forme l'apostolo Paolo²⁰⁹:

Non vivo più io, ma Cristo vive in me. (Gal 2,20)

Per me vivere è Cristo. (Fil 1,21)

Ritenni di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e Cristo crocefisso. (1Cor 2,2)

Sappiamo però che questo cammino di adesione a Cristo, non è opera dell'uomo e dei suoi sforzi, ma è dono e grazia riversati in abbondanza da Dio su di lui (cfr. Ef 1,8). È opera dello Spirito che nel battesimo è donato per rendere figli adottivi e per continuare a compiere quell'opera di trasformazione fino alla pienezza di Cristo, in sinergia con lo spirito umano. Questo fiume di vita che scende dal santuario di Dio è invocato incessantemente dalla Chiesa perché scenda e porti a compimento la sua opera:

L'epiclesi del corpo di Cristo, del quale i ministri ordinati sono servi, viene allora comunicata a tutti i membri a seconda dei carismi del loro sacerdozio regale. L'epiclesi nella vita dei cristiani e sul mondo: è questa la sorgente costante della liturgia vissuta; allora quello Spirito che è per noi vita diventa fonte anche del nostro agire. È così che la liturgia eterna penetra nel nostro mondo, attraverso la *kenosi* delle membra sofferenti di Cristo come fermento d'immortalità che fa lievitare gli ultimi tempi verso la loro consumazione. La gloria di Cristo che ascende al cielo non attraversa il nostro tempo in modo sporadico ma lo penetra incessantemente con la

²⁰⁷ Cfr. Fabris, *Lettere di Paolo*, 264.

²⁰⁸ Romanello, *Lettera agli Efesini*, 162.

²⁰⁹ Cfr. Martin, *Lettera agli Efesini*, 74.

sua potenza di trasfigurazione. Ecco come la meraviglia che abbiamo celebrato diventa vita per tutti gli uomini.²¹⁰

La nuova vita per chi è penetrato dallo Spirito è ciò che l'autore chiama come "uomo nuovo". La relazione personale con Cristo e l'azione dello Spirito portano a spogliarsi di un abito, di un'esistenza «caratterizzata dalla corruzione, o meglio dal disfaccimento mortale sotto l'impero delle passioni che obbediscono alla illusione ingannatrice. Un passato di morte e menzogna che deve essere lasciato irreversibilmente alle spalle»²¹¹.

L'uomo nuovo rappresenta un rinnovamento interiore e spirituale che i padri hanno chiamato divinizzazione, deificazione (*theosis*). L'apostolo Pietro ne parla nella sua lettera, definendola come 'partecipazione alla natura divina':

³ La sua potenza divina ci ha fatto dono tutto quello che è necessario per una vita vissuta santamente, grazie alla conoscenza di colui che ci ha chiamati con la sua gloria e potenza. ⁴ Con questo egli ci ha donato i beni grandissimi e preziosi a noi promessi, affinché per mezzo di loro diventiate partecipi della natura divina, sfuggendo alla corruzione che è nel mondo a causa della concupiscenza. (2Pt 1,3-4)

Anche in questo testo la conoscenza di Cristo e i beni che da lui discendono sono strumento di una trasformazione dell'uomo, che lo salva da una vita di corruzione nel mondo. La santità è un cammino di trasformazione di noi stessi che passa per Cristo:

«L'uomo diventa Dio quanto Dio diventa uomo» ci dice Massimo il Confessore. La santità cristiana è deificazione perché noi partecipiamo nella nostra umanità concreta alla divinità del Verbo che ha sposato la nostra carne. La 'natura divina' della quale parla l'apostolo Pietro non è un'astrazione né un modello, è la vita stessa del Padre comunicata eternamente al suo Figlio e al suo Spirito Santo. Il Padre ne è la sorgente, ed è il Figlio che la riversa in noi divenendo uomo. Noi diveniamo Dio nella misura in cui siamo sempre più uniti all'umanità di Gesù. In che modo però il Figlio di Dio ha vissuto da uomo nella condizione mortale, dal momento che è proprio attraverso la via della sua umanità che a sua volta anche la nostra potrà rivestirsi della sua divinità? I Vangeli sono stati proprio scritti per rivelarci «i sentimenti che furono in Cristo Gesù» (Fil 2,5) e lo Spirito santo cerca di effonderli nel nostro cuore.²¹²

Conoscere Cristo passa dalla familiarità con lui, dalla relazione che lo Spirito rende possibile. La Parola dei vangeli, l'assiduità dell'ascolto e della contemplazione, sono i tesori e gli strumenti di cui la Chiesa dispone perché i credenti possano coltivare e cercare questa intimità. L'intimità con i sentimenti di Gesù, illumina l'umanità profonda dell'uomo e così la divinizza, la fa parte partecipe della natura divina:

Il segreto o la novità in questa catechesi è il riferimento al Cristo, l'unico maestro interiore e fonte della verità. Gesù non è una teoria religiosa o un codice morale, ma un dinamismo spirituale che coincide con l'interiore azione di Dio. Esso si concretizza

²¹⁰ Corbon, *Liturgia alla sorgente*, 215-216.

²¹¹ Fabris, *Lettere di Paolo*, 264.

²¹² Corbon, *Liturgia alla sorgente*, 232.

in un progetto storico d'uomo che ha come punto necessario di riferimento quella tradizione evangelica che fa capo a Gesù di Nazaret.²¹³

Quello che segue nel testo (Ef 4,25-32) presenta una serie di raccomandazioni, ispirate per lo più all'AT, che sono una conseguenza dell'indossare l'uomo nuovo. La trasformazione interiore dell'uomo per mezzo dello Spirito, trasforma necessariamente anche il suo agire. L'esortazione non viene meno nello specificare la sfida del tempo presente per i credenti che hanno ricevuto lo Spirito nel battesimo, anzi ne sottolinea la fatica e la sfida. Si procede sempre in una logica di cammino progressivo, verso una pienezza a cui tendere, che è Cristo, e in cui ogni passo è un dono dello Spirito.

La vita sacramentale e soprattutto l'eucaristia sono il dono per eccellenza in questo cammino. Da una parte sono la via più efficace per coltivare quell'intimità che è conoscenza ed esperienza del mistero di Cristo. Partecipare della comunione del pane significa partecipare della sua morte e resurrezione. Ricevere il perdono dei peccati o l'unzione dal ministro è come ricevere da lui stesso la grazia di una nuova vita. Dall'altra parte contemplare come il mondo che confluisce nello spazio liturgico è un mondo corrotto e nel suo stesso essere ammesso nel luogo sacro viene affermato e accettato, per essere trasformato:

La liturgia eucaristica è il "farmaco dell'immortalità" perché, essendo la sua accettazione e affermazione del valore del mondo in contraddizione con la corruzione che questo ha subito, nell'accogliere il mondo essa lo santifica e lo pone in rapporto con il Creatore come una creazione pura. Questa accettazione del mondo da parte della liturgia indica che realmente il mondo, secondo la visione eucaristica della creazione, non ha mai cessato di essere mondo di Dio; che ciò che siamo, che compiamo, ogni cosa che ci interessa nel mondo può e deve passare attraverso le mani del sacerdote come anafora, cioè offerta a Dio; tuttavia non certo per rimanere nel modo in cui è ora, ma per diventare quello che è e che il peccato deforma.

La liturgia esprime un paradosso, operando l'affermazione e la negazione del mondo, ovvero una trasfigurazione che non distrugge il mondo, una rigenerazione che non crea dal nulla, un rinnovamento che non è totale rigenerazione; questo paradosso è nell'eucaristia il farsi presente e visibile nel tempo e nello spazio del mistero di Cristo, nel quale il vecchio Adamo si rinnova senza distruggersi, la natura umana viene assunta senza essere mutata, l'uomo viene deificato senza cessare di essere uomo.²¹⁴

Questo dinamismo eucaristico abitato dal paradosso è il cuore di un'etica cristiana che non può ridursi ad un rapporto giuridico con Dio, ma che scaturisce da una trasfigurazione dell'uomo in Cristo. Di modo che «ogni imperativo etico diventa comprensibile solo come conseguenza di questa trasfigurazione sacramentale»²¹⁵.

Con questa luce, a partire dall'ultima delle raccomandazioni in Ef 4,32 su «perdonarsi a vicenda, come Dio ha perdonato a voi in Cristo», possiamo soffermarci sul più estremo dei comandamenti di Gesù: quello dell'amore per i nemici (Mt 5,44; Lc 6,30). Di tutte le forme di amore, questa è sicuramente la più significativa, e quella

²¹³ Fabris, *Lettere di Paolo*, 265.

²¹⁴ Zizioulas, *Il Creato come Eucaristia*, 77.

²¹⁵ Ibid, 83.

che meno può essere oggetto di un imperativo etico. L'amore per un nemico, che presuppone il suo perdono e porta entrambi ad una nuova vita, è, a mio modo di vedere, la pienezza della deificazione dell'uomo. È ciò che più sinteticamente raccoglie il mistero del sacrificio di Gesù: che ha preso e offerto il peccato del mondo al Padre, è morto perdonando e per questo è risorto e la sua umanità trasformata. Ha realizzato la pienezza del suo sacerdozio nella massima comunione con il Padre e con gli uomini, e in questo modo ha personalizzato-ipostatizzato coloro che nelle tenebre del peccato erano sfigurati, non-figli, non-fratelli, non-uomini. Il perdono e l'amore per un nemico è l'atto estremo di libertà e creatività dell'uomo, che ricrea l'Altro, ridonandogli la parola, un nome, una vita. E questo gratuitamente, senza necessità, facendo possibile nel presente ciò che sarà nel futuro:

Dobbiamo incontrare l'altro non come era ieri o come è oggi, ma come sarà nel futuro, nei tempi ultimi, il che significa come membro del regno e nostro prossimo in esso. Perché il futuro dà la vera sostanza di tutte le cose: il loro posto nel regno. E questo è esattamente ciò che elude il nostro giudizio, perché appartiene esclusivamente a Dio e alla libertà dell'altro: «Tu forse lo vedi peccare, ma tu non sai in qual modo egli passerà da questa vita».

Perciò l'orientamento escatologico dell'eucaristia crea un proprio *ethos*: l'*ethos* eucaristico, l'*ethos* del perdono, che non è una mera condizione interiore ma è sperimentato come un radunarsi e un essere con colui che mi ha ferito, in un futuro che noi non controlliamo e che non ha fine, il "secolo senza fine che non invecchierà".²¹⁶

L'uomo nuovo è in cammino verso questo secolo senza fine, nel deserto del tempo presente. Il Padre gli dona la manna, pane di vita, perché non muoia e viva (Gv 6,50).

5.5. L'AMORE TRASFORMATO DELLA COPPIA

²¹ Siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo.

²² Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore; ²³ il marito infatti è capo della moglie, come anche Cristo è capo della Chiesa, lui che è il salvatore del suo corpo. ²⁴ E come la Chiesa è sottomessa a Cristo, così anche le mogli lo siano ai loro mariti in tutto.

²⁵ E voi, mariti, amate le vostre mogli, come anche Cristo ha amato la Chiesa e ha dato sé stesso per lei, ²⁶ per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua mediante la parola, ²⁷ per presentare a sé stesso la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata. ²⁸ Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo, perché chi ama la propria moglie ama sé stesso. ²⁹ Nessuno infatti ha mai odiato la propria carne; al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la Chiesa, ³⁰ poiché siamo membra del suo corpo. ³¹ Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una sola carne. ³² Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! ³³ Così anche voi, ciascuno da parte sua, ami la propria moglie come sé stesso, e la donna sia rispettosa verso il marito. (Ef, 21-33)

²¹⁶ Id, *Eucaristia e regno di Dio*, 80.

Dopo aver esortato a indossare l'uomo nuovo, la lettera passa a trattare della vita domestica, della famiglia allargata a padri, figli e lavoratori della casa. Ciò che a cuore l'autore, non è prescrivere solamente un codice di norme che regolino i rapporti in una casa. L'intento evidente, in continuità con il resto della lettera, è quello di proporre una lettura teologica della vita quotidiana e delle sue relazioni in una chiave di perfezione che è dato dalla relazione tra Cristo e la Chiesa. L'ambito familiare e la lettura cristo-ecclesiologica si alternano continuamente nel testo, dando a volte la sensazione che il tema centrale sia più quello teologico che quello domestico. Ma è solo nella compenetrazione dei due piani che la verità si manifesta nella sua complessità:

Solo da un confronto con il modello o tipo di ogni rapporto di amore com'è quello di Cristo verso la chiesa, anche gli sposi possono trovare la ragione profonda per un corretto rapporto tra loro. Per questo lo sviluppo del pensiero segue un ritmo pendolare che passa continuamente dalla realtà umana della coppia al modello ideale dell'unione Cristo-chiesa.²¹⁷

L'autore per trattare della vita della famiglia e dell'amore di coppia, parte ed è parte del contesto che abita. Lo schema patriarcale è lo schema di partenza, non viene negato, ma il contributo della lettera sta nel proporre una pienezza distinta, sul modello dell'amore di Cristo. Così come per l'uomo nuovo, l'accettazione e l'affermazione dell'uomo vecchio sono necessarie per essere trasformato dallo Spirito. Così per l'amore di una coppia, è necessario partire dalla realtà umana e sociale esistente perché questa possa essere divinizzata e santificata.

Questa tensione appare chiara fin dal primo verso, «siate sottomessi gli uni agli altri» (5,21) non tanto nell'uso del verbo, ma nel termine di riferimento che è Cristo, che è l'unico che va temuto:

Il concetto di stare sottomesso, nell'ambiente greco profano, non viene adoperato per definire i rapporti familiari; esso è riservato alla sfera militare dove definisce l'ordine o subordinazione dello schieramento. Nell'epistolario paolino, secondo l'uso passivo il verbo esprime la sottomissione di Cristo a Dio e dei cristiani tra loro in forza della fede e dell'amore. L'uso che se ne fa in Ef 5,21 corrisponde a quelli che si dice in Gal 5,14 a proposito dei cristiani che devono attuare la propria vocazione alla libertà per mezzo dell'amore fraterno: «siate a servizio gli uni degli altri». All'interno dei rapporti di coppia questo 'servizio vicendevole' si traduce nei rispettivi impegni: della moglie a una dedizione rispettosa verso il marito e del marito a un amore generoso e disinteressato verso la moglie.²¹⁸

Della dedizione vicendevole tra moglie e marito trattano i vv.22-27 ma l'intreccio tra il livello pratico con il livello teologico è l'aspetto sicuramente più sorprendente. Il marito è capo della moglie così come Cristo è capo e salvatore della chiesa. Questa asimmetria tra moglie e marito non viene poi bilanciata dal suo reciproco. Continuando con la metafora teologica, si dice che il marito deve amare la moglie come Cristo ama la Chiesa e offre la sua vita per lei. Sottomissione e consegna di sé

²¹⁷ Fabris, *Lettere di Paolo*, 284.

²¹⁸ *Ibid*, 287.

sono forme di declinare un amore vicendevole che trovano nella relazione tra Cristo e la Chiesa la loro ispirazione:

Il vocabolario e la struttura di queste righe fanno pensare a una specie di inno cristiano o a un brano di catechesi che utilizza frammenti della professione di fede tradizionale. L'amore del Cristo sta all'origine di quel processo salvifico che fa della Chiesa la sua sposa «santa e immacolata». L'amore del Cristo per la Chiesa si manifesta nella sua autodonazione per lei. Amore e autodonazione di Cristo caratterizzano il processo salvifico proclamato dalla fede tradizionale della chiesa.²¹⁹

L'amore tra Cristo e la Chiesa rappresenta quindi un prototipo dell'amore coniugale. La metafora sponsale era assai comune nell'AT per raccontare l'alleanza del Popolo di Israele con Dio e molte volte era utilizzata per annunciare la pazienza e la misericordia di Dio di fronte alle infedeltà di Israele, sua sposa (Os 2; Is 3; Mi 6, Ger 2 ecc.). Anche il NT usa l'immagine di Cristo sposo fedele, nelle parabole del regno (Mt 22, 2; 25, 1; Lc 12, 38) o negli scritti di Paolo (2Cor 11, 2; 2Tim 2, 13). Solo però in Efesini si procede ad un parallelismo tra metafora ecclesiale e coniugale. Questo testo quindi è stato ispiratore di una dimensione sacramentale del matrimonio, che fa dell'amore di Cristo non solo un modello ma anche una forza attiva nella storia d'amore della coppia:

Come un tempo Dio ha preso l'iniziativa di un'alleanza di amore e fedeltà con il suo popolo, così ora il Salvatore degli uomini e sposo della Chiesa viene incontro ai coniugi cristiani attraverso il sacramento del matrimonio. Inoltre rimane con loro perché, come egli stesso ha amato la Chiesa e si è dato per essa, così anche i coniugi possano amarsi l'un l'altro fedelmente, per sempre, con mutua dedizione. L'autentico amore coniugale è assunto nell'amore divino ed è sostenuto e arricchito dalla forza redentiva del Cristo e dalla azione salvifica della Chiesa, perché i coniugi in maniera efficace siano condotti a Dio e siano aiutati e rafforzati nello svolgimento della sublime missione di padre e madre. Per questo motivo i coniugi cristiani sono fortificati e quasi consacrati da uno speciale sacramento per i doveri e la dignità del loro stato. Ed essi, compiendo con la forza di tale sacramento il loro dovere coniugale e familiare, penetrati dello spirito di Cristo, per mezzo del quale tutta la loro vita è pervasa di fede, speranza e carità, tendono a raggiungere sempre più la propria perfezione e la mutua santificazione, ed assieme rendono gloria a Dio. (GS 48)

Il Concilio raccoglie in tutta la sua ampiezza l'intuizione di Efesini e lo traduce in una teologia del sacramento. Il matrimonio e l'amore sponsale si inserisce in quel disegno d'amore che Dio ha da sempre custodito per ricondurre gli uomini a sé. Il matrimonio, come amore coniugale, è già in sé segno e strumento di salvezza e comunione di Dio che agisce e sostiene la vita della famiglia dal suo interno, nell'autodonazione vicendevole. Nella tematizzazione del Concilio, l'asimmetria tra moglie e marito viene riassorbita nella reciprocità dei ruoli dei "coniugi", che fanno esperienza nell'amarsi uno con l'altro della stessa cura e della stessa forza santificante dello Spirito.

²¹⁹ Ibid, 289.

La dimensione sacramentale del matrimonio apre anche ad una dimensione escatologica dell'amore che non lo riduce ad una dimensione contrattualistica. Ne esalta la dimensione storica e possibile di salvezza, il cammino graduale di grazia che trasforma i due sposi in ciò che sono chiamati ad essere:

Ogni matrimonio è una "storia di salvezza", e questo suppone che si parta da una fragilità che, grazie al dono di Dio e a una risposta creativa e generosa, via via lascia spazio a una realtà sempre più solida e preziosa. La missione forse più grande di un uomo e una donna nell'amore è questa: rendersi a vicenda più uomo e più donna. Far crescere è aiutare l'altro a modellarsi nella sua propria identità. Per questo l'amore è artigianale. Quando si legge il passo della Bibbia sulla creazione dell'uomo e della donna, si osserva prima Dio che plasma l'uomo (cfr *Gen 2,7*), poi si accorge che manca qualcosa di essenziale e plasma la donna, e allora vede la sorpresa dell'uomo: "Ah, ora sì, questa sì!". E poi sembra di udire quello stupendo dialogo in cui l'uomo e la donna incominciano a scoprirsi a vicenda. In effetti, anche nei momenti difficili l'altro torna a sorprendere e si aprono nuove porte per ritrovarsi, come se fosse la prima volta; e in ogni nuova tappa ritornano a "plasmarsi" l'un l'altro. L'amore fa sì che uno aspetti l'altro ed eserciti la pazienza propria dell'artigiano che è stata ereditata da Dio. (*Amoris Laetitia 221*)²²⁰

In questo lavoro artigianale, in questo cammino abitato dalla grazia, il linguaggio dell'amore si serve e si esprime attraverso la carne e i corpi degli sposi. Anche la lettera ne fa riferimento (*Ef 5,25-33*) quando invita il marito ad amare la moglie come la propria carne. «I due saranno una sola carne» (*Gen 2,24*) così come Cristo e la chiesa:

Il matrimonio cristiano è un segno che non solo indica quanto Cristo ha amato la Sua Chiesa nell'Alleanza sigillata sulla Croce, ma rende presente tale amore nella comunione degli sposi. Unendosi in una sola carne rappresentano lo sposalizio del Figlio di Dio con la natura umana. (AL 73)

L'unione della carne, la sessualità, l'eros coniugale sono senza dubbio uno spazio di un certo confronto tra la Chiesa e il mondo di oggi. Non mancano le difficoltà nel conciliare la parola del Magistero con la vita dei coniugi credenti e meno ancora nella possibilità di predicare ai lontani il cuore dell'annuncio dell'amore di Cristo nella sfida della sessualità.

Il punto di partenza è senza dubbio che «Dio stesso ha creato la sessualità, che è un regalo meraviglioso per le sue creature» (AL 150). La difficoltà è nel sapere superare il vincolo inscindibile tra la dimensione unitiva e la dimensione procreativa della sessualità anche nell'amore coniugale. In questo modo la sessualità rischia di vedersi appartata dal linguaggio dell'amore e ridotta a strumento di procreazione. Pur con queste difficoltà, l'annuncio positivo di un erotismo umanizzato fa parte del Magistero:

San Giovanni Paolo II ha insegnato che la corporeità sessuata «è non soltanto sorgente di fecondità e di procreazione», ma possiede «la capacità di esprimere l'amore: quell'amore appunto nel quale l'uomo-persona diventa dono». L'erotismo

²²⁰ De ahora AL

più sano, sebbene sia unito a una ricerca di piacere, presuppone lo stupore, e perciò può umanizzare gli impulsi. (AL 151)

Si può parlare di umanizzare l'erotismo a partire da una teologia della persona-
ipostasi che non cerca l'essenza in una natura umana e condivisa ma sull'apertura
all'altro come modo di esistenza. Come tra le persone trinitarie, la pienezza è data da
una comunione che non sacrifica l'alterità, ma al contrario la innalza e rende sacra. Al
contrario, nell'eros sessuale il movimento erotico è dettato dalle leggi di natura e
nasce dall'io. L'altro non ne è la causa. Pur essendo legato ad una persona particolare,
il movimento erotico non è diretto in definitiva verso l'altro, questo è usato come un
mezzo per uno scopo, sia la soddisfazione di un impulso o di uno scopo.²²¹

L'alterità è sottomessa o resa un fantasma al servizio di una natura che non è ancora
umanizzata. Il narcisismo e l'istintività dell'io possono far sparire l'altro e ridurre
l'incontro dei corpi come un monologo dei propri impulsi o bisogni di gratificazione.
Abitare e trasformare questo mondo degli impulsi e dei bisogni è parte del cammino
di trasfigurazione a cui è chiamato l'uomo nuovo e l'amore coniugale:

Nella visione patristica l'eros è descritto come un movimento di *ekstasis* in cui la forza
del movimento è costantemente intensificata e non si ferma fino a quando l'amante
non si trovi "tutto intero, nell'oggetto amato tutto intero e sia abbracciato da esso
tutto intero, volentieri ricevendo tutto intero, per propria libera scelta, l'abbraccio
salvifico". Qui l'eros è descritto come un movimento libero che ha inizio da un essere
libero e termina in comunione (abbraccio, delimitazione) con un altro essere libero,
che è la sua destinazione finale. La descrizione di questo stato definitivo dell'eros
come 'amplesso' o 'abbraccio' esclude ogni assorbimento del particolare nel generale.
È anche significativo che sia la causa che lo scopo ultimo del movimento erotico in
questo caso non sia nient'altro che l'Altro concreto, in cui il movimento erotico si
ferma e riposa. In questa concezione dell'eros non c'è asservimento alla natura, né
desiderio di andare oltre l'altro, ma solo amore dell'Altro concreto.²²²

In questa cornice abitata dalla grazia, che trasfigura l'amore umano e la sessualità in
un'anticipazione della comunione piena, la sessualità diventa uno spazio teologale
dove i coniugi possono sperimentare, come con i momenti di gioia, il riposo o la festa,
una partecipazione alla vita piena della Risurrezione del Signore. (cfr. AL 317)

5.6. LA CHIESA, SACRAMENTO NEL MONDO

¹⁰ Per il resto, rafforzatevi nel Signore e nel vigore della sua potenza. ¹¹ Indossate
l'armatura di Dio per poter resistere alle insidie del diavolo. ¹² La nostra battaglia
infatti non è contro creature fatte di sangue e di carne, ma contro i Principati e le
Potenze, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male
che abitano nelle regioni celesti.

¹³ Prendete perciò l'armatura di Dio, perché possiate resistere nel giorno cattivo e
restare in piedi dopo aver superato tutte le prove. ¹⁴ State saldi, dunque: attorno ai
fianchi, la verità; indosso, la corazza della giustizia; ¹⁵ i piedi calzati e pronti a

²²¹ Cfr. Zizioulas, *Comunione e alterità*, 82.

²²² Ibid, 83.

propagare il vangelo della pace. ¹⁶ Afferrate sempre lo scudo della fede, con il quale potrete spegnere tutte le frecce infuocate del Maligno; ¹⁷ prendete anche l'elmo della salvezza e la spada dello Spirito, che è la parola di Dio. ¹⁸ In ogni occasione, pregate con ogni sorta di preghiere e di suppliche nello Spirito, e a questo scopo vegliate con ogni perseveranza e pregando per tutti i santi. ¹⁹ E pregate anche per me, affinché, quando apro la bocca, mi sia data una parola franca, per far conoscere il mistero del Vangelo, ²⁰ per il quale sono ambasciatore in catene, affinché io possa annunciarlo con quel coraggio con il quale devo parlare. (Ef 6,10-20)

Nella conclusione della lettera si passa improvvisamente dal contesto domestico al conflitto cosmico contro le forze del male che attende il cristiano. Si torna in un certo modo all'orizzonte iniziale della ricapitolazione cosmica in Cristo, dopo aver attraversato gli ambiti quotidiani della vita. «Forse per ricordare che sotto l'apparente normalità della vita quotidiana in realtà si nasconde e si gioca una battaglia misteriosa e decisiva». ²²³

Le Potenze, a cui l'autore fa riferimento, sono quelle che erano state sconfitte da Cristo definitivamente: «Lo fece sedere alla sua destra nei cieli, al di sopra di ogni Principato e Potenza, al di sopra di ogni Forza e Dominazione» (1.20-21). Al termine però della lettera mette in guardia il cristiano, che al dono di grazia ricevuto in Gesù, segue la sua chiamata all'impegno e alla lotta nell'attesa del compimento definitivo. «Immerso nelle contraddizioni e nelle fatiche della storia, partecipa della risurrezione di Cristo, è unito a Lui, capo della Chiesa, e quindi ne attinge vitalità e forza per affrontare lo scontro quotidiano con le forze del male». ²²⁴

È necessario quindi chiedersi chi siano queste forze del male, nel contesto della storia dell'uomo. Contro quali nemici debba combattere il credente nella sua esistenza. Quale sia la lotta a cui è chiamata la Chiesa nel suo pellegrinaggio terreno. Fabris sostiene che si tratta di «quelle potenze che, anche se non si identificano con le forze storiche, le istituzioni umane, tuttavia ne rappresentano l'aspetto idolatrico, divinizzato, dietro il quale si nasconde la potenza di menzogna e di morte che nella tradizione religiosa neotestamentaria si chiama "diavolo o maligno"». ²²⁵

Il credente non deve combattere con persone in carne ed ossa e tantomeno con le passioni del proprio corpo:

Si trova al cospetto di potenze minacciose, invisibili, ma reali, che eventualmente prendono forma di personaggi, eventi, condizioni storiche, ma che non si riducono ad essi bensì trascendono ogni loro manifestazione mondana. Si tratta di potenze, non altrimenti identificabili, se non nella misura in cui costituiscono insieme quel "potere delle tenebre", da cui Dio in Cristo ci ha radicalmente liberati, ma con il quale si impone ancora un costante confronto. ²²⁶

²²³ Martin, *Lettera agli Efesini*, 94.

²²⁴ Ibid, 95.

²²⁵ Fabris, *Lettere di Paolo*, 300.

²²⁶ Penna, *Lettera agli Efesini*, (Bologna: Edb, 1988), 251.

Queste forze sono la causa della 'sfigurazione' dell'uomo, della creazione, del mondo. È quel potere delle tenebre che disumanizza l'uomo, impone la menzogna e la violenza nella dialettica sociale, lo sfruttamento del creato, la diseguaglianza come strumento politico, l'indifferenza tra fratelli, l'abuso personale e salariale nel lavoro. Quel potere che usa la religione per dilaniare terre, popoli, vite umane, fa smarrire il senso dell'esistenza a giovani assetati di vita, genera dipendenze e dolore nelle persone fragili, anestetizza le coscienze degli uomini di fronte al male. Questo potere si serve di uomini e delle loro condizioni storiche, ma mai potrà essere identificato con loro. L'uomo, per quanto sfigurato dal peccato, rimane un figlio creato a immagine di Dio, libero però di ribellarsi al disegno di amore che Dio ha pensato per lui.

In questo tempo che va dalla venuta di Cristo alla ricapitolazione finale, ai credenti pertanto è chiesto di stare saldi (o resistere) in questo combattimento. Il verbo appare quattro volte e rimarca nel testo il senso militare o sportivo della battaglia. Si tratta di una battaglia difficile con un nemico astuto, per cui si può vincere solo con l'aiuto di Dio: per questo l'armatura spirituale. La verità, la giustizia, il Vangelo della pace, la fede, la salvezza e la spada dello Spirito, la Parola di Dio. La descrizione serve a figurare la sfida decisiva a cui è chiamato il cristiano, in cui la posta in gioco è la sua vita.

Le caratteristiche del credente sono presentate dall'autore secondo la tradizione letteraria dell'AT. La verità è la qualità del cristiano che deve attuare la «verità nella carità» (4,15). La giustizia, con la salvezza, esprimono la fedeltà di Dio. I calzari del vangelo della Pace richiamano il messaggero o corriere di pace di Is 52,7. La fede è l'armatura che garantisce sicurezza e stabilità spirituale contro i dardi dell'avversario. La salvezza è la meta e speranza del compimento finale. La Parola di Dio è la spada, dono dello Spirito. Ma il vero dono dello Spirito è dato nell'ultima raccomandazione:

L'ultima esortazione, che raccomanda ripetutamente una preghiera assidua e in ogni circostanza, rappresenta il miglior commento o applicazione del tema della lotta. La dedizione alla preghiera, anche in questo caso, non è un esercizio spirituale autonomo, ma un dono alimentato dallo Spirito che è l'anima o stimolo interiore della preghiera. Una preghiera che nella vigilanza e impegno perserverante diventa supplica e intercessione a favore di tutto il popolo di Dio e in modo particolare per quelli che hanno il compito di annunciare il Vangelo, dei quali l'apostolo Paolo è il rappresentante e il modello ideale.²²⁷

Il cristiano è pertanto esortato a vivere in una costante epiclesi, sull'altare del suo cuore, perché lo Spirito possa toccare e consumare la sua morte e il suo pungiglione, il peccato. Di offerta in epiclesi, e di epiclesi in comunione, lo Spirito può così deificarlo incessantemente, la vita diventa eucaristia fino a che l'icona totalmente trasfigurata in colui che è lo splendore del Padre.²²⁸

²²⁷ Fabris, *Le lettere di Paolo*, 304.

²²⁸ Cfr. Corbon, *Liturgia alla sorgente*, 237.

In questa epiclesi continua che trasforma la vita in eucaristia e che trasforma il mondo che è così offerto, come in una processione continua, la Chiesa si va radunando attorno all'altare della liturgia vissuta e sacramentale. La lotta di ogni cristiano non è un'avventura disperata e solitaria, ma è un movimento continuo di essere mandato e di bisogno di ritornare a quell'altare, che «è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, al tempo stesso, la fonte da cui promana tutta la sua energia» (SC 10):

L'uomo che vive nell'eucaristia e mediante l'eucaristia, acquista l'abitudine di guardare non solo verso l'alto ma anche in avanti. In altre parole assume l'*habitus* di sottoporre sé stesso, le proprie opere e la stessa storia alla luce e al giudizio del regno, sempre e in ogni cosa cercandone il significato ultimo: l'atteggiamento di chi lascia il giudizio finale degli altri nelle mani di Dio, e di chi vede in tutte le cose il destino ultimo della loro incorporazione e sopravvivenza in Cristo fino al "secolo senza fine che non invecchierà". Con la sua prospettiva escatologica, l'eucaristia ci guarisce dall'amore di noi stessi, la *philautia*, fonte di ogni passione, manda in frantumi la vera e propria spina dorsale dell'individualismo e ci insegna a esistere radunati assieme ad altri e a tutti gli esseri della creazione di Dio.²²⁹

I credenti, radunati all'altare della liturgia terrena, diventano, o almeno sono chiamati a diventare, quel corpo di Cristo, che è la chiesa, un popolo di sacerdoti al servizio di un mondo che è minacciato e ferito dal potere delle tenebre, così come ogni uomo. Giungono qui a riunirsi insieme, come fiumi che sfociano insieme nello stesso mare, le varie vocazioni che abbiamo incontrato nel cammino proposto dal lavoro. Ricordiamo qua alcuni modi in cui l'eucaristia significa e incarna la salvezza portata da Gesù: dal rîb di conversione e misericordia all'offerta e ricreazione del creato, dalla solidarietà alla sofferenza dei fratelli offerta e portata nelle mani del Padre fino alla deificazione dell'uomo e la trasfigurazione della sua esistenza. Sono riflessi di quella pienezza della vocazione umana che il secondo Adamo ha rivelato per tutti i suoi fratelli (cfr. GS22). La vocazione di sacerdote della comunione trinitaria che in Gesù si dice in tanti modi, diventa la vocazione di ogni cristiano e di tutta la Chiesa con gli uomini e la storia con cui intreccia il suo cammino verso il "secolo senza fine":

È nella liturgia vissuta in compagnia degli uomini che noi dobbiamo essere sacerdoti. Nelle nostre società la comunione è in cattività – come lo è la bellezza nella loro cultura – e solo il nostro sacerdozio animato dallo Spirito Santo può liberarla. La carità è un'utopia, non si trova da nessuna parte nel nostro mondo, nessuna tecnica può produrla; è il nostro sacerdozio spirituale che può realizzarne l'avvento qui e ora. Sono assunti che possono far sorridere se li considera dal punto di vista dell'attivismo, esattamente come avviene per l'epiclesi eucaristica: anche qui non accade nulla agli occhi dell'uomo carnale, eppure è proprio allora che nel mondo intero penetra la comunione divina e grazie a ciò esso perdura e vive.

Infatti, così come nell'epiclesi sacramentale il mondo è presente, anzi offerto al desiderio d'amore del Padre affinché il suo Spirito lo incorpori al corpo del Figlio e lo salvi, allo stesso modo, nella sua epiclesi vissuta, ogni comunità ecclesiale offre al

²²⁹ Zizioulas, *Eucaristia e regno di Dio*, 86-87.

Padre il corpo sociale al quale essa appartiene secondo la carne. Così invocato, lo Spirito viene, penetra in quell'icona sfigurata e la trasfigura nella comunione di Cristo. In questo modo la chiesa, là dove è presente, vive il suo sacerdozio salvifico attraverso i suoi membri.²³⁰

L'unità del corpo al suo interno, la comunione con il Padre, il comune sentire di compassione e responsabilità verso il mondo, portano la Chiesa ad essere uno strumento e una testimonianza di comunione nel mondo. Questo segno non è frutto di sforzo, ma sempre dono dello Spirito che si serve della Chiesa per salvare il mondo dalla forza divisiva e lacerante del potere delle tenebre:

Promuovere l'unità corrisponde infatti alla intima missione della Chiesa, la quale è appunto «in Cristo quasi un sacramento, ossia segno e strumento di intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano». Così essa mostra al mondo che una vera unione sociale esteriore discende dalla unione delle menti e dei cuori, ossia da quella fede e da quella carità, con cui la sua unità è stata indissolubilmente fondata nello Spirito Santo. (GS 42)

L'essere sacramento della chiesa, in intima relazione con l'eucaristia, fa della Chiesa un fattore di trasformazione della realtà, della creazione e degli uomini, non riducendosi a proporre un nuovo ordine sociale, ma essendo sale e luce della terra in cui vive:

La Chiesa non offre al mondo un sistema di regole, ma una società santificata, un lievito che fa fermentare la creazione non attraverso l'imposizione dei suoi ordini morali, ma per mezzo della sua presenza santificatrice. È una presenza di testimonianza. Che non lega pesanti fardelli alla libertà dei figli di Dio, in una comunione con lui che porta al rinnovamento del mondo.²³¹

Il contributo che è chiamata a portare si inserisce in quell'orizzonte escatologico che fa desiderabile nell'oggi la pienezza del domani di Dio. L'impegno, come lotta spirituale, non si può quindi trasformare in un'ideologia o in un'utopia, ma diventa un lavoro artigianale che mette l'Altro, in tutta la sua unicità, in condizione di vivere la dignità del suo essere figlio e fratello, che vivrà nella perfezione il giorno del compimento:

Quei valori, quali la dignità dell'uomo, la comunione fraterna e la libertà, e cioè tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità, dopo che li avremo diffusi sulla terra nello Spirito del Signore e secondo il suo precetto, li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, illuminati e trasfigurati, allorquando il Cristo rimetterà al Padre «il regno eterno ed universale: che è regno di verità e di vita, regno di santità e di grazia, regno di giustizia, di amore e di pace». (GS 39)

La preoccupazione della chiesa, nel tempo presente, è quella di poter contribuire a far entrare nella gioia e nella vita piena del Signore, quei fratelli che vivono feriti nelle relazioni con Dio o con gli uomini, limitati nella loro libertà o abusati nella loro debolezza. La responsabilità che discende dall'intimità con l'eucaristia è un lavoro di

²³⁰ Corbon, *Liturgia alla sorgente*, 255.

²³¹ Zizioulas, *Creata come eucaristia*, 84.

ipostatizzazione-personalizzazione, per cui il fratello ferito viene curato così come il povero trovato sulla strada dal samaritano:

È un richiamo sempre nuovo, benché sia scritto come legge fondamentale del nostro essere: che la società si incammini verso il perseguimento del bene comune e, a partire da questa finalità, ricostruisca sempre nuovamente il suo ordine politico e sociale, il suo tessuto di relazioni, il suo progetto umano. Coi suoi gesti il buon samaritano ha mostrato che «l'esistenza di ciascuno di noi è legata a quella degli altri: la vita non è tempo che passa, ma tempo di incontro».

Davanti a tanto dolore, a tante ferite, l'unica via di uscita è essere come il buon samaritano. Ogni altra scelta conduce o dalla parte dei briganti oppure da quella di coloro che passano accanto senza avere compassione del dolore dell'uomo ferito lungo la strada. La parabola ci mostra con quali iniziative si può rifare una comunità a partire da uomini e donne che fanno propria la fragilità degli altri, che non lasciano edificare una società di esclusione, ma si fanno prossimi e rialzano e riabilitano l'uomo caduto, perché il bene sia comune. (Fratelli tutti, 66-67)

Oggi la povertà può assumere varie forme di 'sfigurazione': economica, affettiva, familiare, culturale, fisica, sessuale. Ma si può ricondurre la cosa all'antica definizione di persona: soggetto in relazione. Il povero è colui che soffre di una mancanza strutturale di relazione: con sé, con Dio o con gli altri. L'essere salvato è il vedere ritessute e rafforzate le trame relazionali, e con queste la libertà di scegliere e di rispondere alla chiamata della vita. È su tutti loro che la Chiesa invoca senza sosta lo Spirito, perché nella sua epiclesi sia resa perfetta in ciò che è chiamata ad essere, sacramento universale di salvezza per tutte le creature:

L'altare del cuore è in fin dei conti la tavola del banchetto, là dove la comunione della santa Trinità ci viene donata incessantemente nel corpo di Cristo, ma affinché noi la condividiamo. Luogo dell'incontro tra la fame degli uomini e il desiderio di Dio, il cuore che prega prende parte all'attesa dei poveri e alla sovrabbondanza di doni del Padre. È la tavola del banchetto dell'*agape*, non tanto nella festività della cena eucaristica, quanto nella speranza dolorosa di coloro che ancora non vi partecipano. Nessuno viene lasciato fuori, grazie alla preghiera dei santi. Perciò ciò che l'orazione celebra nella fede pura e nel "silenzioso amore" è la profondità nascosta della comunione eucaristica: essa si immerge nello spessore degli ultimi tempi per chiamare al banchetto della Sapienza gli uomini folli che se ne allontanano e coloro che senza volerlo ne sono stati estromessi.²³²

Così si ripeterà ancora che, per compassione del Signore, la folla potrà diventare una comunità, il deserto trasformarsi in una distesa d'erba (cfr. Mc 6,30-44) e la fame venire saziata dal pane di vita. I discepoli, al servizio del Signore, sono strumenti del suo amore, testimonianza concreta della sua cura. Ecco l'icona della Chiesa del Regno.

²³² Corbon, *Liturgia alla sorgente*, 226-227.

5.7. LA CHIESA È COME UN CORO

Ci sono molti motivi e molte occasioni per pensare che l'unità non sia sempre la prima delle testimonianze che la Chiesa offra al suo interno o tra le chiese. La ferita è profonda e dolorosa, proprio perché la 'sfigurazione' provocata all'icona per eccellenza della comunione di Dio, è oltraggio allo stesso Sposo che la chiama alla pace e al suo servizio. In questa lotta con l'individualismo e la solitudine, la Chiesa si mostra così fragile e permeabile rispetto alle Forze di questo tempo.

Per questo come canto di battaglia lascio la parola al maestro De Lubac, con cui era cominciato il viaggio e con cui è giusto che si concluda:

Il Vangelo non è annunciato soltanto con la parola. Lo è, più ancora, con la vita. È vivendo del suo Spirito che la Chiesa mostra il Cristo e diffonde il nome di Gesù come un profumo. I cristiani, di cui ci parla il libro degli Atti non erano tutti apostoli, nei vari precisi significati della parola. Tutti nondimeno, nella misura in cui appartenevano veramente alla Chiesa, non formavano «che un cuore solo ed una anima sola», e contribuivano a diffondere l'incendio del nuovo Fuoco. Questo 'amore della fraternità' è sempre rimasto, da allora, la più bella testimonianza ed il richiamo più potente.

«La Chiesa, dirà sant'Ignazio di Antiochia, è come un coro: il Vescovo presiede i suoi concerti che, simili ai concerti dei cieli, non tacciono né giorno né notte». C'è qui, senza dubbio, una allusione alle assemblee liturgiche; ma nello spirito del grande vescovo, le assemblee liturgiche sono esse stesse il simbolo di un altro concerto, più intimo e più vasto nello stesso tempo, «il concerto della carità unanime nel quale si canta Gesù Cristo».

Quando questo concerto risuona, sprigiona un fascino irresistibile. La Casa di Dio si costruisce cantando. Le pietre vive si adunano e si organizzano invitandosi reciprocamente alla gioia:

*Congaudentes jubilemus / Harmoniae novum genus / Concordi melodia;
Deponamus vetus onus, / Dulcisque resultet sonus / ex nostra concordia!*

Allora, traboccando dalla comunità, la carità si diffonde al di fuori. Essa vuole "cantare con tutta la terra". Prevenendo ogni richiamo attenta ad ogni miseria, essa tende le braccia verso coloro che sono assisi all'ombra della morte, e questi, destati dal suono della lira, si levano per andarle incontro.

Gesù, per mezzo della sua Chiesa, è sempre il novello Orfeo. Diffondendo sui suoi la sua allegria pasquale, che si espande 'in una nuova armonia', Egli comunica loro contemporaneamente quel meraviglioso potere, che fa nascere in "tutti coloro che li guardano un desiderio di canto". Riscattandoli dalle antiche vestigia del male o del timore, accende sulle loro labbra questo cantico sempre nuovo, che fa capire a tutti gli uomini quanto il suo giogo sia soave e il suo peso leggero. Le loro opere fanno brillare sulla notte del mondo una luce serena, e coprono di rugiada ristoratrice l'aridità del deserto.²³³

²³³ Henri De Lubac, *Meditazione sulla Chiesa* (Milano: Jaca Book, 2017), 154-155.

CONCLUSIONI

Quando ormai si è giunti al termine del cammino che mi proponevo nel prologo, sento ancora su di me il peso della questione che suggerivo riguardo all'eucaristia: come può essere che qualcosa di cui io non posso fare a meno, sia così superflua nella vita di tante persone, incluso credenti?

Il cammino fatto ha cercato di ricostruire il dinamismo che presentano tanto la Scrittura nella sua interezza, quanto ciascun libro preso nella sua unità narrativa, così come l'eucaristia nella sua struttura liturgica. Dal secondo al quinto capitolo si è seguito quel dinamismo concentrico che partiva dal *kairos cristologico*, di cui si parlava nel primo (vedi 1.5), per aprirsi fino all'orizzonte cosmico ed escatologico, passando per l'antropologico e l'ecclesiale. Come il sasso cade nell'acqua e genera una serie di onde, che allontanandosi dal punto di caduta ampliano il loro diametro, così la comunità credente e la Parola di Dio che gli è stata ispirata ha compreso progressivamente e sempre più ampiamente la portata della salvezza donata dal Figlio di Dio.

Questa salvezza l'abbiamo chiamata comunione e Gesù, che si è fatto mediatore di questo dono, il suo sacerdote. La comunione di cui Gesù Cristo si fa mediatore, pontefice, sacerdote è quest'onda che svela, salva, riconcilia, sana, converte, unisce progressivamente tutto l'universo. Nulla rimane estraneo al suo procedere, salvo ciò e chi volontariamente si sottrae alla sua luce, chi decide di permanere nell'ombra della morte, della solitudine, della violenza.

L'eucaristia è il simbolo e l'epicentro di questa comunione. Ma non il corpo di Cristo custodito nel tabernacolo, né l'ultima cena come evento del passato. L'eucaristia come liturgia, che va dal radunarsi di uomini, donne e bambini per partecipare alla celebrazione e che finisce con l'invio alla missione per portare la pace e la comunione nel mondo. Si passa attraverso quelli che sono i passaggi che capitolo dopo capitolo si sono affrontati.

Ci si trova immediatamente, messi di fronte al proprio peccato, alle proprie infedeltà. Si fanno proprie parole di accusa e di confessione che restituiscono ognuno alla sua condizione di debitore di fronte a Dio e ai fratelli. È come assentire al rimprovero benevolo del segno con cui si comincia la celebrazione: quello della croce e della passione del Figlio. È come intonare il canto del servo, coscienti dell'offerta di misericordia racchiusa in quella croce e aprirsi alla trasformazione dello Spirito. La parola di Dio come una spada a due tagli porta alla luce la verità. Svela le ombre e le menzogne del peccato. L'amore è raccontato nelle opere di un Dio misericordioso, nella sua fedeltà al fianco del suo popolo e della sua Chiesa. E la Parola si fece carne per salvare tutta la creazione e per non lasciare nulla sotto il potere della morte, per riportare tutto alla comunione con il Creatore. L'uomo si scopre, come peccatore perdonato, chiamato a custodire e salvare tutta la creazione e l'umanità, offrendo sull'altare i suoi desideri, le sue sofferenze, la sua sete di Dio. La Chiesa invoca lo Spirito, perché tutto ciò che di mortale e creato, venga trasformato e ricondotto al

Padre attraverso la carne e il sangue del suo Figlio. Tutto diventi relazioni, ipostasi, unico ma in comunione. Le vite dei credenti diventano parte di quell'offerta. Anche loro, nell'offrirsi, diventano sacerdoti chiamati alla perfezione nell'imitare il Figlio: fedeli al Padre, solidali con gli uomini e custodi della creazione. Tutto viene trasformato e trasfigurato, senza perdere la sua identità e la sua natura, tutto diventa ciò che è chiamato ad essere, ovvero comunione con Dio, pienezza delle relazioni con Dio e con le altre creature. In sintesi, la pienezza di essere persona. Si invoca poi lo Spirito perché scenda sulla Chiesa per farne un sacramento, un segno e uno strumento nel mondo della comunione e della pace. Il corpo di Cristo viene spezzato e donato. Chi lo mangia, diventa ciò che mangia ed è inviato a fare lo stesso. È così che quando "la messa è finita", la vita offerta e trasformata ricomincia. La lotta ricomincia, ma l'eternità della comunione si è fatta presente e attrae tutto verso il suo compimento.

Il dinamismo dell'eucaristia, qui raccolto in poche righe, è il dinamismo a cui nella liturgia è invitato a partecipare il credente. È un dinamismo trasfigurante in cui nulla della vita e dell'esistenza non può essere trasformato dall'azione dello Spirito. Ogni relazione con cose e persone, istituzioni e responsabilità, prove e sofferenze, sogni e istinti. Tutto può venire offerto e trasformato sull'altare dalla grazia dello Spirito. Tutto può essere perfezionato progressivamente verso l'unico compimento della Comunione eterna.

Come l'annuncio di Gesù si rivolgeva ai vicini e ai lontani, l'eucaristia può rappresentare un mistero, soprattutto per chi si decide ad uscire di casa per vivere la sua celebrazione. Ma non cessa di essere un mistero anche per chi la guarda da distante, ne sente parlare o conosce e misura chi vi partecipa. È indubbio però che la conoscenza del suo mistero, l'approfondimento del suo dinamismo esistenziale, la qualità dell'esperienza delle celebrazioni sono alquanto fragili nei credenti e nell'annuncio della Chiesa. Troppo spesso si è ridotta la messa ad un precetto religioso, un minimo contrattuale da rispettare nel rapporto con Dio. Quale disgrazia maggiore di aver schiacciato l'eucaristia nell'obbligo di una cosa da vivere passivamente e inconsapevolmente o averla lasciata scadere in un momento sociale di festa e di riunione della comunità.

Uno sguardo più attento, a partire dalla Parola di Dio e dalla tradizione della Chiesa, ci consegna un rito in cui il credente può veder incarnato tutta l'«ampiezza, la lunghezza, la larghezza e la profondità» dell'amore di Dio (Ef 3,18). La dimensione stessa del rito è uno strumento essenziale perché il mistero dell'amore di Dio si incarni nella vita del credente e della comunità, perché la loro vita sia incontrata e trasformata da quell'amore:

I riti sono azioni simboliche. Tramandano e rappresentano quei valori e quegli ordinamenti che sorreggono una comunità. Creano una comunità senza comunicazione, mentre oggi domina una comunicazione senza comunità. A costituire i riti è la percezione simbolica. Il simbolo (dal greco *symbolon*) indica originariamente il segno di riconoscimento tra ospiti (*tessera hospitalis*). L'ospite

spezza a metà una tavoletta d'argilla e ne dà un pezzo all'altra persona in segno di ospitalità. In tal modo il simbolo serve per il riconoscimento.²³⁴

Nel tempo di oggi i riti e i simboli hanno lasciato lo spazio al consumo frenetico e compulsivo di esperienze e informazioni. Con la loro dinamica contingente e in costante evoluzione, l'esperienza della durata si fa difficile da sostenere. Tutto ciò che per sua stessa essenza è chiamato a perdurare, a stabilizzare la vita, come il rito e il simbolo, vive così una crisi profonda:

I riti si lasciano definire nei termini di tecniche simboliche dell'accasamento: essi trasformano l'essere-nel-mondo in un essere-a-casa, fanno del mondo un posto affidabile. Essi sono nel tempo ciò che la casa è nello spazio. Rendono il tempo abitabile, anzi lo rendono calpestabile come una casa. Riordinano il tempo, lo aggiustano. Nel romanzo *La cittadella*, Antoine de Saint-Exupéry descrive i riti proprio come tecniche temporali dell'accasamento: «E i riti sono nel tempo quello che la casa è nello spazio. Perché è bene che il tempo che passa non dia apparentemente l'impressione di logorarci e disperderci come una manciata di sabbia, ma di perfezionarci».²³⁵

I riti hanno la funzione di “stabilizzare la vita umana”, di fare del tempo una casa da abitare con altri attraverso la loro ripetizione. Come con la *tessera hospitalis* gli ospiti sigillano il loro legame (*symballein* significa mettere insieme), così i riti riuniscono le persone e creano un legame, una comunità, e aprono ad una nuova esperienza del tempo:

La ripetizione è il tratto essenziale dei riti. Si differenzia dalla routine in quanto capace di generare una particolare intensità. Da dove viene l'intensità che contraddistingue la ripetizione e fa sì che essa non diventi routine? La ripetizione e il ricordo rappresentano per Kierkegaard il medesimo movimento, ma in opposte direzioni. Ciò che ci si ricorda è passato ed è “ripetuto all'indietro”, mentre la ripetizione autentica “ricorda il suo oggetto in avanti”. La ripetizione come riconoscimento è quindi una forma compattante: il passato e il futuro vengono compattati in un presente vivo. In quanto tale, essa stimola la durata e l'intensità, fa sì che il tempo indugi.²³⁶

Questo indugiare del tempo che la comunità e ogni suo componente sperimenta nel rito, non è solo un modo di emanciparsi della frenesia del mondo. Apre alla possibilità di sentire in modo diverso, di penetrare nella profondità dell'esistenza e della comunione di cui il rito è simbolo:

I riti creano una comunità della risonanza capace di armonia, di un ritmo comune: «I riti creano assi di risonanza consolidati in chiave socioculturale, lungo i quali sono esperibili relazioni di risonanza verticale (verso gli dei, il cosmo, il tempo, l'eternità), orizzontale (nella società civile) e diagonale (in rapporto alle cose)».²³⁷

²³⁴ Byung-Chul Han, *La scomparsa dei riti* (Milano: Nottetempo, 2021), 11.

²³⁵ Ibid, 12.

²³⁶ Ibid, 19.

²³⁷ Ibid, 22.

Il concetto di risonanza ci permette di ritornare all'immagine del sasso nell'acqua. Vivere la celebrazione dell'eucaristia, proprio nel suo essere ripetizione di uno stesso rito, significa scendere in quell'acqua mossa e attraversata dal dinamismo della liturgia e lasciarla risuonare ogni volta in modo diverso dentro di sé. Ogni celebrazione sarà vissuta secondo delle circostanze personali e comunitarie uniche. Ed in ciascuna occasione, il rito uguale e ripetitivo, permetterà che la grazia dello Spirito possa far risuonare in modo unico ed irripetibile un gesto, una parola, un desiderio di comunione. Talvolta risuonerà il Gesù profeta con la sua parola dura e avvolgente che chiama alla conversione. Altre volte il suo sguardo cosmico sulla Creazione. Altre ancora, la sua obbedienza al Padre nella sofferenza aprirà spiragli nella notte del cuore. In altre, le divisioni della comunità saranno sentite come ferite al proprio corpo, o in altre ancora la bellezza della festa toglierà ogni tristezza presente.

Così la comunità che si appresta a celebrare, si ritrova come quei discepoli di Emmaus che fuggono da Gerusalemme. Nel raccontare le motivazioni della loro fuga lasciano risuonare in loro il dolore di una comunione che ha bisogno di essere risanata, riconciliata e la grazia del Signore può così operare e trasformare ciò che era paralizzato, ferito, insensato. Ognuno è incontrato dal Signore lì dove la lotta della vita lo ha ferito e schiacciato a terra. Ogni comunità deve aprire le porte della sua casa al Signore, proprio prendendo in mano quei catenacci che la chiudono dentro. È così che allo spezzare il pane, lo si può riconoscere e sentir risuonare come ciò che è offerto sull'altare è da lui trasfigurato. È così che da qualsiasi punto del cammino lo si sia incontrato, si ritorna alla semplicità del principio, a Gerusalemme, all'epicentro della storia. L'incontro con Lui riconduce alla sorgente di quel fiume di vita che è la comunione trinitaria, con il Padre e lo Spirito. E questo fiume che rinnova e dà vita, fa di ogni credente e del popolo di Dio un albero che guarisce, porta comunione e vita nel mondo e la creazione e l'umanità vengono totalmente rinnovate.

¹ Mi mostrò poi un fiume d'acqua viva, limpido come cristallo, che scaturiva dal trono di Dio e dell'Agnello. ²In mezzo alla piazza della città e da una parte e dall'altra del fiume si trova un albero di vita che dà frutti dodici volte all'anno, portando frutto ogni mese; le foglie dell'albero servono a guarire le nazioni.

³ E non vi sarà più maledizione.
Nella città vi sarà il trono di Dio e dell'Agnello:
i suoi servi lo adoreranno;
⁴ vedranno il suo volto
e porteranno il suo nome sulla fronte.
⁵ Non vi sarà più notte,
e non avranno più bisogno
di luce di lampada né di luce di sole,
perché il Signore Dio li illuminerà
e regneranno nei secoli dei secoli. (Ap 22,1-5)

Di questa pienezza la Chiesa è icona nel tempo presente, e la liturgia è questo fiume di vita in cui deve continuamente immergersi per poter rinascere ogni volta e per poter risalire alla sorgente e lì perdersi nel dialogo struggente che chiude la Bibbia: «Vieni!» «Sì, vengo presto!» «Amen. Vieni Signore Gesù». (Ap 22, 17.20)

BIBLIOGRAFIA

- Aguirre Monasterio, Rafael - Rodríguez Carmona, Antonio (ed.), *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*. Verbo Divino, Estella, 1992.
- Alonso Schökel, Luis. *Meditaciones bíblicas sobre la eucaristía*. Santander, Sal Terrae, 1986.
- Alonso Schökel, Luis - Sicre Diaz, José Luis. *I Profeti*. Borla, Roma, 2000.
- Basilio di Cesarea. *Sullo Spirito Santo*. Città nuova, Roma, 1998.
- Benedetto XVI. “Lectio con i parroci di Roma del 18-2-2010”. Visitato il 13-02-2022.
https://www.vatican.va/content/benedictxvi/it/speeches/2010/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20100218_parroci-roma.html
- . “Udienza generale 29 Marzo 2006”. Visitato il 17-02-2022.
https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060329.html.
- Bernardo di Chiaravalle. “Omellerie sulla Madonna” in *Opera omnia IV*. Città Nuova, Roma, 1984.
- Bovati, Pietro. *Ristabilire la giustizia: procedure, vocabolario, orientamenti*. PIB, Roma, 1986.
- Bovon, François. *El Evangelio según san Lucas III. 15, 1–19, 27*. Sígueme: Salamanca, 2004.
- . *El Evangelio según san Lucas IV. 19, 28–24, 53*. Sígueme: Salamanca, 2010.
- Congar, Yves. *El Espíritu santo*. Herder, Barcelona, 1991.
- . *Ministerios y comunión eclesial*. Fax, Madrid, 1973.
- Corbon, Jean. *Liturgia alla sorgente*. Qiqajon, Magnano, 2003.
- Cordovilla Pérez, Ángel. *El Misterio del Dios trinitario*. BAC, Madrid, 2012.
- Cordovilla Pérez, Ángel (ed.). *La Lógica de la fe: Manual de Teología Dogmática*. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2013.
- Cucca, Mario – Rossi, Benedetta – Sessa, Salvatore M. *Quelli che amo io li accuso*. Cittadella, Assisi, 2012.
- De Lubac, Henri. *Cattolicesimo. Gli aspetti sociali del dogma*. Jaca Book, Milano, 2017.
- . *Meditazione sulla Chiesa*. Jaca Book, Milano 2017.

- . *Il Mistero del Soprannaturale*. Jaca Book, Milano, 2017.
- . *La fe cristiana*. Secretariado Trinitario, Salamanca, 2012.
- . *La rivelazione divina e il senso dell'uomo. Commento alle Costituzioni conciliari Dei Verbum e Gaudium et Spes*. Jaca Book, Milano, 2017.
- . *Sulle vie di Dio*. Jaca Book, Milano, 2008.
- Denzinger, Heinrich - Hünemann, Peter. *Enchiridion Symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 45^a edizione bilingue. Edizioni Dehoniane, Bologna, 2018.
- Dodd, Charles Harold. *L'interpretazione del quarto vangelo*. Paideia, Brescia, 1974.
- Fabris, Rinaldo – Barboglio, Giuseppe. *Le lettere di Paolo*. Borla Roma: 1990.
- García Fernández, Marta. «*Consolad, consolad a mi pueblo*». *El tema de la consolación en Deuterioisaiás*. Gregorian & Biblical Press, Roma, 2010.
- Gasser, Tamara. “Volontà e scelta in Massimo il Confessore”. *Fides Quarens* 1-2 (2013): 281-318.
- Gesteira, Manuel. *Eucarestia. Misterio de comunión*. Sígueme, Salamanca, 1995.
- Gilbert, Maurice – Aletti, Jean-Noël. *La Sapienza e Gesù Cristo*. Gribaudi, Torino, 1981.
- Giovanni della Croce, *Tutte le opere*. Bompiani, Milano, 2010.
- Gonzalez Faus, José. *La humanidad nueva*. Sal Terrae, Santander, 1984.
- Gualtieri, Mariangela. *Le giovani parole*. Einaudi, Torino, 2015.
- Han, Byung-Chul. *La scomparsa dei riti*. Nottetempo, Milano, 2021.
- Jeremias, Joachim. *Le parabole di Gesù*. Paideia, Brescia, 1967.
- Johnson, Luke Timothy. *Il Vangelo di Luca*. Elledici, Torino, 2004.
- Kasper, Walter. *Il Dio di Gesù Cristo*. Morcelliana, Brescia, 1997.
- Leon-Dufour, Xavier. *Il pane della vita*. Edb, Bologna, 2006.
- Marcheselli-Casale, Cesare. *Lettera agli Ebrei*. Paoline, Milano, 2005.
- Marguerat, Daniel. *Parábola*. Verbo divino, Estella, 1994.
- Martin, Aldo. *Lettera agli Efesini*. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2011.
- Massimo il Confessore, *Meditazione sull'agonia di Gesù*. Città Nuova Roma, 1985.
- Mazzinghi, Luca. *Il Pentateuco sapienziale*. Edb, Bologna, 2012.

- McPartlan, Paul. "Persona". In *Diccionario crítico de Teología*. Diretto da Jean-Yves Lacoste, 947-951. Akal, Madrid, 2007.
- Penna, Romano. *I ritratti originali di Gesù il Cristo – II. Gli sviluppi*. San Paolo, Cinisello Balsamo, 1999.
- . *Lettera agli Efesini*. Edb, Bologna, 1988.
- Radcliffe, Timothy. *Perché andare a messa?*. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2009.
- . *Il bordo del mistero*. Emi, Verona, 2016.
- . *Amare nella libertà*. Qiqajon, Magnano, 2004.
- Rahner, Karl. *Maria madre del Señor*. Herder, Barcellona, 1967.
- Ratzinger, Joseph. *Gesù di Nazareth – Dall'ingresso a Gerusalemme fino alla Risurrezione*. Bur, Milano, 2012.
- . *Introduzione al Cristianesimo*. Queriniana, Brescia, 2012.
- Romanello, Stefano. *Lettera agli Efesini*. Paoline, Milano, 2003.
- Schnackenburg, Rudolf. *Il Vangelo di Giovanni – Parte I*. Paideia, Brescia, 1973.
- Semeraro, Marcello. *Mistero, comunione e missione*. Edb, Bologna, 1996.
- Sesboüé, Bernard. *Il Dio della salvezza - I vol.* Piemme Casale, Monferrato, 1996.
- Tommaso d'Aquino. *Summa Theologiae*, Prologo I-II. Bologna, ESD, 1996.
- Vanhoye, Albert. *Il messaggio della lettera agli Ebrei*. Gribaudo, Torino, 1979.
- . *L'epistola agli ebrei*. EDB, Bologna, 2010.
- . *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*. Elledici, Torino, 1985.
- Vanni, Ugo. *Apocalisse*. Queriniana, Brescia, 1979.
- . *L'apocalisse. Ermeneutica esegesi teologia*. Edb, Bologna, 2005.
- Zizioulas, Ioannis. *Comunione e alterità*. Lipa, Roma, 2016.
- . *El Ser Ecclesial. Sígueme*, Salamanca, 2015.
- . *Eucaristia e regno di Dio*. Qiqajon, Magnano, 1996.
- . *Il creato come eucaristia*. Qiqajon, Magnano, 1994.