



Università Pontificia di Comillas

FACOLTÀ DI TEOLOGIA

ELABORATO FINALE DI BACCELLIERATO

La Teologia come Parola

Esposizione della sintesi personale maturata in relazione ai contenuti appresi durante il triennio di baccellierato, organizzata a partire dalla comprensione del concetto teologico di *Parola di Dio*.

Studente:

Davide Orlandini

Matricola 201814391

Relatore:

Pedro Manuel Fernández Castelao

Anno Accademico 2020–2021

INTRODUZIONE

Osservando e pensando all'uso che comunemente si fa della nozione di Parola di Dio nella comunità cristiana, è possibile individuare come questa in senso ampio venga compresa come una formula, una sorta di *theologúmenon*,¹ che in modo condensato esprime l'*autocomunicazione di Dio*, alla luce di come questa viene testimoniata in particolare dalla parola espressa nella Sacra Scrittura. In altri termini, si tratta di una nozione il cui uso linguistico è sistematicamente legato alla *Teologia della Rivelazione*. Una simile affermazione, per essere compresa e dar ragione a pieno di ciò che predica, necessita di essere sostenuta da una teologia biblica della Parola di Dio fondata sulla testimonianza biblica.

Tra i fondamenti di questa teologia biblica, a partire dalla consapevolezza che la Parola di Dio, nella tradizione cristiana, è intesa prevalentemente come la Sacra Scrittura, va incluso come presupposto quello dell'unità di Tradizione e Scrittura:² tale presupposto è uno degli apporti fondamentali del Concilio Vaticano II, che considera come «La Sacra Tradizione e la Sacra Scrittura costituiscono un solo sacro deposito della parola di Dio affidato alla Chiesa»³. Se la Sacra Scrittura è detta nella Costituzione dogmatica *Dei Verbum* «Parola di Dio», in quanto scritta per ispirazione dello Spirito Santo, la Sacra Tradizione la tramanda integralmente. Questo processo in cui la Parola, custodita in un unico *depositum fidei*, viene tramandata, è possibile perché questa Parola viene continuamente fatta propria dall'uomo di ogni tempo, che in questa ricezione è reso in grado a sua volta di trasmetterla efficacemente.

La Parola di Dio, testimoniata nella Scrittura e tramandata dalla Tradizione, è al tempo stesso Parola di Dio e parola d'uomo. Attraverso la Parola, uomo e Dio entrano in rapporto reciproco, in quanto la Parola di Dio si affida, per essere udita e intesa dall'uomo, alla comunicazione e alla capacità di comprensione del destinatario. L'uomo, capace di accogliere e di comprendere la Parola, è abilitato quindi a formulare una parola di risposta.

Sia nell'Antico che nel Nuovo testamento, una delle caratteristiche della Parola di Dio è quella di essere una parola profetica: si tratta di una parola riferita alla storia concreta, e che è storicamente operante in essa. Senza mai uscire da una prospettiva salvifica, a volte è l'espressione di un giudizio. Esprime inoltre comandi e insegnamenti, ed è portatrice di una promessa a cui corrisponde come risposta la Fede.⁴

Nel Nuovo Testamento, «Parola di Dio» è sia la Parola divina trasmessa dalla Sacra Scrittura (Antico Testamento), sia il messaggio del cristianesimo primitivo sviluppatosi a partire dalla predicazione di Gesù. In particolare, nell'opera lucana sembra acquisire il significato

1. Cfr. Karl Kertelge, «Parola di Dio», I. Prospettiva biblica, in *Enciclopedia Teologica* (Queriniana, Brescia, 1989), 674.

2. Cfr. Kertelge, 674.

3. Costituzione Dogmatica *Dei Verbum*, n.10.

4. Cfr. Kertelge, «Parola di Dio», 676.

quasi tecnico di «*Vangelo della Rivelazione di Dio avvenuta in Gesù Cristo*». ⁵ Questa Parola, a livello di contenuti, trova il suo compimento nel *kerygma* (At 10, 37-43). È una Parola efficace, che opera tra i suoi uditori: in particolare è una Parola di riconciliazione, che è donata per essere annunciata impegnando totalmente l'annunciatore, facendolo "servo" (Cfr. 2 Cor 5,18 ss.).

Per comprendere pienamente il significato della nozione di Parola di Dio alla luce del Nuovo Testamento, è però fondamentale compiere un passo ulteriore: è necessario comprendere come Gesù Cristo sia al tempo stesso la *manifestazione* e il *contenuto* della Parola. In Gesù Cristo, «L'intera Parola di Rivelazione pronunciata da Dio nella Storia raggiunge il proprio obiettivo e la propria realizzazione». ⁶ Questa fondamentale *comprensione cristologica della Parola di Dio* si articola quindi da un lato come *ascolto della Parola di Gesù*, parola pronunciata nel corso della sua Missione terrena e che ci ha rivelato Dio, dall'altro come affermazione del fatto che *Gesù Cristo stesso è la Parola di Dio*. Questa seconda forma di comprensione cristologica è particolarmente presente negli scritti giovannei: il Vangelo di Giovanni esprime infatti una «cristologizzazione del predicato di *Lògos*», ⁷ nell'affermare che in Gesù «il *Lògos* divino si rende visibile, avvertibile, afferrabile con le mani». ⁸ Gesù, nella sua esistenza terrena, è l'incarnazione della Parola, del Verbo divino preesistente.

La Parola attraverso la quale Dio si comunica e si rende presente nella storia è quindi anche il fondamento della teologia cristiana:

«Poiché la tradizione biblica conserva e riflette il processo dell'autocomunicazione di Dio per mezzo della parola, la teologia cristiana consiste, nella sua dimensione più profonda, nel permettere l'intelligenza della parola di Dio testimoniata nella Bibbia. [...] La teologia cristiana deve rendere trasparenti per i (potenziali) uditori della parola i condizionamenti storici della parola stessa pronunciata in Gesù Cristo, deve interpretare il contenuto della parola di Dio definito mediante la storia di Gesù Cristo e assicurarle così continuamente nuove possibilità di essere intesa». ⁹

Alla luce di queste brevi considerazioni relative al necessario fondamento, costituito da una teologia biblica della Parola di Dio, e alla relazione di tale Parola con il discorso teologico, si può considerare il concetto di Parola di Dio come *espressione della pretesa di individuare l'autentico discorso su Dio a partire dagli eventi linguistici con cui Dio, attraverso il linguaggio umano, si è reso udibile all'uomo stesso*. ¹⁰ Un passaggio biblico che ben esprime l'essenza di questa concezione della Parola è 1 Ts 2,13: in questo brano si afferma come la predicazione ascoltata dalla comunità viene accolta «non come parola umana, bensì come Parola di Dio, come è veramente».

La pretesa di individuare l'autentico discorso su Dio a partire da eventi linguistici rende necessario inoltre considerare alcuni presupposti di tipo ermeneutico e teologico.

5. Kertelge, «Parola di Dio», 677.

6. Kertelge, 678.

7. Kertelge, 679.

8. Kertelge, 679.

9. Kertelge, 680-681.

10. Cfr. Eugen Biser, «Parola di Dio», II. Prospettiva sistematica, in Eicher, *Enciclopedia Teologica*, 682.

Dal punto di vista ermeneutico, va considerato che ogni parola che viene espressa nel linguaggio attende una reazione di risposta: per questo, ogni parlare umano su Dio va di pari passo con la speranza che Dio stesso lo giustifichi e lo confermi, attraverso la Sua Parola. Si può dire quindi che il discorso pronunciato su Dio è sempre un discorso evocativo,¹¹ che punta a “chiamare in causa” Colui che in fondo è l’unico che può illuminare il mistero.

Da un punto di vista teologico si presuppone che la *rivelazione* è una *rivelazione verbale*. In parziale opposizione a questa concezione verbale della rivelazione, nel secolo scorso venne introdotta da Pannenberg una concezione di “rivelazione come storia”,¹² che alla Parola attribuiva solo un ruolo funzionale, di aiuto per intendere come l’azione salvifica di Dio si rivela nella storia. La soluzione proposta da Karl Rahner – che sottolinea come la rivelazione nel suo significato più rilevante può essere intesa sempre e soltanto come *autorivelazione di Dio* – contribuì a elevare il carattere di comunicazione a criterio decisivo della rivelazione. Di tale criterio non danno adeguatamente ragione né la concezione di “rivelazione come storia”, né concezioni come quella di Balthasar (che proponeva un’idea di rivelazione come «manifestazione secondo una “figura” del mistero di Dio»¹³), ma soltanto una concezione di *rivelazione attraverso la Parola*. Dio, per autocomunicarsi all’uomo, ha parlato e parla, e l’uomo a partire dalla sua capacità di accogliere e comprendere questa Parola, entra in relazione con Dio stesso.

Per quanto riguarda l’equiparazione tra il testo scritto e la Parola di Dio, già a partire dall’Antico Testamento, con il profeta Geremia (Ger 36,6-10), vennero poste le basi perché il testo scritto a partire dall’ispirazione divina venisse considerato effettivamente come Parola pronunciata da Dio. La comunità cristiana post-pasquale fece sua questa concezione, esprimendo la fede in Dio come autore, per mezzo dello Spirito, della Scrittura (2 Tim 3,16).¹⁴ Questa concezione della *Parola di Dio che diventa libro* mostra una sorprendente analogia, già individuata ed espressa da Origene,¹⁵ con l’incarnazione del Verbo, che diventa uomo.

Diversi “modi” di comprendere la nozione di Parola di Dio

Un aiuto significativo al fine di approfondire la comprensione della nozione di Parola di Dio, alla luce di un’analisi di varie modalità in cui nella Chiesa si è fatta esperienza e si è riflettuto su di essa, è offerto dalla riflessione di Paul Tillich. Nell’articolo *The Word of God*,¹⁶ pubblicato nel 1957, in cui è presentata una trattazione del tema che è decisamente attuale, viene sottolineato come per pervenire a una comprensione efficace di che cos’è la Parola di Dio e di che cosa significa ascoltarla nel contesto ecclesiale, è necessario comprenderne il *carattere simbolico*. Tillich definisce in senso generale la Parola di Dio come «il simbolo

11. Cfr. Biser, 682.

12. Cfr. Biser, 683.

13. Biser, 683.

14. Cfr. Biser, 686.

15. Cfr. Biser, 686.

16. Paul Tillich, «The Word of God», in *Main Works*, volume IV: Writings in the Philosophy of Religion (Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1987), 405–413.

adeguato e necessario dell'auto-manifestazione all'uomo del fondamento dell'essere». ¹⁷ Da un lato, assumere questa concezione permette di scongiurare l'errore grave in cui si incorre comprendendo la Parola di Dio in termini "letteralistic": si tratta di quell'errore che identifica erroneamente la "Parola essenziale" che Dio ha voluto comunicare all'uomo con il testo che ci è stato trasmesso nella Sacra Scrittura, come se questo fosse stato dettato direttamente da Dio. Dall'altro, tale concezione ci permette di comprendere efficacemente in che modo questa Parola, che ci viene trasmessa, rende attuale in ogni tempo la rivelazione di Dio.

La nozione di Simbolo descrive molto bene il modo in cui le parole vengono utilizzate dagli autori dei testi della Sacra Scrittura per comunicare un'esperienza del *Lògos* da loro vissuta. Tillich considera come Dio si manifesta in *esperienze estatiche*, e coloro che hanno ricevuto il dono di vivere queste esperienze hanno comunicato, attraverso parole umane, l'auto-manifestazione divina di cui sono testimoni. La parola da loro messa per iscritto, che è una parola umana, non sminuisce l'esperienza di auto-manifestazione di Dio che essa vuole testimoniare: in quanto simbolo, questa parola *partecipa* ¹⁸ della realtà che simbolizza. In questo senso, può essere intesa autenticamente come Parola di Dio. Tillich individua e presenta sei modi in cui la nozione di Parola di Dio viene compresa in questa prospettiva simbolica in relazione all'auto-manifestazione divina, e li propone secondo una gerarchia. I primi tre modi che presenta relazionano la Parola di Dio direttamente al suo *mistero trascendente*, mentre i successivi considerano la Parola di Dio in relazione a come questa si manifesta nella sua trasmissione tra gli uomini.

Il primo "modo" che Tillich presenta si riferisce alla Parola di Dio intesa come la *parola interna* attraverso la quale Dio parla e si manifesta a sé stesso. ¹⁹ Per spiegare il senso di quest'espressione altamente simbolica, Tillich ricorre alla dottrina del *Lògos* di Parmenide, dottrina che presenta la realtà individuando una dualità tra essere e *Lògos*: per il filosofo greco, dovunque ci sia essere, dev'essere presente anche il rispettivo *Lògos*, ossia quella parola attraverso la quale l'essere è in grado di comprendere sé stesso. Questa concezione confluisce nella dottrina cristiana sulla Trinità, in cui in modo simbolico viene descritta da un lato l'uscita da sé di Dio, dall'altro il suo ritorno a sé stesso. ²⁰ Si tratta di una concezione che vuole descrivere la vita attraverso un dualismo che presenta da un lato un dinamismo, dall'altro una sua forma, individuabile nel *Lògos*. L'essere, quindi, «non è solo nascosto, ma si manifesta, e ciò che [esso] è – prima di tutto – è manifestazione a sé stesso». ²¹ L'applicazione di questa concezione alla Parola di Dio, secondo Tillich, porta a intendere questa come «l'espressione simbolica di quell'elemento che fonda l'essere rompendo il suo eterno silenzio e rendendo la vita e la storia possibili». ²²

17. «"Word of God" is the necessary and adequate symbol for the self-manifestation of the ground of being to man», Tillich, «The Word of God», 406, trad. mia.

18. Cfr. Tillich, 405.

19. Cfr. Tillich, 406.

20. Cfr. Tillich, 406.

21. «that being is not only hidden but also manifest, and that it is first of all manifest to itself», Tillich, 406, trad. mia.

22. «The "Word of God" in this sense is the symbolic expression of that element in the ground of being which breaks its eternal silence and makes life and history possible», Tillich, 406, trad. mia.

A partire da questa prima spiegazione di un modo di intendere la Parola di Dio se ne può comprendere un secondo, esprimibile nei termini di Parola di Dio come *parola della creazione*. Si fa riferimento in questo caso a quella Parola «che soggiace all'esistenza di un universo finito».²³ Tillich sottolinea come questa Parola della creazione è in realtà la stessa “parola interna” presentata poc' anzi: si tratta quindi di una stessa Parola, che è efficace in entrambe le manifestazioni, sia *ad-intra* (Parola interna di Dio) che *ad-extra* (Parola della creazione). Proprio in questi termini il Vangelo di Giovanni, nel Prologo, presenta la Parola (il *Verbo*): «Egli era in principio presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui» (Gv 1,2-3a).

Tillich mette in guardia rispetto al pericolo di intendere questa “creazione per mezzo della Parola” come un'emanazione: tale creazione va piuttosto intesa nei termini di una «affermazione spirituale della realtà finita per mezzo del suo fondamento infinito»,²⁴ assumendo che tale realtà creata, nella sua affermazione, gode di libertà rispetto al suo fondamento. Questa concezione della libertà della creazione rispetto al suo fondamento, concezione che non si darebbe se si intendesse la creazione come emanazione, è alla base del pensiero storico dell'occidente cristiano.²⁵ Senza questa concezione di libertà non sarebbe possibile pensare a un uomo libero e al libero arbitrio. Non sarebbe di conseguenza nemmeno possibile pensare alla caduta, né alla Storia della Salvezza.

Come terza modalità di comprensione, Tillich propone la nozione di Parola di Dio in relazione all'*ispirazione* e all'*incarnazione*. Tillich descrive l'ispirazione come «l'esperienza estatica del fondamento del nostro essere che irrompe nella nostra ordinarietà, facendo sì che la nostra coscienza trascenda sé stessa, senza che però venga meno la struttura naturale con cui essa si relaziona con l'ordinario».²⁶ È a partire da quest'esperienza estatica che sono stati redatti i testi della Sacra Scrittura. È quindi improprio, secondo Tillich, parlare di “testi ispirati”, mentre è corretto riferirsi ai testi sacri come a “parole che sono il risultato dell'ispirazione” degli autori.

Nell'intendere l'incarnazione come «l'unica auto-manifestazione divina nell'uomo Gesù di Nazaret»,²⁷ affermazione che esprime la comprensione di Gesù Cristo come “Parola incarnata”, Tillich riconosce l'elemento che in modo più convincente mostra il carattere simbolico dell'espressione “Parola di Dio”. Tale elemento consiste proprio nell'identificazione di tale espressione con una persona, Gesù di Nazaret: di fronte a quest'identificazione, il carattere simbolico della Parola di Dio si rivela in modo inequivocabile.

I tre modi di intendere la Parola di Dio appena esposti sono per Tillich in relazione con tre livelli di significato che costituiscono un'unità, e simbolizzano insieme il fondamento trascendente di ciò che chiamiamo Parola di Dio. I successivi modi di intendere la Parola di Dio che Tillich presenta hanno invece a che fare con la sua *trasmissione* tra gli uomini.

Un primo esempio di come la Parola di Dio può essere intesa a partire dalla sua trasmissione, si ha nel suo uso nei testi biblici: si può infatti osservare in essi un uso dell'espressione

23. «which underlines the existence of a finite universe», Tillich, 406, trad. mia.

24. «a spiritual affirmation of the finite by its infinite ground», Tillich, 406-407, trad. mia.

25. Cfr. Tillich, 407.

26. «the estatic experience of the ground of our being breaking into our ordinary consciousness, driving it beyond itself without destroying its natural structure», Tillich, 407, trad. mia.

27. «the unique, divine self-manifestation in the man Jesus of Nazareth», Tillich, 407, trad. mia.

Parola di Dio – in riferimento alla predicazione cristiana, ma anche in riferimento al proferimento di altre parole o al racconto di fatti – che lascia intendere che per qualcuno, in determinate circostanze, questa predicazione o queste parole proferite “possono diventare” Parola di Dio. Questo modo di intendere la Parola di Dio ben si concilia con la concezione di una trasmissione verbale che avviene a partire da un’esperienza personale dell’auto-manifestazione di Dio, esperienza effettivamente vissuta da chi si fa annunciatore della Parola. Di conseguenza, la ricezione del contenuto dei testi sacri attraverso la predicazione (o di altre parole che ne offrono una testimonianza) può far sì che chi riceve e accoglie tali parole come auto-manifestazione divina possa a sua volta vivere la stessa esperienza estatica che visse chi le mise per iscritto. In questo senso, l’ascolto delle parole dei testi sacri si traduce in *esperienza della Parola*.

Tillich considera anche un modo di intendere la Parola di Dio che si riferisce al Nuovo Testamento come *Parola di Dio in senso eminente*, in quanto testimonia in modo privilegiato la Parola incarnata che è Gesù Cristo. Ma anche in questo caso, mette in guardia dall’errore di considerare come Parola di Dio solo le parole e le espressioni proferite da Gesù, come se l’essenziale della Parola si trovasse in esse. La Parola di Dio, di cui il Nuovo Testamento offre testimonianza, è Gesù Cristo stesso: le parole da lui pronunciate sono solo una parte della manifestazione della sua persona.

Un ultimo modo di intendere la Parola di Dio viene presentato da Tillich in relazione alla predicazione, definendo in modo più preciso alcuni aspetti dell’esperienza che la Parola suscita in chi la riceve che aveva già introdotto. Da un lato, si può comprendere l’oggetto di una particolare attività di predicazione come “Parola di Dio” quando il predicatore è in grado di esprimere interamente e in modo puro la dottrina.²⁸ Questa comprensione esprime una *concezione oggettivistica* della Parola di Dio predicata. Ma c’è anche un *modo soggettivistico* di intendere la relazione tra Parola di Dio e predicazione, che considera come la predicazione “per qualcuno” può dare luogo a un’esperienza esistenziale, diventando, in questo modo, Parola di Dio “per lui”. Il pericolo di questa seconda concezione è dato dal fatto che viene assunto come unico criterio, per determinare che cosa è Parola di Dio per chi la riceve, un’*esperienza estatica soggettiva*. In questo modo, risulta minacciata la conservazione di quella “linea divisoria” che distingue il parlare della Chiesa da ogni altro parlare, in quanto una tale concezione apre alla possibilità di credere che in fondo tutto ciò che si può esprimere a partire dalla natura e dalla cultura è potenzialmente espressione della Parola di Dio, se è capace di suscitare un’esperienza estatica.

Tillich, a partire dalla presentazione di questa polarità tra la possibilità d’intendere la Parola di Dio in termini oggettivistici o soggettivistici, ripercorre alcune tappe importanti della spiritualità cristiana: tappe legate da un lato alle esperienze di movimenti che ben hanno espresso l’esperienza della Parola di Dio come “parola interna” – ispirandosi a quella che conosciamo come *dottrina della parola interna di Dio*²⁹ –, dall’altro a vicende storiche in cui è stato espresso un rifiuto di questa concezione, con la volontà di opporsi a derive soggettivistiche che mettevano a repentaglio l’autorità della Chiesa in relazione all’annuncio

28. Cfr. Tillich, «The Word of God», 408.

29. Cfr. Tillich, 409.

della Parola. Tillich spiega anche che la dottrina della parola interna non scomparve nei secoli successivi alla sua condanna, ma fu assorbita, secolarizzandosi, dalla concezione di “principi della ragione” della filosofia illuministica. La scomparsa di ciò che rimaneva – in forma interiorizzata – di tale dottrina, si verificò con l’avvento del positivismo e dell’empirismo, quando i principi primi vennero sostituiti dai principi di verifica scientifica. La comprensione della Parola di Dio in questo periodo mutò in una direzione che sempre di più le attribuiva un carattere soprannaturale, trascendente, anti-razionale. L’uomo, nella sua esistenza terrena, veniva concepito sempre più come individuo che vive una radicale solitudine, in cui è l’unico reale artefice del proprio destino.

Nel completare il suo excursus storico, Tillich accenna anche ad alcuni tentativi successivi di creare una nuova teologia della Parola, menzionando in particolare la proposta di Karl Barth.³⁰

Nell’ultima parte del suo articolo, Tillich espone una breve considerazione sulla “qualità” che contraddistingue la Parola di Dio, distinguendola da altre parole. Quello che individua come qualità è un *potere*, che appartiene alla Parola di Dio, di operare una trasformazione: più che trasmettere contenuti assimilabili a livello cognitivo, la funzione della Parola di Dio è quella di «rispondere esistenzialmente a domande esistenziali».³¹ Da questa considerazione ne deriva un’altra, e cioè che qualsiasi espressione dottrinale di cui la Parola di Dio si fa portatrice, o suscita, è secondaria rispetto alla Parola di Dio stessa.

A Tillich preme anche formulare una chiarificazione relativa all’apparente conflitto, manifestatosi più volte nel corso della storia, tra la Parola di Dio e la conoscenza razionale. Il sorgere di questo tipo di conflitto è per Tillich dovuto al fatto che si interpretano espressioni della parola umana – usate per esprimere l’esperienza di Dio degli autori – secondo criteri propri di forme di conoscenza razionali, come ad esempio la scienza o la storia. L’errore, in questi casi, è quello di non riconoscere la Parola di Dio nel suo carattere *esistenziale*, ossia come Parola che si può comprendere a pieno – e di cui si è abilitati a parlare – soltanto dall’interno dell’esperienza di rivelazione di cui tale Parola è espressione.

Motivazione della scelta del concetto teologico di Parola di Dio come categoria guida per la stesura dell’elaborato

Ulteriori approfondimenti relativi a diversi degli aspetti fin qui introdotti sarebbero possibili, ma necessiterebbero di uno spazio e di una trattazione che andrebbe ben oltre gli obiettivi di quest’introduzione. Non mi dilungherò quindi ora in ulteriori ampliamenti, considerando sufficiente quanto introdotto per gettare le basi e sviluppare il lavoro che intendo presentare. Voglio però motivare il perché ho scelto il concetto di *Parola di Dio* come chiave a partire dalla quale strutturare l’esposizione sistematica dei contenuti dei diversi Trattati.

Senza dubbio, un motivo è dato dal vincolo fondamentale tra l’ascolto della Parola di Dio e lo sviluppo dei vari Trattati teologici nel corso della storia. Senza essere un esperto di Storia della Teologia, ho potuto cogliere come nel corso dei secoli è stato attuato uno sforzo costante finalizzato a proporre, rendere intelligibile e chiarificare la Parola di Dio pronun-

30. Cfr. Tillich, 410.

31. «The “Word of God” answers existential questions existentially», Tillich, 410, trad. mia.

ciata in Gesù Cristo alla luce della coscienza e del linguaggio proprio che ha caratterizzato ogni particolare periodo storico. In alcune circostanze e periodi, si sono manifestate alcune difficoltà nel conciliare le affermazioni del discorso teologico con le affermazioni bibliche relative alla Rivelazione e alla Storia della salvezza: Karl Rahner, nel suo saggio *Il Dio Trino come Fondamento originario e trascendente della Storia della Salvezza*,³² nella sezione che precede l'enunciazione del suo famoso assioma, ripercorrendo alcune tappe storiche dello sviluppo dei trattati *De Deo Uno* e *De Deo Trino* e rilevando alcune deficienze fondamentali che si sono manifestate nel corso della storia, mostra la difficoltà oggettiva riscontrabile in un certo discorso teologico – che si esprimeva in modo squisitamente formale³³ – soprattutto riguardo alle tre Persone divine. Vari autori hanno intrapreso tentativi per uscire da quest'astratto formalismo: tra essi Agostino, con la prospettiva “psicologica” da lui assunta nello sviluppo del discorso trinitario. In ogni caso, secondo Rahner questa difficoltà non è superabile senza riconoscere che

«questo intimo rapporto, [quello tra le Persone divine,] è presente nella Scrittura solo in quanto questa conoscenza intradivina viene considerata come rivelantesi, e questo amore intradivino come donantesi in una comunicazione personale nell'economia della salvezza».³⁴

La proposta di Rahner culmina con l'enunciazione dell'assioma «La Trinità “economica” è la Trinità “immanente”, e viceversa»,³⁵ che funge da caposaldo nel tentativo di Rahner di «sviluppare in modo sistematico una dottrina trinitaria».³⁶ Secondo Rahner, attraverso questo principio è possibile «apprezzare con maggiore disponibilità le asserzioni bibliche sull'economia della salvezza».³⁷ Possibilità molto importante, in quanto il riferimento della teologia alla Sacra Scrittura, il suo vincolo con la Parola pronunciata in modo definitivo in Cristo testimoniata dagli autori che ce l'hanno tramandata, è il fondamento della teologia:³⁸ e quando questa si allontani da questo fondamento – anche se solo formalmente –, in qualche modo ad essa è chiamata a ritornare. Solo nella consapevolezza di questa relazione fondamentale che riconosce nella Sacra Scrittura e nella Parola in essa testimoniata l'*anima* della Teologia,³⁹ il discorso teologico può svilupparsi in modo da ottenere efficacemente ciò che cerca: offrire nuove possibilità affinché la Parola di Dio possa essere efficacemente compresa dai suoi uditori, in ogni tempo.

Ritengo quindi una buona scelta quella di sviluppare un'esposizione dei contenuti relativi ai vari Trattati teologici, mantenendo come elemento ispiratore e che mi accompagna in questo itinerario il concetto di Parola di Dio.

32. Karl Rahner, «Il Dio Trino come Fondamento originario e trascendente della Storia della Salvezza», in *Mysterium Salutis: Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, volume III: La Storia della Salvezza prima di Cristo (Queriniana, Brescia, 1977), 401–507.

33. Cfr. Rahner, 411.

34. Rahner, 411-412.

35. Rahner, 414.

36. Rahner, 414.

37. Rahner, 414.

38. Cfr. Ángel Cordovilla Pérez, *El Ejercicio de la Teología* (Sigueme, Salamanca, 2019), 134 ss.

39. Cfr. Cordovilla Pérez, 138.

UNA PAROLA CHE CI VIENE DATA, ACCOLTA A PARTIRE DA UN'APERTURA ALLA TRASCENDENZA

1.1. Religioni e Religione della rivelazione

La ricerca del senso e le domande fondamentali sul perché dell'esistenza hanno accompagnato gli uomini in ogni epoca, che hanno risposto in modo diverso a seconda delle condizioni particolari, della cultura e della personale o collettiva esperienza vissuta. Certamente ci sono tracce in tutti i tempi di domande sul senso ultimo della vita, sul perché delle circostanze e di ciò che accade, sul perché di ciò che l'uomo sperimenta, sul perché della sofferenza, unitamente ad interrogativi sul destino futuro dell'uomo come singolo e dell'umanità. Tali domande hanno lasciato tracce non esclusivamente in ambiti ristretti della vita, ma in tutti gli ambiti, dando forma non solo alle religioni e alla religiosità, ma anche alla cultura, alla filosofia e all'arte.⁴⁰ In particolare, le religioni hanno riconosciuto in queste domande e nell'attitudine alla ricerca di senso dell'uomo una chiamata ad "andare oltre", a rivolgersi a una realtà che va oltre quella dell'esperienza sensibile, quella realtà totalmente trascendente che è all'origine di tutto, che è la stessa realtà che agisce risvegliando le domande fondamentali su di essa nell'uomo, spingendolo a cercarla.⁴¹

Lo sviluppo delle religioni nel corso della storia dell'umanità ha dato vita a una molteplicità di fenomeni che presentano caratteristiche e sviluppi in molti casi comuni o simili, come ad esempio si può osservare nell'uso del linguaggio e dei segni – spesso mutuati dalla vita ordinaria – che vengono usati come simboli per riferirsi al mistero o evocarlo. Si è così sviluppata, assumendo una forma ben definita ed effettivamente adeguata a descrivere il fenomeno religioso a livello globale, una *scienza delle religioni* che presenta efficacemente da un punto di vista fenomenologico la maniera in cui l'uomo, indipendentemente dal particolare credo religioso o dal suo oggetto, si è rivolto al mistero trascendente da cui si sente interpellato. La Teologia Fondamentale però, per poter efficacemente elaborare ed esprimere il significato di una nozione teologica di religione, che renda conto a pieno della specificità dell'esperienza religiosa cristiana – in particolare della relazione con il Dio uno e trino –, non può certamente limitarsi ai contenuti introdotti e agli apporti della scienza delle religioni.⁴²

Esempi di definizioni di religione che le attribuiscono un significato profondo, e che descrivono in termini adeguati l'esperienza della relazione con Dio, sono presenti già nella trattazione di grandi autori medievali, come Agostino d'Ippona e Tommaso d'Aquino. San Tommaso, ad esempio, nel recuperare le tre etimologie del termine, *re-legere*, *re-eligere* e

40. Pedro Rodríguez Panizo, «Teología Fundamental», in *La lógica de la Fe: Manual de Teología Dogmática* (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2013), 36-37.

41. Cfr. Rodríguez Panizo, 41.

42. Cfr. Rodríguez Panizo, 43-44.

re-ligare,⁴³ sottolinea come la religione rappresenti da un lato quell'attività di *rilettura* di tutto ciò che sperimentiamo in riferimento a Dio, in particolare nel culto. Da un altro lato, rifacendosi alla teologia agostiniana, sottolinea come in seguito alla rottura causata dal peccato sia necessario *ri-eleggere* e ricostruire il vincolo rotto con Dio. Per ultimo, l'etimologia *rilegare* ben esprime il legame con il Dio uno e trino che la religione vuole tematizzare ed esprimere. Nella teologia moderna e contemporanea vari autori hanno offerto il loro contributo, che ci permette di apprezzare in modo ancora più efficace la nozione teologica di religione. Paul Tillich, nei suoi *Scritti sulla Filosofia della Religione*,⁴⁴ descrive la religione distinguendo tra un suo significato categoriale, che si può applicare alla religione intesa come Chiesa, culto e dogma, e un significato più ampio che si riferisce all'orientazione dello Spirito verso il senso incondizionato. Attribuisce inoltre alla cultura un legame particolare con la religione: se la cultura può essere la "forma espressiva" della religione, quest'ultima si configura come suo elemento sostanziale, che ne condiziona e ne segna il contenuto.⁴⁵ Ma l'apporto forse più interessante Tillich lo offre a partire dalla sua presentazione della *natura della Teologia Sistemática*.⁴⁶ Egli definisce dapprima la nozione di *circolo filosofico*, che definisce come l'attitudine personale del filosofo della religione, attitudine necessaria perché questi possa accedere alla realtà trascendente a cui vuole relazionarsi e riferirsi. Tale circolo si fonda «nella consapevolezza di qualcosa che trascende la separazione tra soggetto e oggetto»,⁴⁷ dove il soggetto è il filosofo e l'oggetto la realtà trascendente a cui il soggetto si rivolge. Ogni concetto teologico è radicato per Tillich in questo *a-priori mistico*, in quel punto di contatto tra soggetto e oggetto che definisce un'attitudine esistenziale, che chi si pone in relazione con il mistero deve assumere. Tillich specifica però che nel caso del teologo, il *circolo teologico* non si fonderà soltanto sulla consapevolezza di questo a-priori mistico, ma dovrà considerare anche il criterio specifico del messaggio cristiano.⁴⁸

L'approccio di Tillich senza dubbio contribuisce in modo efficace a evidenziare una differenza fondamentale tra il modo in cui teologia e filosofia da un lato, scienza dall'altro, si relazionano con l'oggetto del loro studio: nel caso della teologia e della filosofia, chi ricerca non può prescindere dal situarsi in uno spazio esistenziale,⁴⁹ in quanto presuppone la necessità di vivere una reale esperienza di ciò che studia; nel caso delle scienze, invece, ciò che si ricerca al fine di potersi mantenere nella massima "obiettività scientifica"⁵⁰ è l'evitamento di qualsiasi implicazione esistenziale con ciò che si studia.

Una volta mostrato il carattere esistenziale della teologia, Tillich propone di concretizzarlo in due criteri formali:

43. Cfr. Rodríguez Panizo, «Teología Fundamental», 44.

44. Tillich, *Main Works*.

45. Cfr. Rodríguez Panizo, «Teología Fundamental», 46.

46. Cfr. Paul Tillich, *Teologia Sistemática*, volume I: Religione e Rivelazione; L'essere di Dio (Claudiana, Torino, 1996), 19-41.

47. Tillich, 20.

48. Cfr. Tillich, 20.

49. Cfr. Pedro Fernández Castelao, *El Trasfondo de lo finito: La revelación en la teología de Paul Tillich* (Desclée De Brouwer, Bilbao, 2000), 22-23.

50. Cfr. Fernández Castelao, 23.

«L'oggetto della teologia è ciò che ci coinvolge, c'impugna in vista di un fine ultimo. Sono teologiche solo quelle proposizioni che trattano il loro oggetto in modo tale che possa diventare per noi una questione da fine ultimo».⁵¹

«Il nostro fine ultimo è quel che determina il nostro essere o il nostro non-essere. Sono teologiche soltanto quelle affermazioni che trattano il loro oggetto in modo tale che possa diventare per noi un problema di essere o non-essere».⁵²

La preoccupazione ultima, che «si rivela quindi essere la caratteristica decisiva dell'oggetto della teologia e della situazione esistenziale del teologo»,⁵³ rivela anche il carattere della religione come preoccupazione ultima per il Signore di ogni cosa, religione che si può intendere quindi come espressione del primo comandamento, o di quell'anelo appassionato verso la sorgente trascendente della vita ben espresso da filosofi come Kierkegaard.⁵⁴ In maniera non distante dalla concezione di Tillich, soprattutto relativamente a due presupposti fondamentali – rispettivamente quello che individua la necessità che nella ricerca e nella conoscenza teologica si assuma un'attitudine che presuppone una reale esperienza esistenziale di ciò che si studia, e quello che considera come teologiche solo le affermazioni che hanno a che fare con il fine ultimo della nostra esistenza –, Karl Rahner, nella sua opera *Uditori della Parola*,⁵⁵ volendo giustificare la sua posizione – che considera possibile l'esistenza di una filosofia cristiana –, afferma:

«Se la filosofia non intendesse avere espressamente in sé e da sé questo riferimento ultimo alla teologia, diventerebbe ipso facto una questione del tutto accademica, e indifferente dal punto di vista esistenziale».⁵⁶

La filosofia, secondo Rahner, perché possa dirsi autenticamente cristiana deve qualificarsi come una scienza caratterizzata da un'implicazione con la dimensione esistenziale. E affinché questo possa realizzarsi, è necessario che mantenga costantemente un "riferimento ultimo" alla teologia. Volendo accostare quanto proposto da Tillich a quanto detto da Rahner, mi pare che l'affermazione di quest'ultimo in qualche modo evochi la nozione di "preoccupazione ultima" che caratterizza per Tillich tutto il sapere teologico, preoccupazione ultima di cui anche la filosofia deve partecipare, se vuole dirsi cristiana.

1.2. Ragione, trascendenza, rivelazione

Nel corso dei secoli XVIII e XIX, in particolare nel periodo che precedette il Concilio Vaticano I, la Chiesa dovette confrontarsi con un approccio, manifestatosi nelle diverse forme di razionalismo, che considerava come ad ogni tipo di conoscenza, anche teologica, si potesse e si dovesse pervenire seguendo la via della ragione, come se ogni manifestazione – anche

51. Tillich, *Teologia Sistemica*, 23-24.

52. Tillich, 25.

53. Fernández Castela, *El Trasfondo de lo finito*, 25.

54. Cfr. Rodríguez Panizo, «Teología Fundamental», 46.

55. Cfr. Karl Rahner, *Uditori della Parola* (Borla, Torino, 1967).

56. Rahner, 52.

la manifestazione dell'assoluto – si dovesse dare in modo necessario alla ragione umana. Quest'idea di religione, che può essere derivata dall'idealismo trascendentale,⁵⁷ se accettata rischiava di “rinchiudere” la religione all'interno dei limiti della mera ragione, proponendo in fondo un cristianesimo che doveva essere inteso come una religione naturale, priva della dimensione del Mistero.⁵⁸

Contro il potenziale pericolo rappresentato da queste comprensioni fuorvianti ed erronee, il Concilio Vaticano I con la Costituzione Dogmatica *Dei Filius* si riferì alla Dottrina della fede definendola come un *deposito divino*, consegnato alla Chiesa affinché da essa sia custodito e proclamato. Unitamente a questa specificazione circa la natura della Rivelazione, venne chiarito che questa concezione è decisamente lontana da quella prodotta dal razionalismo idealista, che pareva pretendere di ricondurre la Dottrina della fede ad un sistema filosofico.⁵⁹ Ma il Concilio non si oppose soltanto alle derive razionaliste del tempo: mise in guardia al contempo rispetto a una possibile attitudine “fideista” altrettanto pericolosa, quella che, intendendo la fede come qualcosa di irrazionale, simile a un “salto nel vuoto”⁶⁰ in cui la conoscenza razionale non ha e non trova posto, rischiava di escludere dall'esperienza religiosa una delle dimensioni fondamentali della natura umana, invece di attribuirle un ruolo privilegiato, come ha, nella ricezione e nella relazione con il Mistero. Da qui la dichiarazione che

«La stessa santa madre chiesa ritiene e insegna che Dio, principio e fine di ogni cosa, può essere conosciuto con certezza mediante la luce naturale della ragione umana a partire dalle cose create; “infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute” (Rm 1,20)».⁶¹

A completamento, il Concilio aggiunse:

«ma tuttavia è piaciuto alla sua sapienza e bontà rivelare se stesso al genere umano, nonché gli eterni decreti della sua volontà per altra via, questa volta soprannaturale, come dice l'Apostolo: “Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio” (Eb 1,1 ss.)»⁶²

«È grazie a questa divina rivelazione che tutti gli uomini possono, nella presente condizione del genere umano, conoscere facilmente, con assoluta certezza e senza alcun errore, ciò che nelle cose divine non è di per sé inaccessibile alla ragione. Non è tuttavia per questo motivo che la rivelazione deve essere detta assolutamente necessaria [...]».⁶³

57. Rodríguez Panizo, «Teología Fundamental», 56.

58. Cfr. Rodríguez Panizo, 56.

59. «La dottrina della fede, che Dio ha rivelato, non è stata proposta all'intelligenza umana come un sistema filosofico da perfezionare, ma, come un divino deposito, è stata affidata alla chiesa, sposa di Cristo, perché la custodisca fedelmente e infallibilmente la proclami», DH 3020, in: Heinrich Denzinger e Peter Hünemann, *Enchiridion Symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 45ª edizione bilingue (Edizioni Dehoniane, Bologna, 2018), 1055.

60. Cfr. Rodríguez Panizo, «Teología Fundamental», 57.

61. DH 3004, in: Denzinger e Hünemann, *Enchiridion Symbolorum*, 1047.

62. DH 3004, in: Denzinger e Hünemann, 1047.

63. DH 3005, in: Denzinger e Hünemann, 1047.

Si tratta di parole chiarificatrici, che ben situano e riconoscono il valore e l'importanza della ragione nell'accoglienza e nella conoscenza della Verità di Dio.⁶⁴ Verità che però è conoscibile "con certezza" solo a partire dalla Rivelazione, che per libera iniziativa Dio stesso dona all'uomo.

1.2.1. Alcuni esempi di apporti di autori contemporanei alla riflessione sulla relazione tra ragione e rivelazione

Paul Tillich affronta la questione della relazione tra ragione e rivelazione nella prima parte della sua *Teologia Sistemica*. Nell'Introduzione, che ha tra gli obiettivi quello di esplicitare le considerazioni epistemologiche a partire dalle quali l'autore intende fondare la sua opera sistemica, viene presentata la nozione di *correlazione*, che Tillich propone come il metodo che seguirà nel corso dello sviluppo dell'opera. Lo presenta come il metodo che «spiega i contenuti della fede cristiana mediante domande esistenziali e risposte teologiche in reciproca interdipendenza».⁶⁵ La sua trattazione vuole mostrare da un lato come questo metodo è stato sempre utilizzato dalla teologia, anche se non sempre in modo conscio. Dall'altro intende esplicitarne il significato e dichiarare perché lo ritiene il metodo più adeguato a esporre i contenuti della fede.

I vari modi in cui il termine correlazione può essere inteso e utilizzato in vari ambiti, come ad esempio nella matematica, nella logica e nelle rappresentazioni sistemiche,⁶⁶ offrono potenzialità importanti che possono essere applicata alla teologia. Per mostrarlo, Tillich spiega come si possa intendere in termini di correlazione la relazione tra simboli religiosi e le realtà da essi rappresentate, o quella tra i concetti logici riguardanti l'umano e quelli riguardanti il divino, come anche la relazione «tra il fine ultimo dell'essere umano e ciò che lo coinvolge in maniera ultima».⁶⁷ Nello sviluppo della trattazione, emerge chiaramente come «il concetto di correlazione scaturisce dall'esperienza religiosa».⁶⁸

Come ulteriore esempio, che introduce nell'ambito specificamente teologico, Tillich presenta quello della relazione tra Dio e l'uomo. Se da un lato questa è una relazione di Dio con l'uomo, dall'altro è anche relazione dell'uomo con Dio: tra quello che è Dio per noi e ciò che siamo noi per Lui c'è una mutua interdipendenza. Questa consapevolezza di un'interdipendenza trova conferma osservando come, nel corso della storia, si sia evoluta e cambi continuamente la relazione umano-divino.⁶⁹

In virtù di queste considerazioni relative all'interdipendenza che si può osservare in quest'esempio e in molti altri, con l'attenzione di dichiarare che non esiste un metodo che possa imporsi e considerarsi come il migliore in termini assoluti, certamente Tillich individua nel

64. Alle pronunziamenti del CVI sopra citate si riferì papa Benedetto XVI nel discorso pronunciato durante l'udienza generale del 21 novembre 2012, affermando: «La fede cattolica è dunque ragionevole e nutre fiducia anche nella ragione umana». *Fonte*: «Udienza Generale di mercoledì 21 novembre 2012», Benedetto XVI, visitato il 17 gennaio 2021, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121121.html.

65. Tillich, *Teologia Sistemica*, 76.

66. Cfr. Tillich, 76.

67. Tillich, 76.

68. Fernández Castelao, *El Trasfondo de lo finito*, 37.

69. Cfr. Fernández Castelao, 37.

metodo di correlazione il più adeguato allo scopo che si propone, che è quello di produrre un'esposizione sistematica dei contenuti della fede.⁷⁰

È proprio a partire dalle potenzialità offerte da questo metodo che nel capitolo I della Teologia Sistemática, intitolato *La ragione e l'esigenza della Rivelazione*, Tillich affronta il tema della relazione tra ragione e rivelazione, che propone come una correlazione.

In una prima sezione del capitolo, dedicata alla *Struttura della ragione*, Tillich distingue tra due sensi principali secondo i quali è da intendersi il significato del termine ragione: si tratta della differenza espressa rispettivamente da un concetto *ontologico* e un concetto *tecnico*. Il concetto ontologico di ragione è quello ereditato dalla tradizione classica che va da Parmenide fino a Hegel.⁷¹ Seguendo questa concezione, la ragione nel suo senso ontologico è sempre stata intesa come «la struttura della mente che le consente di afferrare e trasformare la realtà».⁷² Si tratta di una ragione che è attiva in diverse funzioni, come le funzioni estetica, tecnica e pratica, non solo in quella conoscitiva. Non è inattiva nemmeno nella vita emotiva: anche la dimensione emozionale trova un'unità nella sua relazione con le altre funzioni della ragione,⁷³ orientandole e spingendole al contempo verso la conoscenza del vero. La ragione intesa in senso ontologico è quindi il *Lògos* della filosofia classica.

Quando invece si considera la ragione solamente per la sua funzione conoscitiva, ossia per la “capacità di ragionare” che questa possiede ed esprime, si sta intendendo la ragione nel suo senso tecnico, comprensione affermatasi soprattutto – e in maniera spesso pericolosa – a partire dal XIX secolo.⁷⁴ Il considerare la ragione solamente nella sua funzione conoscitiva ha portato infatti a intendere tutto ciò che non rientra nell'ambito di tale funzione come irrazionale, arrivando a stabilire come conseguenza che, ad esempio, in buona misura i fini che muovono e motivano la nostra vita sarebbero forniti da forze irrazionali. Questa concezione di un “ordine irrazionale” che muove gli eventi della storia e dell'esistenza ha avuto effetti importanti sul pensiero contemporaneo, basti pensare ad esempio agli sviluppi della filosofia della cosiddetta “scuola del sospetto”, tra il XIX e il XX secolo.

In relazione alla correlazione tra ragione e rivelazione, Tillich fa un passo in più, esplicitando che «la ragione ontologica in sé stessa, in essenza, è identica al contenuto della rivelazione».⁷⁵ Assumendo come per ragione ontologica intendiamo il *Lògos* della tradizione classica, si può comprendere quest'affermazione di Tillich considerando come in questo caso stiamo intendendo la ragione ontologica *nella sua perfezione essenziale*. Per quanto riguarda la realtà sperimentata dall'uomo, la ragione soffre però le conseguenze e le limitazioni della finitezza. La ragione ontologica intesa *nella sua imperfezione esistenziale* si trova in una condizione diversa rispetto alla condizione essenziale: si tratta di una “ragione caduta”, alienata, che necessita di essere salvata. È proprio a questa ragione ontologica nel suo

70. Cfr. Fernández Castelao, *El Trasfondo de lo finito*, 36.

71. Cfr. Tillich, *Teologia Sistemática*, 88.

72. Tillich, 88.

73. Spinoza parlava di una condizione di “amore intellettuale” che «unisce intelletto ed emozione nello stato più razionale della mente». Tillich, 88.

74. Cfr. Tillich, 89.

75. Fernández Castelao, *El Trasfondo de lo finito*, 44.

stato di alienazione esistenziale, che sperimenta il limite, a volte il conflitto e la divisione, che secondo Tillich è rivolto il messaggio cristiano.

Si può considerare come in questa prospettiva di separazione rispetto alla sua condizione essenziale, il Lògos è qualcosa che è posseduto sia dall'uomo che dalla realtà: ciò che cambia è la sua differente manifestazione. Da un lato il Lògos si manifesta nella struttura razionale dell'uomo, dall'altro nella struttura razionale della realtà.⁷⁶ Si può esprimere questa distinzione attraverso le nozioni di *ragione soggettiva* e *ragione oggettiva*:

«La ragione soggettiva è la struttura razionale della mente; la ragione oggettiva è, invece, la struttura razionale della realtà che la mente può afferrare e in base alla quale può plasmare la realtà stessa. La ragione, nel filosofo, afferra la ragione della natura. La ragione, nell'artista, afferra il significato delle cose. La ragione, nel legislatore, plasma la società secondo le strutture dell'equilibrio sociale. [...] La ragione soggettiva è razionale se, nel duplice processo di ricezione e reazione, esprime la struttura razionale della realtà».⁷⁷

Queste considerazioni di Tillich ben esprimono l'articolazione tra queste due distinte manifestazioni di un unico Lògos. Quello che però emerge come aspetto centrale, è che in tutte queste strutture la ragione manifesta qualcosa che «*si fa presente in tutte le sue dimensioni, sia nell'uomo che nella realtà, ma che non si esaurisce in esse, ma al contrario le trascende*».⁷⁸ Tillich chiama quest'attitudine della ragione a manifestare il trascendente la *profondità della ragione*, chiarendo che ciò che viene rivelato in questa profondità non è la ragione stessa, bensì qualcosa che la precede: l'autore parla di questo "qualcosa" chiamandolo "il fondo", "l'abisso", "la sostanza" che rende possibili tutte le creazioni razionali e si fa presente in esse, e che al tempo stesso le trascende.⁷⁹

Questa "profondità della ragione" è inoltre inaccessibile in modo diretto, e non è possibile una comprensione della sua totalità tramite il linguaggio.⁸⁰ Di essa è possibile solo una rappresentazione metaforica, motivo per cui le sue forme di espressione privilegiate sono il mito e il culto.

Per quanto riguarda la ragione nella sua condizione nell'esistenza reale, ossia nella sua imperfezione esistenziale, è un dato riscontrabile il manifestarsi di una dimensione di conflittualità tra i suoi diversi elementi strutturali, conflittualità dovuta alla condizione di divisione in cui la ragione si trova. Tillich individua tre polarità tra diversi elementi, che generano rispettivamente tre diversi tipi di conflitti nella ragione: si tratta delle polarità tra *struttura* e *profondità*, tra l'*elemento statico* e l'*elemento dinamico*, tra l'*elemento formale* e l'*elemento emozionale*.⁸¹ Queste tre polarità danno luogo rispettivamente a un conflitto tra *autonomia* ed *eteronomia* della ragione, tra *assolutismo* e *relativismo*, tra *formalismo* ed *emotività*.

76. Cfr. Fernández Castelao, 45.

77. Tillich, *Teologia Sistemática*, 94.

78. Fernández Castelao, *El Trasfondo de lo finito*, 45.

79. Cfr. Fernández Castelao, 45.

80. Cfr. Fernández Castelao, 46.

81. Cfr. Fernández Castelao, 47.

L'autonomia⁸² viene espressa da Tillich come l'obbedienza alla "legge della ragione" di cui l'uomo fa esperienza in sé stesso, in quanto essere razionale. Alla luce della distinzione precedentemente introdotta tra ragione soggettiva e ragione oggettiva,⁸³ si può comprendere che quando la ragione dell'uomo intende come legge della ragione a cui deve obbedire unicamente quella che può riconoscere nella sua struttura (ragione oggettiva), si ha una rivendicazione di autonomia da parte della ragione, situazione questa in cui la ragione «perde la sua dimensione di profondità».⁸⁴ La legge della ragione dovrà essere cercata e compresa sia come legge della ragione soggettiva che come legge della ragione oggettiva, in modo che l'uomo nell'obbedire alla legge della ragione obbedisca a entrambe: Tillich sottolinea come la legge della ragione si dà nella sua struttura essenziale, che è soggettiva e oggettiva, perché «la sua struttura ontologica fondamentale è costituita dalla relazione io-mondo».⁸⁵

L'opposto dell'autonomia si ha quando si pretende che qualcosa parli della profondità della ragione, senza considerare la ragione autonoma, anzi opponendosi a essa: si ha in questi casi l'imposizione di una legge "dall'esterno", negando in questo modo un elemento fondamentale della struttura della ragione.

Il conflitto tra autonomia ed eteronomia pare non aver via d'uscita se non nella *riconciliazione* di questa polarità, che si può realizzare solo in Dio.⁸⁶ Si parla in questo caso di *teonomia*, termine che descrive la situazione in cui le strutture della ragione si percepiscono autonome, e rimangono tali, essendo al tempo stesso unite nella loro profondità:

«Poiché Dio (*theós*) è la legge (*nomos*) sia per la struttura sia per il fondamento della ragione, entrambi sono uniti in lui e la loro unità si manifesta in una situazione teonoma. Non c'è, tuttavia, una teonomia completa nelle condizioni dell'esistenza: ambedue gli elementi, che essenzialmente sono uniti nella teonomia, si trovano in conflitto tra loro nelle condizioni dell'esistenza e tentano di distruggersi a vicenda. In questo scontro essi tendono a distruggere la ragione stessa. Perciò, l'esigenza di riunire ciò che è sempre diviso nel tempo e nello spazio emerge *dalla* ragione e non in contrapposizione a quest'ultima. Quest'esigenza è l'esigenza della rivelazione».⁸⁷

È interessante osservare come Tillich, nella sua comprensione dei conflitti che affliggono la ragione, è ben lontano dal considerarli come delle mere imperfezioni, ma a partire dalla consapevolezza del fatto che essi sono la conseguenza dei limiti strutturali della ragione, giunge a riconoscere in tali limiti un'apertura e un collegamento con la rivelazione, unica soluzione dei problemi della ragione e dell'uomo, soluzione di cui essa stessa (la ragione) fa conoscere la necessità. Tillich considera che «Dio è la risposta alla domanda implicita nella finitudine umana, e questa risposta non può essere derivata dall'analisi dell'esistenza».⁸⁸

82. Una delle applicazioni della comprensione di autonomia, eteronomia e teonomia che Tillich sviluppa è relativa alla Morale. Cfr. sezione *Autonomia, eteronomia e teonomia nel pensiero di Paul Tillich*, pagina 123 del presente elaborato.

83. Cfr. pagina 15 del presente elaborato.

84. Fernández Castelao, *El Trasfondo de lo finito*, 48.

85. Fernández Castelao, 48.

86. Cfr. Fernández Castelao, 49.

87. Tillich, *Teologia Sistemática*, 103.

88. Tillich, 80.

Quello che si può arrivare a conoscere attraverso l'analisi della finitezza umana è però quella "domanda" che è espressione della richiesta di salvezza da parte dell'uomo, salvezza possibile ma che viene riconosciuta come necessariamente proveniente da Dio. E affinché tale salvezza si attui, è necessaria la rivelazione.

La prospettiva della teonomia introdotta da Tillich sembra ben conciliarsi con il modo in cui Karl Rahner, in *Uditori della Parola*, vuole fondare la comprensione della filosofia della religione come *ontologia della potentia obedientialis*.⁸⁹ La filosofia, secondo Rahner, «supera sé stessa e pone l'uomo nell'atteggiamento di chi sta attento a una eventuale possibile rivelazione»,⁹⁰ incontrando in questo superamento l'essenza del suo essere pura e autentica filosofia. Al tempo stesso, per poter intendere correttamente il suo carattere cristiano, è necessario riconoscere «la sua vera autonomia e la sua relatività originaria alla teologia».⁹¹ Mi pare che quest'ultima affermazione di Rahner esprima bene ciò che voleva intendere Tillich, parlando di teonomia come di quella situazione in cui le differenti strutture della ragione (alle cui funzioni è associabile lo sviluppo della filosofia), sono unite in profondità mantenendo la loro autonomia.

1.3. L'accoglienza della Rivelazione e la sua trasmissione

La Chiesa ha in ogni epoca riconosciuto la Sacra Scrittura come il proprio "documento fondamentale",⁹² a partire dal quale la Rivelazione è accessibile agli uomini di ogni tempo, che mossi dallo Spirito possono rispondere al messaggio di amore manifestatosi negli eventi salvifici in essa testimoniati. Sono già state parzialmente esposte nell'Introduzione alcune ragioni – che sono il frutto dell'esperienza di chi nel corso dei secoli si è posto in ascolto della Parola – a partire dalle quali possiamo riferirci ai testi sacri chiamandoli "Parola di Dio". In particolare, ci siamo riferiti alla nozione di *ispirazione*⁹³ che permette di comprendere in che modo, a partire da un'esperienza esistenziale di Dio, tali testi sono stati scritti per mano di testimoni nella comunità. Nel loro insieme, i testi che compongono la Bibbia riconosciuta dal Canone, essendo riconosciuti come ispirati da Dio «riproducono fedelmente la Parola di Dio pronunciata attraverso i profeti e nel Figlio».⁹⁴

Assumendo che questa Parola essenziale trova la sua affermazione massima e definitiva nella persona di Gesù Cristo, di cui il Nuovo Testamento offre testimonianza, la Chiesa ha costantemente condannato qualsiasi interpretazione dei testi dell'Antico Testamento che collochi la rivelazione da essi portata "su un piano inferiore". La Chiesa, infatti, ha sempre ricordato che lo Spirito che ispirò gli autori del Nuovo Testamento è lo stesso che ispirò i profeti e gli autori dell'Antico. Per comprendere le ragioni di quest'insistenza della Chiesa nel riconoscere il valore della Rivelazione testimoniata dalla Scrittura nel suo insieme, è particolarmente significativa la posizione manifestata nella condanna dell'eresia Marcionita.

89. Cfr. Rahner, *Uditori della Parola*, 29-55.

90. Rahner, 50.

91. Rahner, 52.

92. Cfr. Jürgen Werbick, «Prolegomeni», in *Nuovo corso di Dogmatica*, volume I (Queriniana, Brescia), 24.

93. Cfr. pagina 5 del presente elaborato.

94. Werbick, «Prolegomeni», 24.

Chi cadde in quell'errore, seguendo Marcione, aveva certamente riconosciuto il carattere di definitività e pienezza della rivelazione nella persona di Gesù Cristo: l'errore fu però quello di negare il carattere divino della rivelazione dell'Antico Testamento.⁹⁵ Di fatto, Marcione non accettava che la storia di Israele appartenesse alla stessa Storia della Salvezza di cui Cristo è il culmine e compimento.

È attraverso la dottrina dell'ispirazione biblica che la Chiesa vuole scongiurare il pericolo che venga relativizzato il ruolo della Sacra Scrittura, intesa nel suo insieme come *norma normans non normata*, ossia come norma con la quale ogni discorso su Dio dev'essere confrontato per essere ritenuto adeguato.⁹⁶ È già stato spiegato nell'Introduzione che un errore grave, che può indurre a interpretazioni letteralistiche eterodosse, è quello di considerare il testo biblico come una parola diretta di Dio, come se questa fosse stata scritta sotto dettatura. Il fatto che la Scrittura esprima integralmente e fedelmente la Parola di Dio, il Lògos, è invece possibile per l'insieme delle testimonianze dei diversi autori, che scrissero le loro opere in contesti molto diversi e segnati da multiformi e molteplici condizionamenti dovuti al periodo storico, alle condizioni e alla cultura. La Bibbia viene detta Parola di Dio in quanto interpella gli uomini, ricordandogli la Rivelazione operata da Dio, e li fa confrontare con essa in modo efficace, attualizzandola.⁹⁷ Ma non è essa stessa (la Bibbia) la Rivelazione. Essa è Parola di Dio in quanto ci testimonia la Rivelazione.

1.3.1. La nascita dei testi della Scrittura come risposta alla Parola ascoltata

La Bibbia ci rivela il Lògos nell'ascolto della *risposta* alla Rivelazione, risposta formulata da testimoni privilegiati, gli autori dei testi sacri. Tale risposta, ispirata, fu proprio la redazione dei testi. Si può considerare un'analogia – che ha un carattere illuminante – tra la risposta realizzatasi con la nascita dei testi della Sacra Scrittura e l'incarnazione del Lògos.⁹⁸ Il Verbo incarnato, infatti, per iniziativa divina fu inviato «affinché egli espliciti il Padre in gesti umani».⁹⁹ In questo modo, attraverso il suo “eco” umano, ossia nella reazione e nella risposta che i suoi gesti hanno suscitato, è stato possibile ascoltare e accogliere la Parola di Dio. Qualcosa di analogo avviene in noi quando ci rivolgiamo nella fede al testo biblico, che ci pone di fronte agli eventi in cui si è dato il compimento di una salvezza (Nuovo Testamento) attesa in una storia di rivelazione che ha origini antiche (Antico Testamento).

Per comprendere come noi riceviamo, ascoltiamo e comprendiamo la Parola, è importante considerare il ruolo dello Spirito Santo. L'esperienza del Lògos vissuta dagli autori dei testi sacri è stata possibile per l'azione dello Spirito Santo che li ha uniti a una comunità, comunità che è il Corpo di Cristo stesso:¹⁰⁰ la loro esperienza di unione con il Lògos non fu quella di un'unione di tipo *ipostatico*, ma fu l'esperienza di un'unione con Cristo nell'essere parte del suo corpo, la comunità. All'interno del contesto comunitario gli autori dei testi risposero all'esperienza del Lògos mettendola per iscritto. In questo modo, *nella* risposta delle

95. Cfr. Werbick, «Prolegomeni», 25.

96. Cfr. Werbick, 25.

97. Cfr. Werbick, 25-26.

98. Cfr. Werbick, 26.

99. H. U. von Balthasar, *Gott*, 98; trad. it., 108. Testo citato in Werbick, 26.

100. Cfr. Werbick, 26.

comunità cristiane è a disposizione la Parola, che diventa norma per ogni discorso su Dio e criterio per ogni testimonianza, sia essa in parole o in opere. Questa Parola non è però da identificarsi con la Testimonianza a cui essa fa riferimento: è una Parola che si offre affinché, una volta ascoltata, produca l'effetto di *credere* nella Testimonianza che attesta.¹⁰¹ E si offre secondo la testimonianza multipla dei vari testi sacri che gli autori nel corso dei secoli hanno consegnato alla comunità credente, riconosciuti come Parola di Dio dalla Chiesa attraverso l'incorporazione nel Canone. Affinché per mezzo di questa "testimonianza multipla" si possa comprendere in profondità la *parola essenziale* di Dio, che è quella pronunciata in Gesù Cristo,¹⁰² la Chiesa attua costantemente una *interpretazione ermeneutica* della Bibbia che, a partire dalle Scritture che trasmettono la testimonianza, ci porta a comprendere alla luce della fede che cosa Dio ci comunica, e per che cosa ci sta chiamando.

1.3.2. La relazione tra il racconto e la fede: il processo di sviluppo del dogma secondo Sesboüé

È a partire da quest'ascolto della Parola, che la Scrittura ci consegna, che la Teologia Dogmatica ha la sua ragion d'essere. Nella consapevolezza che Egli si comunica all'uomo, la Dogmatica è chiamata a riflettere per conoscere chi Dio è, e *come* è.¹⁰³

Ho trovato particolarmente illuminante, per comprendere in maniera efficace la relazione tra la Sacra Scrittura e la Dogmatica, la lettura del Saggio *Gesù Cristo l'unico mediatore*, di Bernard Sesboüé. Il primo capitolo del secondo volume dell'opera,¹⁰⁴ intitolato *Teologia della salvezza e narratività: riflessioni metodologiche*, presenta dapprima una serie di riflessioni metodologiche che mostrano vari aspetti legati alla natura, al significato e all'efficacia della narrazione, mettendoli in relazione con l'esperienza dell'uomo e con il desiderio e le aspettative di salvezza che da sempre ha sperimentato nel corso della storia. In un secondo passo, Sesboüé applica i risultati ottenuti nella sua analisi alle narrazioni bibliche. Sesboüé sostiene che il racconto biblico

«dà spontaneamente luogo alle interpretazioni, all'uso delle categorie e dei concetti e alla strutturazione delle cose secondo una visuale propriamente dottrinale. Ma nel medesimo tempo il corpo dottrinale che si costituisce non può mai emanciparsi dal racconto».¹⁰⁵

Come esempi di particolare rilevanza per comprendere come il corpo dottrinale e il racconto da cui questo è suscitato siano legati da un legame inscindibile, Sesboüé propone una comparazione tra le formule di fede storiche dell'Antico Testamento e le varie versioni del Credo cristiano. In questi testi è evidente un incontro tra il racconto e la fede: evidenza che mostra come Sesboüé colga nel segno quando sostiene che «il racconto suscita la fede e la fede risponde al racconto in maniera tale che la domanda e la risposta si condensano in un

101. Cfr. Werbick, 26.

102. Cfr. Werbick, 26.

103. Cfr. Werbick, 26.

104. Bernard Sesboüé, *Gesù Cristo l'unico mediatore: Saggio sulla redenzione e la salvezza*, volume II: Racconti della salvezza: soteriologia narrativa (San Paolo, Milano, 1994), 15-38.

105. Sesboüé, 29.

unico testo».¹⁰⁶

La tesi di Sesboüé sostiene che quest'articolazione, ben visibile in questi esempi particolari, si può osservare in modo più ampio mettendo in relazione l'insieme dei racconti biblici con la dottrina della fede. Per mostrarlo, pone l'esempio della relazione tra lo sviluppo della legge in Israele e alcuni testi dell'Antico Testamento, come quello della pasqua di Es 12, ricordando l'intuizione di P. Beauchamp, il quale si rese conto che alcuni testi furono scritti in un modo che chiaramente mira ad ottenere un effetto: nel caso del testo di Es 12, l'effetto sarebbe stato quello di introdurre una prescrizione avente l'obiettivo di impedire a Israele di "ricadere" in un abuso della sua libertà, rivelatosi disastroso. Come effetto sorse la legge, che si situa in una relazione strutturale con il racconto, andando a costituire assieme ad esso la struttura dell'Alleanza. Alla luce di quest'esempio, Sesboüé conclude che «è legittimo trasporre questa articolazione strutturale al rapporto fra racconto e "dogma" nella misura in cui questo termine esprime il carattere obbligatorio del contenuto della fede».¹⁰⁷ Per Sesboüé, il dogma fondamentale della fede cristiana, anche se non ha dato luogo a una definizione formale, è la salvezza.¹⁰⁸

1.3.3. Interpretazione della Scrittura, formazione del canone e trasmissione fedele del Lògos

La molteplicità di testimonianze che compongono la Sacra Scrittura, che come abbiamo osservato sono state prodotte da autori in contesti molto differenti e sottoposti a molteplici condizionamenti, ha posto e può porre di fronte, nell'esercizio dell'ermeneutica che la Chiesa da sempre attua, a tensioni e ad apparenti contraddizioni. Alcune delle grandi eresie, come ad esempio il già citato Marcionismo, derivarono da un'errata interpretazione di tensioni e apparenti contraddizioni nel modo di presentare, da parte degli autori, chi è Dio e come opera e si relaziona con l'umanità. Tale difficoltà nell'interpretare queste apparenti tensioni o contraddizioni, riscontrabile nella perplessità generatasi soprattutto tra i teologi biblici e dogmatici, ha prodotto un dibattito nell'ambito dell'esegesi in cui si arrivò a parlare di un "canone nel canone"¹⁰⁹ (volendo con quest'espressione indicare un insieme di testi, tra quelli canonici, che con più facilità e intuitiva coerenza possono spiegarsi in armonia con le affermazioni e le riflessioni proposte nella dottrina). La risposta al dubbio che può sorgere circa la possibilità di applicare una "critica teologica oggettiva"¹¹⁰ ai testi per i quali quest'armonia pare non poter essere facilmente resa intelligibile, è che *l'intera Scrittura nel suo insieme dev'essere spiegata in accordo con la «analogia fidei»*.¹¹¹ Di conseguenza, i testi biblici vanno intesi come uniti, ma vanno anche intesi in una subordinata relazione tra di loro, subordinazione che riflette la maggior importanza di alcuni testi, rispetto ad altri, per la fede vissuta dalla comunità.

106. Sesboüé, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, 29.

107. Sesboüé, 29.

108. Cfr. Sesboüé, 29.

109. Cfr. Werbick, «Prolegomeni», 27.

110. Cfr. Werbick, 27.

111. Cfr. Werbick, 27.

In ogni caso, gli strumenti messi a disposizione oggi per lo studio e la comprensione dei testi costituiscono un'importante risorsa, che permette di cogliere in maniera più chiara l'unità del deposito biblico e della rivelazione da esso trasmessa. Grazie ad essi è possibile, ad esempio, fare chiarezza circa la "dimensione pragmatica" di un testo, ossia circa quali furono le finalità che ne caratterizzarono la redazione in un contesto e in un periodo storico particolare e, di conseguenza, fare chiarezza su come gli autori si sono proposti di testimoniare la Parola da loro ricevuta. È quindi possibile individuare qual è il "livello linguistico"¹¹² più adeguato, affinché sia possibile leggere la loro testimonianza e coglierne il senso profondo.

Nella storia della formazione del Canone biblico si può osservare la volontà della Chiesa, in ascolto della Parola di Dio, di sancire il ruolo della Sacra Scrittura come *norma normans non normata*, a cui essa si è ancora nel valutare l'adeguatezza di qualsiasi discorso venga profeso su Dio. Tale volontà non ha certamente esaurito la sua manifestazione con la definizione del Canone. Infatti, qualsiasi discorso che nella Chiesa rende testimonianza alla Rivelazione, cioè al messaggio consegnato nella Sacra Scrittura alla comunità credente, vuole riconoscere ed esprimere il modo in cui tale messaggio si attualizza in quel contesto e in quel periodo storico particolare. Il messaggio comunicato alla Chiesa nell'ascolto della Parola è sempre riconducibile in ultimo alla norma *normans non normata* che è la Scrittura, ma la Chiesa nella sua ricerca di una comprensione attualizzata del messaggio¹¹³ attinge anche al patrimonio costituito da tutte le precedenti pronunziazioni (la Tradizione), per esprimere a sua volta il suo discorso di testimonianza alla verità del Lògos, che formula nel tempo presente.

Per comprendere come nella Tradizione si ha un'*auto-trasmissione attiva*¹¹⁴ della Verità del Lògos espressa nella Sacra Scrittura, è necessario considerare il dato di fede fondamentale presentato dalla nozione di auto-comunicazione di Dio in Gesù Cristo. Se si riconosce che la manifestazione piena e definitiva del Lògos è Gesù Cristo e che, a partire da tale Parola definitiva, tramite lo Spirito Santo è sempre possibile conoscere la verità del Lògos annunciata una volta per sempre, allora si può intendere come lo stesso Spirito Santo abbia la capacità di preservare e orientare la testimonianza offerta dalla Chiesa affinché questa non si allontani dalla verità espressa nel Lògos. Nella testimonianza trasmessa dalla Chiesa, il messaggio del Lògos si fa attuale, in ogni tempo.

Il carattere di contro-testimonianza e le inadeguatezze, spesso frutto di superficialità, incomprendimento o a volte di vera e propria durezza di cuore,¹¹⁵ che inevitabilmente hanno segnato nel corso della storia le parole e il vissuto di molti uomini di Chiesa – i quali sembrano aver rinnegato il messaggio del Lògos più che avergli reso testimonianza –, non hanno il potere di impedire l'auto-comunicazione di Dio alla sua Chiesa, a cui dona la sua Parola.

112. Cfr. Werbick, 27.

113. Molto interessante e di aiuto, per comprendere in che modo la Chiesa articola, a partire da una pluralità di istanze, un'ermeneutica del messaggio biblico e sviluppa la riflessione dottrinale, è la sempre attuale dottrina dei luoghi teologici, sviluppata da Melchor Cano, e di cui autori come Max Seckler hanno recuperato il potenziale e la fecondità teologica. La potenza di questa concezione strutturale della Chiesa risiede nell'attribuire ai "luoghi" la capacità di mettere in modo, in chi li frequenta, quel dinamismo della fede che porta alla sua conoscenza intelligibile. Cfr. Rodríguez Panizo, «Teología Fundamental», 80-82.

114. Cfr. Werbick, «Prolegomeni», 28.

115. Cfr. Werbick, 28.

La presenza della Verità di Dio nel discorso di testimonianza offerto dalla Chiesa nei secoli, cioè nella Tradizione, non dipende dall'efficacia dell'opera dell'uomo, ma dalla Sua auto-comunicazione. La fede ci dona quindi la convinzione del fatto che Dio ha dotato la Chiesa della capacità di trasmettere la sua Parola, il messaggio del Lògos, in modo *infallibile*:

«Infatti ai successori di Pietro lo Spirito Santo non è stato promesso perché manifestassero, per sua rivelazione, una nuova dottrina, ma perché con la sua assistenza custodissero santamente ed esponessero fedelmente la rivelazione trasmessa agli apostoli, cioè il deposito della fede. La loro dottrina apostolica è stata accolta da tutti i venerati padri, rispettata e seguita dai santi dottori ortodossi che sapevano perfettamente che questa sede di Pietro rimane sempre immune da ogni errore, secondo la promessa divina del nostro Signore e salvatore al principe dei suoi discepoli [. . .]. Perciò questo carisma di verità e di fede, giammai defettibile, è stato accordato da Dio a Pietro e ai suoi successori su questa cattedra, perché esercitassero questo loro altissimo ufficio per la salvezza di tutti». ¹¹⁶

La Chiesa con la sua testimonianza non propone dunque nuove verità, ma trasmette fedelmente il Lògos pronunciato una volta per sempre in Gesù Cristo. È questa la trasmissione fedele che la Tradizione realizza, annunciando la Parola di Dio e mantenendo costantemente come criterio e norma ultima, con cui confronta e verifica la verità del suo annuncio, la Sacra Scrittura.

116. DH 3070-3071, in: Denzinger e Hünemann, *Enchiridion Symbolorum*, 1071.

GESÙ CRISTO, LA PAROLA DEFINITIVA DI DIO

RIVOLTA ALL'UOMO

2.1. Il contesto a cui fu rivolta la Parola: l'Israele del I secolo che attende la salvezza

Per comprendere il messaggio di Gesù e la sua attuazione è necessario comprendere il contesto, il credo e le aspettative del popolo in cui Egli si incarnò in un dato momento.

Un aspetto particolarmente rilevante a questo scopo è relativo alla *salvezza attesa* presso il popolo giudeo al tempo di Gesù, che veniva intesa ed espressa secondo determinati tratti e caratteristiche. Da un lato, si attendeva la salvezza come “vita piena e benedetta da Dio”,¹¹⁷ che se nella concezione giudea dei tempi più antichi coincideva con una pienezza strettamente collegata alla creazione – ossia una pienezza che si sarebbe data nell’abbondanza di beni terreni – al tempo di Gesù si intendeva già come una “pienezza data dalla *comunione* con Dio”, che non necessariamente coincideva con una situazione di benessere e di abbondanza terrena: il segno della pienezza, per chi seguiva i comandamenti di Yahweh e gli dava testimonianza, era la vita stessa, una vita benedetta e piena che nemmeno la morte poteva interrompere, segnandone al contrario un passaggio verso la piena maturazione.¹¹⁸

La salvezza era inoltre attesa come un’esperienza di *liberazione storica*, attesa plasmata nel popolo d’Israele dall’esperienza costitutiva dell’Esodo, in cui aveva già fatto esperienza della liberazione di Dio dall’oppressione. A partire dall’esperienza fondamentale dell’uscita dall’Egitto, il popolo di Israele aveva impostato la sua condotta: in quest’esperienza incontravano la loro ragion d’essere i *comandamenti di Yahweh*,¹¹⁹ e Israele si comprendeva come popolo liberato per vivere innanzi al suo Dio come *comunità*. Nell’esperienza di liberazione vissuta radicava la coscienza di Israele relativa al fatto che *nessuno aveva il diritto di opprimere altri*.¹²⁰

La speranza di Israele aveva anche a che fare con il legame riconosciuto tra Yahweh, il tempio di Sion e la casa di Davide: la città santa, Gerusalemme, il suo tempio e la dinastia davidica erano confessati come “eletti da Dio”. Già ai tempi di Gesù era però vivo nel giudaismo l’ammonimento dei profeti preesilici, che metteva in guardia rispetto al rischio che la fiducia in Yahweh si convertisse in una mera fiducia in un’istituzione o in un luogo. Isaia faceva dipendere la protezione data al popolo – in questo legame speciale tra Dio e la

117. Cfr. Hans Kessler, «Cristologia», in Schneider, *Nuovo corso di Dogmatica*, I:288.

118. Cfr. Kessler, 288.

119. Cfr. Kessler, 289.

120. «Non lederai il diritto dello straniero e dell’orfano e non prenderai in pegno la veste della vedova. Ricordati che sei stato schiavo in Egitto e che di là ti ha liberato il Signore, tuo Dio; perciò ti comando di fare questo». Dt 24,17-18.

casa di Davide e Sion – *dalla fede in Yahweh e nella sua Parola*.¹²¹ questa era la condizione indispensabile. La salvezza veniva compresa anche in relazione all'*espiazione*, intendendo quest'ultima sia a livello culturale che non culturale: l'espiazione era vissuta come «una possibilità di perdono e di nuovo inizio offerta da Yahweh».¹²²

2.1.1. L'interpretazione dei profeti dell'esperienza dell'esilio e l'evoluzione verso una comprensione escatologica della salvezza

L'esperienza dell'esilio, riletta da Israele secondo la chiave del giudizio di Yahweh sul suo peccato, orientò la quasi totalità del culto giudeo verso l'espiazione. È così che si giunse, al tempo di Gesù, alla situazione in cui il tempio aveva un'importanza centrale: l'attività del tempio verteva attorno alla pratica del *sacrificio culturale*, e si era convertita in dispendiosa, piena di violenza e per certi aspetti spettacolare. Anche qui, il rischio – che già i profeti avevano denunciato (certamente Osea, Amos e Michea) – era quello di convertire la propria relazione con Dio in una pratica esteriore, trasformando il sacrificio in un alibi per non praticare l'amore nei confronti del prossimo. Quel che è certo è che Israele, riconoscendosi – rileggendo l'esperienza dell'esilio alla luce dei “profeti del giudizio” (Amos, Osea, Isaia, Geremia) – come già stato sottomesso al giudizio di Dio, giudizio che aveva avuto come conseguenza la distruzione delle certezze che erano il tempio e il regno, era conscio della necessità del perdono di Dio affinché una “nuova salvezza” si potesse realizzare.¹²³

Certamente, soprattutto dopo l'esilio, la salvezza e la redenzione erano associate al futuro: la salvezza attesa convertì la speranza di Israele sempre più radicalmente, orientandola verso una “trasformazione escatologica” che avrebbe rinnovato tutti i popoli. Data la grandezza dell'attesa, si attendeva un vero e proprio *intervento creatore* di Yahweh.¹²⁴ Nella consapevolezza, favorita dall'assimilazione della profezia preesilica, che non era in potere di Israele convertirsi con le proprie forze, si radicò sempre più nel popolo una concezione di salvezza intesa come perdono concesso “a priori”, senza la necessità di una penitenza previa. È questo il *nuovo rapporto con Yahweh*, di cui parlava, ad esempio, Ezechiele utilizzando l'immagine del “cuore nuovo” (Cfr. Ez 36,25-27). Dopo l'esilio, la concezione della salvezza assunse anche sempre più una connotazione universalista: si attendeva una salvezza promessa a tutte le genti e a tutta la creazione, che sarebbe stata redenta negli ultimi tempi.

2.1.2. L'Alleanza: categoria decisiva nella comprensione della relazione tra Israele e Dio, e della salvezza

Nel popolo d'Israele, come per altri popoli del Medio Oriente antico, l'importanza della categoria di Alleanza ha le sue origini più antiche nella stessa struttura tribale di questi popoli, e nelle relazioni parentali. Nei popoli organizzati per tribù, la vita sociale era infatti strutturata sulla base dei legami di sangue, che garantivano il rispetto dei diritti, dei doveri, e il rispetto

121. Cfr. Kessler, «Cristologia», 291.

122. Kessler, 291.

123. Cfr. Kessler, 293.

124. Cfr. Kessler, 293.

all'autorità riconosciuta all'interno di tali legami.¹²⁵ L'idea di alleanza, implicitamente intesa in origine in relazione ai legami di sangue, si estese nel tempo allargandosi ad altre entità, come la natura (che nel mondo antico era considerata sempre un'entità sacra) e la divinità. In relazione alla divinità, si assistette già nell'antichità a casi in cui essa veniva intesa come garante dell'alleanza stipulata tra due o più persone: nel corso del tempo si cominciò ad intendere che la stessa divinità era un'entità con la quale si poteva stabilire direttamente un'alleanza.

Nel caso di Israele, l'Alleanza tra Yahweh e il popolo è sempre stata caratterizzata dal fatto che procede sempre da un'iniziativa di grazia di Yahweh. L'iniziativa da parte del re, o del popolo, si manifestò sempre come un ritorno alle obbligazioni dell'Alleanza che non erano state rispettate, o che erano state trascurate.¹²⁶ L'Alleanza impone a Israele l'obbligo di rendere culto a Yahweh solo, e di seguire le sue leggi e precetti morali in cambio della sua protezione. Le obbligazioni che Israele è chiamato a rispettare sono, oltre all'obbligo di tributare culto esclusivamente a Yahweh, la circoncisione, il rispetto del sabato e il rispetto delle leggi del decalogo, e delle altre leggi prescritte nei libri che testimoniavano l'Alleanza.

2.1.2.1. Una storia fatta di parole

Sin dalla celebrazione della prima Alleanza, stipulata tra Yahweh e Abramo, la storia dell'Alleanza si caratterizza per essere una storia di parole. Promesse, giuramenti, comandi, reciproci scambi di espressioni di sentimenti, di paure, di riconoscimenti. Nella lunga storia dell'Alleanza tra Dio e Israele sono molteplici le espressioni formulate a parole che descrivono il vissuto più importante nell'identità di Israele: quello della relazione con il suo Dio.

Nell'Alleanza che Yahweh stipulò con Abramo, la promessa da parte di Dio aveva come oggetto il possesso della terra di Canaan e la promessa di una discendenza numerosa. Yahweh, come segno di tale alleanza, impose ai discendenti di Abramo la circoncisione.

Dopo le vicende del diluvio, in Gen 9,1-17 si annuncia l'inizio di una nuova era per l'umanità, era che si apre all'insegna della benedizione e dell'alleanza che Yahweh stipula con Noè e i suoi figli. Tale alleanza e benedizione si estendono a tutta la terra, comprendendo anche gli animali che stanno con l'uomo. Yahweh dichiara che non si ripeterà più un secondo diluvio, garantendo stabilità sulla terra per il futuro, e stabilisce l'arcobaleno come segno di quest'*alleanza cosmica*, incondizionata e aperta a tutta la terra.¹²⁷

Sul monte Sinai, dopo l'uscita del popolo dall'Egitto, Yahweh fa conoscere – attraverso la mediazione di Mosè – i suoi comandamenti, il decalogo, che stabilisce come condizioni dell'Alleanza stipulata in quel luogo. Per celebrare il nuovo patto, Mosè asperge il popolo con sangue, a testimonianza del legame instaurato con Yahweh, legame della forza paragonabile a un legame di sangue. Segue un banchetto, altra immagine simbolica dell'intimità e dell'unione di Israele con Dio (Es 24,3-11). Ai comandi espressi dal decalogo, si aggiunsero

125. Cfr. voce *Alleanza* in: Herbert Haag, Adrianus Van den Born e Serafin De Ausejo, *Diccionario de la biblia* (Herder, Barcelona, 1967), 47-54.

126. Cfr. voce *Alleanza* in: Haag, Van den Born e De Ausejo, 48.

127. Cfr. Félix García López, *Pentateuco: Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (Verbo Divino, Estella, 2016), 100.

altre dodici leggi relative al culto, espresse in Es 34,11-26, e le formule di maledizione di Dt 27,15-26, che esprimono indirettamente altri precetti.¹²⁸ Le parole del libro dell'Esodo spiegano il significato dell'Alleanza in termini di *possesso del popolo* di Israele da parte di Yahweh: si tratta di un popolo da lui scelto in mezzo ad altri popoli (Cfr. Es 19,3-6). Da allora, il vero re delle tribù israelite che si sono riunite attorno a Lui, è Dio stesso. Dio esige però che il popolo da lui eletto mantenga un comportamento che si addice a una tale dignità.

Secondo Deuteronomio (Dt 28,69), per mandato di Yahweh Mosè venne incaricato come mediatore per stabilire una *seconda Alleanza* in terra di Moab, Alleanza le cui condizioni si aggiungeranno a quelle definite per l'Alleanza del Sinai: tali condizioni vengono presentate nel *Codice Deuteronomico* di Dt 12-26. Il tema del possesso della terra riemerge, rivelandosi come tema centrale e costante nella storia dell'Alleanza.

In Gs 24 viene raccontata la grande assemblea di Sichem, in cui Giosuè, radunate tutte le tribù di Israele, si rivolge a loro con la volontà di estendere ad esse l'Alleanza del monte Sinai: Israele, infatti, era cresciuto nel corso del tempo, e alcune delle nuove tribù non tributavano ancora un culto esclusivo a Yahweh. Attraverso la mediazione di Giosuè, l'alleanza qui stipulata da Israele rappresenta una scelta definitiva per Yahweh, che da quel momento sarà il suo unico Dio.

Sappiamo inoltre che, al tempo di Giosia (attorno al 622 a.c.), quando fu ritrovato quello che si pensa essere stato il Codice Deuteronomico (Dt 12-26), il re convocò il popolo e riformulò l'alleanza con Yahweh, specificando che questa avrebbe consistito nell'impegno da parte del popolo a osservare e seguire le sue leggi, che vennero lette pubblicamente. In seguito a questa nuova stipulazione dell'Alleanza venne attuata l'importante riforma del culto, che venne centralizzato nel tempio di Gerusalemme, riforma che ebbe effetti su tutto l'ordinamento e l'organizzazione del regno e che si sviluppava a partire da una svolta religiosa verso un rigido monoteismo.¹²⁹

Al ritorno dall'esilio, attorno al 444 a.c., Neemia lesse pubblicamente il libro dell'Alleanza, e volle che l'impegno del popolo a rispettare i comandi del Signore venisse formalizzato attraverso la sottoscrizione di un documento scritto (Cfr. Ne 10).

2.1.2.2. Mosè: la Parola di Dio si fa tavola della Legge

Attraverso la mediazione di Mosè, Yahweh sul monte Sinai consegnò al popolo la sua Parola, stipulando un'alleanza che per Israele rappresenta una svolta storica: la ricezione del decalogo condiziona e darà forma a partire da allora a tutta la vita e struttura religiosa, sociale, politica ed economica del popolo eletto. La Parola di Dio, nelle tavole della legge, si fa materia, in un dinamismo che non può non far pensare alla dinamica dell'incarnazione, in cui Cristo – nella pienezza dei tempi – si fece carne per venire ad abitare in mezzo a noi (Gv 1,14). Mosè, nella mediazione attuata in favore del popolo sul Sinai, rappresenta il prototipo del mediatore e del profeta, che media l'azione di Dio e si fa portavoce della sua Parola, trasmettendola al popolo – in nome di Yahweh – in modo fedele. Le tavole della legge ac-

128. Cfr. voce *Alleanza* in: Haag, Van den Born e De Ausejo, *Diccionario de la biblia*, 49.

129. Cfr. Jan Alberto Soggin, *Storia d'Israele: Dalle origini a Bar Kochbà* (Paideia, Brescia, 1984), 363-365.

compagneranno il cammino di Israele,¹³⁰ in una presenza che simbolizza in modo forte una Parola di Dio viva e presente nella vita del suo popolo, una parola che è talmente presente che arriva ad avere una consistenza “fisica”, tangibile.

2.1.3. Mediatori e profeti

Nella storia della salvezza Israele ha sperimentato la presenza e l’azione di mediatori attraverso i quali Dio parlava e agiva in mezzo al suo popolo. Il mediatore per eccellenza nella storia di Israele è Mosè.¹³¹ Nella figura di Mosè trovarono un’integrazione, soprattutto nell’ultimo periodo della monarchia, nell’esilio e nel post-esilio,¹³² le tradizioni storiche e giuridiche di Israele. Mosè divenne anche il modello di tutti i profeti.

A partire da quando il popolo dimorò stabilmente si diversificarono progressivamente le funzioni di *mediazione dell’azione di Dio* e di *mediazione della parola*. Inoltre, diversi leader carismatici (come Debora, Gedeone, Iefte, Sansone, Saul) – che erano considerati investiti del potere della *ruah*, lo spirito di Dio – intervennero per liberare Israele. Qualsiasi funzione di mediazione poggiava sulla relazione diretta del mediatore con Dio.

Osservando come la Bibbia presenta il modo in cui i mediatori venivano suscitati, si possono evidenziare due modalità: essi venivano investiti dallo spirito di Dio (Cfr., p.e., 1 Sam 10,6), oppure venivano istituiti tramite una chiamata (1 Sam 3). In ogni caso, la loro azione si caratterizzava per il compiere gesti, e soprattutto per il *parlare*, in nome di Dio.¹³³

In seguito all’elezione di Davide e al successivo instaurarsi in maniera stabile della monarchia, questa si convertì in un *segno della permanente benedizione di Dio a Israele*, segno intrinsecamente legato al Monte Sion. Alcuni però, in particolare i profeti, giudicarono come un potenziale pericolo – che poteva allontanare da Yahweh – proprio la struttura religiosa che si era configurata all’interno della monarchia. Alla figura del re era attribuita una “filiazione”¹³⁴ nei confronti di Yahweh, che veniva intesa come acquisita per adozione (Cfr. Sal 2,7): a differenza di altre culture del medio-oriente antico, come quella egiziana, il re non era figlio di Dio per generazione naturale, ma *per elezione*, diventando *custode del suo popolo e sacerdote*. Se il Salmo 2 sanciva la superiorità del re su tutti i nemici, quest’investitura dovette presto confrontarsi con la reale entità dei rapporti di forza con i popoli circostanti, che vide uscire Israele spesso sconfitto dal confronto.

Ma è proprio questo riconoscimento di una limitatezza che aprì alla speranza futura in un messia che avrebbe governato, con un potere che non risponde ai criteri dati dai rapporti di forza. Si andava costruendo quella speranza che avrebbe alimentato l’attesa di una *nuova monarchia messianica ideale*, caratterizzata da un modo nuovo di governare, privo di violenza. L’era messianica doveva essere un futuro di pace e di giustizia. Concretamente, la

130. Si considera, alla luce della tradizione, che fino a un certo momento nella storia d’Israele, le tavole della legge custodite nell’Arca dell’Alleanza (poi scomparsa) abbiano seguito il popolo nei suoi spostamenti.

131. Cfr. sezione *Mosè: la Parola di Dio si fa tavola della Legge*, pagina 26 del presente elaborato.

132. Cfr. Kessler, «Cristologia», 295.

133. Cfr. Kessler, 307. La formula del messaggero profetico «Così dice Yahweh» è caratteristica del discorso profetico e riassume la pretesa di autorità che viene direttamente da Dio, il quale conferisce al profeta il mandato di proferire la sua Parola all’uomo.

134. Cfr. Kessler, 296.

speranza si proiettò su un futuro successore del re. Isaia, nella predizione riportata in Is 7,14, aveva in mente e prevedeva, per il futuro immediato, la nascita di Ezechia, figlio di Acaz: ma nella sua predizione, soprattutto attraverso l'uso di termini come "l'Emmanuele" (il Dio-con-noi), si coglie un significato che va ben oltre, che riguarda la promessa di una *monarchia nuova* che ancora doveva venire per instaurare un regno universale e senza fine di carattere escatologico.

Nel corso del V secolo, il sacerdozio si configurò sempre di più come l'unica istituzione sacra di Israele, prendendo con il tempo il posto della monarchia e mediando la presenza di Yahweh nel popolo attraverso il culto sacrificale attuato in funzione espiatoria.

Scomparsi la monarchia e il santuario, il ruolo di mediatori era stato assunto dai profeti, mediatori della parola. Tra essi, Ezechiele orientò l'attesa della venuta di Yahweh seguendo una concezione che non prevedeva più il ruolo di nuovi mediatori umani: Ezechiele parlava di un unico pastore, a cui si riferiva chiamandolo «il mio servo Davide» (Is 34,23). Si sarebbe trattato quindi di un "Davide tornato a vivere". Va sottolineato che l'autorevolezza dei profeti in questo periodo era attribuita allo *spirito di Yahweh* che abitava in loro, lo stesso spirito che in passato veniva concesso ai re con l'unzione, e che li abilitava a parlare in nome di Dio. Dai profeti venne anche preparata, in particolare attraverso i *Cantici del servo* di Isaia, un'attesa della venuta di Yahweh che la descriveva attraverso l'immagine di un servo, identificato con l'eletto di Yahweh, incaricato di una missione rivolta a tutti i popoli: tale servo viene descritto come il portatore di grandi sofferenze, che cadono su di lui a causa delle iniquità di altri, e che viene dapprima schiacciato e umiliato a causa di queste sofferenze subite, ma che poi – per l'aver attuato la volontà divina nel prenderle su di sé – è riverito e glorificato (Cfr. soprattutto il quarto cantico: Is 52,13-53,12). Tale rappresentazione del servo diverrà poi una delle immagini che sia lo stesso Gesù¹³⁵ che la prima comunità post-pasquale faranno proprie: nel caso di Gesù come elemento centrale nella sua interpretazione della sua missione salvifica; nel caso della prima comunità come uno degli elementi fondamentali a partire dal quale si sviluppò il kèrigma.

2.1.3.1. Vero o falso profeta? Veracità della Parola di Dio e falsità della parola pronunciata da chi usurpa il carisma profetico

Nella storia della profezia in Israele assunse particolare rilevanza la questione del come distinguere i veri profeti, che parlavano in nome di Dio e per suo mandato, da coloro che usurpavano questo carisma, pronunciando discorsi e parole sì seducenti e all'apparenza buoni – al punto che in molti casi pareva che davvero provenissero da Dio – ma che erano in realtà falsi e miranti ad un obiettivo legato ad un tornaconto personale, che veniva ottenuto tramite l'inganno: le parole di tali ingannatori erano manipolatorie, frutto di una volontà che agisce in mala fede, che per cercare il proprio interesse non si faceva scrupoli nel pervertire la funzione e il carisma profetico, ma soprattutto nell'attribuire a Dio parole false, che in nessun modo provenivano da Lui. Al contrario, la Parola di Dio era verace, e manifestava sempre gli effetti che indicava: nel lungo periodo si faceva sempre riconoscere come vera e proveniente da Lui. Il problema era che la falsità delle affermazioni dei falsi profeti non

135. Cfr. sezione *Genesi della confessione di fede cristologica*, pagina 49 del presente elaborato.

era immediatamente riconoscibile, e anche venendo creduti per un tempo limitato (in quanto presto o tardi la falsità della loro predicazione si sarebbe rivelata, essendo il loro discorso menzognero) potevano fare molto danno.

Tra i vari libri profetici, il libro che forse affronta meglio il tema dei veri e falsi profeti è il libro di Geremia. In particolare, al capitolo 23, il testo vuole evidenziare la radicale lontananza e opposizione tra i falsi profeti e Dio. Geremia accusa tali falsi profeti per la loro condotta “nefasta”: se da un lato definisce la predicazione di alcuni profeti in Samaria nel nome di Baal come “stolta”, ancora più duro è il giudizio che esprime contro i profeti in Gerusalemme, che «commettono adulteri e praticano la menzogna, danno aiuto ai malfattori: e nessuno si converte dalla sua malvagità» (Ger 23,14). Geremia scrive a nome del Signore che questi profeti non sono stati inviati da Lui: segnala anche alcune modalità con cui tali profeti diffondono il loro falso messaggio, ad esempio ricorrendo alla “tecnica del sogno”, ossia sostenendo di aver ricevuto la rivelazione di tale messaggio in sogno.

Geremia, che è realmente pieno della parola di Dio, comunica invece come questa Parola lo faccia sentire come “ubriaco” (v.9), aggettivo che non è da intendersi qui secondo un’accezione negativa, ma che vuole piuttosto significare come la Parola del Signore che abita in lui lo riempie totalmente e che, «facendogli tremare tutte le ossa», lo muove a proferirla.¹³⁶ Tale Parola nasce dai progetti di Dio ed è ricevuta dai profeti nell’intima comunione con Lui (vv.18.22). La Parola di Dio è nutriente, ed è paragonata al grano: al contrario, la parola del falso profeta è parola vuota, simile a paglia (v.28). La Parola di Dio però sa anche essere come il fuoco, o come il martello capace di rompere la roccia (v.29): immagini che indicano il suo potere che purifica e che può entrare in profondità, distruggendo ciò che non può stare insieme ad essa. Tale Parola ha la sua efficacia per il fatto che è pronunciata *nel nome di Dio e per suo mandato*:¹³⁷ non è efficace in virtù del numero di parole con cui viene proferita, o per il modo in cui è stata ricevuta (ad esempio tramite un “sogno”).¹³⁸

Un testo “celebrativo” della Parola divina, che manifesta toni simili a quelli di Ger 23, si ha anche in Is 40,8 e in Is 55,10s, che proprio affrontando questo tema formano una grande inclusione che delimita l’opera del Deutero Isaia. Quella della distinzione tra il vero e il falso profeta rimase una delle questioni aperte più importanti e di difficile soluzione nel profetismo in Israele.

2.1.4. L’apocalittica

La crisi dovuta alla colonizzazione religiosa e culturale dei Seleucidi fece progressivamente perdere la speranza – fino ad allora presente in Israele – di una salvezza che si doveva compiere all’interno della storia, manifestando marcati effetti temporali.¹³⁹ Attraverso l’apocalittica si radicava sempre di più l’attesa non tanto di un messia terreno, ma di un *intervento di giudizio e di salvezza “diretto” di Dio*, unica azione che poteva dar luogo a un nuovo inizio.

136. Cfr. Georg Fischer, *El libro de Jeremías* (Herder, Barcelona, 1997), 168.

137. Cfr. Fischer, 168.

138. Nella Bibbia, in molte narrazioni il sogno ha un ruolo positivo, venendo presentato come realmente portatore di un messaggio divino (p.e., il sogno di Giacobbe in Gen 28,10-17). In questo caso, invece, si accusa di utilizzare il sogno per rendere credibili e veicolabili messaggi menzogneri.

139. Cfr. Kessler, «Cristologia», 304.

Emerge in Dan 7 la figura enigmatica dell'essere «simile a un uomo», che viene dal cielo. La sua interpretazione, in parte controversa, apre a due possibilità: la prima interpreta tale figura secondo un senso collettivo-simbolico,¹⁴⁰ vedendola come un simbolo del vero popolo d'Israele; la seconda segue la linea di un'interpretazione individuale-personale, che porta a interpretarla come una figura di mediatore non ancora conosciuta da Israele, un mediatore che appartiene al cielo, che rappresenta Yahweh nella realtà escatologica. Tale figura viene costituita sovrano dopo aver conseguito la vittoria sulle forze avverse e aver attuato il giudizio sulle potenze della terra. Il Figlio dell'Uomo di Daniele venne successivamente identificato con il messia escatologico atteso. Un'espressione chiara dell'attesa di questo messia «figlio di Davide» (Sal 17,23), «unto del Signore» (Sal 17,36; 18,6.8), si ha nei decenni precedenti la nascita di Gesù nei salmi conosciuti come "Salmi di Salomone".

Gesù Cristo, parola definitiva di Yahweh, fece la sua comparsa sulla terra in un ambiente che aveva maturato queste attese. La comunità post-pasquale, comunità giudea formata nella cultura giudea, le possedeva come proprie, e a partire da esse fu in grado di realizzare una rilettura delle vicende della vita di Gesù, in particolare degli eventi della Passione e Resurrezione, riconoscendo in lui il *mediatore di Yahweh promesso*, con la novità fondamentale che l'unica mediazione che Gesù incarnava, era dovuta al fatto che Lui stesso era (ed è) Dio.

2.2. La Parola di Gesù

La parola di Gesù si caratterizzò per essere una parola pronunciata con autorità, una parola che rivendicava tale autorità *come propria*, a differenza della parola dei profeti che parlavano "per mandato" divino.¹⁴¹ Si differenziava però dagli scribi (Cfr. Mc 1,22), e anche se per molti aspetti pareva che Gesù agisse come un profeta, Egli annunciava un messaggio che si presentava come diverso e ben più importante di quello da essi annunciato (Mt 12,41: «qui vi è uno più grande di Giona»). Alcune parole di Gesù, con le quali Egli stesso attestava la propria autorità, furono gli «Amen» e i «ma io vi dico», con cui spesso iniziava a parlare.

Le parole di Gesù durante il suo ministero, inoltre, furono accompagnate dall'attuazione di azioni e gesti carismatici, come le guarigioni, gli esorcismi e dichiarazioni che attestavano la remissione dei peccati.¹⁴² Tali azioni erano sempre associate a parole proferite. Se in generale è vero che i fatti hanno sempre bisogno di un'interpretazione affinché se ne possa cogliere il significato, nel caso di Gesù le parole con cui lui interpretò le sue azioni chiarificano e trasmettono a chi le ascolta il loro senso salvifico: non solo, in molte situazioni – come nel caso delle guarigioni e degli esorcismi –, sono proprio le parole di Gesù che accompagnano l'attuazione di alcune azioni, realizzandole.

La parola di Gesù era rivolta per lo più al popolo semplice, anche se non ha mancato di rivolgersi alle autorità – soprattutto religiose – instaurando un dialogo che più volte si è tradotto in un messaggio di denuncia rispetto alle ipocrisie che un certo modo di vivere l'autorità nel giudaismo manifestava.

140. Cfr. Kessler, «Cristologia», 305.

141. Cfr. Kessler, 307.

142. Cfr. Kessler, 308.

La parola di Gesù era una parola rivolta in maniera speciale agli emarginati e ai più umili: tra questi rientravano certamente le persone escluse in virtù di giudizi o pregiudizi, come ad esempio i malati di alcune malattie e gli indemoniati, i poveri, i peccatori e coloro che per qualche ragione venivano messi ai margini dalla società. La parola di Gesù manifestava anche un'attenzione speciale e suscitava un'attrazione particolare presso le donne, che erano in una condizione "di secondo piano" – se non di vera e propria emarginazione – nella società giudea del secolo I, fortemente androcentrica.¹⁴³

In relazione ai movimenti che rivendicavano una liberazione dal potere politico romano, come gli zeloti – i quali avevano seguaci e facevano avvertire il loro influsso anche nel popolo semplice – il messaggio di Gesù si caratterizzava per prendere radicalmente distanza dalla violenza, predicando addirittura la necessità di amare i nemici. Contrapponeva un'analisi oggettiva, che contemplava anche i doveri che era bene rispettare in relazione al potere romano che dominava la Palestina, al fanatismo militante di tali movimenti.

Il suo messaggio non assunse toni apocalittici, salvo in alcuni casi puntuali, prendendo così le distanze da un certo stile che nella Galilea del suo tempo – soprattutto per l'influsso dato dalla lettura dei testi del profeta Daniele – era accettato e popolare.¹⁴⁴

La parola di Gesù faceva riferimento alla Torah, ma non in una chiave di insegnamento allo stile rabbinico: Gesù utilizzava espressioni ed immagini della Torah in un modo nuovo. Il suo riferimento alla Torah manifestava la volontà di farne comprendere «le intenzioni originarie»,¹⁴⁵ e mostrare di conseguenza come la sua predicazione si collocasse in continuità con essa, portandola a compimento. La sua fu anche una parola di denuncia di fronte a "deviazioni della legge" che avevano comportato un allontanamento dal progetto divino: ad esempio, sottolineò come rappresentasse una deviazione l'intendere il giorno del riposo come un'imposizione che si può ritorcere contro l'uomo, per il quale al contrario fu istituito (Cfr. Mc 2,27; Gen 1-2); condannò anche la violazione del quarto comandamento in relazione alla destinazione del denaro al tempio, che poteva in alcuni casi venir sottratto alla cura di genitori bisognosi (Mc 7,9-15). Si espresse anche sul permesso di ripudiare la moglie, istituito per la "durezza di cuore" del popolo (Cfr. Mc 10,1-9), e arrivò a esprimere la necessità della riconciliazione e dell'amore al prossimo, amore di cui indica una espressione nuova e piena nell'invito ad amare i nemici. Un'attitudine, questa, inconcepibile nella mentalità giudea dell'epoca, che vedeva in modo chiaro la distinzione tra amici e nemici, e nei confronti di questi ultimi manteneva, se non un atteggiamento ostile, per lo meno una distanza e una diffidenza chiare.

Gesù si riferì spesso ad alcuni salmi e ai testi dei profeti, in particolare a quelli di Isaia, testi con cui certamente aveva una familiarità dovuta alla sua partecipazione attiva, come giudeo praticante, nel culto della sinagoga. Molti dei grandi temi della sua predicazione sono quindi legati a questi testi. Tra questi possiamo certamente individuare il tema della *signoria di Dio*, il messaggio di solidarietà diretto ai poveri, lo spodestamento dei forti, il perdono dei peccati per l'azione gratuita della grazia – azione che secondo il messaggio trasmesso

143. Cfr. Kessler, 308.

144. Cfr. Kessler, 309.

145. Cfr. Kessler, 310.

dalla predicazione di Gesù, non avrebbe richiesto una penitenza previa – e la gioia del tempo finale, in cui la promessa divina sarebbe stata definitivamente compiuta. L'uso che Gesù fa dei contenuti dell'antico testamento a cui fa riferimento, manifesta un modo di procedere che

«è possibile solo a colui che si sa l'inviato escatologico di Dio e il portatore della salvezza. Pertanto l'ebreo Gesù desume ecletticamente – partendo da un centro, che dovremo ancora chiarire, e con sovrana libertà – determinati contenuti dal groviglio delle tradizioni veterotestamentarie e sviluppa il proprio messaggio del Dio d'Israele, col suo accento inconfondibile, in parte rifacendosi ad esse, in parte in antitesi con esse».¹⁴⁶

2.2.1. L'annuncio del Regno di Dio

L'annuncio dell'irruzione del Regno di Dio nella storia come manifestazione della signoria di Dio, è il tema centrale della predicazione di Gesù durante la vita pubblica.¹⁴⁷

L'espressione *basileia tou theou*, usata nei vangeli, letteralmente traducibile come “signoria di Dio” ma comunemente tradotta anche con “regno di Dio”, derivava dall'espressione aramaica *malkuta djhwh*, diffusasi a partire dalla metà del II secolo a.c.¹⁴⁸ Tale espressione riassume la concezione dinamica di un divenire di Dio, che avrebbe risposto all'attesa di Israele di un re della giustizia e della pace. Anche l'espressione “Regno dei cieli” si può ricondurre alla stessa origine: “cielo” era infatti, nella cultura giudaica, una delle “rispettose traduzioni” del nome di Dio.¹⁴⁹

L'espressione “signoria-regno di Dio”, che Gesù convertì nell'affermazione che riassume il tema centrale del suo annuncio, ha le sue radici più antiche nella formula di professione di fede veterotestamentaria «Yahweh è diventato re/signore», che appare in Sal 93,1 e in Is 52,7.

Già prima del tempo dell'esilio, l'esperienza della signoria di Dio era legata al culto, in cui Israele si relazionava a Yahweh come Signore (Es 15,18). Ma fu soprattutto a partire dal tempo dell'esilio che si affermò la convinzione che solo a Dio appartiene *de iure* la signoria sul mondo, nonostante non dappertutto gli fosse di fatto ancora riconosciuta.¹⁵⁰ Tale riconoscimento della signoria di Dio si univa all'attesa escatologica di un *tempo ultimo* definitivo in cui tale signoria si sarebbe realizzata, cancellando ogni situazione di miseria, in un regno che si sarebbe esteso a tutti i popoli della terra e anche al mondo dei defunti.¹⁵¹

L'affermazione della signoria regale di Dio apparve in modo esplicito nell'apocalittica (Cfr. Dan 2,44 ss.;7,13 ss.): la manifestazione di tale signoria rappresentava l'interruzione della storia di peccato e perdizione precedente, e l'inizio di una nuova epoca escatologica.

146. Cfr. Kessler, «Cristologia», 311. Il «centro», a cui l'autore del testo si riferisce, ha a che vedere con l'autocoscienza che Gesù aveva e maturò della sua persona e della sua missione durante il ministero, a partire dalla sua personale relazione con Dio padre.

147. Tale messaggio è riassunto in modo mirabile in Mc 1,5: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo».

148. Cfr. Kessler, «Cristologia», 313.

149. Cfr. Kessler, 313.

150. Cfr. Kessler, 313.

151. Cfr. Kessler, 313.

Nel popolo, questa speranza venne associata in modo marcato a ideali di liberazione dal dominio straniero, manifestando quindi una connotazione dell'attesa escatologica fortemente legata a ideali politici e nazionali.¹⁵²

Quella di Regno di Dio non era comunque l'espressione più popolare per esprimere l'attesa del popolo per l'irruzione della signoria di Dio nel mondo: era più comune sentir parlare di "mondo che doveva venire" o "mondo futuro".¹⁵³ Gesù scelse però proprio questa concezione di «signoria di Dio», che doveva essere intesa in un significato escatologico comprensibile al popolo, come elemento portante della sua predicazione.

2.2.1.1. La vicinanza e l'irruzione del Regno: differenze rispetto all'interpretazione dell'apocalittica

Se l'annuncio di Gesù certamente non elimina, anzi sostiene l'idea di una pienezza futura, dalle sue parole si deduce comunque che queste si riferiscono a un'irruzione del Regno di Dio già in atto nel presente. In questo il suo annuncio si distingue dal messaggio dell'apocalittica, che collocava la manifestazione della signoria di Dio sempre in un futuro più o meno lontano.¹⁵⁴ Il tempo escatologico, secondo Gesù, aveva già fatto irruzione nel presente in cui predicava. Per comprendere questo aspetto, è molto importante l'interpretazione che Gesù stesso offrì dei suoi gesti e delle sue azioni, soprattutto delle guarigioni e gli esorcismi, come segni concreti della presenza operante della signoria di Dio (Lc 11,20/Mt 12,28; Lc 20,23; Mt 11,5 ss.; Mc 2,19; Lc 10,18; Mc 3,27). Il significato dei suoi gesti però, a differenza di quanto esprimeva l'interpretazione apocalittica, non voleva riferirsi a un'imminente fine catastrofica del mondo, ma piuttosto significare un *rinnovamento sanante della creazione*, che con l'irruzione del Regno di Dio sarebbe stata ripristinata e perfezionata.

2.2.1.2. I gesti e le azioni di Gesù come segni e inizio della signoria di Dio

L'attività di Gesù manifestava una convergenza con le parole da lui annunciate. Le guarigioni da lui attuate, il radunare un gruppo di discepoli che si configurò come un gruppo riconciliato – nonostante le profonde differenze tra coloro che lo componevano –, l'amicizia e la frequentazione – per molti fonte di scandalo – con pubblici peccatori, alcuni dei quali si unirono al gruppo stesso dei discepoli, erano fatti e azioni considerati impossibili che diventarono reali nel presente dell'irruzione del Regno. Gesù consegnò inoltre ai discepoli la stessa missione, da portare avanti in parole e in opere, di annunciare l'irruzione della signoria di Dio e guarire i malati (Cfr. Mt 10,1.7 ss.; Mc 3,14 ss.;6,7).¹⁵⁵

Nella testimonianza dei vangeli, le azioni e guarigioni attuate da Gesù, che la tradizione successiva ha chiamato miracoli (termine che in quanto tale non appare in nessuno dei vangeli), sono riportate in un a forma che è frutto di una rielaborazione attuata alla luce dell'esperienza del Cristo risorto. È così che appaiono nella narrazione racconti di epifanie, come l'episo-

152. Cfr. Kessler, 314.

153. Cfr. Kessler, 317.

154. In quest'attualizzare l'irruzione escatologica del Regno si fonda la comprensione, nella teologia, degli enunciati escatologici. Cfr. sezione *Quale parola circa il fine ultimo dell'uomo?*, pagine 141 ss. del presente elaborato.

155. Cfr. Kessler, «Cristologia», 317.

dio della trasfigurazione, o la tempesta sedata, il cammino sulle acque, la pesca miracolosa e le moltiplicazioni dei pani, ecc.¹⁵⁶ Certamente questi racconti sottolineano aspetti veri e centrali nella missione salvifica di Gesù, ma è evidente che la rappresentazione di tali aspetti è conseguenza di una rielaborazione kerigmatica delle vicende terrene vissute da Gesù. La critica della tradizione ha aiutato a identificare, in ogni caso, un «nucleo storicamente garantito di guarigioni da lui operate»,¹⁵⁷ che hanno a che fare soprattutto con la sua attività taumaturgica (che includeva in buona parte anche gli esorcismi, dato che molte malattie, come ad esempio l'epilessia,¹⁵⁸ erano considerate forme di possessione). Uno degli argomenti che provano la storicità di queste azioni, è il fatto che nemmeno gli avversari contestarono il fatto che fossero state realmente attuate, limitandosi a darne un'interpretazione differente da quella offerta da Gesù. Infatti, i suoi avversari attribuivano l'origine del suo potere a Beelzebub (Mc 5,35-42;10,46 ss.; Mt 11,20-2), o in ogni caso negavano che esse avessero origine divina.

2.2.1.2.1. La relazione tra le azioni di Gesù e la loro interpretazione

Il vero senso, teologico, delle azioni di Gesù, si può comprendere solo se insieme ai fatti e ai gesti si considerano le parole di spiegazione da lui proferite. Tali parole hanno come centro il messaggio dell'irruzione del Regno, e interpretano i gesti compiuti come manifestazioni della signoria di Dio. È importante sottolineare che non si tratta, secondo l'interpretazione offerta dallo stesso Gesù, di segni premonitori che rimandano a un futuro che sta per arrivare ma che non è ancora giunto: questi segni fanno per Gesù parte di un dinamismo che è già attuale. La salvezza troverà definitivamente il suo compimento in un tempo futuro, questo sì, ma chi accoglie il messaggio annunciato da Gesù, nella fiducia della presenza di Dio nel presente, può sperimentare già nel qui e ora la sua attuazione salvifica.¹⁵⁹

2.2.1.3. Le parabole come chiave ermeneutica offerta da Gesù per la comprensione del suo messaggio

Secondo autori come Joaquim Jeremias, possiamo considerare le parabole di Gesù come «parte della roccia primordiale della Tradizione».¹⁶⁰ Attraverso questo genere letterario completamente nuovo – in quanto non si ha notizia di alcuna parabola proveniente dalla letteratura rabbinica che precede Gesù¹⁶¹ – Gesù risponde al contesto e alle persone con cui si trova ad avere a che fare nel corso della sua predicazione, in situazioni in cui un altro tipo di risposta a volte sarebbe stato difficile, se non impossibile:

156. Cfr. Kessler, «Cristologia», 318.

157. Kessler, 318.

158. Cfr. Mt 17,14-18; Mc 9,14-27; Lc 9,37-43.

159. Cfr. sezione *Il paradiso, compimento definitivo della salvezza nella comunione*, pagine 149 ss. del presente elaborato.

160. Joachim Jeremias, *Le parabole di Gesù* (Paideia, Brescia, 1967), 11.

161. Cfr. Jeremias, 12-13. Secondo J. Jeremias è doveroso interrogarsi sul fatto che Gesù abbia potuto contribuire, con le sue parabole e assieme ad altri influssi, alla nascita del genere letterario delle parabole rabbiniche, apparse nella cultura rabbinica (la prima di cui si ha notizia è attribuita a Rabban Johanan ben Zakkai, nell'80 d.c) a partire dalla fine del I secolo.

«Ognuna di esse [le parabole] è stata pronunciata in una concreta situazione della vita di Gesù, in una circostanza irripetibile e spesso imprevedibile. Di più, qui, come vedremo, si tratta prevalentemente di situazioni di lotta, di giustificazione, di difesa e di attacco, persino di sfida: le parabole non sono esclusivamente delle armi di contesa; lo sono però in gran parte. Ognuna di esse esige una risposta immediata».¹⁶²

Analizzando e considerando alcuni elementi che è possibile osservare nelle parabole, ci si rende conto di come dietro al testo greco traspare quasi sempre la lingua materna di Gesù;¹⁶³ inoltre, spesso sono presenti dettagli comprensibili solo a partire dalla particolare prospettiva della cultura della Palestina del tempo.¹⁶⁴ Le parabole rispecchiano in modo nitido l'annuncio e la predicazione di Gesù, soprattutto in relazione ad aspetti come il suo carattere escatologico, la serietà dell'appello alla penitenza e alla conversione, l'opposizione alle ipocrisie del fariseismo. È senz'altro da assumere come vero che, nella tradizione della prima comunità post-pasquale confluita poi nei vangeli, le parabole nella loro forma di esposizione hanno subito alcuni adattamenti e modifiche (ad esempio, sono state raggruppate secondo il loro messaggio), ma possiamo considerare in generale che quando ci troviamo di fronte a una parabola, ci troviamo più o meno con certezza di fronte a una parola pronunciata da Gesù, almeno nel nucleo costitutivo del suo significato.

Superate le difficoltà in cui l'esegesi si è imbattuta nel corso della storia dell'interpretazione delle parabole,¹⁶⁵ si sono potuti cogliere come autentici alcuni dei significati che Gesù con questo modo di parlare voleva esprimere. Si può, in questa prospettiva, considerare ad esempio come una delle difficoltà a cui Gesù dovette rispondere fu quella dell'apparente insignificanza dei gesti da lui compiuti:¹⁶⁶ infatti, guarigioni ed esorcismi potevano apparire "poca cosa" se messi in relazione con il male che ancora rimaneva abbondantemente presente e opprimeva il mondo, e la grandezza promessa per il futuro del compimento pieno. Nelle parabole, Gesù incontrò un modo per contrastare questo giudizio basato sull'apparenza e per rimandare al senso teologico profondo delle sue azioni. A chi criticava l'irrelevanza e la piccolezza dei suoi segni, rispondeva con parabole come quelle del granello di senapa (Mc 4,30-32; Lc 13,18-19), o del lievito (Lc 13,20), o del seminatore (Mc 4,26-29), parabole che

162. Jeremias, 24.

163. Cfr. Jeremias, 11.

164. Cfr. Jeremias, 11. Riguardo a questo aspetto, Jeremias propone l'esempio della semina. Sono molteplici i dettagli nella parabola, ad esempio, del seminatore (Cfr. Mt 13,1-23 e paralleli negli altri sinottici), comprensibili alla luce delle tecniche di semina particolari usate proprio in quel periodo in Palestina.

165. Cfr. Jeremias, 13-16. Se è vero che il linguaggio delle parabole lascia immediatamente intendere che queste sono state formulate in modo semplice e chiaro, come se volessero essere comprensibili da chiunque, per secoli si è considerata come forma di interpretazione corretta del loro significato quella allegorica, a causa in parte dell'influsso dato dall'utilizzo diffuso di questa tecnica nel mondo greco. Tale attitudine all'interpretazione allegorica si giustificava per la presenza, in quattro parabole riportate dai Vangeli, di un'interpretazione di questo tipo (Cfr. Mc 4,14-20; Mt 13,37-43.59-50; Gv 10,7-18). In particolare, a partire dalla spiegazione della parabola del seminatore inclusa in Mc 4,13-20, sorse la cosiddetta *teoria dell'indurimento*, che sosteneva che le parabole erano un modo di parlare del Regno di Dio ad alcuni che potevano capire, rimanendo invece incomprensibili ai più. La critica testuale ha nel tempo confutato questa tesi, mostrando come l'introduzione nelle parabole di interpretazioni allegorizzanti non sia da ricondurre a quanto proferito da Gesù ma a rielaborazioni successive.

166. Cfr. Kessler, «Cristologia», 319.

rimandano ad un “inizio” che si manifesta in modo semplice e piccolo. Gesù non minimizzava la discrepanza evidente tra questa piccolezza e le grandi promesse, sottolineando però come nella piccolezza di questi segni vi fosse un’enorme importanza, in quanto manifestazioni dell’inizio di qualcosa di grandioso. Le parabole avevano quindi la funzione di offrire un’interpretazione dei segni in relazione all’irruzione del Regno, invitando gli uomini ad entrare in esso già nel presente.¹⁶⁷

Più avanti, essendo Gesù consapevole dell’avvicinarsi della sua fine – che intuì si sarebbe realizzata con una morte violenta – fece di nuovo ricorso alle parabole per offrire un’interpretazione salvifica di ciò che avrebbe vissuto.¹⁶⁸

Il messaggio di Gesù, attraverso le parabole è diretto in particolare a categorie di persone svantaggiate o escluse dalla società, gli “ultimi” secondo la logica mondana. Vogliono sottolineare il contrasto tra la semplicità e la vicinanza a Dio degli ultimi e l’ipocrisia di coloro che, ingannandosi, si credono potenti, e per questo meritevoli di gloria e di favori anche da parte di Dio. Un esempio è dato dalla parabola di Lazzaro e del ricco epulone (Lc 16,19-31), ma ve ne sono altri, tra cui quello della parabola del fariseo e del pubblicano (Lc 18,9-14).

Sono molteplici gli aspetti relativi alla ricezione del messaggio del regno a cui le parabole fanno riferimento: dalla dimensione dell’attesa e dell’irruzione improvvisa, per cui è necessaria la vigilanza (Cfr. la parabola delle dieci vergini, Mt 25,1-13), alla sorpresa della scoperta del Regno (Cfr. il tesoro nascosto e la pietra preziosa, Mt 13,44-46), all’indicazione sull’attitudine da mantenere nell’accogliere la volontà di Dio e nell’annuncio (Cfr. i due figli, Mt 21,28-32; il sale della terra, Mt 5,13), alla misericordia di Dio, e altri.

2.3. La morte e la resurrezione di Gesù, in continuità con il suo ministero

2.3.1. La centralità della morte e resurrezione

La morte e la resurrezione di Gesù rappresentano il culmine della storia della salvezza. Già a partire dal cristianesimo primitivo si assistette a una proclamazione continua di questi eventi, che non venivano mai considerati separatamente: tale proclamazione costituì la base dei primi inni cristologici.

La consapevolezza del fatto che morte e resurrezione sono parte di uno stesso mistero, si ha a partire dalla conoscenza della vita e della missione del Figlio: Egli è il crocifisso, rifiutato, insultato e ucciso dagli uomini, che Dio ha risuscitato. Non si possono scindere in Cristo le due realtà: «Il crocifisso è il risorto, e il risorto è il crocifisso».¹⁶⁹

Si può affermare, usando l’espressione di Gabino Uríbarri, che la Pasqua rappresenta per la Cristologia un «punto d’accensione»¹⁷⁰ a partire dal quale risultano potenziati e con-

167. Cfr. Kessler, «Cristologia», 319.

168. Cfr. sezione *La Parola rifiutata: la parabola dei vignaioli omicidi*, pagina 38 del presente elaborato.

169. Gabino Uríbarri Bilbao, «Cristología - Soteriología - Mariología», in Cordovilla Pérez, *La lógica de la Fe*, 289.

170. «punto de ignición de la cristología», Uríbarri Bilbao, 288.

solidati gli elementi relativi alla comprensione di Gesù anteriori, ed è possibile una nuova comprensione delle vicende di cui fu protagonista.

In relazione alla Pasqua come compimento della vicenda terrena di Gesù, si può osservare un “movimento ascendente”, che mette al centro l’umanità di Gesù Cristo, umanità che viene glorificata: nella prospettiva che questo “movimento” ci fornisce, la sua Persona può essere compresa a partire dalle categorie sapienziali di «preesistenza e mediazione creatrice, a cui si aggiunge la signoria universale ed escatologica».¹⁷¹ Già nei primi inni cristologici si osserva anche l’incorporazione di uno “schema discendente” (Cfr. Fil 2,6-11), che sottolinea la “discesa” della divinità nell’incarnazione del Verbo, mostrando così come fin dagli inizi del cristianesimo si ritenne che lo “schema ascendente” doveva essere completato da uno schema che mettesse al centro l’abbassamento della divinità. Entrambi gli schemi sono complementari e necessari per un’adeguata comprensione del mistero di Cristo.

2.3.2. Perché Gesù fu ucciso

La morte di Gesù fu una conseguenza di come ha vissuto. L’attività durante il suo ministero mostrava di trasgredire diverse delle norme facenti parte dei costumi e degli obblighi religiosi giudei dell’epoca, norme legate a tradizioni antiche, come quelle relative alla purezza alimentare e all’osservanza del sabato. Gesù si poneva inoltre con autorità al di sopra della legge, al punto che alcuni lo consideravano addirittura un contestatore della Torah¹⁷² (Gesù utilizzava spesso l’antitesi: «avete inteso che fu detto... ma io vi dico», Mt 5,21-22). L’annuncio del messaggio del Regno risultava inaccettabile presso la totalità dei gruppi giudei dell’epoca.¹⁷³ L’avversità che le sue trasgressioni e il suo messaggio suscitavano permisero allo stesso Gesù di prevedere un quasi sicuro fallimento, che si sarebbe concretizzato in un rifiuto radicale del suo messaggio con la possibilità di essere ucciso.

L’episodio dell’espulsione dei mercanti dal tempio rappresentò un “attacco frontale” nei confronti dell’istituzione più importante di Israele, istituzione attorno alla quale ruotavano tutta una serie di interessi economici e di potere: tale attacco minava le convinzioni che sostenevano tutto il mercanteggiare del tempio, basato sulla *distinzione tra puro e impuro*. È ragionevole pensare che questo gesto forte di Gesù sia stato recepito come una chiara provocazione dai sacerdoti, e che questo sia stato determinante nella decisione di metterlo a morte. Si può cogliere certamente un significato teologico in questo gesto forte di Gesù, significato che si può chiarire in relazione ai testi dei profeti a cui alludono i sinottici raccontando questo episodio (Is 56,7; Ger 7,11; Is 56,1-7): in questi testi vi è un riferimento alla venuta dei tempi messianici, in cui *chiunque avrebbe potuto offrire sacrificio*. Il gesto di Gesù voleva quindi affermare che quei tempi messianici attesi erano già arrivati e, di conseguenza, che il tempio aveva perso la sua funzione.

Alcuni autori segnalano altri delitti e trasgressioni che è verosimile pensare contribuirono al rifiuto di Gesù e del suo messaggio. Ad esempio, Gesù non considerava come elemento

171. Uríbarri Bilbao, 288.

172. Cfr. Enzo Bianchi, *Gesù di Nazareth: Passione morte resurrezione* (Morcelliana, Brescia, 2010), 40.

173. Cfr. Uríbarri Bilbao, «Cristología - Soteriología - Mariología», 290.

importante il legame degli israeliti con la terra:¹⁷⁴ non dava alcuna importanza al possesso della “terra promessa”, e soprattutto non associava particolari diritti al fatto di risiedere in un determinato paese (Israele), predicando una promessa di Dio che andava ben oltre una concezione ancora troppo materiale. Inoltre, Gesù sembrava proporre come un valore la rottura dei legami familiari: le esigenze della sequela mettevano in secondo piano il valore dei legami di sangue, così importanti in Israele, predicando piuttosto l’appartenenza dei suoi discepoli a una “famiglia allargata” di fratelli e sorelle nella fede.

Quando fu presa la decisione di mettere a morte Gesù, sappiamo che Egli fu sottoposto a due processi che culminarono in due distinte condanne:¹⁷⁵ una *religiosa* e una *politica*. Dalla testimonianza dei vangeli, sappiamo che il capo d’accusa centrale nel processo religioso riguardava il dichiararsi di Gesù Messia e Figlio di Dio. Per quanto riguarda la condanna *politica*, l’elemento accusatorio riguardava la pretesa *regalità* di Gesù, accusa che paradossalmente diede luogo alla dichiarazione del *Titulus crucis*. Sappiamo che Pilato fu condizionato in modo determinante nella sua decisione di condannare Gesù dalla volontà di compiacere il potere religioso giudeo.¹⁷⁶

2.3.2.1. La Parola rifiutata: la parabola dei vignaioli omicidi

La parabola dei vignaioli omicidi, comune ai tre sinottici (Mc 12,1-12; Lc 20,9-19; Mt 21,33-46), ci è stata trasmessa – secondo gli studi esegetici¹⁷⁷ – in una forma in cui certamente si può rilevare l’influsso di una rilettura ecclesiale delle parole originariamente pronunciata da Gesù. Vi è però un elemento che, secondo autori come Pierre Grelot,¹⁷⁸ porta a concludere che il riferimento all’invio del Figlio ai vignaioli non può essere considerato un “tratto parabolico” frutto di un’interpretazione allegorizzante della prima comunità: il fatto è che vi è in questo caso un riferimento alla morte del Figlio, senza che appaia alcun riferimento alla resurrezione, riferimento che è invece normalmente presente nelle elaborazioni riconosciute come aggiunte ai vangeli in seguito alla rilettura credente post-pasquale. È realistico pensare che, di fronte all’avversità sperimentata da Gesù da parte dei capi e delle autorità giudee, egli abbia inteso che tipo di fine si avvicinava per lui, e abbia voluto esprimerlo con questa parabola, in cui Gesù stesso appare come immagine della Parola rifiutata e consegnata alla morte.

In relazione al rifiuto del suo messaggio, Gesù si era già espresso in diverse occasioni secondo quanto riportato dai vangeli: certamente sono da menzionare le predizioni della passione (Mc 8,31; 9,31; 10,32-34 e paralleli negli altri sinottici), il testo di Mt 11,16-24 e il pianto su Gerusalemme di Lc 19,41-44 e Mt 23,37-39.

Si può certamente individuare, nel rifiuto sperimentato da Gesù, una similitudine con la sorte in cui incorsero molti profeti uccisi in virtù della Parola di cui erano portatori.

174. Cfr. Bianchi, *Gesù di Nazareth*, 41.

175. Cfr. Urbarri Bilbao, «Cristología - Soteriología - Mariología», 296-301.

176. Cfr. Bianchi, *Gesù di Nazareth*, 47-48.

177. Cfr. Pierre Grelot, *Introduzione al nuovo testamento*, volume VII: Le parole di Gesù Cristo (Borla, Roma, 1988), 238.

178. Cfr. Grelot, 238.

2.3.3. La cena come momento decisivo per l'interpretazione della morte di Gesù

Se Gesù nel corso della sua missione era già arrivato a prevedere la sua morte e a offrirne un'interpretazione salvifica, la cena appare certamente come il momento in cui Gesù più chiaramente e in maniera completa offre ai discepoli l'interpretazione della sua morte, congedandosi con un discorso che appare come un testamento, con l'obiettivo di trasmetterne il senso affinché questo potesse venir colto e fatto proprio dai discepoli. Il contesto evoca certamente, tra gli aspetti simbolici che vi si possono individuare, tutto il popolo di Israele – rappresentato dai dodici e prefigurazione della Chiesa – come destinatario del messaggio di Gesù.¹⁷⁹

Va ricordato che è oggetto di dibattito la possibilità che la cena di Gesù con i discepoli sia stata, o no, una cena pasquale, ossia se sia avvenuta nella notte di Pasqua, ma questo non è, come vedremo, un elemento così fondamentale per l'interpretazione e la comprensione del suo significato.¹⁸⁰

Ho incluso una trattazione più approfondita della cena, della sua interpretazione e del suo significato nella sezione *L'Eucarestia, Parola di Dio per eccellenza nella Chiesa*, a pagina 91 del presente elaborato.

2.3.4. Gesù Cristo: la Parola definitiva di Dio

Nell'uomo Gesù Cristo, inviato da Dio e Dio Egli stesso, hanno trovato compimento le promesse di salvezza e di pienezza rivolte da Dio all'umanità fin dai tempi antichi. Le parole da Lui pronunciate hanno rivelato – soprattutto nella rilettura della comunità credente dopo la risurrezione – in che modo la sua testimonianza e il suo insegnamento portavano a compimento le scritture e Lo situavano in continuità con esse.¹⁸¹ Ma non sono solo le sue parole che, in virtù della sua rivelazione come Figlio di Dio glorificato nella resurrezione, sono da intendersi come Parola di Dio.

Già nell'introduzione, aiutato dalla riflessione di Paul Tillich, mi ero soffermato su uno dei modi in cui può venire intesa la nozione di Parola di Dio, quello che la riferisce a una persona, Gesù Cristo, che può essere considerata *in sé La Parola di Dio* incarnata.¹⁸² Altri autori, tra cui Joachim Jeremias, sviluppano ulteriormente questo significato che si può attri-

179. Cfr. Uríbarri Bilbao, «Cristología - Soteriología - Mariología», 292.

180. Tra i sinottici e il vangelo di Giovanni in questo caso si ha una discrepanza, data dal fatto che Giovanni fa menzione della vigilia, mentre i sinottici fanno seguire il racconto della cena all'indicazione che era stata preparata la cena pasquale [Cfr. Uríbarri Bilbao, 292]. Sono state formulate diverse ipotesi che sostengono o smentiscono che l'ultima cena sia stata effettivamente una cena pasquale: una di queste sostiene che la Pasqua sia stata celebrata da Gesù e dai discepoli seguendo il calendario degli Esseni, ossia la sera del martedì [Cfr. Bianchi, *Gesù di Nazareth*, 52-55]. Un punto di forza dell'ipotesi è che, considerando i molteplici eventi intercorsi tra la cena e la crocifissione del venerdì, questi potrebbero trovare una collocazione temporale più realista (evitando di dover immaginarli tutti in una notte). Per contro, l'ipotesi che Gesù abbia celebrato nella data indicata dal calendario esseno fa discutere ed è rifiutata da molti come priva di fondamento, nonostante vi siano diversi elementi, soprattutto in relazione alla figura di Giovanni Battista, di cui Gesù fu discepolo, che possono far pensare a una possibile reale vicinanza di Gesù a questo movimento religioso. Meier è tra gli autori che sostiene l'infondatezza di questa ipotesi [Cfr. John Paul Meier, *Un juicio marginal: Nueva visión del Jesús histórico*, volume I: Las raíces del problema y de la persona (Verbo Divino, Pamplona, 1997), 397-401].

181. Cfr. sezione *Genesis della confessione di fede cristologica*, pagina 49 del presente elaborato.

182. Cfr. pagina 5 del presente elaborato.

buire alla nozione di Parola di Dio. Jeremias, in particolare, lo fa nel contesto dell'analisi del prologo del Vangelo di Giovanni, il testo del Nuovo Testamento per eccellenza in cui compare il sostantivo *Lògos*, applicato a Gesù. Soliamo tradurre il sostantivo greco *Lògos* (λόγος), in molti modi: nei testi del nuovo testamento in cui compare, che sono Gv 1,1.4, 1 Gv 1,1, Ap 19,13 (appare esclusivamente in testi giovannei), il termine appropriato che possiamo utilizzare per tradurlo è Parola, o in alternativa *Verbo*. Smentendo i sospetti sul fatto che l'introduzione di questo termine nei testi giovannei sia avvenuta a causa di un'influenza gnostica, Jeremias¹⁸³ sottolinea invece come l'origine dell'uso di questo termine vada ricercata nell'ebraismo ellenistico, dove già si era parlato di "Verbo" in riferimento alla rivelazione di Dio.

Ciò che è decisivo per comprendere in che modo Gesù si può intendere come La Parola di Dio, è concentrarsi sul significato che aveva il titolo *Lògos*, applicato a Gesù, per i cristiani del periodo in cui si iniziò ad attribuirgli questo titolo. Jeremias fa riferimento alla testimonianza di Ignazio di Antiochia.¹⁸⁴ Nella sua *Lettera ai cristiani di Magnesia*, Ignazio si riferisce a Cristo come alla Parola di Dio: «Gesù Cristo, che è il Verbo di Dio, che venne avanti dal silenzio» (Magn 38,2). Dall'espressione di Ignazio, si intende che egli presupponeva che prima dell'invio di Gesù, Dio avesse taciuto: supposeva che si fosse mantenuto, nel corso della storia, in silenzio. La sottolineatura di Ignazio relativa a una Parola di Dio che è Cristo stesso, va messa quindi in relazione con una nozione propria del giudaismo, nozione nata in relazione all'esegesi di Gen 1, 3: «E Dio disse: sia la luce».¹⁸⁵ La risposta dei rabbini alla domanda su che cosa ci fosse prima di questa pronunciazione, di questa parola di Dio, è: *il silenzio*. Secondo questa concezione, tale silenzio avrebbe preceduto anche il manifestarsi della collera di Yahweh contro il faraone (Sap 18,14), come anche l'avvento della nuova creazione promessa per i tempi messianici.¹⁸⁶

A partire dal giudaismo, questa concezione del silenzio come espressione della maestà di Dio venne poi assimilata nell'ambiente ellenistico: il silenzio di Dio veniva inteso come *manifestazione della sua maestà inesprimibile*, svolgendo la funzione di «simbolo della più alta divinità».¹⁸⁷

La Chiesa nei primi secoli, quindi, era portatrice di un messaggio dirompente:

«Dio non è più silenzio, egli parla. È vero, egli ha già agito: egli rivelò il suo potere eterno mediante la creazione, egli fece conoscere la sua santa volontà, egli inviò i suoi messaggeri, i profeti. Ma, nonostante ciò, egli rimase pieno di mistero, incomprensibile, imperscrutabile, invisibile [...] dietro una maschera che era tutto quanto si poteva scorgere. [...] V'è un punto in cui Dio si tolse la maschera; una volta egli parlò distintamente e

183. Cfr. Joachim Jeremias, *Il messaggio centrale del Nuovo Testamento* (Paideia, Brescia, 1982), 88.

184. Cfr. Jeremias, 90.

185. Cfr. Jeremias, 90.

186. Cfr. Ab 2,20; Sof 1,7; Zc 2,17, espressioni di una tradizione poi confluita in Ap 8,1. Il riferimento al silenzio prima di questa nuova manifestazione di Dio appare anche in alcuni apocrifi, tra cui l'Apocalisse di Esdra.

187. Jeremias, *Il messaggio centrale del Nuovo Testamento*, 91. J. Jeremias cita anche parte del testo di una "preghiera al silenzio", pervenutaci da un papiro del IV secolo: «Preghiera commovente! Dio è silenzio. Egli è totalmente lontano e non parla. Egli è un Dio nascosto. A quell'insondabile silenzio l'uomo può soltanto levare le mani e gridare: "Prendimi sotto le tue ali, Silenzio"».

chiaramente. Ciò avvenne in Gesù di Nazaret; ciò avvenne, soprattutto, sulla croce. Ecco come la gioiosa confessione del salmo in lode di Cristo all'inizio del Vangelo di Giovanni [, il Prologo,] dev'essere suonato agli orecchi di quanti lo udirono per la prima volta: Dio non tace più. Dio ha parlato. Gesù di Nazaret è *la Parola*, è il Verbo con cui Dio ha rotto il suo silenzio». ¹⁸⁸

Jeremias con queste parole esprime il senso secondo il quale i cristiani dei primi secoli intendevano Cristo come *La Parola di Dio*. Sulla base di questa comprensione, il cristiano di ogni tempo si può aprire a un orizzonte di riflessione che permette di comprendere in modo efficace anche l'evento centrale che rivelò pienamente la divinità del Lògos, la Resurrezione.

2.3.4.1. La Risurrezione. Il Sigillo di Dio sulla sua Parola

Il mistero pasquale culmina con la resurrezione di Gesù. Il mattino del giorno di Pasqua, le donne, recandosi di buon mattino al sepolcro, scoprono che il loro Signore non è lì. Molteplici testimonianze sopraggiunteci grazie ai racconti evangelici, ci raccontano che in quel contesto ebbero visioni di angeli, che le annunciarono che il loro maestro, Gesù di Nazaret, era risorto dai morti. In preda a un iniziale profondo timore e turbamento, superata la paura corrono a comunicare l'incredibile agli altri discepoli. La tradizione ci consegna, come una delle prove immediate del fatto che Gesù era davvero risorto, il ritrovamento della tomba vuota: tale elemento, come si può dedurre dalla stessa narrazione evangelica, di per sé certamente causò grande stupore e aiutò a credere i discepoli, ma non era privo di ambiguità. Matteo 28,11-15 riporta l'episodio delle false dichiarazioni a cui furono indotti alcuni soldati romani di guardia presso il sepolcro, che avrebbero falsamente affermato che il corpo di Gesù era stato rubato. Menzogna che era costruita in modo da risultare verosimile. Certamente, a partire dai racconti delle apparizioni possiamo trovare elementi che ci offrono una chiave di comprensione dell'evento che ha cambiato per sempre la storia dell'umanità: un evento escatologico, avvenuto nella storia ma che non è delimitabile in essa, aprendo invece l'accesso a una nuova realtà che è la realtà promessa per la pienezza del tempo.

Quello che mi preme in particolare sviluppare in questa sezione, è la proposta di un modo di comprendere che significato ha l'intendere Gesù Cristo come Parola di Dio in relazione con l'evento decisivo della resurrezione. A questo scopo, inizio con una breve riflessione, che volutamente non svilupperò in modo troppo tecnico e rigoroso ma piuttosto libero, con l'obiettivo di aiutare a comprendere ciò che voglio evidenziare.

Personalmente, mi aiuta intendere la resurrezione come l'atto con cui Dio risponde in modo inequivocabile a una vita, quella di Gesù Cristo, vissuta e spesa fino in fondo nell'amore e nella fedeltà a una missione diretta alla salvezza di altri, che gli era affidata. Per come Gesù Cristo ha vissuto, per come ha predicato, per come ha amato e si è relazionato agli uomini e alle donne del suo tempo, per il dono di cui è stato portatore, o meglio, per il dono senza riserve che è stato Lui stesso, per la sua testimonianza portata avanti fino alla fine dell'amore di Dio per l'uomo di ogni tempo e luogo, mi risulta sensato pensare che da parte di Dio, di fronte ai tragici eventi che portarono alla Sua morte, non potesse esserci altra risposta che la Resurrezione. Ed è in questa risposta, così relazionata ad un vissuto umano,

188. Jeremias, 91-92.

che si rivela in modo inequivocabile la divinità dell'uomo Gesù. In un articolo pubblicato sul quotidiano italiano *La stampa*, in occasione della solennità di Pasqua del 2008, l'ex priore del monastero di Bose, Enzo Bianchi, cercando di formulare in un modo comprensibile anche a persone non credenti un messaggio sul senso e la grandezza della resurrezione di Gesù, offre una breve spiegazione che collega il messaggio della resurrezione a un testo dell'Antico Testamento, il Cantico dei Cantici:

«Al cuore dell'Antico Testamento c'è un libretto, il Cantico dei Cantici, oggi letto con curiosità erotica, ma che è decisivo come parola di Dio, soprattutto per la sua frase finale: "Forte come la morte è l'amore!". Sì, la morte è il nostro nemico, è ciò che contraddice la nostra felicità e appare come l'ultima parola nella nostra vita perché nessuno è mai tornato in vita dopo essere morto. Ecco allora la "buona notizia" per tutti: Gesù – quest'uomo di Nazaret che ha sempre vissuto l'amore come servizio agli uomini, che ha amato fino all'estremo, fino a spendere la sua vita per gli altri, fino a morire senza difendersi e senza minacciare vendetta, ma anzi perdonando – è stato l'amore che non poteva essere preda della morte. In un duello straordinario l'amore ha vinto la morte: Eros e Thanatos, amore e morte, ogni essere umano sa che la vera lotta è quella... E in questo duello l'amore di Gesù ha vinto la sua morte: da allora sappiamo che l'amore ha l'ultima parola sulla morte, sulla paura, sull'inimicizia, sul male».¹⁸⁹

Parole semplici, quelle di Enzo Bianchi, scritte per essere davvero comprensibili a tutti ma che al tempo stesso introducono nella profondità del mistero pasquale. Non seguirò in questo approfondimento la sua proposta di interpretazione che rimanda al Cantico dei Cantici, piuttosto voglio far notare come tali parole permettono a mio parere di cogliere un aspetto molto importante, che colgo come un elemento centrale in relazione all'evento della resurrezione. Si tratta di un aspetto la cui comprensione cercherò di tratteggiare a partire da come abbiamo inteso Gesù Cristo come *La Parola di Dio*: Joachim Jeremias¹⁹⁰ propone la concezione di un Dio che nella persona e nella vita di Gesù Cristo – in particolare nella croce, ma in senso più ampio in tutta la sua esistenza e in tutte le sue parole – ha rotto il suo silenzio e ha parlato all'umanità con una Parola definitiva. Aiutati da questa comprensione, possiamo pensare che la resurrezione da un lato rappresenta l'elemento decisivo con cui Dio conferma e attesta il carattere di definitività di questa Parola; dall'altro, penso che sia giustificabile l'affermazione che proprio *in virtù della Parola che Gesù Cristo è, Dio lo ha resuscitato*. Nella trattazione che segue, cercherò di mostrare in che modo intendo che questa affermazione è giustificabile. Lo farò riferendomi in particolare alla riflessione di Rudolf Pesch, teologo tedesco che in alcune delle tesi da lui proposte ha affrontato e ha tentato di proporre una soluzione a questioni che hanno a che fare con ciò che ho voluto esprimere.

189. Enzo Bianchi, «Pasqua: l'ultima parola di amore. Il mistero della resurrezione tra follia e speranza», visitato il 28 febbraio 2021, <https://www.lastampa.it/cultura/2008/03/23/news/pasqua-1-ultima-parola-d-amore-1.37110577>.

190. Cfr. Jeremias, *Il messaggio centrale del Nuovo Testamento*, 91-92. Cfr. anche: sezione *Gesù Cristo: la Parola definitiva di Dio*, pagina 39 del presente elaborato.

2.3.4.1.1. Rudolf Pesch: la promessa espressa da (in) Gesù e la resurrezione come sua evidenza

Rudolf Pesch, teologo ed esegeta, avanzò negli anni 1972-1973 una proposta che aveva come obiettivo quello di fondare la fede della resurrezione¹⁹¹ sulla parola pronunciata dal Gesù terreno.

Per comprendere meglio l'intenzione e gli obiettivi di Pesch, è opportuno considerare che la sua preoccupazione verteva attorno a due aspetti: da un lato «la cura per l'accertamento razionale della fede, in una rinnovata prospettiva teologico-fondamentale»,¹⁹² dall'altro «l'impossibilità di fornire tale spiegazione mediante il rimando ad un'attestazione soggettiva della "rivelazione" (fosse pure quella del soggetto "Chiesa"), senza che la mediazione di questa "rivelazione" sia legittimata razionalmente». ¹⁹³ Secondo Pesch, l'esperienza di attestazione soggettiva della rivelazione, in particolare dell'evento decisivo della resurrezione, poteva essere legittimata razionalmente a partire dalla comprensione del Gesù terreno come «profeta escatologico». Pesch rinunciò, nel perseguire il suo obiettivo, a considerare come prove il sepolcro vuoto e le apparizioni, esperienze, queste ultime, che sono state raccontate come esperienze visive e dalle quali in sua opinione non si possono trarre molte spiegazioni. Franco Giulio Brambilla,¹⁹⁴ vescovo e teologo italiano, osserva come il tentativo di Pesch di recuperare, come fondamento della fede pasquale dei discepoli, la loro comprensione del Gesù terreno, ha l'obiettivo di rimediare proprio all'impossibilità di attribuire una legittimazione storica al fenomeno delle apparizioni.

In quegli anni, in particolare nell'ambiente di Tubinga, alcuni autori – tra cui Karl Rahner – avevano dato luogo a un "mutamento di prospettiva" che vedeva nella risurrezione di Gesù il rimando che più attestava la «legittimazione della sua missione divina»: ¹⁹⁵ Rahner stesso si interrogava sulla possibilità di fondare le affermazioni cristologiche unicamente sulla base della resurrezione, rinunciando a intendere come elemento fondante l'auto-coscienza messianica del Gesù prepasquale. Rahner giunse addirittura, in quello che Pesch considerava un eccesso di ottimismo teologico-fondamentale, ad affermare che «provvisoriamente [...] non è a priori impossibile dedurre unicamente dall'esperienza di fede della risurrezione quelle conoscenze teologiche, che già il Nuovo Testamento e le professioni di fede successive della Chiesa enunciano nella loro cristologia». ¹⁹⁶

Nutrendo seri dubbi sulla fondatezza dell'ottimismo espresso da Rahner, Pesch chiese di considerare un'ipotesi diversa, che si interrogava circa la possibilità di fondare gli enunciati cristologici – compresi quelli sulla resurrezione – a partire dalla vita messianica di Gesù. Si doveva però andare oltre quelle che erano state tradizionalmente le due forme di legittimazione razionale degli enunciati cristologici, ossia le apparizioni e la tomba vuota. ¹⁹⁷

191. Franco Giulio Brambilla, «La fede nella risurrezione "fondata" sulla parola del Gesù terreno», in *Il crocifisso risorto: Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli* (Queriniana, Brescia, 2011), 46-70.

192. Brambilla, 48.

193. Brambilla, 48.

194. Cfr. Brambilla, 49.

195. Brambilla, 49.

196. Brambilla, 50. Testo di Karl Rahner citato da: R. Pesch, *Entstehung I*, 277.299.

197. L'indagine circa la validità delle apparizioni e della tomba vuota come prova della resurrezione è stata soprattutto nella seconda metà del secolo scorso e negli ultimi anni oggetto di intenso dibattito, ed ha avuto

Questa rinuncia alle apparizioni e al sepolcro vuoto come prove caratterizzò la prima parte della riflessione di Pesch all'inizio degli anni 70, che Brambilla denomina il "momento decostruttivo" del suo lavoro.¹⁹⁸ Nel successivo "momento ricostruttivo", Pesch si concentrò sul sostenere la tesi che è *nelle rappresentazioni che i discepoli avevano di Gesù come «profeta escatologico e martire»*,¹⁹⁹ rappresentazioni che includevano la convinzione che Egli sarebbe risorto dopo la sua fine tragica, *che nasce e si fonda la fede nella resurrezione* della prima comunità.

Ovviamente, questa prima conclusione di Pesch scatenò violente critiche, in un dibattito che assunse toni accesi: reazione comprensibile perché la proposta offerta da Pesch attribuiva troppa importanza a un approccio "dal basso" alla comprensione del fondamento della fede nella resurrezione, che sarebbe stata fondata esclusivamente sull'esperienza dei discepoli²⁰⁰ mettendo in secondo piano l'importanza dell'intervento diretto di Dio nella vicenda di Gesù avutosi con la resurrezione.

Quasi immediatamente, quindi, a inizio anni 80, Pesch lavorò alla formulazione di una nuova proposta, tenendo conto delle critiche e sviluppando adeguatamente i "punti critici" che da esse erano stati evidenziati: il risultato è, a mio parere, molto interessante, e valorizza la particolare prospettiva che voglio proporre sulla comprensione della resurrezione in relazione alla Parola che è Gesù.

Come premesse allo sviluppo di questa nuova proposta, Pesch indicò quattro condizioni prelieve, tre delle quali di carattere metodologico, e una volta a rappresentare uno schema concettuale a partire dal quale articolare lo svolgimento della tesi. Quest'ultima condizione si basa sul presupposto storico-teologico che considera come

«l'azione di Dio in Gesù crocifisso non era un'azione arbitraria, ma un'azione derivante necessariamente dalla relazione di Dio a Gesù. [...] I primi testimoni cristiani pensano che l'invio escatologico di Gesù da parte di Dio implica l'evidenza *de jure* della sua risurrezione».²⁰¹

Pesch pensa che il fondamento della fede nella resurrezione abbia a che fare da un lato con «i presupposti necessari dell'*evidenza de jure* prima della Pasqua»,²⁰² dall'altro con «l'*evidenza de facto* dopo la Pasqua».²⁰³ Questo duplice riferimento permette di attribuire un'adeguata importanza alle evidenze a posteriori della resurrezione – in particolare all'espe-

come risultato anche la proposta di posizioni, come quella di Andrés Torres Queiruga, che appellano a un cambiamento della prospettiva cristologica, in una direzione che valorizzi di più un approccio cristologico "dal basso": Queiruga, in maniera non distante da Pesch, sottolinea l'importanza dell'esperienza dei discepoli in seguito agli eventi della passione – esperienza in cui anche noi possiamo situarci, anche a distanza di secoli – come elemento che ha permesso ad essi di accedere all'esperienza reale della rivelazione di Gesù risorto, che però non può essere intesa come una manifestazione avvenuta nella dimensione fisica [Cfr. Andrés Torres Queiruga, *La risurrezione senza miracolo* (La meridiana, Molfetta, 2006), in particolare pp. 41-55].

198. Cfr. Brambilla, «La fede nella resurrezione "fondata" sulla parola del Gesù terreno», 51-54.

199. Brambilla, 51.

200. Cfr. Brambilla, 51-58.

201. Brambilla, 59. Testo citato da: R. Pesch, *Entstehung II*, 86.

202. Brambilla, 60.

203. Brambilla, 60.

rienza delle apparizioni – come elemento fondante della fede, permettendo al tempo stesso a Pesch di recuperare, in modo più equilibrato e convincente, l’affermazione della sua prima proposta, che sostiene che *la pretesa escatologica di Gesù fonda la fede pasquale*:

«La fede identifica in essa il Risuscitato come colui nel quale hanno trovato compimento le promesse: il Crocifisso è *de facto* il Risorto *de jure*. Ma questa identificazione è possibile solo se la risurrezione era promessa *de jure* al Gesù terreno a seguito della sua missione, cosa che poteva essere conosciuta anteriormente dalla fede pre-pasquale». ²⁰⁴

Pesch è convinto che, alla luce di questa comprensione del riconoscimento del risorto a partire dalla promessa escatologica di cui Cristo era portatore in vita, si possa meglio comprendere e apprezzare il fenomeno delle apparizioni:

«Infatti, egli determina così i due aspetti ricordati: da un lato, “se l’*evidenza de jure* della sua risurrezione è compresa nella missione di Gesù da parte di Dio, se il rapporto di Gesù a Dio è il fondamento della sua risurrezione, allora la risurrezione quale promessa della fedeltà di Dio era riconoscibile alla fede allo stesso titolo della sua vita, compresa la sua morte espiatrice”; dall’altro lato, “le apparizioni *del Risorto* [...] si precisano allora come il luogo dove sorge l’*evidenza de facto*”». ²⁰⁵

In questo modo, è chiarito che è *la fede nella resurrezione che permette di accedere all’evidenza de facto di questo evento*: è possibile spiegare che il risorto è visibile, appare, a chi accede a lui a partire da questa fede. Ma è anche affermato che questa fede è suscitata dalla conoscenza della persona di Gesù, e della promessa di Dio di cui Egli era portatore.

Vale la pena soffermarsi, almeno brevemente, su alcuni punti affrontati da Pesch nello sviluppo della tesi, punti che sottolineano in particolare l’importanza di alcune delle parole pronunciate da Gesù riguardo alla sua autocomprensione come Figlio dell’Uomo: ²⁰⁶ è infatti sulla connessione tra la “messianologia del Figlio dell’uomo” – che rappresenta il quadro di comprensione a partire dal quale venne formulata la confessione di fede della resurrezione nella prima comunità – e le parole di Gesù con cui Egli manifestò la sua auto-comprensione come Figlio dell’Uomo, che Pesch ritiene di dover indagare.

In un primo momento nello svolgimento della sua tesi, l’accento venne posto sull’influsso della messianologia del Figlio dell’Uomo – maturata a partire soprattutto dal testo di Dn 7 – sulla formula kerigmatica neotestamentaria. ²⁰⁷ Tre elementi della formula kerigmatica che mostrano questa connessione, sarebbero secondo Pesch: «la sessione alla destra come “Figlio”, l’attribuzione del potere divino universale, la parusia come avvento del Figlio dell’Uomo in qualità di giudice». ²⁰⁸

204. Brambilla, 60. Testo citato da: R. Pesch, *Entstehung II*, 86-87.

205. Brambilla, nota 21 a pagina 60. Citazioni tratte da: R. Pesch, *Entstehung II*, 86.

206. Cfr. Brambilla, 87.

207. Cfr. Brambilla, 61.

208. Brambilla, 61.

In un secondo momento, Pesch si concentrò sui racconti della resurrezione: ciò che sostiene è che le concezioni cristologiche che questi testi manifestano sono tutte collocabile nell'orizzonte della cristologia del Figlio dell'uomo.

In un terzo momento prende in esame le testimonianze di due apparizioni del risorto, quelle di At 7,55 ss. che racconta la visione di Stefano, e di Gal 1,14 ss., in cui si descrive la rivelazione ricevuta da Paolo. Nel primo caso, l'apparizione è descritta come una visione del Figlio dell'Uomo, mentre nel secondo caso viene utilizzato un linguaggio apocalittico, in cui il Figlio dell'Uomo appare come contenuto della rivelazione.²⁰⁹

Il quarto momento dello sviluppo è quello in cui Pesch mette in connessione, osservando tutti i rimandi alla messianologia del Figlio dell'Uomo in essi presenti, i racconti della resurrezione con le parole di Gesù sul Figlio dell'Uomo. La sua domanda è se siano proprio queste il fondamento originario della fede nella resurrezione. Con questo *procedimento regressivo*, Pesch ritiene di aver dimostrato

«la continuità tra fede prepasquale dei discepoli e sua ripresa pasquale. [...] La testimonianza resa a Gesù è posta in relazione con la testimonianza che il Figlio dell'Uomo rende dinanzi a Dio. Gesù si identifica con il Figlio dell'Uomo con i tratti del giudice finale, alla destra di Dio, e per questo pretende una autorità di rivelatore e di mediatore assoluto della salvezza. Il discepolo confessa che Gesù è o sarà il Figlio dell'Uomo e allora deve accettare che la pretesa di Gesù, garantita da Dio, non può essere sottoposta al giudizio, poiché egli stesso è il Giudice e, per questo, egli non può essere sottomesso alla morte e smentito da essa. In ciò si rivela la promessa che egli fa circa il suo destino e che non esclude il fatto della morte: in quanto Figlio dell'Uomo, egli "deve" risuscitare».²¹⁰

Dall'*evidenza de jure* che è possibile individuare nella missione escatologica di Gesù, si può cogliere come in essa è prefigurata la "necessità teologica" della resurrezione, che si realizza come evidenza de facto.

In conclusione, alla luce di questa breve esposizione della tesi di Pesch e del suo sviluppo, e alle considerazioni fatte circa il modo di intendere *Gesù* come *Parola di Dio*²¹¹, ritengo fondato poter formulare la seguente affermazione: in virtù della Parola che Gesù Cristo è – Parola che conosciamo a partire dalla sua vita, dalle sue parole e dall'orientamento escatologico del suo annuncio, e in modo privilegiato nel suo sacrificio sulla Croce – sussiste in noi la fede che ci permettere di riconoscere in Lui, crocifisso, il Risorto. In questo modo, è possibile accedere realmente, a partire da questa fede, all'esperienza della resurrezione. Lo studio di Pesch ci fornisce anche una base logico-razionale sufficientemente solida per poter affermare con sicurezza anche un'altra verità, ossia che *proprio per la Parola che Gesù Cristo è, Egli non poteva non risuscitare*. Gesù è portatore di una Parola che contemplava in sé stessa la resurrezione. Una parola che viene da Dio, e che Gesù Cristo come Figlio ha

209. Cfr. Brambilla, «La fede nella risurrezione "fondata" sulla parola del Gesù terreno», 62.

210. Brambilla, 63.

211. Cfr. sezione *Gesù Cristo: la Parola definitiva di Dio*, pagine 39 ss. del presente elaborato.

incarnato. Tale Parola, come sosteneva la profezia di Isaia, non poteva non attuare ciò per cui era stata inviata.²¹²

2.4. Brevi considerazioni sull'impostazione metodologica della Cristologia

Nell'uomo Gesù Cristo, Parola definitiva del Padre, si realizza la rivelazione definitiva di Dio. Questa rivelazione fa chiarezza circa la Verità su Dio e sull'uomo.²¹³ La Cristologia è la disciplina teologica che si propone come obiettivo quello di dare ragione di un'affermazione. Un'affermazione – parole quindi – che condensano ciò che dall'umanità è stato ricevuto e si è trasformato in Credo a partire dalla rivelazione definitiva avvenuta in Cristo. In altre parole, la cristologia per rimanere fedele al suo compito dovrà poter mostrare in che modo si fonda, e cosa significa, l'affermazione che in Gesù Cristo si realizza tale rivelazione definitiva.²¹⁴ Oggetto della cristologia è quindi Gesù Cristo, dove il termine Cristo compendia in un'unica espressione «tutte le denominazioni, tutte le parole di grandezza, dignità e maestà che qualificano l'essere e l'opera di Gesù».²¹⁵ Nell'indagine e nelle pronunziazioni della cristologia si assume come elemento fondamentale la confessione di fede in Gesù come Cristo.

Va specificato che *non* è cristologia l'indagine che ha come oggetto proprio il “Gesù storico”, ossia quella costruzione scientifica relativa alla persona di Gesù che si può ricavare a partire dai dati che le scienze storiche, sociologiche, archeologiche offrono come certi, costruzione scientifica che certamente non si può identificare con il *Gesù della storia*:²¹⁶ quest'ultima nozione, certamente centrale per comprendere gli avvenimenti salvifici, fa riferimento infatti alla figura di Gesù *in tutta la sua esperienza temporale terrena*, dalla nascita alla morte. Un'esperienza che, in quanto storia, si può raccontare – come di fatto è avvenuto.

È importante sottolineare che la concezione del “Gesù della storia” è evidentemente molto più ampia di quella – più ristretta e vincolata a dati scientifici certi – del Gesù storico, ma lascia fuori dal suo campo d'indagine la Resurrezione, che è l'elemento centrale, vero proprio cardine della comprensione di Gesù come “Cristo”. Una metodologia adeguata dovrà quindi considerare diverse prospettive, corrispondenti a tre elementi che insieme permettono di articolare in modo completo l'indagine, al fine di poter dar ragione di ciò che si vuole affermare e sostenerlo in modo coerente e completo. Si tratta in primo luogo di una *prospettiva ontologica*, o kerigmatica, che raccoglie e che deriva dalla confessione di fede presente nel Nuovo Testamento.²¹⁷ Tale confessione di fede venne assimilata ed approfondita dai Concili, soprattutto da quelli di Nicea, Costantinopoli (I, II e III), Efeso e Calcedonia. È necessaria

212. «Così sarà della mia parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero, senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata» (Is 55,11).

213. La Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II *Gaudium et Spes* fa suo, ed esprime in maniera sintetica ed efficace questo duplice aspetto della rivelazione al n.22: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova luce il mistero dell'uomo».

214. Cfr. Uríbarri Bilbao, «Cristología - Soteriología - Mariología», 279.

215. Uríbarri Bilbao, 279.

216. Cfr. Uríbarri Bilbao, 280.

217. Cfr. Uríbarri Bilbao, 281-282.

inoltre una *prospettiva storica*, fondamentale per cogliere ed assimilare nella riflessione la «densità cristologica della storia di Gesù»,²¹⁸ tenendo in considerazione i risultati della ricerca storica e il contributo delle scienze. Altro elemento imprescindibile è una riflessione sulla *genesì della cristologia*, ossia una riflessione che non si limita ad assumere come elemento essenziale la confessione di fede originatasi nella prima comunità, ma che mira a rendersi conto dei fattori che hanno potuto darle origine, e in che modo. Queste prospettive, se fossero considerate indipendentemente dalle altre, presenterebbero inevitabilmente dei limiti, alcuni dei quali sono emersi nel corso dei secoli durante il processo di formazione del dogma.

2.4.1. Complementarietà necessaria tra prospettiva storica e prospettiva ontologica

La prospettiva ontologica, se non tiene in conto adeguatamente degli aspetti storici trasmessici dalla narrazione della vita di Gesù, rischia – considerata da sola – di “sviare” la comprensione cristologica: proprio rispetto a questo punto, ad esempio, si cadde nel VI secolo nell’eresia monoteleta, che negava l’esistenza di una volontà umana in Gesù, considerando esclusivamente l’esistenza di un’unica volontà divina. In altri termini, senza il contributo di una prospettiva storica – prospettiva che ci viene data dal racconto,²¹⁹ dalle parole che ci trasmettono una storia – non è possibile dare ragione del *dinamismo dell’incarnazione*, processo che per attuarsi necessita di una storia umana, di una libertà considerata in grado di attuare decisioni concrete in un contesto temporale²²⁰ e di esprimerlo a parole. Un esempio che ben mostra come il racconto sia necessario per comprendere tale dinamismo è relativo al ruolo dell’obbedienza di Cristo, che consideriamo un fattore teologico fondamentale: è attraverso il racconto che possiamo conoscere il modo in cui «il Figlio ci mostra cos’è la filiazione facendosi veramente Figlio nell’esercizio dell’obbedienza filiale».²²¹ Al contempo però, senza una prospettiva ontologica a partire dalla quale leggere gli avvenimenti storici della vita di Gesù, la riflessione si ridurrebbe a una *gesuologia*,²²² il cui oggetto verrebbe ridotto ad un Gesù meramente umano. La prospettiva ontologica quindi si propone di completare la fede e la parola che la comunità credente può pronunciare su Gesù, permettendole di andare oltre il racconto della sua vita. In questo modo, la prima comunità – e successivamente la Chiesa – in una comprensione che si è arricchita nel corso dei secoli ha acquisito quegli elementi che gli hanno permesso di comprendere ed esprimere Gesù per quello che è, il Dio vivo fatto uomo.

Va altresì sottolineato che è a partire dalla Resurrezione che la prima comunità riconobbe Gesù Cristo come Dio e iniziò a adorarlo.²²³ Per evitare di cadere nel grave errore (che sempre può ripresentarsi secondo variegate nuove forme) di intendere l’uomo Gesù come qualcosa di differente dal Cristo – come se con la resurrezione ci fosse stato un cambiamento

218. Uríbarri Bilbao, «Cristología - Soteriología - Mariología», 282.

219. Cfr. sezione *La relazione tra il racconto e la fede: il processo di sviluppo del dogma secondo Sesboüé*, pagina 19 del presente elaborato.

220. Cfr. Uríbarri Bilbao, «Cristología - Soteriología - Mariología», 283.

221. Uríbarri Bilbao, 283. Importante il riferimento al testo di Fil 2,5-11.

222. Cfr. Uríbarri Bilbao, 284.

223. Cfr. sezione *La nascita della devozione a Gesù come Dio: come cambiò la concezione del monoteismo*, pagina 54 del presente elaborato.

nella sua identità personale – entrambe le prospettive, ontologica e storica *devono essere necessariamente considerate insieme.*

2.5. Genesi della confessione di fede cristologica

Le speranze nell'avvento del Regno di Dio, predicato dal Cristo in vita, si incontrarono in una profonda crisi nel momento in cui si comprese la sorte che sarebbe toccata a Gesù. La reazione dei discepoli e degli uomini del tempo di fronte agli eventi della passione rivelò che questa fu percepita nell'immediato come un conclamato fallimento, che annullava la credibilità di qualsiasi pretesa di messianismo attribuita a Gesù. Il brano dei discepoli di Emmaus è a mio parere il testo del Vangelo che meglio ci consegna il sentimento di sconforto, di delusione e di paura che deve aver abitato la prima comunità in quei momenti drammatici. In seguito alla Resurrezione la comunità si aprì a un nuovo sguardo su quanto accaduto: sotto l'azione dello Spirito, nell'arco di pochi anni la Parola, gli eventi della vita di Gesù, la sua morte e resurrezione vennero compresi e assimilati secondo una nuova luce. Si sviluppò così la *confessione di fede cristologica*.²²⁴

Con la diffusione del kèrigma si assistette a un fenomeno importante: l'annuncio del Regno di Dio, tema centrale nella predicazione e nelle parole di Gesù, cessò di avere un ruolo centrale per lasciare spazio a una confessione di fede centrata in *Gesù Cristo*. Il Gesù risuscitato, riconosciuto come Dio, diventò il centro della fede cristiana e della sua espressione.²²⁵

Di fondamentale importanza in quel periodo fu la *rilettura cristiana dei testi dell'Antico Testamento*:²²⁶ tra i testi che vennero riletti e interpretati in modo nuovo vi furono certamente i salmi "reali" e "messianici", che presentavano il messia escatologico e rendevano possibile la comparazione di Gesù con la figura del re messianico atteso, con i grandi mediatori biblici e con la figura del Figlio dell'Uomo. Senza dubbio, fu di particolare importanza l'accostamento di Gesù alla figura del *servo* dei Cantici del servo di Isaia.

Attraverso questa rilettura della Parola di Dio espressa nella Scrittura, gli autori del Nuovo Testamento videro compiuta in modo nuovo e definitivo la promessa dell'Antico Testamento relativa alla venuta di Yahweh in mezzo al suo popolo. In Gesù Cristo, Dio aveva stabilito una nuova e definitiva Alleanza: la salvezza era stata portata all'uomo in modo nuovo e definitivo, attraverso un evento che si era verificato «in pubblico, sul palcoscenico della storia e nel mezzo della comunità»,²²⁷ secondo una concezione pienamente giudea di come era attesa la redenzione.

Quanto rivelato nella vita, morte e resurrezione di Gesù di Nazareth introdusse degli elementi di novità decisivi che modificarono in modo importante il modo di concepire la divinità del "Dio uno" di Israele. La relazione di Gesù Cristo con il Dio a cui si rivolgeva come a

224. Cfr. Uríbarri Bilbao, «Cristología - Soteriología - Mariología», 285.

225. In riferimento alle prospettive presentate in apertura del capitolo, a partire dal "punto di accensione" che è la resurrezione, si trova un punto di coincidenza delle prospettive ontologica e storica. La fede cristologica può essere così formulata in maniera coerente.

226. Cfr. Kessler, «Cristologia», 286.

227. Kessler, 286.

un padre, il modo in cui visse e in cui portò a compimento la sua missione terrena in obbedienza filiale, la consapevolezza della manifestazione del potere divino nella resurrezione, e della relazione di continuità tra ciò che in Gesù si era compiuto e le promesse dell'Antico Testamento, misero in moto un processo che progressivamente portò a comprendere in modo sempre più profondo ed elaborato come in Gesù si era manifestata e si era fatta presente nel mondo la divinità. Il Nuovo Testamento, in particolare, propose come elemento di decisiva importanza per una nuova comprensione di Dio *la sua manifestazione come Padre, Figlio e Spirito*, segnando un decisivo punto di discontinuità rispetto alla precedente comprensione monoteista di Israele.

LA PAROLA DELLA RIVELAZIONE DEL DIO IMMANENTE

3.1. La rivelazione trinitaria nella testimonianza neotestamentaria

3.1.1. Il ruolo dello Spirito nella glorificazione del Figlio e nella costituzione della Chiesa, secondo Paolo

Nel Nuovo Testamento confluiscono tradizioni che vogliono spiegare la confessione di fede in Gesù di Nazaret, il Cristo (Χριστός), Signore (Κύριος) e Figlio (Υιός) di Dio. In particolare, come testimonia Paolo, nella resurrezione si riconobbe l'evento in cui Gesù Cristo fu assiso con potenza alla destra del Padre (Rm 1,4 ss.). Già con Paolo si aveva una comprensione di questa glorificazione ben lontana da una concezione "adozionista":²²⁸ ciò che emergeva in modo chiaro era che con la resurrezione dai morti Gesù era stato «costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione» (Rm 4). Poco dopo, in Rm 8,11, Paolo afferma anche il ruolo attivo dello Spirito nella resurrezione.

Lo Spirito è anche ciò che attua l'unità della Chiesa. In 1 Cor 6,15-20; 12,13, si indica come lo Spirito del Signore riunisce i credenti facendoli membra di un unico corpo, donandogli anche dei *carismi*, doni spirituali (2 Cor 3,17) che Paolo paragona a una "caparra" che già ora viene consegnata in vista della gloria futura.

Dal modo in cui Paolo presenta lo Spirito e la sua attuazione, si può osservare un'*unità funzionale*²²⁹ tra lo Spirito e il Figlio: ad esempio, nella riunione attorno a Lui delle "membra", formando un unico corpo. Tale unità funzionale si può osservare anche tra lo Spirito e il Padre, nell'attuazione attiva dello Spirito in passaggi fondamentali delle vicende salvifiche, tra i quali la resurrezione, la glorificazione e l'insediamento del Figlio alla destra del Padre. In 2 Cor 3,17, Paolo afferma: «Il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà»; affermazione che, alla luce dei testi soprattutto della Lettera ai Romani (Rm 8,9-11; 14-17), fanno intendere come lo Spirito di Cristo che abita nei credenti li rende simili a Lui, figli e figlie di Dio. Non siamo quindi di fronte soltanto a un'identificazione dello Spirito con il Signore glorificato: le parole di Paolo lasciano intendere che l'unità funzionale che emerge tra Padre, Figlio e Spirito di santificazione «corrisponde a un triplice riferimento dei credenti al loro Dio».²³⁰

La comprensione e la riflessione trinitaria in questi primi anni della cristianità è molto legata alla comprensione del battesimo. Il battesimo, infatti, rappresenta la conformazione dell'uomo a Cristo nello Spirito, che rende figli di Dio liberati dalle potenze di questo mondo.

228. Cfr. Jürgen Werbick, «Dottrina trinitaria», in Schneider, *Nuovo corso di Dogmatica*, II:580.

229. Cfr. Werbick, 580.

230. Werbick, 581.

L'unità funzionale tra Padre, Figlio e Spirito è espressa in modo chiaro nella comprensione del battesimo già dagli inizi della cristianità.

3.1.1.1. La formula battesimale, una parola che attesta l'ingresso del credente nella vita trinitaria

La comprensione del battesimo come avvenimento che introduce nella relazione tra Padre, Figlio e Spirito, rendendo il battezzato partecipe della salvezza e collaboratore nella missione salvifica divina, emerge in modo sempre più chiaro durante i primi decenni dopo la morte e resurrezione di Gesù, e viene riflessa nell'evoluzione delle formule battesimali. Se nelle prime formule battesimali di cui abbiamo traccia nel Nuovo Testamento, il riferimento era al battesimo «nel nome di Gesù Cristo» (At 2,38;10,48;8,16;19,5; 1 Cor 1,13.15), nella conclusione del Vangelo di Matteo, in Mt 28,19, appare – nel mandato missionario consegnato da Cristo agli apostoli – l'indicazione di battezzare «nel nome del Padre, del Figlio, e dello Spirito Santo». Questa formulazione testimonia ciò che si può dedurre in senso più ampio dalla lettura dei testi del Nuovo Testamento in una prospettiva trinitaria, e cioè che nelle tradizioni confluite nei testi, pur non essendo esse espressione di una vera e propria dottrina trinitaria (la concezione di “persone divine” è ancora lontana), si esprime però in modo chiaro l'esistenza di una relazione e di una comunione tra Padre, Figlio e Spirito Santo. Nel battesimo, il credente era quindi reso partecipe della vita divina nella conformazione a Cristo per mezzo dello Spirito: la formula battesimale di Mt 29,19, appare come elemento centrale già nella prima testimonianza scritta del rito del battesimo, che compare in Didaché al capitolo 7.²³¹

3.1.2. La testimonianza trinitaria dei vangeli

Nei vangeli sinottici, Gesù viene presentato come il Messia, “l'unto” del Signore, e lo Spirito come segno dell'unzione che lo consacra come Cristo. Egli [lo Spirito] prende dimora in Gesù nel battesimo (Mc 1,9-11), ma è già descritto come operante nel momento del concepimento (Lc 1,35; Mt 1,20). Soprattutto nel Vangelo di Luca viene espresso come Gesù è “pieno di Spirito Santo”. La sua attività, sia attraverso le parole che con le opere, permetteva ai destinatari della sua azione di vivere l'esperienza della “forza ricreante”²³² dello Spirito. La sua azione e la sua potestà, ripiene di Spirito, erano un segno dell'irruzione del Regno di Dio (Mt 12,28).

Per quanto riguarda il Padre, la coscienza di essere Figlio di Dio in Gesù emerse in relazione alla vocazione particolare di «rivelare la sua (del Padre) volontà». Gesù si presentava come intimamente unito al Padre (Mt 11,27; Lc 10,22), tanto da affermare di “essere il solo a conoscerlo”.²³³ L'autorità di Gesù nel proclamare la sua volontà era quindi legittimata e resa possibile proprio in virtù della relazione intima che Egli ebbe con il Padre.

Nel vangelo di Giovanni e negli scritti giovannei si approfondì ed espresse – in una riflessione teologica decisamente più elaborata – il tema dell'amore che unisce il Padre, il

231. Cfr. Everett Ferguson, *Il battesimo nella chiesa antica*, volume I: I primi due secoli (Paideia, Brescia, 2014), 235-236.

232. Cfr. Werbick, «Dottrina trinitaria», 582.

233. Gesù, riferendosi alla conoscenza del Padre, esprimeva una conoscenza intima, descriveva una familiarità personale che aveva con Lui: qualcosa di completamente diverso da una mera conoscenza teoretica.

Figlio e lo Spirito di verità. La tradizione giovannea propone come elemento centrale, a cui continuamente ritorna, la conoscenza del Padre (Cfr. Gv 7,29;8,55). Chi conosce il Figlio, che conosce il Padre, a sua volta conosce il Padre e può entrare in comunione con Lui. Si afferma la presenza del Padre nel Figlio, e nel Figlio nel Padre, e il fatto che entrambi insieme prendono dimora in coloro che amano il Figlio e ne osservano la Parola (Gv 14,23). L'amore e l'ascolto della Parola, quindi, vengono indicati come "porta" attraverso la quale la divinità entra nella vita del credente, rendendo il credente partecipe della relazione di amore tra il Padre e il Figlio. La verità di cui parlano i testi Giovannei è proprio la relazione di amore tra Padre e Figlio. E chi introduce in questa verità, è lo Spirito: «Lo Spirito testimonia che l'amore di Dio, manifestato attraverso il Figlio tra gli uomini, raggiunge i credenti e li introduce nella comunione d'amore del Figlio con il Padre» (1 Gv 4,16). L'auto-distinzione trinitaria che emerge dalla tradizione giovannea è quindi in stretta relazione con la «definizione di Dio»²³⁴ formulata in 1 Gv 4,8.16: «Dio è amore».

3.1.2.1. «Abbà»: Gesù e la sua relazione intima con il Padre

Per comprendere la relazione intima di Gesù con il Padre certamente non ci si può limitare allo studio di un numero ristretto di parole pronunciate da Gesù. La relazione particolare del Figlio con il Padre si comprende contemplando nell'insieme la vita di Gesù, le sue parole e le sue azioni. Ma è anche vero che ci sono alcune espressioni di Gesù che hanno certamente un significato particolare.

Nei vangeli, in almeno 170 situazioni²³⁵ viene messa in bocca a Gesù la parola "Padre", riferita a Dio. Di questi 170 riferimenti, 109 appaiono nel Vangelo di Giovanni. Nella cultura giudaica e nell'Antico Testamento, l'immagine di Dio come *un padre* non era sconosciuta. In più casi, anzi, era stata utilizzata l'immagine del padre per riferirsi a Yahweh. Quello che però era radicalmente nuovo, nell'uso che Gesù faceva di quest'espressione – che viene considerata un *logia*, ossia una parola realmente pronunciata, più volte, da Gesù²³⁶ – è da individuarsi nel fatto che, secondo autori come Joachim Jeremias,²³⁷ Gesù usava la parola Padre come un'invocazione diretta a Dio, in quella che appare essere una relazione personale e intima. Un tale uso della parola Padre in riferimento a Dio non ha precedenti nel giudaismo anteriore a Gesù. Dietro l'espressione «*Padre mio*», con cui Gesù si rivolge *direttamente* a Dio, ci sarebbe la parola aramaica «*Abbà*», una parola che in origine proveniva dal vocabolario infantile.²³⁸ Approfondendo lo studio sull'uso di questa parola, ciò a cui si perviene – andando oltre il semplice e riduttivo riferimento alla sua origine infantile – è che era comunemente usata nell'ambito familiare, ad esempio quando un figlio – anche adulto – si rivolgeva al padre in un contesto di intimità domestica:

234. Cfr. Werbick, «Dottrina trinitaria», 583.

235. Cfr. Joachim Jeremias, *Abba* (Paideia, Brescia, 1968), 28.

236. Cfr. Ángel Cordovilla Pérez, *El misterio de Dios trinitario* (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2014), 105.

237. Cfr. Jeremias, *Abba*, 59-60.

238. Cfr. Jeremias, 61.

«per la sensibilità giudaica sarebbe stato indecoroso e quindi inammissibile rivolgersi a Dio con questo vocabolo familiare. Gesù, quindi, ha recato una innovazione assoluta. Egli ha parlato con Dio come il fanciullo parla con suo padre, con la stessa semplicità, la stessa intimità, lo stesso abbandono fiducioso. Con il vocativo *abbà* Gesù ha manifestato l'essenza stessa del suo rapporto con Dio».²³⁹

Va chiarito che il fatto che l'espressione «abbà» fosse utilizzata in contesti intimi, tra padri e figli, *esclude che questo rivolgersi al padre fosse un'espressione di carattere infantile*: tale uso infatti esprimeva, oltre all'intimità, anche *altri aspetti tipici dell'identità filiale adulta*, come la devota sottomissione al padre, che anche Gesù espresse (Mc 14,36; Mt 11,25 ss.).²⁴⁰

3.2. La nascita della devozione a Gesù come Dio: come cambiò la concezione del monoteismo

La tesi fondamentale di Larry Weir Hurtado,²⁴¹ che afferma che la nascita della devozione a Gesù come Dio si è sviluppata in tempi molto rapidi dopo l'evento della Resurrezione, presso un gruppo di giudei nel contesto del giudaismo del secondo tempio, è da considerarsi certamente fondata. Fu proprio questa particolare devozione il maggiore elemento generatore di conflitto tra credenti in Cristo e il resto della comunità giudea, conflitto che provocò una vera e propria frattura nel seno del giudaismo. Di fatto, per secoli il culto a Gesù è stato – ed è ancora – considerato l'aspetto più scandaloso della fede cristiana per i giudei, come lo è anche per i musulmani.²⁴²

Hurtado considera come sia necessario, per conoscere meglio quali fattori hanno favorito la nascita della devozione a Gesù, indagare sugli influssi che può aver avuto la cultura pagana diffusa nella Palestina antica: si tratta di stabilire quanto la tendenza pagana a divinizzare alcune persone, come ad esempio eroi o governanti,²⁴³ abbia potuto influire nel processo di nascita del culto a Gesù Cristo come Dio. Hurtado conclude che ci sono elementi che permettono di sostenere in modo convincente come nel caso di Gesù tale processo si sia realizzato come una «stupefacente innovazione» della pietà monoteista giudea del secondo tempio, le cui cause non sono da ricercarsi in quelle che diedero luogo a processi di divinizzazione di altre figure umane, processi che normalmente avvenivano nel paganesimo.

Uno degli indizi che gli permettono di sostenere questa tesi è proprio la rapidità con cui il culto a Gesù sarebbe sorto: Martin Hengel sottolinea che nelle lettere paoline che ci sono pervenute, anche i testi più antichi²⁴⁴ (risalenti all'incirca all'anno 50 d.c., cioè vent'anni – o meno – dopo la morte e resurrezione di Gesù) mostrano di presupporre un'elevata

239. Jeremias, *Abba*, 65.

240. Cfr. Jeremias, 66.

241. Cfr. Larry Weir Hurtado, *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?* (Sigueme, Salamanca, 2013), 59 ss.

242. Cfr. Hurtado, 57.

243. Cfr. Hurtado, 58.

244. Cfr. Hurtado, 60.

comprensione di Gesù come Messia, Signore e Figlio di Dio.²⁴⁵ Ciò significa che quello che accadde durante i due decenni post-pasquali ha avuto un'importanza determinante per la Cristologia.²⁴⁶

È verosimile pensare anche che, tra le ragioni che portarono Paolo – fervente giudeo che desiderava tutelare la sua religione – all'opposizione e alla persecuzione nei confronti dei giudeocristiani, vi fossero proprio le affermazioni e la venerazione che essi rivolgevano a Gesù: lo stesso Paolo, in Gal 1,15-16, motiva la sua conversione riferendosi alla chiamata e alla rivelazione divina che aveva ricevuto, che gli aveva donato una *nuova conoscenza di Gesù come unico Figlio di Dio*. La conversione di Paolo, con il conseguente cambio radicale di atteggiamento nei confronti di Cristo e dei giudeocristiani, fu provocata proprio dal riconoscimento di Gesù Cristo come Dio, riconoscimento frutto di un'esperienza straordinaria di rivelazione divina. In ogni caso, la relazione persecutoria di Paolo con il primo gruppo cristiano è una prova manifesta del fatto che *l'adorazione a Gesù come Dio era già diffusa nell'arco di tempo tra la crocifissione di Gesù e la sua conversione*: la sua rilettura, ad esempio, della Passione di Cristo (Cfr. Gal 3,13-14), o le sue affermazioni relative alla "cecità" che attribuisce ai giudei che si rifiutano – come lui precedentemente – di riconoscere Gesù come il Cristo (2 Cor 3,12-18), mostrano come in quei momenti «la devozione a Gesù definisse già il movimento cristiano».²⁴⁷ È quindi confutata l'ipotesi che sostiene che Paolo sia stato un attore decisivo nel definire il carattere divino di Gesù, in quanto tutti gli indizi indicano piuttosto che il processo di divinizzazione di Gesù era già compiuto nel seno della primissima comunità giudeocristiana.²⁴⁸ La decisione di Paolo di mantenere e di riportare nei suoi testi l'espressione *maranatha* – diretta a Gesù – in lingua aramaica (1 Cor 16,22), rappresenta realisticamente una manifestazione di "solidarietà religiosa" verso i credenti giudei, che Paolo definisce come i precursori dei convertiti gentili. Tutto fa pensare che quest'espressione fosse una formula di uso comune presso la prima comunità giudea di lingua aramaica.²⁴⁹

Un altro elemento che permette di sostenere che non è fondato ricondurre il processo di divinizzazione di Gesù – avvenuto nei primi decenni dopo la Pasqua – a cause legate all'influenza pagana è il fatto, provato, che i membri della prima comunità erano praticamente tutti giudei, che provenivano da un ambiente osservante e ligio. Accettare – tra l'altro in tempi così rapidi – pratiche proprie del paganesimo o influssi provenienti dal mondo pagano «avrebbe rappresentato una deviazione radicale rispetto all'attitudine religiosa della tradizio-

245. Per una trattazione sufficientemente esaustiva e al contempo sintetica di come dallo studio dei primi inni cristologici emerge il carattere divino già attribuito a Gesù nella prima comunità, che già gli tributava culto liturgico, si veda in particolare il cap. V – *Hymns and Cristology* in: Martin Hengel, *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity* (Fortress Press, Philadelphia, 1983), 78-96.

246. Cfr. Hurtado, *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?*, 60. Hengel sostiene che ciò che accadde in questi primi decenni è più importante per la cristologia di ciò che si sviluppò nei successivi sette secoli di storia della Chiesa.

247. Hurtado, 65.

248. Cfr. Hurtado, 66.

249. Cfr. Hurtado, 67.

ne giudea». ²⁵⁰ E, in particolare, si sarebbe violata l'esclusività della venerazione che veniva rivolta solo al Dio uno. ²⁵¹ Si può affermare che

«La fermezza nell'impegno monoteista riflessa dal Nuovo Testamento, e lo sdegno che provocava qualsiasi forma di religione pagana, costituiscono insieme un'altra seria difficoltà nell'attribuire ai primi cristiani la predisposizione ad assorbire e ad assimilare credenze e categorie religiose proprie del paganesimo». ²⁵²

Se in uno schema politeista era accettabile l'accoglienza di una nuova divinità, aggiungendola al "panteon", non era invece pensabile nel giudaismo introdurre, come oggetto legittimo di culto, una seconda figura oltre all'unica divinità: l'unico culto, presso i giudei, era – in un'attitudine ferventemente monoteista – riservato esclusivamente al Dio Uno.

Se anche si considerasse il possibile influsso di una simpatia che i cristiani in alcuni casi avrebbero potuto manifestare nei confronti dell'ambiente pagano che li circondava, è verosimile pensare che il guardare alle pratiche devozionali e alla religiosità pagana, anche con una certa benevolenza, possa aver contribuito a rafforzare in essi la percezione di queste come qualcosa di radicalmente diverso dalla particolare e unica devozione a Gesù Cristo. ²⁵³

Il culto e la devozione a Cristo sviluppatasi nei primi decenni dopo la resurrezione ci mostrano, assieme alla ferma intenzione di mantenere la fede monoteista, una novità data dalla comprensione di una natura per certi aspetti "duale" di Dio: si tratta di qualcosa di nuovo e di sorprendente. Si iniziava ad adorare lo stesso Dio, Yahweh, anche nella figura di Gesù Cristo, uomo riconosciuto come Dio. Hurtado parla, per riassumere la natura di questa prima devozione cristiana, di un "monoteismo bi-nitario", ²⁵⁴ caratterizzato da un vincolo tanto stretto tra Gesù Cristo e Dio che risultò inevitabilmente problematico agli occhi dei giudei che non dividevano la fede dei primi cristiani.

In relazione allo sviluppo della coscienza della natura trinitaria di Dio, si può dire che la conoscenza e la riflessione della prima comunità sulla realtà divina dello Spirito Santo si trovava certamente ancora in uno stato "embrionale". Lo Spirito non veniva ancora riconosciuto e definito in sé come Dio. Senza dubbio, però, questo passaggio attraverso un "monoteismo binitario" va riconosciuto come un passo importante verso il cammino che portò la comunità cristiana alla conoscenza della realtà del Dio Uno e Trino.

3.3. Lo sviluppo dogmatico dei primi secoli: Nicea e Costantinopoli

3.3.1. La crisi ariana: un problema di interpretazione della Parola

La dottrina subordinazionista di Origene, la diffusione dell'*esegesi antiochena* (che promuoveva un'interpretazione letterale della scrittura) e il *platonismo medio* (che aveva fatto rinascere la dottrina platonica interpretando la divinità come un *Uno* da cui tutto ciò che esiste

250. Hurtado, *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?*, 71-72.

251. Cfr. Hurtado, 73-74.

252. Hurtado, 81.

253. Cfr. Hurtado, 83-84.

254. Cfr. Hurtado, 86 ss.

proviene “per emanazione”)²⁵⁵ ebbero un ruolo determinante per lo sviluppo della dottrina di Ario. In un contesto culturale in cui queste influenze erano marcatamente presenti, Ario volle interpretare in particolare il *kèrigma* e la *formula battesimale* trinitaria di Mt 28,19. Nella comprensione pre-nicena della relazione tra Padre, Figlio e Spirito, ci si muoveva tra due posizioni: la prima concepiva i *Tre* come tre particolari ipostasi in qualche modo in una relazione di subordinazione tra loro; la seconda consisteva in una concezione marcatamente “monarchica”, che considerava la sussistenza di tre persone in una stessa ipostasi, persone che avrebbero quindi formato insieme un unico principio.²⁵⁶

Ario tentò di risolvere il problema concentrandosi sul ruolo del Figlio nella creazione. Si ispirò al testo di Pv 8,22, in cui si parla della “Sapienza creata”, primizia dell’attività di Dio e creata anteriormente a tutto il resto della creazione. Su ispirò inoltre a vari altri testi del Nuovo Testamento che parlano del Figlio come del «primogenito della creazione», o della costituzione del Figlio come Signore e Cristo (Eb 1,4;3,1; At 2,33; Col 1,15).²⁵⁷ L’attività principale di Ario, di fatto, fu quella di fare esegesi. Il problema è che dalla sua attività esegetica trasse conclusioni importanti senza tenere in conto della tradizione della fede.

L’influenza del medio-platonismo nella concezione di Ario emerse soprattutto nella forma di un *radicale dualismo* tra Dio Padre – che Ario considerava essere la prima ipostasi e *l’unica che si situava nella sfera divina* – e il Figlio e lo Spirito, per Ario entrambi creature che partecipavano della divinità “per grazia”, non per natura. Seppur in una posizione di primazia e di “primogenitura”, il Figlio e lo Spirito erano collocati da Ario nella sfera creaturale.

Il grande problema era che la concezione ariana metteva in discussione la divinità del Figlio, creando gravi problemi per la comprensione della relazione tra Dio e il mondo. Come si poteva infatti, secondo una concezione che non situava Gesù Cristo nella sfera divina, assumere la realtà dell’incarnazione?²⁵⁸

3.3.2. La risposta della Chiesa: il Simbolo di Nicea

Il Concilio di Nicea volle essere una risposta chiara alla deriva ariana. Il suo obiettivo fu quello di ristabilire dei corretti criteri di interpretazione, offrendo alla cristianità un’interpretazione autentica della Scrittura alla luce della regola della fede.²⁵⁹ Nel loro intento di rispondere ad Ario, i padri conciliari si avvalsero di termini provenienti dalla cultura e dalla filosofia greca, mantenendosi però in un’interpretazione delle vicende della salvezza che è ben lontana dal potersi ritenere una mera “ellenizzazione” dei contenuti della fede.

Ciò che i Padri hanno voluto esprimere nel Simbolo di Nicea, è che nell’*economia della salvezza* il Padre si comunica e si rivela al mondo per mezzo del Figlio e dello Spirito, che sono intimamente e “per natura” (e qui viene utilizzato il concetto di “sostanza”, espresso dal termine greco *ousía*) una sola cosa, una sola sostanza appunto. In realtà, la questione

255. Cfr. Ángel Cordovilla Pérez, «El Misterio de Dios», in Cordovilla Pérez, *La lógica de la Fe*, 135.

256. Cfr. Cordovilla Pérez, 135.

257. Cfr. Cordovilla Pérez, 135.

258. Cfr. Cordovilla Pérez, 137.

259. Cfr. Cordovilla Pérez, 137.

della divinità dello Spirito venne lasciata in sospeso dal Concilio di Nicea, e verrà ripresa più tardi nel primo concilio di Costantinopoli. Nicea si concentrò soprattutto sull'affermare la divinità del Figlio, che era ciò che era stato messo in discussione dalle dottrine di Ario, a cui si necessitava rispondere.

Per la composizione del Simbolo, i padri cominciarono il loro lavoro a partire da una formula battesimale, che definiva già in partenza la *struttura trinitaria* del Credo. La parte su cui si lavorò di più fu quella relativa al Figlio, in cui vennero sottolineati e affermati vari aspetti in risposta alle posizioni ariane. Si affermò che Gesù è l'*unigenito* Figlio di Dio: la scelta di Nicea per il termine «*generato*» volle opporsi radicalmente all'idea ariana della "creazione del Figlio". A partire da allora, non si è più potuto usare il termine «generato», che precedentemente si poteva intendere anche come sinonimo di «creato», in questo secondo significato.

Il termine introdotto dal sapore maggiormente anti-ariano è certamente l'*homoousios*: l'insistenza di Nicea sulla "stessa sostanza" in cui sussistono il Padre e il Figlio, volle sottolineare come *il Figlio partecipa pienamente della vita divina*: in questo modo, Nicea prendeva radicalmente distanza da qualsiasi posizione subordinazionista.

Nicea non sviluppò in maniera esaustiva tutte le conseguenze delle sue affermazioni: questo lavoro fu svolto successivamente dalla teologia, e confluì nei concili posteriori. Si era ancora lontani dall'esprimere – in un modo almeno sufficientemente adeguato – la distinzione e la partecipazione nell'unica natura divina indivisa.²⁶⁰ La risposta di Nicea può essere vista come una "risposta ad-hoc" alle questioni sollevate soprattutto da Ario, risposta che era necessaria per evitare ulteriori derive rispetto alla corretta comprensione della Parola che Dio ci aveva consegnato nel Figlio.

3.3.3. Il Simbolo niceno-costantinopolitano

Il Concilio di Costantinopoli, in maniera per certi aspetti simili a Nicea – anche se in una situazione e con modalità differenti –, fu convocato per rispondere a un'altra erronea interpretazione nella comprensione della rivelazione, questa volta in relazione alla natura e al ruolo dello Spirito Santo. Negli anni precedenti al Concilio, i *pneumatochi*²⁶¹ avevano iniziato a mettere seriamente in dubbio la divinità dello Spirito, divinità che non era stata affermata nel Simbolo di Nicea in maniera altrettanto chiara e risolutiva come lo fu invece la divinità del Figlio. L'intenzione dei padri conciliari, riuniti a Costantinopoli, fu quindi quella di *interpretare* correttamente il Simbolo di Nicea, in particolare in relazione alla questione della divinità dello Spirito.

In questo senso si assistette, con l'introduzione del Simbolo niceno-costantinopolitano (che fu poi definitivamente promulgato dal Concilio di Calcedonia), a una *maturazione* nella comprensione della rivelazione, comprensione che risultò arricchita da un'interpretazione alla luce della regola della fede e della tradizione della Parola che esprime la fede nel Dio uno e trino, in particolare in relazione allo Spirito Santo. In questo modo si produsse una risposta alle affermazioni che altre interpretazioni, rivelatesi fuorvianti, avevano prodotto. Il Simbolo,

260. Cfr. Cordovilla Pérez, «El Misterio de Dios», 140.

261. Cfr. Cordovilla Pérez, 142.

nella sua forma finale, risultò composto dal Simbolo di Nicea, dal simbolo conosciuto come Simbolo Apostolico, e da alcune frasi del Simbolo di Gerusalemme.²⁶²

Alla parte del Simbolo relativa al Figlio venne aggiunta, in riferimento alla *generazione*, che questa avvenne “prima di tutti i secoli”, sottolineando così la pre-esistenza del Figlio. Venne aggiunta anche la specificazione del fatto che “il suo Regno non avrà fine”, elemento che chiariva ulteriormente la natura divina del Figlio e della sua missione.

La parte su cui il Concilio lavorò di più fu quella relativa allo Spirito Santo. “Lo” Spirito Santo: non è un dettaglio l’introduzione dell’articolo. Seguendo Atanasio, possiamo intendere come l’articolo specifica che ci si sta riferendo *alla persona* dello Spirito. Allo Spirito venne applicato il titolo di *Kýrios* (Signore), aggiungendo anche che “è datore di vita”. Va osservato che, nella LXX, *Kýrios* era il termine con cui era stato tradotto il tetragramma: l’insistenza del Concilio verteva quindi sull’affermazione della *piena divinità dello Spirito*, respingendo qualsiasi sua forma di concezione subordinazionista. Due grandi autori²⁶³ che influirono, rispettivamente nell’introduzione nella formula della *processione dal Padre* e della *co-glorificazione* (di cui è destinatario lo Spirito *assieme al Padre e al Figlio*), furono Gregorio Nazianzeno e Basilio di Cesarea. La *omotimia* espressa dal Simbolo niceno-costantinopolitano implica in sé ed estende allo Spirito la comprensione della *homo-ousia*, già espressa nel simbolo niceno:

«Nella teologia [con il primo concilio di Costantinopoli] si ebbe un grande sviluppo. [...] Dio non è inteso come un essere solitario, e nemmeno come un essere duale. [...] La divinità dello Spirito Santo rafforza la comprensione della divinità del Figlio e la comprensione relazionale e trinitaria di Dio. La *crisologia* appare così unita e compresa a partire dal mistero trinitario e dalla pneumatologia. [...] La riflessione in questi quattro primi secoli della Chiesa ci mostra l’inseparabile unità esistente tra la riflessione trinitaria e la comprensione della salvezza».²⁶⁴

Di fatto, molti degli aspetti decisivi nella comprensione del mistero della missione del Figlio, del Dio Uno e Trino e della Salvezza realizzatasi attraverso la Rivelazione, furono affrontati nella Chiesa nei primi secoli: fu in quel periodo di intenso fermento teologico che vennero definite le affermazioni e proferite le parole fondamentali che hanno permesso fino ad oggi un’efficace comprensione e una fedele trasmissione del deposito della fede.

3.4. L’esperienza della rivelazione come auto-comunicazione di Dio

Il Dio che nella storia ha voluto farsi vicino, mostrarsi e rendersi presente presso l’uomo, si è rivelato pienamente nell’incarnazione del Figlio. L’esperienza della rivelazione testimoniata dal Nuovo Testamento, però, è caratterizzata dal manifestarsi di differenti mediazioni. Da un lato contempliamo la venuta e la missione del Figlio, ma al tempo stesso ci viene rivelato un Dio che è Padre, e ci si rivela una mediazione della sua presenza che è quella dello Spirito, che accompagna e rende possibile la missione del Figlio.

262. Cfr. Cordovilla Pérez, 143.

263. Cfr. Cordovilla Pérez, 144-145.

264. Cordovilla Pérez, 146.

L'esperienza del Figlio ci ha rivelato, soprattutto a partire dalla Pasqua, che Egli è realmente Dio. La mediazione attuata nel Figlio non è allora una mediazione che rimanda unicamente a un Dio trascendente, che in virtù del suo essere tanto "elevato" e lontano non potrebbe realmente essere sperimentato come presente tra gli uomini: in Gesù Cristo, nel suo venire e nel suo rivelarsi al mondo, Dio si è comunicato e fatto conoscere all'uomo *per come Egli è*.²⁶⁵

Possiamo fare un ragionamento simile anche in relazione allo Spirito: anche nel caso della sua mediazione dobbiamo credere che ci comunica Dio perché è lui stesso (lo Spirito) una realtà divina. Se non fosse così, la mediazione dello Spirito non potrebbe introdurci in una relazione diretta con Dio:

«Se invece l'assunto, insito per sua essenza nell'evento di Cristo, è che in Cristo e nello Spirito da lui donato incontriamo Dio stesso, allora questo Dio dev'essere caratterizzato da differenziazioni interne. Perché mai? Perché Gesù, la mediazione di Dio nei nostri confronti, si distingue – come ripetutamente la Sacra Scrittura testimonia – nella sua parola e nel suo comportamento sia dal Padre che dallo Spirito Santo. Di conseguenza, anche nell'essenza di Dio, che appare in Gesù Cristo, ci dev'essere una distinzione tra Padre, Figlio e Spirito Santo».²⁶⁶

Nell'evento della rivelazione, quindi, evento in cui incontriamo come agenti²⁶⁷ il Dio *rivelantisi* e la *Parola di Dio* rivelata in forma umana in Gesù Cristo,²⁶⁸ accediamo misteriosamente alla comunicazione di ciò che Dio è nel suo profondo.

3.4.1. Trinità economica e Trinità immanente

Karl Rahner è il teologo che forse in modo più efficace ha sistematizzato – condensando i risultati della sua ricerca nella formulazione di un assioma, che conosciamo come *assioma di Rahner*²⁶⁹ – il fatto che nella rivelazione della *Trinità economica*, ossia nella manifestazione di Dio attraverso l'attuazione delle tre persone divine nella storia della salvezza, abbiamo accesso alla conoscenza della *Trinità immanente*, ovvero conosciamo *Dio per come è in sé stesso, Uno e al tempo stesso Trino*.

265. Cfr. Gisbert Greshake, *La fede nel Dio trinitario: Una chiave per comprendere* (Queriniana, Brescia, 2012), 17.

266. Greshake, 18.

267. Cfr. Greshake, 19.

268. Cfr. Capitolo *Gesù Cristo, la Parola definitiva di Dio rivolta all'uomo*, pagina 23 del presente elaborato.

269. «La trinità "economica" è la trinità "immanente", e vice versa». Rahner, «Il Dio Trino come Fondamento originario e trascendente della Storia della Salvezza», 413. Rahner, una volta formulato l'enunciato dell'assioma, dedicherà due ampie sezioni all'argomentazione volta a sostenerlo: la prima delle due sezioni riassume gli elementi fondamentali della dottrina trinitaria del magistero (pp. 439-465); la seconda ha l'obiettivo di mostrare che, sulla base di quanto riassunto e affermato dall'assioma, si può pervenire allo schema sistematico (pp. 466-502) di una teologia trinitaria che, avendo recuperato la connessione con il "dato biblico" e integrando al tempo stesso l'apporto della tradizione storico-dogmatica, ricondurrebbe la teologia della fede a una dimensione di prossimità con la vita cristiana vissuta, ponendo rimedio a quello "splendido isolamento" – ossia all'allontanamento, osservato soprattutto nei periodi in cui la teologia trinitaria si era caratterizzata per un approccio fortemente speculativo – della dottrina sul Dio uno e trino dall'esperienza reale del credente.

Rahner sostiene che il modo in cui Dio si comunica nella storia, come relazione tra Padre, Figlio e Spirito Santo, è dovuto al fatto che Dio è in sé stesso relazione tra queste tre persone: la Trinità immanente, ossia Dio per come Egli è in sé stesso, è costitutivamente relazionale. Il modo in cui Dio si rivela nella storia – come trinità economica – corrisponde quindi all'essenza stessa di Dio. Dio è relazione e auto-comunicazione in sé stesso, e in questo libero auto-comunicarsi sussiste la sua differenziazione interna.²⁷⁰

La manifestazione di Dio nella storia, quindi, è avvenuta in una modalità che dipende dall'essenza interna di Dio: l'attuazione e la rivelazione particolare portata da ciascuna delle tre persone, corrisponde alla loro intima essenza immanente.

Rahner, sviluppando la sua riflessione sul modo di farsi presente del Dio immanente nella creazione, smentisce categoricamente l'ipotesi – che alcuni potrebbero sostenere – che ognuna delle tre persone divine avrebbe potuto comunicarsi unendosi ipostaticamente con una realtà creata. Vuole mostrare che è *solo la persona del Figlio* che avrebbe potuto incarnarsi e – come è accaduto – farsi uomo. L'argomento di Rahner si fonda sulla comprensione della natura particolare della seconda persona, il Figlio, come *la Parola del Padre*, il *Lògos immanente*. Secondo Rahner sussiste già, nel Lògos immanente, la possibilità di comunicarsi nell'umanità, in quanto:

«il Lògos è per sua essenza colui che può venir espresso, anche nel non-divino; è appunto la parola del Padre, nella quale il Padre può manifestarsi e può, liberamente, effondersi nel non-divino, e perché, quando ciò accade, egli diviene propriamente ciò che noi chiamiamo natura umana. Con altre parole, la natura umana non è la maschera (πρόσωπον) presa dall'esterno, la livrea, nascosto nella quale il Lògos gesticola nel mondo, bensì fino dall'origine il simbolo reale costitutivo del Lògos stesso».²⁷¹

Rahner continua la riflessione sulla relazione tra il farsi uomo del Lògos e l'esistenza umana, arrivando ad indicare che l'uomo stesso esiste in virtù di questa possibilità di comunicazione del Lògos, a partire dal quale sarebbe quindi pensato e creato. Osservazione, quella di Rahner, di enorme portata per la riflessione antropologica.²⁷²

3.4.2. Parole che esprimono la vita interna di Dio

Se Dio si è rivelato nell'*oikonomía* della salvezza, manifestandosi come Padre, Figlio e Spirito Santo, la teologia sin dai primi secoli ha orientato la sua indagine, a partire dalla rivelazione, verso il *Dio immanente*. Attraverso parole che hanno assunto un significato particolare, che si è sviluppato nel corso dei secoli, è stata descritta la realtà interna di Dio, cercando di incontrare la forma che più adeguatamente esprimesse – sapendo che ogni affermazione su Dio rimane comunque in una certa misura imperfetta – il mistero del Dio uno e trino.

Tra le tante parole sorte nel corso della storia della teologia trinitaria, per l'importanza che

270. Rahner fonda la reale distinzione che sussiste in Dio a partire da una doppia auto-comunicazione del Padre, dove ciò che è comunicato (il Figlio, lo Spirito), in quanto comunicato si differenzia dal Padre, ma non cessa di essere partecipe della sua natura. Cfr. Rahner, 485-486.

271. Rahner, 423-424.

272. Cfr. sezione *Antropologia e Cristologia*, pagina 110 del presente elaborato.

hanno avuto e che hanno sono certamente da evidenziare: *missione, processione, relazione, persona e pericorese*. Si tratta di Parole che sono da associare allo sviluppo di una riflessione in cui sono stati protagonisti i padri della Chiesa e i più grandi teologi della cristianità, sin dall'antichità.

Il concetto di *missione* è da comprendersi considerando la sua stretta relazione con la nozione di economia della salvezza: si riferisce infatti alle due missioni²⁷³ salvifiche del Figlio e dello Spirito.

Quella di *processione* è una nozione derivata a partire da quella di *missione*, con la differenza che se la missione descrive il movimento del Dio capace di uscire da sé stesso, la processione descrive il movimento interno di Dio, esprimendone la *fecondità*.²⁷⁴ Lo sviluppo concettuale reso possibile a partire dal concetto di processione è stato decisivo per definire l'articolazione tra cristologia e pneumatologia. Ma, nel corso della storia, si è giunti anche più volte a situazioni in cui le concezioni della realtà interna di Dio sviluppate a partire dalle processioni hanno mostrato le loro deficienze e incompletezze (questo avvenne, ad esempio, al tempo di grandi teologi come Agostino e Riccardo di San Vittore). Uno dei problemi che emersero era relazionato alla comprensione della Trinità come *monarchia*, concezione che considera il Padre come origine e fonte della Trinità. Autori contemporanei come Moltmann, Pannenberg e Greshake²⁷⁵ hanno messo in discussione il monarchianismo espresso dagli autori classici, orientando la riflessione teologica verso il *paradigma della comunione*, che considera le relazioni trinitarie come *simmetriche*. Concezione, quest'ultima, che a sua volta si è rivelata problematica, perché propone una simmetria nelle relazioni trinitarie che non è deducibile dalla rivelazione di Dio nell'economia. Oggigiorno è viva la consapevolezza del fatto che la teologia non deve mai perdere il suo riferimento all'economia, e quindi al dato biblico che ci testimonia la rivelazione: quando la riflessione teologica si allontana o entra in contraddizione con esso, si è avvertiti del fatto che non si sta intraprendendo un buon cammino.

La nozione di *relazione*, applicata alla sfera intra-divina, ha la sua origine a partire dalla nozione di *processione*. Riconoscendo le quattro relazioni che si possono individuare in Dio a partire dalle differenti processioni, la storia della teologia trinitaria ha incontrato un'enorme fecondità, che ha permesso di uscire dalla "concettualizzazione" astratta che aveva sempre più caratterizzato l'indagine trinitaria. Già Agostino d'Ippona aveva escluso che le relazioni in Dio fossero meri *accidenti*: situando le relazioni al di fuori della sfera del "mutabile", nel *De Trinitate* Agostino apriva la strada alla comprensione delle relazioni come *l'essenza stessa* di Dio. Molti secoli dopo fu San Tommaso d'Aquino, con la sua nozione di *persona come relazione sussistente*, che sottolineò in modo chiaro come l'essenza di Dio è costituita dalle sue relazioni.

La storia della nozione di *persona* è tra le più complesse della teologia trinitaria. Se all'inizio vennero utilizzati distinti concetti (*persona* dal latino, *prosopon* e *hypóstasis* dal greco)

273. Cfr. Cordovilla Pérez, «El Misterio de Dios», 150. È opportuno distinguere le missioni del Figlio e dello Spirito, nonostante siano tra loro strettamente relazionate. Alcuni teologi orientali, come V. Lossky, ritengono che ci sia da considerare addirittura l'esistenza di due economie diverse.

274. Cfr. Cordovilla Pérez, 151.

275. Cfr. Cordovilla Pérez, 153.

per riferirsi alle diverse manifestazioni divine, quelli che si affermarono furono *hypóstasis* nella teologia orientale, e *persona* – ma con il significato di *hypóstasis* – nella teologia latina. Furono poi introdotte diverse definizioni di persona, delle quali di particolare importanza furono quelle di Boezio (poi ripresa da Tommaso d’Aquino) e di Riccardo di San Vittore. Una grande svolta si ebbe con Tommaso d’Aquino: l’introduzione della nozione di *relazione* intesa come *essenza* di Dio («*le persone sono le stesse relazioni sussistenti*», Summa I,40,2),²⁷⁶ attribuiva alle relazioni una primazia rispetto al concetto di *essenza* classico, che aveva dimostrato tutti i suoi limiti e che aveva rischiato in alcuni momenti di “rinchiudere” la teologia trinitaria all’interno di un rigido apparato concettuale.

Con l’affermazione della nozione di persona maturata nel corso della modernità, basata sul concetto di auto-coscienza (che definisce la persona come *soggetto autocosciente*), la teologia trinitaria venne sempre più considerata come qualcosa che non aveva niente da dire all’uomo, come qualcosa di distante. La distanza della riflessione – soprattutto filosofica – dal pensiero trinitario in questo periodo venne da alcuni autori definita “uno splendido isolamento”.

Autori come Karl Barth e Karl Rahner tentarono di “recuperare” la riflessione trinitaria e i concetti tradizionalmente usati, proponendoli in modo nuovo: ad esempio, attraverso l’introduzione di una nozione di persona come *modo di essere*, o *modo di sussistenza*. Emerse comunque il limite di un eccessivo formalismo a cui l’applicazione di tali concetti poteva portare.

Ripercorrendo la storia della dottrina trinitaria, quello che emerge certamente come elemento centrale, che ancor oggi alimenta la riflessione trinitaria, è quello della comprensione del concetto di persona come *essere in relazione*, in cui l’alterità rappresenta l’essenza stessa della persona. Ángel Cordovilla, in un tentativo di formulare una definizione della nozione di persona che tenga adeguatamente in conto di questa comprensione relazionale fondata nell’alterità, definisce l’essere persona come «*Essere sé stessi, per darsi*».²⁷⁷

La nozione di *pericoresi* esprime in modo forse ancora più completo la natura essenzialmente relazionale di Dio. Nella storia, oltre alla relazione tra le diverse persone divine, il termine ha indicato la loro *co-estensione e inter-penetrazione reciproca*.²⁷⁸ La nozione è comunemente usata oggi per indicare da un lato l’unità di Dio nelle differenze, dall’altro l’apertura dell’unità nella comunione che si ha in Dio al mondo e alla storia.

Se ponersi di fronte alla storia, e alla molteplicità di significati che sono stati proposti in relazione alle parole che abbiamo brevemente presentato, può far avvertire un senso di “complessità”, dovuto alla percezione di un apparato concettuale che si è sviluppato in un modo che spesso ha generato incomprensioni o contraddizioni (anche allontanandosi, all’apparenza, da quella che è la *realtà del Dio che è amore* rivelatosi nell’economia della storia della salvezza), in realtà, considerando con più attenzione quanto la teologia ha formulato si può percepire come lo sforzo della teologia è stato costantemente quello di tradurre ed esprimere *con parole* una *logica*, che è *quella dell’amore*, che è la logica interna di Dio.

276. Cfr. Cordovilla Pérez, 161.

277. Cordovilla Pérez, 164.

278. Cfr. Cordovilla Pérez, 164.

Il mistero del Dio uno e trino è un mistero d'amore, e la Parola – prima di tutto quella della rivelazione e, a seguire, quella della teologia – ce lo rivela, offrendoci l'accesso a una comprensione sempre più profonda del Dio della salvezza, Signore di tutto ciò che esiste e della storia.

3.4.3. Trinità come storia

Il vescovo e teologo Bruno Forte, nella sua opera *Trinità come storia*,²⁷⁹ assume come punto di partenza la validità dell'assioma di Rahner, considerando cioè che nella manifestazione della Trinità economica, Dio si rivela per come è nella sua *immanenza*. La manifestazione di Dio al mondo è dunque avvenuta secondo modalità e manifestazioni che corrispondono all'essenza interna di Dio. A partire da questa certezza, Forte sviluppa in modo approfondito – considerando molteplici aspetti e implicazioni che il suo lavoro fa emergere – la relazione della manifestazione della Trinità e della sua essenza *con la storia* in cui si è rivelata. Sottolinea che è *nella storia* che la Trinità si è rivelata, e in virtù della corrispondenza tra la sua rivelazione, *economica*, e la sua essenza, *immanente*, ci è stato aperto – a partire da un'esperienza storica che conosciamo attraverso un *racconto* – l'accesso alla Trinità, che si offre come «realità di salvezza ed esperienza di grazia».²⁸⁰ Nella storia di Gesù Cristo, Parola eterna di Dio fatta uomo, abbiamo accesso alla vita divina e alla speranza nella vita piena e senza fine:

«La Trinità è una confessione di fede soteriologica. Tutta l'esistenza cristiana è investita dal mistero trinitario, non solo sul piano dell'esistenza personale, ma anche su quello della vita ecclesiale e sociale: non a caso l'esilio della Trinità dalla teoria e dalla prassi dei cristiani si è riflesso nel visibilismo e nel giuridicismo spesso imperanti nella concezione della chiesa, e ha avuto conseguenze sul piano socio-politico».²⁸¹

Forte sottolinea che il mistero della Trinità non può essere escluso dalla vita concreta dei credenti: quando si è stabilita questa “distanza”, si è assistito a un'importante diminuzione della consapevolezza della reale presenza e dell'azione salvifica di Dio in mezzo all'uomo.

È interessante notare che Bruno Forte, oltre a sottolineare la necessità della coincidenza tra Trinità immanente e Trinità economica affinché si abbia salvezza, indica anche alcuni possibili limiti di un'interpretazione superficiale dell'assioma di Rahner; lo fa usando parole che gli permettono di mettere in luce come il mistero della Trinità e della salvezza dell'uomo siano intimamente connessi alla storia. Ciò che Forte sottolinea è che la corrispondenza tra Trinità economica e Trinità immanente «non può essere concepita come un'identità».²⁸² Il fatto che, in un dato momento, alcuni teologi (tra i quali Tertulliano) abbiano avvertito il bisogno di formulare la distinzione tra Trinità economica e immanente ha una precisa ragione, data dal fatto che *la profondità di Dio non può esaurirsi nella sua manifestazione economi-*

279. Bruno Forte, *Trinità come storia: Saggio sul Dio cristiano*, Simbolica Ecclesiale IV (San Paolo, Milano, 1998).

280. Forte, 19.

281. Forte, 20.

282. Forte, 21.

ca.²⁸³ La trascendenza e la libertà di Dio, fondamenti della gratuità del suo amore trinitario, devono essere preservati nella nostra comprensione della divinità, altrimenti rischieremmo di ridurre Dio a un “Dio di questo mondo”. Attraverso la distinzione tra Trinità economica e Trinità immanente

«la trascendenza e l’ulteriorità del Dio in sé rispetto al “Deus pro nobis” si lasciano cogliere in una duplice direzione: da una parte, nel senso dell’*apofasi*, dell’indicibilità del mistero divino totalmente altro, anche se fattosi totalmente dentro alla vicenda umana; dall’altra, nel senso dell’*escatologia*, del veniente e nuovo, proprio del Dio cristiano come Dio della promessa».²⁸⁴

Infatti, avvicinandoci al Mistero di Dio, se da un lato sperimentiamo nei suoi confronti una somiglianza – che ci permette di avvicinarlo e di parlare di Lui –, dall’altro sperimentiamo una *dissomiglianza sempre più grande*, che in relazione a ciò che possiamo dire di Lui ci fa percepire Dio come *indicibile*: scopriamo quindi quanto e come sia adeguato, operoso e fecondo il silenzio.²⁸⁵ C’è un’*incompletezza* della Parola teologica che è nutritiva: ci mantiene in una incompiutezza, in un’incapacità di “dire” tutto su Dio che ci rimanda – come se la nostra conoscenza espressa a parole su Dio sia una “caparra” – a «quanto sarà pienamente rivelato nel tempo della gloria».²⁸⁶

Silenzio e Parola, quindi. Nel nostro *rivolgerci a*, e nel nostro *esprimere* Dio, questi due momenti si alternano e si devono alternare. L’incompiutezza che sperimentiamo rispetto al Mistero di Dio, ci situa in una promessa che *ci apre e orienta verso la fine dei tempi*:

«l’*escatologia* si offre come la trascendenza del presente nel futuro che viene, garantito dalla storia di rivelazione come il futuro del Dio trinitario con gli uomini. Il rapporto fra economia e immanenza del mistero viene così a strutturarsi in forma dialettica: alla tesi “la Trinità economica è la Trinità immanente” corrisponde la doverosa antitesi “la Trinità immanente non è la Trinità economica”, nell’attesa, però, della sintesi escatologica in cui “Dio sarà tutto in tutti” (1 Cor 15,28)».²⁸⁷

Ben lungi dal voler smentire, attraverso l’antitesi che introduce, la validità dell’assioma di Rahner, Bruno Forte vuole invece sottolineare l’aspetto dialettico – individuabile nella *storia* - che caratterizza l’azione di Dio e la sua relazione con l’uomo nell’attuazione della salvezza. In questo senso, la distinzione tra Trinità economica e Trinità immanente permette di mettere in evidenza in modo migliore uno spazio, quello della storia, che è lo spazio dell’azione di Dio, in cui Egli parla all’uomo, e in cui l’uomo risponde. Un “non ancora”²⁸⁸

283. Cfr. Forte, 21.

284. Forte, 21-22.

285. Cfr. Forte, 23.

286. Forte, 23.

287. Forte, 23.

288. Cfr. Forte, 23.

in cui l'umanità è in cammino verso la "patria trinitaria", ossia quell'essere pienamente in Dio che ci è stato promesso nella rivelazione come realtà piena per gli ultimi tempi.²⁸⁹

289. Cfr. sezione *Il paradiso, compimento definitivo della salvezza nella comunione*, pagina 149 del presente elaborato.

LA CHIESA, PAROLA DEFINITIVA DI DIO SULLA SALVEZZA DELL'UOMO

4.1. Radunati dalla Parola che annuncia il Regno

Nella volontà e nell'atto di Gesù di radunare Israele, è già possibile riconoscere una "preistoria" della Chiesa che sarebbe nata dopo la Pasqua. La missione di annuncio del Regno di Dio, infatti, missione che nel corso della predicazione di Gesù passò per diverse fasi – prima di configurarsi come una parola di annuncio prettamente escatologico²⁹⁰ – era strettamente collegata all'atto di radunare Israele per farne il popolo di Dio nel tempo finale.

Nell'annuncio del Regno, si può certamente rilevare questa "intenzione fondamentale"²⁹¹ di Gesù di riunire il popolo di Israele, che Egli in quanto israelita concepiva prima di tutto come un'*unità religiosa*. Il fatto di aver sperimentato un fallimento, soprattutto nel primo periodo della sua predicazione, portò Gesù a rendersi conto – integrando sempre di più il suo vissuto nella relazione con il Padre – della portata escatologica della sua azione volta a radunare il popolo. La sua volontà di riunire Israele può essere considerata uno degli elementi che hanno fondato la Chiesa, che per motivi legati alla reazione degli uomini, e per determinate circostanze storiche, si configurò poi come una realtà separata da Israele. Separazione quest'ultima, che non è possibile in ogni caso ricondurre alle intenzioni di Gesù.

4.1.1. Il Mistero pasquale e la Pentecoste, origine della Chiesa

Dopo la forte crisi che i discepoli vissero a causa delle tragiche vicende della Passione, l'esperienza delle apparizioni suscitò in essi la consapevolezza che Dio non aveva abbandonato il suo "messaggero" nella morte.²⁹² Essi riconobbero negli eventi della morte e della resurrezione di Gesù l'avvento del tempo finale e il compimento delle speranze escatologiche che Egli con la sua Parola aveva fatto conoscere. I discepoli sperimentarono che in Gesù, il Dio trascendente si era veramente rivelato nella realtà immanente, in mezzo al suo popolo.

In questa nuova consapevolezza, i credenti in Cristo si sentirono ripieni di Spirito Santo, si percepirono come *nuove creature*, chiamate a testimoniare con il servizio e l'annuncio

290. Cfr. Siegfried Wiedenhofer, «Ecclesiologia», in Schneider, *Nuovo corso di Dogmatica*, volume II, 74-75. In una prima fase della sua predicazione Gesù fece conoscere un regno di Dio già presente nel qui e ora, per poi orientare l'attesa verso la pienezza di un regno futuro, che si sarebbe rivelato in un tempo conosciuto da Dio. In una seconda fase, determinata senza dubbio dal fatto che Gesù intese di dover presto confrontarsi con la possibilità di una morte violenta, il regno venne sempre più concepito da Gesù secondo una concezione propriamente escatologica, secondo la quale l'ingresso in tale regno avrebbe comportato anche il superamento della morte.

291. Cfr. Wiedenhofer, 76.

292. Cfr. Wiedenhofer, 77.

il *regno dell'amore di Dio*.²⁹³ Nella loro missione, portata avanti in qualità di “eletti” (Mc 13,19-27) e “santi” (At 9,13; 2 Cor 9,1), avvertirono la necessità di «riprendere il movimento escatologico di raccolta; di essere, in qualità di *nuovo Israele* degli ultimi tempi, in comunione con il Crocifisso risorto e ripieni del suo Spirito». ²⁹⁴ Seguendo il mandato di Cristo, i discepoli predicavano il Vangelo, compivano guarigioni e altri atti prodigiosi (At 3,1-10); nell'attesa della fine dei tempi che veniva considerata imminente, il battesimo veniva praticato come “sigillo di salvezza”, e nella Cena del Signore le comunità riunite celebravano l'anticipo del banchetto escatologico (At 2,37-47).²⁹⁵ Si sperimentò un diffuso insuccesso nella predicazione diretta a Israele, mentre il successo nella predicazione rivolta ai pagani fu grande: questo fattore, assieme ad altri fattori storici e alle critiche dei cristiani “ellenisti” al culto del tempio e alla Torah,²⁹⁶ accelerò la separazione tra l'Israele che credeva in Cristo (ἑκκλησία) e il restante giudaismo, prevalentemente farisaico e rabbinico.

4.1.2. Teologie paoline della Chiesa: la Chiesa parla di sé attraverso immagini

Le comunità cristiane che si andavano costituendo e diffondendo, comunità di cui spesso facevano parte giudei e pagani convertiti, rappresentarono un fenomeno che a distanza di tempo ha potuto essere interpretato e approfondito teologicamente in modi diversi.²⁹⁷ In particolare, il Nuovo Testamento raccolse, presentandole le une accanto alle altre, le diverse teologie della Chiesa che si erano sviluppate nei primi secoli. Tali teologie avevano in comune il fatto che esprimevano il mistero della Chiesa ricorrendo a parole che si riferivano a immagini, come quelle di *corpo*, *casa*, *tempio*, oltre che di *popolo*, per citare le più importanti.

Le lettere paoline, redatte attorno al 50 d.c., trasmettono il giudizio che Paolo esprime sul fenomeno della diffusione delle comunità, alla luce della sua personale esperienza e missione. Paolo associa chiaramente l'origine delle comunità alla *predicazione del Vangelo*, che annunciava la buona notizia di Gesù Cristo crocifisso e risorto. Dove l'apostolo annuncia il Vangelo e i destinatari dell'annuncio lo accolgono con fede, lì nasce la comunità cristiana.

Paolo parla di *essere in Cristo* (ἐν Χριστῷ) e di *corpo di Cristo* (σῶμα Χριστοῦ), lasciando intendere come la teologia della Chiesa, l'*ecclesiologia*, è determinata dalla cristologia. L'espressione “*essere in Cristo*” indica l'ingresso del credente nella vita divina, in cui Cristo è stato elevato alla destra di Dio. L'espressione “*corpo di Cristo*” vuole invece sottolineare l'intima unione con il mistero pasquale della comunità riunita nell'Eucarestia: comunità che nel ricevere il dono del pane e del sangue è talmente unita al Signore da diventare suo corpo. Si attua quindi, nella Chiesa, l'unione – in un solo corpo – di diverse membra (Rm 12,5; 1 Cor 12,12ss.27). L'interpretazione paolina di quest'espressione lascia intendere che la Chiesa, in qualità di corpo di Cristo, è il luogo privilegiato in cui continua a essere presente e ad attuare nella storia il suo “Capo”: in questo senso, la Chiesa va intesa come il *corpo terreno attuale* del Cristo.

293. Cfr. Wiedenhofer, «Ecclesiologia», 77.

294. Wiedenhofer, 78.

295. Cfr. Wiedenhofer, 78.

296. Cfr. Wiedenhofer, 79.

297. Cfr. Wiedenhofer, 79.

La nozione di *Popolo di Dio* per essere adeguatamente compresa dev'essere considerata in relazione al particolare rapporto di Paolo con il suo popolo, Israele. Riprendendo l'espressione Popolo di Dio, già utilizzata nell'Antico Testamento per esprimere l'*elezione* attraverso la quale Israele si interpretava come popolo in relazione al suo Signore, Paolo vuole allargare la comprensione della Chiesa e identificarla con la comunità riunita, in un'unione che è il risultato di *tutta l'attività di Dio* durante la storia della salvezza.²⁹⁸ Nel definire la Chiesa come Popolo di Dio, Paolo vuole riferire ad essa tutta la storia della fedeltà di Dio nell'Alleanza,²⁹⁹ storia che culminò con la venuta del Cristo nella pienezza del tempo, con la sua morte e resurrezione.

In realtà ci sono, tra la Chiesa e Israele, elementi di continuità e di discontinuità: se certamente vi è una continuità data da una promessa che è conservata da Israele, e che viene estesa ai pagani, vi è anche una discontinuità data dal mistero pasquale, in cui attraverso Cristo si è manifestata la "giustizia escatologica" di Dio, che mette di fronte a una decisione da prendere nei suoi confronti. I cristiani riconoscono nel mistero pasquale il compimento delle promesse divine, che attua una *nuova alleanza*,³⁰⁰ e di fronte a questo compimento rispondono con la professione di fede nel Cristo.

La nozione di Chiesa come *Tempio dello Spirito* va invece compresa in relazione allo Spirito Santo, inteso come segno della vita dei credenti in comunione con Cristo.

In un periodo successivo, attorno alla fine del I secolo, quando ormai le prime generazioni di credenti in Cristo andavano scomparendo e si cominciava a comprendere che la seconda venuta di Cristo – attesa, fino ad allora, come imminente – tardava a manifestarsi, le comunità necessitarono di una reinterpretazione della predicazione paolina. Per la prima volta, la riflessione teologica affrontò inoltre anche temi legati all'organizzazione istituzionale della Chiesa. Un'altra novità fu data dal riferimento alla predicazione di una *dottrina*, di un *deposito affidato alla Chiesa dalla tradizione apostolica*.³⁰¹

Il modello secondo il quale la Chiesa soleva organizzarsi era un modello di carattere patriarcale, in quanto si trattava di un modello socialmente accettato e diffuso che garantiva all'istituzione una certa stabilità. Si diffuse quindi una concezione di Chiesa come *Casa di Dio*, in cui i cristiani potevano trovare una patria – in un tempo in cui vivevano per lo più ai margini della società, o dispersi –, in cui si viveva nella consapevolezza della vicinanza escatologica di Dio.

I vangeli, apparsi anch'essi nel periodo degli ultimi decenni del I secolo, in diversi modi offrivano alcune risposte che sono da comprendersi in relazione alle particolari situazioni che vivevano le comunità. Il loro messaggio pone al centro l'*evento escatologico per eccellenza, che è Gesù Cristo*. In essi i discepoli appaiono come promessa e prefigurazione della futura Chiesa, che verrà inviata a tutti i popoli (Mt 28,16.19). Nel vangelo di Matteo,

298. Sono molteplici e particolarmente evocative le espressioni utilizzate a proposito da Paolo: «popolo di Dio»(Rm 9,25 ss.); «Israele di Dio»(Gal 6,16); «seme di Abramo»(Rm 9,7 ss.); la vera «figliolanza di Dio»(Rm 9); più frequentemente «la comunità (riunita) di Dio» (ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ: 1 Cor 15,9; Gal 1,13; 1 Cor 10,32; 11,22; 1 Cor 14, etc.). Cfr. Wiedenhofer, 81.

299. Cfr. Wiedenhofer, 81.

300. Cfr. Wiedenhofer, 82.

301. Cfr. Wiedenhofer, 83.

la parola *Chiesa* viene messa in bocca allo stesso Gesù (Mt 16,17 ss.;18,17 ss.). Emerge dai vangeli un'idea di *discepolato universale*, che doveva basarsi sul servizio e su un'attitudine ad "abbassarsi" (in risposta a una sempre più centrale importanza dell'autorità nella Chiesa – sempre più gerarchica – che si andava diffondendo), sulla predicazione e sul battesimo. In qualche modo il messaggio dei vangeli, nel loro predicare l'appartenenza a una *nuova famiglia* costituita sul fondamento della fede, dell'ascolto della Parola e del compimento della volontà di Dio, volle essere una risposta a una strutturazione rigidamente patriarcale della Chiesa, che si stava sempre più affermando.

Le immagini che caratterizzarono l'auto-comprensione della Chiesa nell'ecclesiologia dei primi secoli, pur essendosi sviluppate in contesti specifici – rappresentando quindi un'interpretazione teologica maturata a partire da situazioni concrete e contingenti –, hanno continuato e continuano oggi a presentarsi come *Parole che alimentano costantemente la consapevolezza della Chiesa di essere una presenza viva, chiamata costantemente a rinnovarsi*³⁰² nelle nuove realtà in cui si trova ad esistere e ad attuare.

4.2. Quattro parole per esprimere l'essenza e le azioni fondamentali della Chiesa

4.2.1. Koinonía: l'auto-comprensione della Chiesa come immagine del Dio Uno e Trino secondo la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*

La Chiesa, secondo la Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II, nient'altro è che la comunità dei credenti unificati dallo Spirito nella Fede, nella Speranza e nella Carità (Cfr. LG 8.11). L'esperienza fondamentale che il cristiano fa nella fede è l'esperienza trinitaria di Dio, e alla luce di quest'esperienza fondamentale trinitaria, il carattere comunitario della fede può essere espresso adeguatamente attraverso le nozioni di «popolo di Dio», «corpo di Cristo» e «tempio dello Spirito Santo».³⁰³

Nata «grazie all'azione dello Spirito della Pentecoste»,³⁰⁴ la Chiesa è da quel momento un *sacramento* nel mondo, ossia «segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano».³⁰⁵ La Chiesa, in quanto popolo di Dio, si costituisce infatti in una chiamata che è rivolta a tutti gli uomini di tutti i secoli:

«Tutti gli uomini sono chiamati a formare il popolo di Dio. Perciò questo popolo, pur restando uno e unico, si deve estendere a tutto il mondo e a tutti i secoli, affinché si adempia l'intenzione della volontà di Dio, il quale in principio creò la natura umana una e volle infine radunare insieme i suoi figli dispersi (cfr. Gv 11,52). A questo scopo Dio mandò il Figlio suo, al quale conferì il dominio di tutte le cose (cfr. Eb 1,2), perché fosse maestro, re e sacerdote di tutti, capo del nuovo e universale popolo dei figli di Dio. Per questo infine Dio mandò lo Spirito del Figlio suo, Signore e vivificatore, il quale per tutta la Chiesa e per tutti

302. Cfr. Wiedenhofer, «Ecclesiologia», 86.

303. Cfr. Wiedenhofer, 109.

304. Greshake, *La fede nel Dio trinitario*, 91.

305. Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, n.1.

e singoli i credenti è principio di associazione e di unità, nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere (cfr. At 2,42)». ³⁰⁶

Nella Chiesa, immagine della Trinità, si realizza la *communio* alla quale tutti gli uomini sono chiamati dal Vangelo di Cristo. Il teologo tedesco Gisbert Greshake, seguendo quanto formulato in maniera ampia e articolata da Lumen Gentium, riassume in poche parole, in modo efficace, l'essenza della Chiesa come *immagine della Trinità*:

«La Chiesa, che è “segno e strumento” del fine di tutta la creazione, della trinitarizzazione della realtà, si presenta quindi in sé stessa in maniera del tutto particolare come immagine della Trinità, ed è veramente Chiesa solo se cerca sempre più di attuare questa qualità». ³⁰⁷

La rinnovata comprensione della Chiesa formulata dal Concilio Vaticano II ha aperto anche nuove possibilità per il dialogo ecumenico. È stato infatti possibile pervenire ad affermazioni condivise, che definiscono il mistero della Chiesa secondo la categoria di comunione ecclesiale che si realizza ad immagine della comunione trinitaria. Recentemente, nel 2016, in un documento della Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa ortodossa, l'essenza trinitaria della Chiesa come mistero di comunione viene così formulata:

«La comunione ecclesiale nasce direttamente dall'incarnazione del Verbo eterno di Dio, secondo la benevolenza (*eudokía*) del Padre, per mezzo dello Spirito santo. Cristo, venuto sulla terra, ha fondato la Chiesa come suo corpo (1 Cor 12,12-27). L'unità esistente tra le persone della Trinità si riflette nella comunione (*koinonía*) dei membri della Chiesa tra loro. Così, come ha affermato san Massimo il Confessore, la Chiesa è un *éikon* della santissima Trinità. Durante l'ultima cena Gesù Cristo ha pregato il Padre: «Custodiscili nel tuo nome, quello che mi hai dato, perché siano una sola cosa, come noi» (Gv 17,11). Questa unità trinitaria è manifestata nella santa Eucaristia, dove la Chiesa prega Dio Padre per Gesù Cristo nello Spirito santo». ³⁰⁸

La parola *koinonía* riassume quindi in sé ed esprime il mistero di *ciò che la Chiesa è*, da un lato come realtà mistica che riunisce i credenti nell'unione intima con Dio – in cui i battezzati sono resi partecipi della vita divina della Trinità e nutriti dall'ascolto della Parola e dai Sacramenti –, dall'altro esprimendo come la Chiesa, nella realtà concreta, si configura come un'unione nella differenza delle molteplici realtà ecclesiali. Nella sua forma concreta, la nuova forma di *comunione* che è la vita nella Chiesa dipende infatti da molteplici esperienze ed eventi che si sono dati nella storia, e da molteplici fattori e condizioni sociali e culturali.

306. Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, n.13.

307. Greshake, *La fede nel Dio trinitario*, 91.

308. «Sinodalità e primato nel primo millennio: verso una comune comprensione nel servizio all'unità della Chiesa», Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, n.1, visitato il 11 marzo 2021, <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/2016-sinodalita-e-primato-nel-primo-millennio--verso-una-comune-.html#1>.

4.2.1.1. Chiese locali e Chiesa universale

Nel già citato Documento di Chieti del 2016, la Commissione per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa afferma che:

«Sin dai primordi, la Chiesa una esisteva come molte Chiese locali. La comunione (*koinonía*) dello Spirito santo (2 Cor 13,13) era vissuta sia in seno a ogni Chiesa locale sia nelle relazioni tra di loro come unità nella diversità. Sotto la guida dello Spirito (Gv 16,13) la Chiesa sviluppò modelli d'ordine e pratiche varie, conformemente alla sua natura di “popolo che fonda la sua unità nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo” ».³⁰⁹

Se il documento si riferisce in particolare allo sviluppo della Chiesa nel primo millennio, l'idea dell'unità nella molteplicità di diverse comunità ecclesiali che si riconoscono in comunione, quindi come parte di un'unica grande Chiesa Universale, esprime bene in che modo la comunione vissuta nel mistero trinitario si riflette nella struttura concreta della Chiesa di ogni tempo.

4.2.1.2. Vescovi, collegialità e primato

L'unità nella *koinonía* della Chiesa è fondata sull'*apostolicità*. Da un lato, l'*apostolicità* può essere intesa come una caratteristica comune a tutti i credenti in Cristo che, in virtù del Vangelo che hanno accolto, sono invitati da Cristo ad essere a loro volta “apostoli” (inviati), testimoni della Parola che è Cristo nelle concrete situazioni in cui vivono. Fin dall'inizio, però, il tema dell'*apostolicità* si è configurato in relazione a uno specifico *ministero della successione apostolica*, una «struttura inalienabile al servizio di tutti i cristiani»³¹⁰ che ha il compito specifico di unire e guidare la comunità ecclesiale affinché rimanga una comunità fondata sulla radice apostolica,³¹¹ salda nella comunione. I vescovi, successori degli apostoli, a partire da quando più chiese domestiche³¹² hanno iniziato a riconoscersi e a configurarsi come più ampie comunità locali, sono stati i presiedenti della famiglia ecclesiale allargata che si formava in un luogo.³¹³ Fin dall'inizio il servizio dei vescovi è stato quindi da un lato il segno del «prolungamento autentico del ministero apostolico»,³¹⁴ dall'altro un *servizio alla comunione* di fronte ai pericoli di frammentazione dati dalla molteplicità di chiese domestiche riunite, e dalle divisioni che potevano emergere nella comunità.

È in particolare con il Concilio Vaticano II che si fa riferimento all'unione dei vescovi di tutto il mondo nel *Collegio episcopale*. L'ufficio apostolico consegnato da Cristo agli apostoli viene trasmesso dal *sacramento dell'Ordine*, facendo sì che tutti i vescovi – tra essi il

309. «Sinodalità e primato nel primo millennio: verso una comune comprensione nel servizio all'unità della Chiesa», n.2.

310. Marcello Semeraro, *Mistero, Comunione e Missione: Manuale di ecclesiologia* (Edizioni Dehoniane, Bologna, 2019), 170.

311. Cfr. Semeraro, 171.

312. Cfr. Wiedenhofer, «Ecclesiologia», 158-159.

313. Cfr. Wiedenhofer, 164-165.

314. Wiedenhofer, 164.

Romano Pontefice – appartengano a un unico Collegio apostolico.³¹⁵ Se il Concilio Vaticano I aveva individuato il fondamento e il principio della comunione tra i vescovi nel ruolo e nel ministero particolare del vescovo di Roma, affermando in modo forte l'autorità del papa, il Concilio Vaticano II affronta ed esprime meglio in che modo il primato del papa si articola in relazione all'unico e indiviso collegio episcopale: l'appartenenza al collegio apostolico viene data dall'ordinazione episcopale, in cui il vescovo «riceve il suo potere direttamente da Cristo, non dal papa»,³¹⁶ ma il papa ha, all'interno del collegio, il ruolo di “capo”, e in quanto tale «ha il diritto di indicare [al collegio] dove e come può esercitare la sua autorità».³¹⁷

4.2.1.3. La comunione che muove all'azione

Nella Chiesa esistono diverse azioni che vengono compiute regolarmente, sia da ministri appositamente incaricati ma spesso anche dai fedeli nella vita quotidiana: tali azioni sono di importanza fondamentale per la vita ecclesiale.³¹⁸ Tra queste, risaltano per importanza certamente il *servizio alla Parola* nella predicazione e nella catechesi, le *azioni legate al culto* e ai *sacramenti*, la *preghiera* e la *testimonianza*, l'amore al prossimo e il *servizio* per i poveri. Si tratta di azioni che in modo più o meno diretto ed esplicito hanno le loro radici nella storia del popolo di Israele e nel ministero di Gesù Cristo. La teologia, nel corso della storia della Chiesa, ha intrapreso diversi tentativi di riassumere la molteplicità e il senso delle azioni attuate regolarmente in essa: la formulazione più efficace a cui si è pervenuti in questo intento si avvale di tre parole: *martyría* (μαρτυρία) – che riassume le azioni di testimonianza della Chiesa e del singolo credente –, *leitourgía* (λειτουργία) – intesa come parola che fa riferimento alle azioni legate al culto, ai sacramenti e alla preghiera –, e *diakonía* (διακονία) – parola con cui ci si riferisce al servizio di annuncio della Parola di Dio, e a tutti i servizi che a partire dall'ascolto della Parola sono suscitati come frutti d'amore e di comunione.

Se, tra le quattro Costituzioni prodotte dal Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium* è quella che esprime in qualche modo la risposta alla domanda centrale del Concilio, che si potrebbe formulare come «*Chiesa, cosa dici di te stessa?*»,³¹⁹ le tre Costituzioni *Sacrosantum Concilium*, *Dei Verbum* e *Gaudium et Spes* rappresentano un'espressione mirabile di come la Chiesa nel XX secolo ha interpretato e orientato la sua comprensione e realizzazione di questi atti fondamentali.

4.2.2. Diakonía come servizio della Parola. La Costituzione dogmatica *Dei Verbum*

Già in apertura del concilio il tema della rivelazione era considerato di importanza centrale, anche per la rilevanza ecumenica. Il lavoro conciliare su questa questione rappresentò una vera e propria svolta per la Chiesa: vennero superate diverse concezioni e comprensioni, frutto

315. Cfr. Santiago Madrigal Terrazas, «La Iglesia y su misterio», in Cordovilla Pérez, *La lógica de la Fe*, 464.

316. Madrigal Terrazas, 465.

317. Madrigal Terrazas, 465.

318. Cfr. Wiedenhofer, «Ecclesiologia», 128-130.

319. Santiago Madrigal Terrazas, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado* (San Pablo, Madrid, 2012), 211.

del Concilio Vaticano I,³²⁰ che si erano dimostrate inadeguate e non sufficienti per pervenire a una comprensione e a una consapevolezza rinnovata dell'importanza della rivelazione, che ha avuto il suo culmine nella persona di Gesù Cristo, il *Verbo di Dio*. Nelle parole di *Verbum Domini*, esortazione apostolica pubblicata da Benedetto XVI dopo la XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei vescovi sulla Parola di Dio, il riferimento all'apporto decisivo di Dei Verbum è espresso con queste parole:

«A partire dal pontificato di Papa Leone XIII, si può dire che vi sia stato un crescendo di interventi atti a prendere maggiore consapevolezza dell'importanza della Parola di Dio e degli studi biblici nella vita della Chiesa, che ha avuto il suo culmine nel Concilio Vaticano II, in modo speciale con la promulgazione della Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione *Dei Verbum*. Essa rappresenta una pietra miliare nel cammino ecclesiale: “I Padri sinodali [...] riconoscono con animo grato i grandi benefici apportati da questo documento alla vita della Chiesa, a livello esegetico, teologico, spirituale, pastorale ed ecumenico”. In particolare è cresciuta in questi anni la consapevolezza dell’“orizzonte trinitario e storico-salvifico della Rivelazione” in cui riconoscere Gesù Cristo, quale “mediatore e pienezza di tutta intera la Rivelazione”. [...] È a tutti noto il grande impulso che la Costituzione dogmatica Dei Verbum ha dato per la riscoperta della Parola di Dio nella vita della Chiesa, per la riflessione teologica sulla divina Rivelazione e per lo studio della sacra Scrittura».³²¹

I due temi principali a partire dai quali è articolato lo sviluppo della Costituzione Dei Verbum sono la *ricezione* della rivelazione e la sua *trasmissione*.

Nella prima parte (DV 2-6), che affronta il tema della *Rivelazione in sé stessa*, la rivelazione viene presentata come il comunicarsi di un Dio che conversa con i suoi amici (DV 2), in una lunga storia che ha il suo compimento in Cristo (DV 3-4). La fede rappresenta quindi la risposta dell'uomo a questa rivelazione ricevuta.

Nella seconda parte (DV 7-10), sulla *trasmissione della divina rivelazione*, viene affrontato il tema del ruolo degli apostoli e dei loro successori, i vescovi, che sono definiti prima di tutto *annunciatori del Vangelo*. Viene anche affermato come la Tradizione (intesa come dottrina, vita e culto della Chiesa nella successione apostolica) e la Scrittura siano per la Chiesa come uno «specchio» (DV 7), in cui la Chiesa contempla Dio. Tradizione e Scrittura, quindi, «come veicoli del Vangelo, sono al di sopra della Chiesa e costituiscono la sua norma».³²² Viene anche affrontato il tema della relazione della Scrittura e della Tradizione con il magistero. Se la custodia del deposito della fede è compito di tutti, sia dei pastori che dei fedeli, un compito particolare nell'interpretazione della Parola è assegnato al “magistero vivo” della Chiesa (DV 10), che possiede un'autorità particolare che gli è data in virtù dell'*obbedienza* a cui è chiamato nei confronti della Parola di Dio. Esso è in ogni caso subordinato, non superiore, alla Parola che è chiamato ad interpretare.

I capitoli III-V (DV 11-20), sono dedicati alla Sacra Scrittura. Il capitolo II è dedicato ai temi dell'ispirazione e dell'interpretazione delle scritture. Si afferma come *le Scritture*

320. Cfr. Bernard Sesboué e Christoph Theobald, *Storia dei dogmi*, volume IV: La Parola della salvezza. XVI-XX secolo: Dottrina della Parola di Dio, Rivelazione, Fede, Scrittura, Tradizione, Magistero (Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1998), 449-453.

321. Esortazione Apostolica postsinodale *Verbum Domini*, n.3.

322. Sesboué e Theobald, *Storia dei dogmi*, 471.

contengono le Verità che Dio volle fossero messe per iscritto. Dio, nella sua Parola si è fatto *parole umane*: la sua Parola è divenuta, nelle Scritture e nella Tradizione, linguaggio umano. E come tale non solo è possibile, ma è doveroso ricorrere – per una loro migliore comprensione e studio – alle tecniche e alle conoscenze scientifiche più attuali, in particolare a quelle messe a disposizione dagli sviluppi dell’esegesi, della critica testuale e della ricerca storica.

Viene poi dedicata una sezione all’Antico Testamento, racconto di una storia di rivelazione che è da comprendersi come preparazione alla venuta di Cristo.

Fa seguito l’esposizione della dottrina che emerge dal Nuovo Testamento, in cui è raccontato l’evento di rivelazione fondamentale, Gesù Cristo. Si afferma il carattere di “apostolicità” dei quattro vangeli e la loro “storicità”, trasmessaci nell’insegnamento sulle opere e sulle parole di Gesù impartito dagli apostoli e dai testimoni dopo l’Ascensione.³²³

Il sesto e ultimo capitolo (DV 21-25), è dedicato alla *Scrittura nella vita della Chiesa*, e manifesta una preoccupazione prettamente pastorale. La Parola e l’Eucarestia vengono indicate come il *pane della vita*, che sono offerti dal Cristo e dei quali i credenti sono chiamati a nutrirsi. Viene inoltre promossa la diffusione di buone traduzioni delle Scritture in tutte le lingue. Vengono forniti importanti elementi circa il ruolo degli esegeti e dei teologi nella comprensione della Scrittura. Viene sottolineata l’importanza della Scrittura in relazione al *ministero della Parola* che i *ministri ordinati* sono chiamati a svolgere: vescovi, sacerdoti e diaconi devono dedicarsi a una «lettura assidua» e alla preghiera sulla Parola di Dio, in modo che possano interiorizzarla, e attingere così da essa la “scienza” che poi trasmetteranno ai fedeli con dedizione.

4.2.3. Leiturghía, attualizzazione della salvezza e azione della Chiesa. La Costituzione dogmatica *Sacrosantum Concilium*

Lo schema sulla liturgia apparve essere quello più definito già nella prima sessione del Concilio. Di fatto, i tempi di promulgazione della Costituzione sulla Sacra Liturgia furono rapidi. Certamente fu determinante nella preparazione dello schema l’apporto del *movimento liturgico*, che aveva alimentato un senso ecclesiale che esprimeva la necessità di un rinnovamento della Liturgia, rinnovamento che potesse riportarla al centro della vita del credente. Nella Sacra Liturgia, soprattutto nella celebrazione del Mistero Eucaristico, la Chiesa attualizza la presenza del Signore e il Mistero della Salvezza. La Liturgia è perciò il *culmine* della vita ecclesiale e dell’azione della Chiesa, in quanto la unisce al suo Capo e Signore. Ma al tempo stesso è anche *fonte* dell’azione della Chiesa: nella Liturgia il credente, introdotto nella Carità di Cristo e «infiammato» da essa (SC 10), trova la sorgente che gli permette di rivolgere la sua azione al mondo.

La Chiesa visse un cambiamento di enorme portata con la *riforma della messa* introdotta dal Concilio: attraverso la riforma si voleva favorire la partecipazione dei fedeli, e il rito venne radicalmente rivisto. Si introduceva nella liturgia l’uso delle lingue vernacole, promuovendo la pubblicazione di libri liturgici frutto di traduzioni adeguate e all’altezza della

323. Cfr. Sesboué e Theobald, 485.

sacralità di cui dovevano essere espressione. Vennero altresì cambiate la posizione dell'altare e del sacerdote. Venne introdotta una nuova preghiera eucaristica, pronunciata ad alta voce, e venne reintrodotta la comunione sotto le due specie: il tutto per favorire il più possibile una piena e attiva partecipazione di tutto il Popolo di Dio.³²⁴ In Sacrosantum Concilium vengono proposte le linee guida teologiche e pastorali di questo rinnovamento. Uno degli aspetti che viene sottolineato è la centralità che la Parola di Dio deve avere nella Liturgia, in un ministero della Parola che dev'essere "ben preparato": si fa riferimento alla formazione alla Parola dei ministri, che doveva essere da allora curata in modo particolare. Si propone una selezione di testi della Scrittura «più abbondante, più varia e meglio scelta» (SC 35). Si afferma che la predicazione deve attingere alla fonte della Sacra Scrittura, e deve avere un ruolo definito e di primaria importanza. Si promuove anche la celebrazione della Liturgia della Parola, presieduta da un diacono, nei luoghi in cui sia difficile disporre di un sacerdote.

4.2.4. Martyría: la testimonianza cristiana nell'apertura al mondo. La Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*

La Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* è la massima espressione della volontà di rinnovamento "ad extra" della Chiesa prodotta dal Concilio. Si tratta di una parola che esprime realmente la volontà della Chiesa di "uscire" e di rivolgersi al mondo intero per proporre a tutti il messaggio di salvezza di cui è portatrice.

A livello di struttura, la Costituzione si compone di due macro-parti: una prima parte sostanzialmente antropologica, che comprende i primi quattro capitoli, e una seconda parte che si propone di affrontare "alcuni problemi urgenti" che il mondo, e in esso in particolare la Chiesa e i credenti, si trova ad affrontare. Tra gli elementi di novità che *Gaudium et Spes* presenta, emergono in particolare alcuni principi utilizzati nel lavoro di riflessione e nella redazione della Costituzione, che si sono convertiti in veri e propri atteggiamenti che hanno permesso la svolta importante verso il rinnovamento. Senza dubbio è da ricordare l'*approccio anamnetico* che emerge nel lavoro dei padri conciliari, promosso in particolare da Jean Danielou, che con la sua attitudine a cercare "punti previ" in comune (attingendo in modo importante alla tradizione patristica) relativamente agli argomenti dibattuti, di fatto s'impone rispetto alla possibile adozione di un tradizionale approccio dialettico. In particolare, l'approccio anamnetico viene applicato allo sviluppo della nozione di *dignità della persona*, che si rifà molto alla nozione di dignità umana trasmessa dai padri della Chiesa. Un'altra svolta è quella dell'adozione di un metodo induttivo, che sostituisce un non più adeguato metodo deduttivo. *Gaudium et Spes* non fonda la sua riflessione a partire da principi che vengono "prima di tutto", deducendo poi da essi ciò che vuole argomentare e affermare, ma parte da un'analisi della realtà del mondo e dell'uomo. Il metodo induttivo si muove a partire da un presupposto positivo, e cioè che è proprio a partire dal mondo che si può giungere (per induzione) alla verità. Una svolta riguardo a questo raggiungimento della verità, a partire da un'analisi antropologica della realtà, si vede certamente in *GS 22*, vero caposaldo della Costituzione, in cui emerge come centrale l'espressione che afferma che il mistero

324. Cfr. Madrigal Terrazas, «La Iglesia y su misterio», 576.

dell'uomo (tema introdotto e sviluppato in tutta la parte precedente) trova la sua verità solo nel mistero di Cristo, Verbo incarnato (Marciano Vidal sintetizza quest'affermazione con l'espressione "ricapitolazione cristologica"). GS fa sua anche la nozione di *autonomia della realtà*, già introdotta a partire da *Pacem in Terris*, e in GS 26 propone una definizione di *bene comune*, che in sintesi dev'essere inteso come una serie di condizioni che sono chiamate a realizzarsi affinché l'uomo "fiorisca" nel bene.

In *Gaudium et Spes* viene inoltre affermato, ai numeri 16-17, il *principio della libertà di coscienza*, principio che la Chiesa afferma come principio chiave, affermazione che riforma in modo radicale il modo d'intendere il rapporto tra il credente e l'Istituzione Chiesa. La Costituzione affronta anche vari temi legati alla realtà economica, politica e sociale, come anche il tema della promozione della pace e dello sviluppo.

4.3. La professione di fede: credo la Chiesa

A partire dal Concilio di Costantinopoli del 381, la Chiesa è stata confessata come «*una, santa, cattolica e apostolica*». Si tratta di parole che definiscono proprietà ritenute fondamentali della Chiesa, ossia che la definiscono per quello che è: in altri termini, non sarebbe la Chiesa se non incarnasse e manifestasse queste proprietà.³²⁵

Nel comprendere il significato, la centralità e l'importanza di tali proprietà della Chiesa, è centrale soffermarsi sul fatto che è la Parola che costituisce la Chiesa – che è Gesù Cristo – che possiede per prima tali proprietà: la Parola del Vangelo è infatti una Parola che si caratterizza per essere una, santa, cattolica e apostolica. Alla Chiesa, che in tale Parola di Dio rivolta all'umanità è costituita, appartengono per questo queste stesse proprietà.

4.3.1. Una, santa, cattolica, apostolica

La proprietà di *unità* esprime certamente l'unione nell'amore e nella comunione della Chiesa, ma vuole significare anche l'unione confessionale³²⁶ tra i suoi membri, e la consapevolezza di un'unità da cercare anche oltre i confini della Chiesa cattolica, in uno sforzo – non sempre facile – per il dialogo ecumenico che muove a partire da questa consapevolezza di una chiamata ad ampliare quest'unità, con un'attenzione anche al dialogo con le altre religioni.

La *santità* è predicata della Chiesa fin dalle sue origini. La Chiesa è santa in virtù del dono dello Spirito Santo. Questo non nega la realtà del peccato, che è sempre stata presente nella Chiesa, ma nella sua santità la Chiesa non può più decadere in modo definitivo: la sua esistenza è resa indistruttibile dalla grazia divina, di cui la Chiesa è segno attendibile nel mondo.³²⁷ Un esempio di questa garanzia di continuità e permanenza si ha nei sacramenti: questi non dipendono dalla dignità del ministro che li conferisce, ma sono validi ed efficaci in senso oggettivo. In modo simile, l'insegnamento impartito dalla Chiesa è infallibile e privo di errori – quando è maturato e formulato secondo le condizioni stabilite – indipendentemente

325. Cfr. Wiedenhofer, «Ecclesiologia», 132.

326. Cfr. Wiedenhofer, 134.

327. Cfr. Wiedenhofer, 144.

dalla santità di chi lo formula o proferisce. La santità della Chiesa, inoltre, rimanda al mistero della *comunione con i santi*.³²⁸

La proprietà di *cattolicità* vuole rappresentare la mediazione storica della Chiesa, che esprime la volontà universale di salvezza che Dio ha rivelato in Gesù Cristo. Tutte le grandi confessioni cristiane si attribuiscono questa qualità: la differenza sta nel differente modo di interpretarla.³²⁹ La cattolicità è fondata quindi nella fede in Cristo e si manifesta e realizza nella missione universale della Chiesa.

L'*apostolicità* è una proprietà da considerarsi in relazione a un'istanza storica, quella data dalla predicazione degli apostoli e dalla trasmissione del loro ministero ai loro successori, che legittima la realtà e l'autorità della Chiesa. Indica inoltre l'identità³³⁰ degli atti fondamentali della Chiesa (*martyria, leiturgia, diakonia*), che possono essere fatti risalire in origine all'attuazione degli apostoli, e che sono diventati per la Chiesa missione e compito permanente. Vi sono funzioni particolari che esprimono l'apostolicità: esse si realizzano nell'interpretazione e nella trasmissione della Sacra Scrittura e della Tradizione (curando in particolare la trasmissione della regola e del Simbolo della fede), principalmente attraverso l'ufficio episcopale.³³¹

4.3.2. Sacramento universale di salvezza

Il Sinodo dei vescovi formulò la comprensione della Chiesa come *sacramento* affermando che «*la Chiesa come comunione è sacramento per la salvezza del mondo*».³³² La Chiesa è tipo, modello ed esempio della comunione tra gli uomini e tra i popoli (AG 11.23; GS 29), è un popolo messianico *segno universale della salvezza* (LG 9). Esiste nella storia come «sacramento», «segno e strumento per la pace nel mondo» (LG 1; GS 42.45).³³³ Mediante la comunione nella Chiesa Dio vuole rinnovare, in Cristo, tutte le cose.

La Chiesa mantiene una prospettiva costante di impegno per la giustizia, per la pace, per la libertà degli uomini finalizzate alla costruzione di una nuova civiltà dell'amore che si realizza nell'unità.³³⁴ La Chiesa, in quanto comunione, è chiamata a perseguire l'unità nella riconciliazione a partire dalle diversità, e in quanto segno e strumento della presenza e dell'azione di Dio nel mondo mostra a tutti uomini, «come un faro» che diffonde la luce, la buona notizia della salvezza donata gratuitamente all'umanità in Cristo.

328. Cfr. Wiedenhofer, «Ecclesiologia», 145.

329. Cfr. Wiedenhofer, 146.

330. Cfr. Wiedenhofer, 154.

331. Cfr. Wiedenhofer, 155.

332. Cfr. Madrigal Terrazas, «La Iglesia y su misterio», 462.

333. Cfr. Madrigal Terrazas, 462.

334. Cfr. Walter Kasper, *La Iglesia de Jesucristo* (SalTerrae, Santander, 2013), 423.

4.4. La Parola che attualizza la salvezza

4.4.1. Parola e sacramenti secondo Karl Rahner

4.4.1.1. Necessità di un'adeguata teologia della Parola per una corretta comprensione della nozione di “parola efficace”

Karl Rahner, nel suo saggio intitolato *Parola ed Eucarestia*,³³⁵ propone una trattazione che mette in relazione la Parola di Dio, intesa in modo particolare come la parola della predicazione, con i Sacramenti.

La sua riflessione muove dalla constatazione del fatto che, nel cercare di rispondere seriamente alla domanda “*che cos'è nella sua essenza questa Parola di Dio pronunciata per bocca della Chiesa*”,³³⁶ si giunge alla formulazione di enunciati che mostrano un parallelismo a dir poco sorprendente con gli enunciati utilizzati per definire i sacramenti. Parola e sacramento appaiono talmente somiglianti che è di conseguenza un atto dovuto, secondo Rahner, domandarsi la ragione di questa somiglianza, come è doveroso cercare di definire quali sono le affermazioni che si possono formulare per esprimere la distinzione tra Parola e sacramento.

In relazione al *sacramento*, siamo abituati a vedere la parola come un suo “momento costitutivo”,³³⁷ come l'elemento formale decisivo nel segno sacramentale. La nostra comprensione di tale parola è quella di una parola pronunciata in virtù dell'autorità dello stesso Dio, «una parola che in noi e per noi, Cristo stesso dice, che è efficace in quanto sua, e causa ciò che indica».³³⁸

Rahner, anche per sopperire ai limiti dell'indagine teologica (almeno i limiti che rilevava all'epoca), affermò che è necessario sviluppare una “teologia della parola divina annunciata”. Se da un lato la teologia biblica aveva già effettuato diversi “passi in avanti” rispetto alla concezione scolastica di rivelazione (che era intesa meramente come una “serie di enunciati”), elevando *la Parola* a categoria fondamentale per comprendere l'operare di Dio nella storia, restava certamente ancora molto lavoro da fare.

Assumendo che l'incarnazione del *Lògos* è il “caso più radicale” di manifestazione dell'efficacia salvifica della Parola di Dio, e che tale certezza dev'essere l'elemento centrale per una comprensione *soteriologica* della realtà della Parola divina, il cammino di indagine teologica deve arrivare a chiarire il carattere proprio della parola dei sacramenti e della parola della predicazione, anche per evitare di nuovo di cadere in errori e generalizzazioni perniciose.³³⁹

335. Karl Rahner, «Palabra y Eucaristía», in *Escritos de Teología*, volume IV (Taurus, Madrid, 1964), 323–365.

336. Cfr. Rahner, I. Palabra y sacramentos en general, 324.

337. Cfr. Rahner, 324.

338. Rahner, 325.

339. Come lo fu, ad esempio, il definire la Chiesa Cattolica “Chiesa dei Sacramenti” e la comunità cristiana protestante “Chiesa della Parola”. Sia la Chiesa Cattolica che la comunità protestante sono fortunatamente sempre più uscite da una comprensione tanto limitata come questa, che faceva percepire un lato la Parola come una mera preparazione per ricevere i sacramenti, dall'altro i sacramenti come un mero “residuo”, da considerare secondario rispetto alla predicazione della Parola. Cfr. Rahner, 327.

Sulla base di queste premesse, Rahner continua sviluppando la sua trattazione nel tentativo di mostrare i tratti che caratterizzano la *Parola di Dio pronunciata nella Chiesa*.

Il primo tratto distintivo lo definisce affermando che la Parola di Dio pronunciata dalla Chiesa conserva, in ogni tempo, il suo messaggio fondamentale e la sua purezza in quanto “è” Parola di Dio.³⁴⁰

Il secondo elemento che Rahner evidenzia sottolinea come la Parola di Dio pronunciata nella Chiesa è «un momento interno dell’operare salvifico di Dio diretto all’uomo».³⁴¹ Rahner ritiene importante specificare che la parola pronunciata dalla Chiesa non è da considerarsi identica all’opera di Dio, alla sua opera creatrice portata avanti attraverso la *grazia*, che trasforma l’uomo interiormente e gli permette di partecipare alla vita divina: l’elemento centrale, in questa distinzione, è dato dal fatto che la capacità dell’uomo di accogliere l’opera salvifica di Dio è *causata anch’essa dalla grazia*. Questa grazia di Dio “previa”, è da considerarsi per definizione “Parola”, in quanto «auto-comunicazione spirituale di Dio alla creatura».³⁴² A questa “parola di grazia interiore” che Dio rivolge all’uomo, si deve però aggiungere – affinché si completi l’opera salvifica – una Parola esteriore pronunciata nella “dimensione categoriale mondana”: parola che, se non pronunciata, manterrebbe al di fuori dell’operare salvifico questa dimensione fondamentale dell’esistenza umana, con il risultato che la salvezza di Dio interesserebbe solo la dimensione profonda, occulta dell’uomo, non arrivando a raggiungere e ad includere tutta l’esistenza umana in tutte le sue dimensioni.³⁴³

Come terzo tratto fondamentale Rahner indica che tale Parola partecipa in modo peculiare nell’operare salvifico di Dio in Cristo e nella Chiesa.³⁴⁴ Il riconoscimento di questo tratto fondamentale passa per il riconoscimento della relazione “mutua ed essenziale” che si dà tra la «parola di grazia interna» e la «parola esterna, storica, sociale (“ecclesiastica”) della rivelazione».³⁴⁵ La parola esterna, in particolare, interpreta la parola interna, attuando in qualche modo una sua oggettivazione, che la rende intelligibile all’uomo e lo obbliga a prendere posizione di fronte ad essa. È però la parola interna, e solo quella, che in quanto grazia e luce interna della fede «dà all’uomo la possibilità di ascoltare la Parola di Dio che esternamente, nella storia, si presenta».³⁴⁶

La parola di Dio “esterna”, pronunciata nella storia, è *quindi in sé stessa operare salvifico di Dio, azione della grazia*, un momento della rivelazione. In virtù dell’unità “duale” della parola interna ed esterna si può considerare, secondo Rahner, che «*gli enunciati sull’operare salvifico di Dio rivolto all’uomo sono “eo ipso” enunciati sulla Parola di Dio*».³⁴⁷

340. Cfr. Rahner, «Palabra y Eucaristía», 328.

341. Rahner, 328.

342. Rahner, 329.

343. Oppure, bisognerebbe ammettere che, in virtù di questa parola interiore pronunciata nell’uomo, questi goda già della consapevolezza assoluta del suo stato di grazia. Il che equivarrebbe ad affermare che l’uomo, in virtù di tale parola interiore, possiede senza la necessità dell’intervento di una parola esterna la “visione beatifica”, cosa che in nessun modo si può sostenere.

344. Cfr. Rahner, «Palabra y Eucaristía», 330.

345. Rahner, 330.

346. Rahner, 330-331.

347. Rahner, 331.

Come quarto elemento, Rahner esprime la Parola di Dio come attualizzazione della grazia:

«Questa parola di Dio – come momento interno dell’azione salvifica di Dio nell’uomo [...] – è la parola di salvezza che in sé realizza ciò che dice; è essa stessa, pertanto, avvenimento salvifico che – nel suo momento esterno, storico e sociale – mostra ciò che in essa e per mezzo di essa si realizza, e fa accadere ciò che mostra. È [l’attualizzazione,] la “messa in presenza”, della grazia di Dio».³⁴⁸

Si tratta ancora di un’affermazione provvisoria ma, nonostante ciò, Rahner ritiene che assomigli già in modo impressionante a quello che potrebbe essere considerato un tentativo di definizione di Sacramento.

L’aspetto più importante che resta da chiarire, per giungere a un’adeguata comprensione della parola come attualizzazione essenziale della grazia – e per poter quindi muoversi anche nella direzione della formulazione di una vera e propria definizione di Sacramento –, è quello della *variabilità essenziale*³⁴⁹ che caratterizza tale Parola: Rahner vuole mostrare che, una volta preso in considerazione e adeguatamente incorporato nella definizione di “parola efficace” questo carattere di variabilità essenziale, «la piena e adeguata realizzazione essenziale di questa definizione di Parola di Dio coinciderà con ciò che nella teologia cattolica denominiamo sacramenti».³⁵⁰

Rahner prosegue ribadendo che la Parola di Dio non è in alcun modo da intendersi come un “indottrinamento proposizionale” su qualcosa, ma è una Parola rivelatrice e “presentizzante”, una Parola che è da considerarsi un tutt’uno con ciò che realizza. Nella Bibbia, questa caratteristica della Parola emerge chiaramente, rivelandosi prima di tutto come «proclamazione in cui ciò che è proclamato avviene»,³⁵¹ più che come *Didachè* (insegnamento). Ma anche nella dogmatica, in termini diversi, è espressa la stessa comprensione: l’ascolto della Parola può infatti essere compreso ed espresso come la «ricezione dell’autocomunicazione giustificante di Dio»,³⁵² in cui ciò che è annunciato «si fa presente come possibilità della ricezione della realtà stessa che annuncia».³⁵³

Ma, allora, dev’essere possibile affermare che anche la parola della predicazione ottiene come effetto certo ciò che annuncia. L’esempio che Rahner propone è quello della parola della predicazione che invita alla *metanóia*:³⁵⁴ Rahner sostiene che non solo si può, ma che *si deve* affermare con certezza che tale parola di predicazione che invita alla conversione *ha un effetto certo*, che è l’offerta in chi l’ascolta della grazia di Dio necessaria affinché si realizzi il pentimento. Nonostante non vi sia alcuna certezza rispetto al fatto che la condizione offerta venga portata a compimento attraverso l’adesione di chi riceve la Parola, non si può mettere in discussione la certezza di questo effetto. Ciò è da intendersi in analogia con quanto accade

348. Rahner, 331.

349. Cfr. Rahner, 331.

350. Rahner, 332.

351. Rahner, 333.

352. Rahner, 334.

353. Rahner, 334.

354. Cfr. Rahner, 335.

con la *disposizione* nel caso dei sacramenti: nemmeno in questo caso vi è infatti garanzia che la disposizione richiesta si dia nella persona che li riceve. Si può quindi affermare che, nell'ascolto della Parola della predicazione, viene ricevuto *efficacemente* Dio stesso, che si offre come salvezza.

Un'altra considerazione che Rahner offre, e che permette di evidenziare un ulteriore parallelismo tra la parola della predicazione e i sacramenti, è relativa alla distinzione tra la "parola sulla grazia" e la grazia stessa, intese come momenti distinti di un unico processo. In modo simile si possono distinguere, pur riconoscendoli come parte di un processo unitario, il segno efficace dei sacramenti e la grazia significata (e causata) da essi.

Venendo ai differenti gradi di densità e intensità di una Parola che è "essenzialmente variabile", Rahner evidenzia come nella Chiesa vengano pronunciate «parole di Verità»³⁵⁵ che presuppongono ed esigono da parte dell'uomo – a cui sono rivolte – un assenso di fede assoluto, e possiedono quindi una relazione assoluta con ciò che testimoniano. Altre parole, invece, pur affermando qualcosa in maniera indubitabile e comunicando verità, non esigono e non esprimono una relazione diretta e assoluta con ciò che testimoniano. È questo il caso di molte parole della Chiesa che non "mettono in gioco" un carattere di presenza escatologica definitiva della verità, in altri termini, parole per cui la Chiesa non chiama in causa l'*infallibilità* del suo magistero.³⁵⁶ Si possono comprendere e osservare queste due "tipologie" di parola a partire da un'unica prospettiva: in questo modo, se nelle parole del primo tipo si può osservare il *raggiungimento della loro realizzazione essenziale*, nella seconda tipologia si può riconoscere una mancanza, una "provvisorietà" o "sussidiarietà", ma che comunque non toglie a tali parole l'orientamento e la funzione di "preparare il terreno" affinché possa essere pronunciata una parola capace di suscitare, infine, un assenso di fede assoluto.

Rahner sostiene che il *carattere di analogia*, che normalmente e "con sicurezza" applichiamo alla comprensione dell'essenza della Parola di Dio come *testimonianza della verità* – essenza che proprio secondo un carattere di analogia consideriamo variabile (ovvero, non tutte le parole pronunciate nella Chiesa sono da intendersi secondo lo stesso grado di efficacia testimoniale) –, la stessa applicazione del carattere analogico si può attuare in relazione alla parola come *presenza rivelatrice e attualizzatrice* di ciò che annuncia. Tale parola, che realizza ciò che annuncia, si manifesta infatti secondo gradi diversi, corrispondenti da un lato a diversi gradi dell'autocomunicazione di Dio all'uomo, dall'altro a diversi gradi della ricezione da parte dell'uomo di tale autocomunicazione.³⁵⁷ L'obiettivo – che è l'accoglienza totale da parte dell'uomo di Dio che si dona e auto-comunica – è necessariamente frutto di un processo che avviene nella storia, e che è per questo caratterizzato da differenti *fasi*.³⁵⁸ Questa *storicità* è qualcosa che riguarda la Parola di Dio, che proprio nella storia si rivela: è per questo che ha perfettamente senso concepire una gradualità che ha a che fare con il

355. Cfr. Rahner, «Palabra y Eucaristía», 336.

356. Cfr. Rahner, 336.

357. Cfr. Rahner, 337.

358. Cfr. Rahner, 337.

divenire essenziale della Parola. Essa, infatti, «cresce, *diviene* ciò che è e dev'essere, può attraversare fasi e momenti di deficienza, provvisori, preparatori». ³⁵⁹

Rahner indica, senza pretendere di aver esaurito la ricerca e l'individuazione di altri "momenti" (cioè di fasi che caratterizzano questa evoluzione della Parola), *sei* diversità che si possono osservare, che lasciano intendere come la Parola si presenti secondo gradi di realizzazione essenziale differenti: si tratta della *diversità di contenuto*, della *diversità di "engagement"* (ossia della diversità data dall'impegno e dal coinvolgimento vincolante che la parola suscita nella Chiesa), della *diversità essenziale* nel grado in cui la Parola rivela il significato esistenziale di una determinata situazione, della *diversità ecclesiologica* con cui manifesta il dialogo tra l'uomo e la Chiesa a cui appartiene, della *diversità del destinatario* a cui la parola è rivolta (che può essere la Chiesa, o il singolo individuo «nel suo intimo e irripetibile problema di salvezza»). ³⁶⁰

Affinché si possa pervenire a una definizione di Sacramento valida, questo carattere di "differenziazione" dovrà risultare adeguatamente integrato.

4.4.1.2. Una definizione di Sacramento

Rahner entra a questo punto nel merito di una riflessione sulla parola propriamente "sacramentale". Ciò che formula, tenendo conto dell'elemento di *diversità di grado* che tale parola efficace può presentare, è a questo punto una vera e propria definizione di Sacramento:

«La suprema realizzazione essenziale della parola efficace di Dio intesa come "messa in presenza" della sua azione salvifica nel radicale "engagement" della Chiesa – ovvero in quanto sua piena realizzazione – in situazioni decisive per la salvezza dell'individuo è il sacramento, e solo questo». ³⁶¹

Introducendo come elementi determinanti quelli dell'*engagement*, cioè dell'impegno e del vincolo che la Parola è in grado di suscitare nella Chiesa – impegno e vincolo in cui essa trova la sua piena realizzazione –, e il *riferimento ai momenti decisivi nella storia di salvezza* dell'individuo, Rahner vuole provare che la sua definizione di sacramento è completa, coerente e adeguata. Applicando questa definizione a un sacramento, questo risulta adeguatamente delimitato da essa, mostrando così che il sacramento rappresenta *il grado massimo di realizzazione della Parola di Dio nella Chiesa*.

Rahner insiste sul fatto che, nel sacramento, anche il gesto sacramentale è Parola:

«Non deve confondere il fatto che *entrambi* gli elementi, ossia la parola e il gesto sacramentale, partecipano del carattere unico di *segno* che il sacramento possiede e, in virtù di questo, del suo carattere *verbale*. Anche il gesto sacramentale possiede un carattere verbale. Significa ed esprime qualcosa, manifesta qualcosa che in sé sarebbe occulto. In altri termini: anch'esso è una parola». ³⁶²

359. Rahner, 337.

360. Rahner, 338.

361. Rahner, 339.

362. Rahner, 339.

Rahner ritiene che nel corso della storia della teologia ci si è spesso accaniti nel sottolineare una distinzione, quella tra *materia e forma* del sacramento, che è comprensibile solo in termini decisamente artificiali. Nel caso dei sacramenti del matrimonio e della penitenza, per il fatto che concretamente sono solo le parole a costituire il segno, è evidente che tale segno sacramentale è sostanzialmente *parola efficace*. Ma anche nel caso degli altri sacramenti, in cui è presente un elemento, il segno sacramentale è da intendersi ugualmente come parola efficace: l'elemento, o il gesto rituale, appartiene infatti al sacramento in quanto proviene «dalla disposizione positiva di chi costituisce la parola efficace. Quindi, segno e parola, considerati metafisicamente e teologicamente, sono della stessa essenza».³⁶³

Per aiutare a comprendere come ogni segno della grazia può essere compreso nel suo “carattere verbale”, Rahner indica come chiave di comprensione adeguata la nozione di *autocomunicazione* divina: la parola, infatti, non è solo un segno che si riferisce alla realtà, ma è anche il segno dell'apertura personale e libera di una persona. Quindi, l'autocomunicazione di Dio, in quanto libera e personale, è essenzialmente, in sé stessa, Parola.

La Parola è quindi l'*elemento decisivo* nei sacramenti, in quanto *manifestazione della grazia*.

4.4.1.2.1. Tentativi di superamento delle difficoltà e ulteriori chiarimenti circa la validità della definizione proposta

La difficoltà più importante che Rahner ritiene di incontrare nel giustificare la sua definizione di sacramento deriva dalla dottrina del Concilio di Trento, ed è relativa all'affermazione – che lo stesso Concilio interpreta in modo *esclusivo* – del fatto che è solo mediante i sacramenti che «ogni vera giustizia ha inizio o viene aumentata, se già iniziata, o è recuperata, se perduta».³⁶⁴ Per Rahner, già nella stessa dottrina del Concilio di Trento ci sono elementi che rendono problematica l'affermazione di tale esclusività, in quanto lo stesso Concilio riscontra ed ammette, ad esempio, l'esistenza di situazioni in cui la grazia si dà *previamente* alla giustificazione ottenuta per il sacramento, o contempla casi – come quello del *votum sacramentum* – in cui la fede e l'amore soggettivo dell'uomo ottengono l'effetto giustificante senza che questo sia da considerarsi un “effetto previo” del Sacramento. Ciò che fonda la possibilità di questa *giustificazione extrasacramentale* è, per lo stesso Concilio di Trento, la fede che proviene dall'*ascolto della Parola* di Dio.³⁶⁵

Alcuni tentativi attuati dal magistero per risolvere quest'ambiguità individuavano la differenza tra parola efficace extrasacramentale e parola dei sacramenti nel fatto che la prima opererebbe *ex opere operantis*, dipendendo quindi dall'attitudine e azione soggettiva di chi la riceve, mentre la seconda opera *ex opere operato*, ossia per il solo fatto che il sacramento è amministrato, indipendentemente da altri fattori legati alla soggettività di chi lo riceve (o del ministro). Tale soluzione è insoddisfacente per Rahner, in quanto in contraddizione con la sua tesi iniziale sulla reale efficacia *in sé* della Parola della predicazione.

Rahner fa notare anche che si potrebbe sostenere – affermando qualcosa di indubitabilmente vero – che la giustificazione extrasacramentale tramite la parola tende in sé alla sua piena

363. Rahner, «Palabra y Eucaristía», 340.

364. DH 1600, in: Denzinger e Hünemann, *Enchiridion Symbolorum*, 671.

365. Cfr. Rahner, «Palabra y Eucaristía», 342.

essenza, piena essenza che sarebbe raggiunta solo quando si pervenga a una manifestazione della giustificazione percettibile sacramentalmente. Anche in questo caso, però, si cadrebbe in un'aporia, in quanto si negherebbe che tale parola, indipendentemente dal "grado" in cui è stata proferita, è comunque efficace in sé, senza bisogno di raggiungere un "grado sacramentale".

Il punto problematico, secondo Rahner, è che si assume in modo troppo netto la distinzione tra *opus operatum* e *opus operandi*, relegando il primo al solo ambito dei sacramenti, mentre Rahner riconosce che ci sono situazioni extrasacramentali in cui la grazia si dà senza alcun merito da parte di chi la riceve, in maniera completamente gratuita.³⁶⁶ Tutte le volte che la *grazia attuale* (o perfezionante) si dà, ciò avviene infatti indipendentemente dal merito. Sarebbe altresì sbagliato e falso ritenere che l'effetto del sacramento è solo la *grazia santificante* (o abituale), escludendo che i sacramenti possano conferire anche la grazia attuale. Ciò che è chiaro, in ogni caso, è che esiste un *opus operatum* che non è ascrivibile ai soli sacramenti, quindi non è questa – almeno nel suo significato tradizionalmente inteso – la nozione appropriata, per Rahner, per delimitare i sacramenti rispetto alle altre realtà che manifestano la grazia.³⁶⁷

Chiarita la comprensione di quali sono le difficoltà incontrate, rimane come dato l'affermazione – certamente indiscutibile – del fatto che *il sacramento è la forma suprema della parola efficace di Dio*:³⁶⁸ dato questo talmente certo che nella teologia cattolica induce spesso a considerare i sacramenti come l'*unica* parola efficace.

La soluzione che Rahner propone per pervenire a una definizione di sacramento che in modo soddisfacente superi queste difficoltà, viene sviluppata partendo dalla convinzione che se è vero che ciò che si può dire di un segno, si può dire in modo simile anche in relazione alla parola – possibilità che Rahner ammette ed ha adeguatamente giustificato nella trattazione precedente – allora, se è possibile «determinare il sacramento nella sua essenza a partire dal concetto di segno e delimitarlo da altre realtà, questo dev'essere possibile, in modo esattamente uguale, a partire dalla parola».³⁶⁹

366. Rahner segnala che si possono trovare esempi di azioni extrasacramentali che rispondono perfettamente alla comprensione tradizionale di *opus operatum*, come ad esempio l'orazione di supplica: nei casi in cui questa è formulata come richiesta di qualcosa che «appartiene certamente e incondizionatamente alla salvezza pura e alla gloria di Dio» [Cfr. Rahner, 344], essa ottiene certamente come risposta la promessa di un effetto infallibile. Rahner si domanda quindi perché non sia considerata effettivamente un *opus operatum*.

367. Cfr. Rahner, 344. Rahner continua la sua argomentazione facendo notare la contraddizione tra la concezione della disposizione come elemento determinante affinché si dia la grazia e la dottrina dell'*opus operatum*, entrambe sostenute da Trento. Franz-Josef Nocke sostiene che, di fronte alle istanze sollevate dalla Riforma – che era concentrata più sulla prospettiva della ricezione del sacramento che della sua amministrazione, e vedeva l'*ex opere operatum* come la dichiarazione di un'efficacia automatica dei sacramenti – la parte cattolica percepì il pericolo di un rifiuto generalizzato dei sacramenti: la reazione di Trento si preoccupò quindi di scongiurare il pericolo dato da tale rifiuto, rimandando a tempi successivi lo sviluppo di una migliore riflessione finalizzata a comprendere in modo più completo e adeguato la nozione di *opus operatum*. Cfr. Franz-Josef Nocke, «Dottrina generale dei sacramenti», in Schneider, *Nuovo corso di Dogmatica*, II:241-242.

368. «Questa parola, nel sacramento, unita al gesto rituale come elemento della parola-segno, è inequivocabilmente efficace e causa ciò che indica; è pronunciata nell'autorità di Cristo, è parola che rappresenta indubbiamente la suprema potestà della Chiesa e che, pertanto, realizza anche la sua suprema attualizzazione in essenza. Attualizzazione che causa ciò che di decisivo esiste nella storia di salvezza dei singoli uomini, la prima e la seconda giustificazione» Rahner, «Palabra y Eucaristía», 345.

369. Rahner, 346.

Il passo decisivo consiste quindi nel mostrare che i due “elementi distintivi” introdotti nella definizione di sacramento (Cfr. pagina 83 del presente elaborato) – il riferimento cioè all’*attualizzazione piena, in un “engagement” assoluto, della Chiesa*, e il riferimento a una *parola efficace pronunciata in situazioni decisive della storia di salvezza dell’individuo* – sono sufficienti e completano in modo adeguato la definizione, che può così “delimitare” *esattamente* il sacramento. Rahner ritiene che, considerando i due elementi introdotti nella loro unità, si può giungere a una comprensione della nozione di opus operatum soddisfacente, che supera altre comprensioni deficienti e non conciliabili con la teologia della parola efficace da lui proposta: in altre parole, quando si ha una situazione che corrisponde a quanto indicato dalle due condizioni introdotte, ossia l’engagement assoluto della Chiesa e il riferimento a situazioni decisive per il singolo, la grazia che viene trasmessa attraverso la parola efficace è inequivocabilmente comprensibile come opus operatum, cioè come assolutamente efficace, senza dubbio, *in sé*.

La parte che rimane da chiarire, che Rahner sviluppa nella conclusione del saggio (e che si rivela non priva di ambiguità)³⁷⁰, riguarda la comprensione dell’essenza della *Chiesa come proto-sacramento*. Comprensione che Rahner assume come necessaria per giustificare la nozione di opus operatum, in quanto i sacramenti hanno la loro efficacia in quanto auto-realizzazione della Chiesa.

A questo scopo, Rahner afferma che:

«La Chiesa nella sua essenza concreta non è solo il segno permanente del fatto che Dio *offre* al mondo la grazia dell’autocomunicazione, ma è anche il segno del fatto che Egli, nell’efficacia vittoriosa della sua grazia *efficace* nella sua pre-definizione formale – che riguarda tutta l’umanità e tutta la Chiesa – *causa*, anche in modo poderoso, la ricezione di tale offerta. La grazia non solo è presente nel mondo, non solo è presente in quanto offerta. A partire da Cristo, e per causa sua, è presente come vittoriosa: la salvezza per realizzarsi non ha più bisogno della manifestazione della volontà di salvarsi da parte del mondo, ma il mondo è già effettivamente salvato – come totalità – perché *Dio causa in Cristo che il mondo lo voglia*».³⁷¹

La Chiesa è quindi per Rahner *il segno e la parola*, udibile nella storia, che annuncia questa vittoria: sia l’infallibilità nella proclamazione della verità, che l’indistruttibilità del suo potere salvifico, oltre che la santità soggettiva dei suoi membri (santità che è apprezzabile in modo certo nell’*insieme* dei membri), sono manifestazioni dell’essenza della Chiesa come *realtà incarnata che realizza il Regno di Dio*. In questo si dà il carattere di segno della Chiesa, segno di carattere escatologico e definitivo. «*La Chiesa è in sé stessa la parola definitiva – non più annullabile ed escatologicamente permanente – della salvezza del mondo. [...] In questo senso la Chiesa è il proto-sacramento*».³⁷²

370. Cfr. sezione *Una critica doverosa a Rahner circa la sua concezione di istituzione dei sacramenti e la concezione di Chiesa come protosacramento*, pagina 87 del presente elaborato, in cui esporrò i motivi per i quali la comprensione di Rahner della Chiesa come protosacramento è stata riconosciuta da molti autori come problematica e rifiutata.

371. Rahner, «Palabra y Eucaristía», 347.

372. Rahner, 349.

4.4.1.3. L'istituzione dei sacramenti da parte di Cristo e la delimitazione del settenario

Il “problema antico” dell’istituzione dei sacramenti da parte di Cristo, problema emerso soprattutto in relazione al fatto che la Scrittura non ne parla esplicitamente, può essere, alla luce della maniera di comprendere la Chiesa come *proto-sacramento* formulata da Rahner, osservato secondo una prospettiva differente, che suggerisce come Cristo di fatto *costituì i sacramenti fondando la Chiesa*, e che i sacramenti del settenario, in quanto tali, sono da comprendersi come «momenti della fondazione della Chiesa». ³⁷³ È in questa comprensione, intrinsecamente vincolata con l’autorealizzazione della Chiesa nella sua essenza, che secondo Rahner si può apprezzare il concetto di *opus operatum* nel suo senso autentico: i sacramenti sarebbero da intendersi secondo la categoria di *opus operatum*, e agirebbero quindi *ex opere operato*, in quanto auto-realizzazione in grado massimo della Chiesa. Se il sacramento è vincolato alla Chiesa al punto da essere un “momento” della sua realizzazione essenziale, allora *ogni particolare sacramento possiede questo carattere sacramentale*. Per Rahner, *l’opus operatum esprime la concretizzazione nella particolare situazione salvifica dell’esistenza del singolo credente, della Parola definitiva che è la Chiesa*: in parole di Rahner, «l’opus operatum è la parola escatologicamente incondizionata di Dio all’uomo». ³⁷⁴

Rahner esclude che, sulla base degli elementi emersi dalla sua trattazione, si possa procedere a una deduzione “a priori” di quelli che sono i sacramenti del settenario, indicando invece la necessità di un lavoro di verifica “a posteriori” che porti a riconoscere che le realizzazioni fondamentali che la Chiesa nella sua auto-intellezione comprende come sacramenti, sono delimitabili attraverso l’applicazione della sua definizione.

4.4.1.3.1. Una critica doverosa a Rahner circa la sua concezione di istituzione dei sacramenti e la concezione di Chiesa come protosacramento

Il modo in cui Rahner, nella sua trattazione relativa all’istituzione dei sette sacramenti, giunge a definire la Chiesa come il protosacramento, non è pienamente in linea con quanto formulato dallo stesso Rahner, che precedentemente, riconoscendo Gesù Cristo al tempo stesso come la *res sacramenti* e il *sacramentum tantum*, ovvero la grazia significata e causata e il suo elemento significante, «aveva predicato di Cristo la nozione sacramentale in modo totale»: ³⁷⁵ Rahner aveva concluso che *Gesù Cristo è il Sacramento della grazia redentrice di Dio*. ³⁷⁶

Rahner arriva a definire la Chiesa come protosacramento in virtù della sua intima partecipazione nella dimensione sacramentale di Cristo, che la rende “presenza di salvezza nel mondo”. Fin qui, il discorso di Rahner rimane fedele a una tradizionale concezione, consolidata fin dalla più antica scolastica. Ma è nella relazione che Rahner indica tra la Chiesa intesa come protosacramento e i sette sacramenti che si rivela una certa ambiguità. Rahner non solo vuole riferirsi alla Chiesa come origine dell’azione sacramentale ma, come ho bre-

373. Rahner, 349.

374. Rahner, 350.

375. Ramón Arnau García, *Tratado General de los Sacramentos* (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994), 241.

376. Cfr. Arnau García, 241.

vemente esposto nella sezione precedente, vuole metterla in relazione con qualcosa di molto più profondo, ovvero con l'istituzione dei sette sacramenti da parte di Cristo, nello specifico individuando l'origine della sacramentalità dei singoli sacramenti nella partecipazione alla natura sacramentale della Chiesa come protosacramento.³⁷⁷ Cristo, secondo questa nuova concezione di Rahner, avrebbe istituito i sette sacramenti nell'atto di istituire la Chiesa.

La proposta di Rahner è senza dubbio attraente, in quanto rappresenta una risposta alla domanda sul modo in cui sono stati istituiti da Cristo i sette sacramenti, rimarcando il vincolo indissolubile tra i sacramenti e la Chiesa.³⁷⁸

Il punto problematico, che ha indotto diversi autori a rifiutare la sua proposta, è dato però dalla debolezza nell'indicare il fondamento dell'istituzione dei sette sacramenti nel diritto divino, che la sua trattazione rivela:³⁷⁹ una mancanza che non è conciliabile con la tradizionale comprensione, espressa già nei concili di Firenze e di Trento e assimilata dalla dottrina, che vede nel diritto divino l'elemento fondamentale che permette di essere ai sacramenti ciò che sono.

Rahner era cosciente di questo limite della sua proposta, e tentò di rispondere "in anticipo" alla possibile obiezione: da un lato indicando nel procedere dei sacramenti dalla natura stessa della Chiesa, stabilita da Dio, il fondamento nel diritto divino; dall'altro con un argomento di tipo "vitalistico",³⁸⁰ che sostiene che la Chiesa riconosce in alcune sue azioni la realizzazione assoluta del proprio essere (che chiama sacramenti) proprio nell'esperienza del "vivere la propria essenza" a partire da quanto Cristo le comunicò all'istituirli.³⁸¹

La debolezza della proposta di Rahner in relazione al fondamento dei sacramenti nel diritto divino, e l'inefficacia delle sue risposte alle possibili obiezioni, portano a concludere con una certa sicurezza che la sua proposta su questo punto non è accettabile.

La nozione di Chiesa come protosacramento non permette a Rahner di "chiudere" in modo coerente l'elaborazione del suo modello concettuale di comprensione del sacramento in relazione alla nozione di "parola efficace" pronunciata nella Chiesa. Nonostante il valore di molti elementi e intuizioni illuminanti introdotti da Rahner, il tentativo nella sua conclusione non è riuscito, rivelando che non vi può essere qualcosa di diverso da Cristo a cui può essere attribuita la nozione di protosacramento, senza che si cada in contraddizione.³⁸²

377. Cfr. Arnau García, *Tratado General de los Sacramentos*, 242.

378. Cfr. Arnau García, 242-243.

379. Cfr. Arnau García, 243.

380. Cfr. Arnau García, 243.

381. Cfr. Arnau García, 243.

382. Franz-Joseph Nocke, in relazione al "concetto analogico di sacramento", afferma che è possibile intendere «Cristo come sacramento originario, la Chiesa come sacramento fondamentale, i singoli sacramenti come atti vitali della Chiesa fondati in Cristo e rappresentanti Cristo». Quando ci si riferisce, in analogia a Cristo, alla Chiesa come sacramento, è sempre necessario considerare attentamente che «l'analogia non è sinonimo di uguaglianza o addirittura di identità, ma indica una somiglianza accompagnata da una contemporanea maggior dissomiglianza». La nozione di "sacramento fondamentale" predicata della Chiesa ha la funzione di esprimere «il nesso tra il sacramento, che la Chiesa è, e i singoli sacramenti» [Nocke, «Dottrina generale dei sacramenti», 257-258].

4.4.2. I sacramenti dell'iniziazione cristiana

4.4.2.1. Il Battesimo e la Confermazione

Karl Rahner riconosce il battesimo e la confermazione (così come il sacramento della penitenza) come gli atti fondamentali della Chiesa in cui l'*engagement*³⁸³ – ovvero il legame vincolante prodotto nella Chiesa dalla Parola sacramentale – si manifesta nel modo più chiaro. Rahner applica la sua definizione di sacramento³⁸⁴ a questi due sacramenti dell'iniziazione, considerando che «se in *questi* casi la Chiesa non potesse realizzarsi in modo assoluto come il segno primigenio della grazia escatologica che è storicamente percettibile in essa, allora non potrebbe *mai* realizzarsi come tale, e nemmeno sarebbe essa stessa tale segno».³⁸⁵

Il battesimo, primo sacramento, è il «fondamento di tutta l'esistenza cristiana e la porta che rende possibile la celebrazione di tutti gli altri»³⁸⁶ sacramenti.

Nel Nuovo Testamento, i vangeli sinottici presentano la pratica del *battesimo di Giovanni*: tale battesimo era compreso dallo stesso Battista come «l'unico e irripetibile mezzo d'espiazione [...] che prepara per il giudizio escatologico».³⁸⁷ La Parola annunciata da Giovanni richiamava alla penitenza e alla conversione del cuore, e la ricezione del suo annuncio culminava nel conferimento del «battesimo per il perdono dei peccati» (Mc 1,4; Lc 3,3). Un'altro elemento fondamentale è dato dal fatto che Giovanni annunciava «un altro battesimo» che doveva venire, indicato come un «battesimo in Spirito Santo e fuoco» che sarebbe stato conferito dal Messia, la cui venuta era imminente e a cui Giovanni preparava e apriva la strada.

Gesù non introdusse durante la sua vita un nuovo «rito» del battesimo: egli stesso ricevette il battesimo da Giovanni. Certamente, il «battesimo di Gesù» (Mc 1,9-11; Mt 3,13-17; Lc 3,21-22) fu assunto in seguito dalla patristica come *prototipo* del battesimo cristiano, riconoscendone il fondamento in diversi aspetti relativi alla dimensione escatologica, al carattere di *filiazione adottiva* che il battesimo conferisce, alla dimensione pneumatologica e alla dimensione di apertura alla missione.³⁸⁸

Il battesimo «nel nome di Gesù» venne praticato nelle prime comunità già nei primi decenni dopo gli eventi della Pasqua. Ne abbiamo testimonianza nel corpus paolino. Successivamente, si diffuse come *forma* del battesimo la *formula trinitaria*, che significa ed esprime il senso del battesimo come *associazione del credente al mistero pasquale e introduzione nella vita trinitaria*.³⁸⁹

Nel periodo della patristica, il battesimo si configura come rito che prevede un'esigente preparazione previa, che comprendeva una catechesi completa e organica³⁹⁰ realizzata nel-

383. Cfr. pagina 83 del presente elaborato.

384. Cfr. pagina 83 del presente elaborato.

385. Rahner, «Palabra y Eucaristía», 352.

386. Carlos Martínez Oliveras, «Los Sacramentos de la Iglesia», in Cordovilla Pérez, *La lógica de la Fe*, 537.

387. Martínez Oliveras, 538.

388. Cfr. Martínez Oliveras, 539.

389. Cfr. sezione *La formula battesimale, una parola che attesta l'ingresso del credente nella vita trinitaria*, pagina 52 del presente elaborato.

390. Cfr. Martínez Oliveras, «Los Sacramentos de la Iglesia», 542.

l'ambito dell'*istituzione del Catecumenato*. Il rito vero e proprio veniva introdotto dalla pronuncia di diverse parole e dall'attuazione di segni preparatori, come il rito dell'*effetà*, la rinuncia al demonio e l'adesione a Cristo,³⁹¹ la spoliatura e una prima unzione. Faceva seguito la *tripla immersione*, unita alla confessione di fede secondo la formula trinitaria. Avveniva poi la vestizione con la veste bianca. I riti post-battesimali comprendevano due unzioni e l'imposizione delle mani (a partire da questa *crismazione*, realizzata dal vescovo, si sviluppò successivamente il sacramento della confermazione).

La Parola del Concilio di Firenze definì il battesimo come il *primo e fondamentale sacramento*, che incorpora i fedeli al Corpo di Cristo e li fa nascere a nuova vita nell'acqua e nello Spirito, dichiarandone la salvezza dalla morte eterna portata dal peccato di Adamo.

Per Lutero, il sacramento del battesimo è "segno della fede", fede nella quale si fa esperienza della salvezza di Dio. L'immagine utilizzata per descrivere il battesimo era quella del "sigillo", che viene posto sulla lettera che è la Parola di Dio che ci viene donata. In relazione alla pratica del battesimo dei bambini, che anche in ambito riformato venne infine accettata per contrastare gli anabattisti,³⁹² emerse una contraddizione, data dal fatto che il battesimo senza la fede era per i riformati senza senso, e non avrebbe avuto alcun effetto. La posizione cattolica svilupperà invece a questo proposito la convinzione che è nella fede dei genitori che il bambino viene efficacemente battezzato.

Il Concilio di Trento definisce il battesimo come il *sacramento della nuova alleanza*, e ne decreta l'istituzione da parte di Cristo: il battesimo perdona il peccato originale e tutti i peccati attuali, rimettendo le rispettive pene; dona la giustificazione e obbliga all'osservanza della legge di Cristo. Inoltre, Trento sancisce la dottrina del *carattere indelebile* che il battesimo imprime in chi lo riceve. Nel battesimo si viene introdotti nella Chiesa, ed è necessario per la salvezza, motivo questo per cui si dichiara che *i bambini devono essere battezzati* (seguendo una tradizione già affermata sin dal II secolo, e sostenuta nell'antichità da grandi uomini di Chiesa come Agostino).

La Parola del Concilio Vaticano II, a distanza di secoli, sottolinea in modo efficace l'aspetto di inserimento nel mistero pasquale che il battesimo realizza, e pone enfasi sull'aspetto ecclesiale-comunitario del sacramento.³⁹³

Il sacramento della Confermazione va compreso in relazione alla manifestazione, nella vita del credente, della *forza dello Spirito*. Il suo fondamento biblico si può individuare nei passaggi della Sacra Scrittura che fanno riferimento al potere e all'azione di Dio nel suo Spirito: dalla manifestazione della *ruah* testimoniata nell'Antico Testamento, alle manifestazioni dello Spirito nell'intronizzazione dei re in Israele e nell'elezione dei mediatori, così come nel dono della Parola di Dio e del mandato di proferirla consegnato ai profeti, fino alla testimonianza neotestamentaria dell'azione dello Spirito Santo. L'avvenimento fondamentale su cui si fonda la sacramentalità della confermazione è però la Pentecoste, in cui nel

391. Cfr. Martínez Oliveras, «Los Sacramentos de la Iglesia», 543.

392. Cfr. Martínez Oliveras, 546.

393. Cfr. Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, n.11.

dono dello Spirito ricevuto dai discepoli, essi si convertono in “profeti” di Dio e testimoni di Cristo.³⁹⁴

Il sacramento della Confermazione è in stretta relazione con il battesimo: In Atti 8,14-17, appare una “traccia” della separazione dell’unzione e dell’imposizione delle mani, riservate al vescovo, dal rito del battesimo amministrato dal diacono Filippo. Anche in Atti 19,1-7 è testimoniata l’imposizione delle mani da parte dell’apostolo Paolo, successiva al battesimo.

Come il battesimo (e il sacramento dell’Ordine sacro) la confermazione imprime in chi la riceve un carattere indelebile, motivo per cui il sacramento può essere conferito una sola volta e non può essere ripetuto.

Nel corso dei secoli, la Chiesa orientale ha mantenuto l’unità tra i sacramenti dell’iniziazione cristiana, che vengono conferiti tutti dal presbitero. Nella Chiesa cattolica il rito della confermazione è invece riservato al vescovo (salvo eccezioni date da possibili deleghe), e viene amministrato a persone che hanno raggiunto l’età in cui sono in grado di prendere liberamente e responsabilmente decisioni. Nel caso del battesimo degli adulti, è abitudine conferire assieme ad esso anche la confermazione e l’eucarestia.

Se il battesimo è il sacramento che associa il credente al mistero pasquale di Cristo, la Confermazione completa l’itinerario di iniziazione del credente, introducendolo nel mistero della Pentecoste: il credente, quindi, partecipa dei due grandi misteri costitutivi della Chiesa, nel dono dello Spirito Santo viene radicato più profondamente nella filiazione divina, unendosi in modo più fermo al Cristo pasquale.³⁹⁵ Le parole della *formula di crismazione* attuale, «ricevi il sigillo dello Spirito Santo che ti è dato in dono», assieme all’unzione con il crisma, che avvengono dopo la proclamazione della professione di fede e l’imposizione delle mani, sanciscono l’attuazione di questo mistero.

Tra gli effetti che il sacramento ottiene, vi è il dono della forza necessaria per essere testimoni di Cristo e per affrontare il combattimento spirituale durante la vita.

4.4.2.2. L’Eucarestia, Parola di Dio per eccellenza nella Chiesa

4.4.2.2.1. Parola ed Eucarestia

Quanto elaborato e formulato da Rahner nel corso della sua riflessione sulla relazione tra Parola e sacramenti,³⁹⁶ quando applicato all’Eucarestia mostra come questa possa essere compresa come il mistero in cui la Parola divina si manifesta nel suo più alto grado di efficacia. L’Eucarestia è il sacramento in cui esiste sostanzialmente lo stesso Lògos incarnato:³⁹⁷ è la proclamazione del mistero salvifico definitivo e totale, in cui nell’*anamnesi* «si realizza l’auto-consegna di Dio al mondo, e il dono del Figlio che si consegna nella morte in Croce acquisisce sacramentalmente una presenza tra di noi, nel nostro spazio e nel nostro tempo».³⁹⁸ In essa, sia l’individuo che la Chiesa nel suo congiunto giungono alla loro auto-realizzazione suprema.

394. Cfr. Martínez Oliveras, «Los Sacramentos de la Iglesia», 557.

395. Cfr. Martínez Oliveras, 563.

396. Cfr. sezione *Parola e sacramenti secondo Karl Rahner*, pagina 79 del presente elaborato.

397. Cfr. Rahner, «Palabra y Eucaristía», 359.

398. Rahner, 359.

«L'Eucarestia non è solo il caso supremo, ma è la vera e propria origine di tutti gli altri sacramenti, i quali a loro volta sono a tal punto la manifestazione dell'attualizzazione essenziale della Chiesa che tutte le altre parole e azioni hanno una funzione essenziale di servizio di fronte ad essi, e solo a partire da essi sono veramente giustificate e risultano intelligibili. Si può dire allora che l'Eucarestia è, per eccellenza, la Parola di Dio nella Chiesa che fonda tutte le altre parole nella Chiesa stessa, e che costituisce il senso centrale di tutta la realtà ecclesiale».³⁹⁹

Le parole di Rahner esprimono bene la convinzione del fatto che non tutti i sacramenti hanno lo stesso “rango” (convinzione che si situa in continuità con quanto affermato già a partire dal Concilio di Trento). Le parole, nel caso degli altri sacramenti, *trasportano* a situazioni concrete specifiche ciò che nell'Eucarestia è *realtà e presenza*.

Rahner sostiene che l'antico problema della presunta esistenza di due “mense” nella Chiesa, quelle dell'Eucarestia e della Parola, in realtà sorse a causa di interpretazioni riduzionistiche e incomplete della dottrina cattolica. Ripercorrendo la storia dello sviluppo della dottrina sull'Eucarestia, si può osservare che il riferimento al carattere verbale del segno eucaristico è costante: il Concilio di Trento sottolineava esplicitamente che le parole pronunciate sul pane e suo vino hanno un *significato permanente*, ed è *questo* l'elemento costitutivo della visibilità e manifestazione storica nelle quali Cristo è presente.⁴⁰⁰ Non solo, il Concilio specificò che il corpo e il sangue del Signore, nell'Eucarestia, sono presenti nelle specie “*vi verborum*”.⁴⁰¹ Il Concilio riconobbe inoltre come valida la definizione agostiniana che considerava la parola come *elemento* del simbolo sacramentale.

Anche il Concilio di Firenze non limitava la comprensione della parola come *forma* a quella di causa efficiente, sostenendo invece che la parola è il momento costitutivo permanente del segno sacramentale.

In sintesi, la dottrina del magistero è sempre stata concorde sul fatto che il segno del pane del vino, che contiene e mostra la reale presenza di Cristo, è costitutivamente dato dalla «relazione regressiva permanente alle parole della consacrazione»,⁴⁰² ossia dall'anamnesi.

Per questa ragione, per Rahner è molto importante – anche per non cadere nella tentazione del *fisicismo* – che si considerino le parole costitutive dell'eucarestia come parole che hanno una *vigenza permanente*: non si tratta solo di parole pronunciate nel passato, ma di parole permanenti, che costituiscono il segno eucaristico in ogni tempo. Ed è così che, tramite le parole interpretative pronunciate da Gesù, pronunciate di nuovo per bocca della Chiesa, L'Eucarestia continua ad essere in ogni tempo il segno della presenza del Signore, per mezzo e in forza della parola efficace, che è dotata di due “costitutivi”: il costitutivo materiale – che in sé non è determinato – delle specie fisiche, e il costitutivo spirituale (o formale), determinante, delle parole interpretative di Cristo. Solo i due costitutivi insieme, nel loro carattere rispettivo di segno e verbale, costituiscono l'*unico segno* del sacramento della presenza reale del Signore.

399. Rahner, «Palabra y Eucaristía», 359.

400. Cfr. Rahner, 361.

401. «La Chiesa ugualmente professa che in forza delle parole (vi verborum) il corpo è sotto la specie del pane e il sangue sotto la specie del vino», DH 1640, in: Denzinger e Hünemann, *Enchiridion Symbolorum*, 681.

402. Rahner, «Palabra y Eucaristía», 361.

4.4.2.2. Le parole e i gesti di Gesù nella cena, fondamento costitutivo dell'Eucarestia

L'evento costitutivo del sacramento dell'Eucarestia è l'ultima cena del Signore. Le parole da Lui pronunciate e i gesti da Lui compiuti durante la cena, sono essenziali per la comprensione del mistero dell'Eucarestia e della sua istituzione. Cercherò di offrire quindi, nel corso di questa sezione, una loro interpretazione sintetica e quanto più possibile efficace.

Secondo alcuni autori, tra i quali Joachim Jeremias, nell'interpretazione del significato della cena si è sovente caduti nell'errore di interpretarla esclusivamente a partire dalle parole pronunciate da Gesù, senza tenere in conto adeguatamente di una lunga catena di eventi,⁴⁰³ in particolare dei pasti consumati nel corso della sua vita da Gesù assieme ai discepoli. In questo modo, il rischio può essere quello di attribuire addirittura un'interpretazione "magica" alle parole della cena, o in ogni caso di attribuire ad esse un senso ed effetti veri, rimanendo però in una comprensione parziale del significato di questo evento.

Jeremias ritiene quindi opportuno sottolineare alcuni aspetti fondamentali, prima di poter procedere a un'efficace interpretazione del significato della cena. Il primo aspetto che sottolinea ha a che fare con il significato che aveva per un orientale, soprattutto in quell'epoca, il sedersi a tavola assieme a qualcuno. Dalle storie dei patriarchi emerge in modo chiaro che la mensa era il luogo in cui ci si riuniva nella pace, nella fiducia, nella fratellanza e nel perdono: attorno alla tavola si celebravano i patti costituiti. L'essere ammessi a tavola assieme a qualcuno manifestava un messaggio dal significato che poteva anche essere forte: un esempio è dato in 2 Re 25,27-29, dove il segno della grazia concessa dal re babilonese Evil-Merodàc al re Ioiachin è proprio l'ammetterlo «per tutta la vita» a mangiare alla sua presenza.⁴⁰⁴

Nella cultura ebraica antica venne introdotto un ulteriore elemento che comunicava il senso del pasto in comune: la preghiera che si recitava all'inizio e alla fine del pasto. La prima preghiera era una *dossologia*: il capo famiglia benediceva il pane, lo divideva in pezzi piccoli e lo ripartiva ai commensali in segno della loro partecipazione alla preghiera di lode. Dopo il pasto veniva pronunciata una preghiera di ringraziamento, in cui il capo famiglia sollevava il "calice di benedizione", da cui successivamente tutti i commensali bevevano. Questo uso di pregare all'inizio e alla fine del pasto, e di condividere il pane e il vino, certamente era un'abitudine comune ai tempi di Gesù.⁴⁰⁵

Per chi aveva accolto il messaggio di Gesù, mangiare con lui aveva inoltre un'ulteriore significato: rappresentava la proclamazione del tempo dell'inizio della salvezza, di cui si era resi partecipi. L'ammissione di peccatori e di persone emarginate ai pasti con Gesù ne era una prova.

Un ulteriore elemento importante è dato dal fatto che la confessione di Pietro pronunciata a Cesarea di Filippo (Mc 8,29), dichiarando Gesù "il Cristo", cioè il messia, fece assumere al mangiare con lui il significato del banchetto escatologico, simbolo della comunità riunita attorno al Salvatore. Si trattava quindi di un segno dell'inizio dell'era messianica.

403. Cfr. Joachim Jeremias, *Questo è il mio corpo* (Morcelliana, Brescia, 1973), 19.

404. Cfr. Jeremias, 11.

405. Cfr. Jeremias, 13.

Soprattutto nella prima comunità post-pasquale era viva la coscienza del fatto che la partecipazione frequente alla cena celebrata “in memoria” del Signore rappresentava la partecipazione attiva alla sua missione di salvezza: nella cena, i discepoli riuniti ricordavano e pregavano per il messia, implorando Dio che questi potesse portare a termine la sua missione, già iniziata ma non ancora definitivamente compiuta.

4.4.2.2.1. Differenti tradizioni

Il fatto che le parole della cena siano state tramandate in cinque modi diversi nella prima Chiesa attesta l'importanza di tali parole.⁴⁰⁶

La redazione paolina trasmessaci dalla prima lettera ai Corinzi rappresenta il testo più antico delle parole della cena pervenutoci: fu scritto probabilmente nell'anno 54. Il fatto che sia il testo più antico che possediamo, non significa che trasmetta la tradizione più antica circa le parole di Gesù. È possibile infatti che testi paralleli che non conosciamo siano stati recepiti in altre redazioni: in questo senso, anche se la redazione di Marco è certamente successiva a 1 Cor, ci sono elementi che fanno pensare che la tradizione recepita dall'evangelista, in virtù soprattutto della presenza di vari semitismi, rimonti a uno stadio più antico. In 1 Corinzi, in ogni caso, il testo paolino riporta una formula antica⁴⁰⁷ che dà a intendere che la struttura della cena comprendeva le preghiere recitate prima e dopo il pasto.

Se, come già accennato, in Marco appaiono espressioni riconducibili alla tradizione semitica,⁴⁰⁸ in Matteo, Luca e Giovanni appaiono formulazioni che sono da intendersi come “rielaborazioni grecizzanti” della tradizione. In Matteo, la differenza più importante riguarda l'introduzione nella formula «per la remissione dei peccati» al termine delle parole di spiegazione. Se in molti testi liturgici solenni non era infrequente che nel corso delle redazioni venissero attuati “prolungamenti”, in questo caso siamo di fronte a qualcosa di più: gli studiosi vedono nell'introduzione di questa formula un elemento collegato all'abitudine, diffusa nelle comunità, di scambiarsi il “bacio della pace” prima della celebrazione della mensa del Signore, in segno di perdono reciproco. Le parole attribuite a Gesù sulla remissione dei peccati, quindi, avrebbero dovuto incoraggiare la disposizione al perdono dei partecipanti.⁴⁰⁹ Soprattutto in Matteo, il racconto della cena sembra assumere la forma di una formula liturgica: anche l'introduzione degli imperativi «mangiate» e «bevete», perfettamente comprensibili se interpretati come verbi di una formula di distribuzione, appare sostenere questa tesi.

Nel Vangelo di Giovanni siamo già di fronte a una redazione indipendente delle parole della cena. Si osserva in modo chiaro il collegamento con la formula relativa al pane di Luca e di 1 Cor, ma le parole «questo» e «per voi» vengono sostituite rispettivamente dalle espressioni «il pane che io darò» e «per la vita del mondo».

Confrontando i cinque testi si può rilevare come tutte le tradizioni convergono rispetto a tre aspetti centrali: i) tutte testimoniano il fatto che Gesù, nello spezzare il pane, lo ha

406. Per poter meglio apprezzare tali parole, nella pagina seguente ho collocato una sinossi del racconto di 1 Corinzi e dei quattro vangeli. Fonte della sinossi: Jeremias, *Questo è il mio corpo*, 22-23.

407. Cfr. Jeremias, 13.

408. Cfr. Jeremias, 26.

409. Cfr. Jeremias, 28.

Ho ricevuto dal Signore quanto vi ho trasmesso:

il Signore Gesù, nella notte in cui fu tradito

prese il 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 anche il calice, dopo aver mangiato

dicendo:

Questo calice è la nuova Alleanza nel mio sangue.

Fate questo, tutte le volte che berrete (vino) in memoria di me (= affinché ci si ricordi di me).

E dopo aver preso il pane (e) aver reso grazie (lo) spezzò e (lo) diede loro dicendo:

Questo è il mio corpo che per voi è (sarà) dato;

fate questo in memoria di me.

E pure il calice Dopo aver mangiato

Dicendo:

Questo calice la nuova Alleanza nel mio sangue, che per voi è (sarà) versato

E quando ebbero mangiato dopo aver preso il pane e aver detto la preghiera di lode (lo) spezzò e (lo) diede loro e disse: Prendete, questo è il mio corpo.

E dopo aver preso un calice (e) reso grazie (lo) diede loro e tutti ne bevvero

e disse loro:

Questo calice è il mio sangue dell'Alleanza che è (sarà) versato per molti.

Ma quando ebbero mangiato dopo che Gesù ebbe preso il pane ed ebbe detto la preghiera di lode (lo) spezzò, e dopo averlo dato ai discepoli disse: Prendete, mangiate, questo è il mio corpo.

E dopo aver preso un calice e aver reso grazie (lo) diede loro

dicendo:

Bevetene tutti, poiché questo è il mio sangue dell'Alleanza che per molti è (sarà) versato in remissione dei peccati.

Giovanni 6,51 s: Il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo..

paragonato al suo corpo; ii) tutte sono d'accordo sul fatto che il vino rosso (tipicamente consumato nelle cene pasquali) fu paragonato da Gesù al suo sangue, indicando nella sua offerta la realizzazione della Nuova Alleanza; iii) in tutti i cinque testi, mediante l'uso della locuzione «per» (ὕπερ), si indica *a chi* vengono offerti il corpo e il sangue. Tutti gli elementi portano a concludere che «il dato comune offerto dai testi della cena fa parte della roccia primordiale della tradizione»,⁴¹⁰ che definì nella prima comunità il sacramento e la pratica dell'Eucarestia.

4.4.2.2.2. Interpretazione

Di per sé, le parole di spiegazione appartenevano al rituale della cena pasquale nella cultura giudea dell'epoca. Il modo in cui Gesù spiegò il significato dei gesti del pane e del vino fu però non solo senza precedenti, ma fu da lui stesso messo in relazione con il significato ultimo della sua missione.

Per quanto riguarda il gesto del pane, la sua interpretazione si può ricondurre alla volontà di Gesù di “rappresentare” la consegna della sua persona. Secondo la cultura giudaica, con il termine “corpo” ci riferisce alla persona, e l'interpretazione di Gesù dell'offerta del pane lascia intendere che questo primo gesto fu una *rappresentazione dell'auto-consegna della persona di Gesù*.⁴¹¹

Pur nell'impossibilità di considerare i testi della cena che ci sono pervenuti come le parole esatte pronunciate da Gesù, ci sono comunque abbastanza elementi per renderci conto che

410. Jeremias, 34.

411. Cfr. Uríbarri Bilbao, «Cristología - Soteriología - Mariología», 293.

Gesù utilizzò alcune espressioni culturali proprie del *linguaggio sacrificale*:⁴¹² ad esempio, l'espressione «sangue dell'Alleanza». È verosimile pensare che Gesù, utilizzando questo linguaggio in relazione a sé stesso e al suo sangue, abbia voluto indicare sé stesso come «l'agnello di Pasqua della fine dei tempi, la cui offerta avrebbe prodotto la nuova Alleanza».⁴¹³ La spiegazione di Gesù, inoltre, chiarisce chi sono i destinatari a favore di cui la sua «morte in rappresentanza vicaria» si sarebbe attuata. Le testimonianze di Marco e di Matteo fanno riferimento al sangue *versato per molti* (ὑπὲρ πολλῶν/τὸ περὶ πολλῶν. Mc 14,24; Mt 26,28), Paolo e Luca al sangue *dato per voi* (ὑπὲρ ὑμῶν. Lc 22,20), Giovanni utilizza un'espressione differente che esprime un sacrificio *per la vita del mondo* (ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, Gv 6,51).

Si può spiegare la distinzione tra le differenti scelte linguistiche “molti” e “voi” delle traduzioni riferendosi⁴¹⁴ a un testo al quale non è inverosimile pensare che anche nel contesto della cena Gesù si sia riferito, quello del quarto canto del servo di Isaia. Infatti, in Is 53,11, il termine utilizzato, «*rab*», che viene tradotto con “molti”, ha nell'ebraico e nell'aramaico un significato che indica la totalità, senza lasciar intendere un significato esclusivo: andrebbe cioè inteso cioè nel senso di “molti”, senza però includere “tutti”. Gesù ha voluto verosimilmente, con quest'espressione, riferirsi a una “schiera innumerevole”.

A partire da una sua identificazione con il servo sofferente,⁴¹⁵ Gesù avrebbe offerto nella cena l'interpretazione della passione che stava per vivere. Comprensione che fu recepita dai discepoli in modo più chiaro soprattutto nella rilettura attuata dalla prima comunità,⁴¹⁶ e che è divenuta un elemento centrale nella nostra fede che continuiamo a celebrare nella liturgia, in particolare nel sacramento dell'Eucarestia.⁴¹⁷

Entrambe le preghiere della cena, sul pane e sul vino, a cui Gesù ha aggiunto le sue personali parole di spiegazione, unitamente al pane e al vino condivisi dai presenti, hanno voluto essere segno di una reale partecipazione della comunità – riunita intimamente a Gesù – nell'esperienza espiatoria della sua morte. Ciascuno dei discepoli presenti alla cena, quindi,

«era personalmente interpellato, e gli si dava personalmente la certezza di appartenere alla schiera di coloro per i quali il “Servo di Dio” stava per morire. Dare loro una sicurezza personale: ecco quello che Gesù voleva allorché univa le parole di spiegazione all'atto della distribuzione. Con le parole “Questo è il mio corpo” e “Questo è il mio sangue dell'Alleanza” egli si rivolge direttamente a ciascun discepolo promettendogli che avrà parte alla sua morte vicaria. Cosa più grande non gli è possibile dare. Con la promessa di parte-

412. Cfr. Jeremias, *Questo è il mio corpo*, 39.

413. Jeremias, 39.

414. Cfr. Jeremias, 41.

415. Cfr. anche Bianchi, *Gesù di Nazareth*, 60-63.

416. Enzo Bianchi sottolinea come sarebbe stato di importanza centrale per Gesù trasmettere ai discepoli una “logica” che voleva che essi incarnassero sempre di più nella loro persona e nelle loro vite, la logica dell'amore e del dono di sé che non ha paura anche di dare la vita, se necessario. Bianchi, in una parafrasi delle parole della cena volta a far comprendere meglio quanto comunicato da Gesù, scrive: «Questo vino è il mio sangue che sarà sparso domani per voi. Ma voi bevete, perché così in voi ci sarà la mia vita, il sangue, il mio corpo rappresentato dal pane che mangiate. Questo deve diventare la vostra “logica”. Se voi fate memoria di me, voi spezzerete le vostre vite a favore degli uomini, fino anche a versare il sangue per amore degli uomini» [Bianchi, 66]. L'Eucarestia è quindi ciò che celebra una vita spesa nell'amore per gli altri, senza riserve.

417. Cfr. Uríbarri Bilbao, «Cristología - Soteriología - Mariología», 294.

cipare alla sua opera di salvezza egli fa dei discepoli i rappresentanti del nuovo popolo di Dio». ⁴¹⁸

4.4.2.2.3. Il Sacrificio, categoria centrale per la comprensione della cena e del mistero eucaristico

Nel suo libro *Dio ha tanto amato il mondo*, ⁴¹⁹ il cardinal Albert Vanhoye propone una riflessione sistematica – in forma di lectio divina – sul sacrificio di Cristo. L'opera muove i primi passi a partire da una chiarificazione del significato del termine "sacrificio": tra i vari significati che si possono attribuire al termine, Vanhoye sviluppa in particolare la concezione cristiana che lo intende come *trasformazione* che si realizza per mezzo dell'amore di Dio.

Il sacrificio di Cristo viene considerato dall'autore secondo cinque significati, per i quali assume una differente connotazione: tale unico sacrificio si può interpretare infatti come un *sacrificio di rendimento di grazie*, un *sacrificio di purificazione*, un *sacrificio pasquale di liberazione*, un *sacrificio di alleanza*, un *sacrificio di consacrazione sacerdotale*. Tra questi significati, particolare rilievo lo assume quello di *rendimento di grazie*, significato che è possibile cogliere soprattutto nelle vicende della cena. L'importanza del ringraziamento di Gesù nel rito della cena inserisce tale azione di grazie in un contesto pasquale, mostrandone la connessione con gli eventi della passione e resurrezione. A partire dal rendimento di grazie di Gesù, *la passione è trasformata* in strumento di liberazione. Vanhoye, per aiutare a capire meglio questo mistero dell'εὐχαριστία (rendimento di grazie) osserva come ordinariamente, nelle situazioni in cui si mescolano *tre aspetti* che sono presenti nel mistero della passione – quelli cioè di una *situazione di pericolo*, della *liberazione* e del *ringraziamento* –, ⁴²⁰ tra questi tre aspetti si ha una chiara distinzione: di fronte al pericolo, il ringraziamento giunge normalmente e solamente dopo che si è stati liberati da tale pericolo.

Nel mistero della morte e resurrezione di Cristo, invece,

«questi tre momenti sono uniti in modo sorprendente, si relazionano l'uno con l'altro fino ad assorbirsi mutuamente, fino al punto che si può affermare che non c'è separazione tra la morte, la liberazione dalla morte e il rendimento di grazie. E questo è possibile per il fatto che la morte non fu evitata in modo miracoloso, ma trasformata in strumento di liberazione. Gesù vinse la morte per mezzo della morte. La sua morte è vittoria sulla morte e, pertanto, la morte stessa suscita il ringraziamento e ha questo scopo, trasformandosi in sacrificio di rendimento di grazie, eucarestia». ⁴²¹

Ogni volta che ci troviamo ad affrontare situazioni difficili, l'insegnamento impartito da Gesù nella cena ci invita ad aprirci con gratitudine all'amore del Padre «dando grazie in

418. Jeremias, *Questo è il mio corpo*, 43.

419. Albert Vanhoye, *Tanto amó Dios al mundo: Lectio sobre el sacrificio de Cristo* (San Pablo, Madrid, 2005).

420. Cfr. Vanhoye, 29.

421. Vanhoye, 29-30.

anticipo per la vittoria che il suo amore ci assicura». ⁴²² In questo modo, apriamo le porte alla grazia affinché tutta la nostra esistenza possa essere progressivamente trasformata.

In tale trasformazione, che avviene attraverso l'amore di Dio, si realizza la *purificazione interiore*, che il sacrificio nella sua pratica cultuale esteriore non riusciva invece ad ottenere. Il sacrificio di Cristo, inoltre, consumato attraverso l'azione dello Spirito, sancisce una *nuova alleanza*.

Per mezzo di questo sacrificio Gesù è trasformato nel *mediatore perfetto*, che ci apre le porte alla comprensione del sacrificio inteso come *consacrazione sacerdotale*.

4.4.3. I sacramenti di guarigione

4.4.3.1. Parola e sacramento della Riconciliazione

Karl Rahner afferma che il sacramento della penitenza (o “riconciliazione”, denominazione che comunica in modo più efficace l'essenza del sacramento), allo stesso modo del battesimo e della confermazione è uno degli atti fondamentali in cui appare evidente l'auto-realizzazione ⁴²³ – in senso assoluto – della Chiesa come «segno primigenio della grazia escatologica che è storicamente percettibile in essa». ⁴²⁴

La riconciliazione è il sacramento che rende attuale la manifestazione della misericordia di Dio, ed è fondato su un potere trasmesso da Cristo agli apostoli. La Parola di Gesù ha infatti conferito alla Chiesa il potere di “legare e sciogliere” (Mt 16,19; 18,18), di “rimettere/non rimettere” (Gv 20,23) i peccati. Attraverso il sacramento della penitenza, l'azione di Gesù rivolta a chiamare e a perdonare i peccatori continua nel tempo della Chiesa.

Nel corso della storia della Chiesa la penitenza è stata praticata secondo molteplici forme: se nei primi secoli si optò per una celebrazione collettiva e pubblica, che prevedeva un lungo cammino penitenziale e che poteva essere conferita una sola volta nella vita (unicità che si convertì in un problema pastorale importante), a partire dal VII secolo, in particolare nelle isole britanniche, iniziò a diffondersi la pratica della penitenza “privata”.

Il termine “confessione” per riferirsi al sacramento apparve per la prima volta nel IV Concilio lateranense.

Nel periodo della Riforma e nella risposta cattolica del Concilio di Trento, si discusse attorno alla natura della penitenza come sacramento del perdono dei peccati: se la critica protestante negava la sacramentalità della penitenza, riconoscendo che solo nel battesimo si realizza il perdono dei peccati (l'assoluzione sarebbe quindi solo un “ricordo” del battesimo), il Concilio di Trento riconosce la penitenza come *secondo sacramento del perdono dei peccati*, in cui il battezzato, che continua ad essere soggetto alla debolezza e alla concupiscenza, può rinnovare la sua partecipazione alla grazia battesimale in seguito alle “cadute” che inevitabilmente si verificano nella vita.

Il Concilio Vaticano II ha sottolineato gli aspetti di riconciliazione con Dio e con la comunità. In opposizione a un certo giuridicismo che ha caratterizzato il modo di intendere e vivere il sacramento soprattutto in alcuni periodi della storia della Chiesa, il Concilio ne ha

422. Vanhoye, *Tanto amó Dios al mundo*, 31.

423. Cfr. pagina 83 del presente elaborato.

424. Rahner, «Palabra y Eucaristía», 352.

inoltre rinnovato la comprensione secondo la categoria di *annuncio*: la *formula di assoluzione*, senza nulla togliere alla dottrina di Trento che ne ha sancito l'efficacia sacramentale e l'ha riservata al ministro, viene proposta oggi come *l'annuncio della buona notizia della Parola d'amore e di misericordia che "ristabilisce" l'uomo nella relazione con Dio e con la comunità ecclesiale*. Non è un caso che il ruolo della Parola di Dio nel rito della penitenza sia stato rimesso al centro nel nuovo rituale.⁴²⁵ Anche la comprensione delle "opere di riparazione" associate al sacramento viene proposta oggi in modo diverso rispetto al passato, sottolineandone di più il fondamento nella *gratitudine che sgorga dalla Parola e dal perdono accolti*.

4.4.3.2. La Parola nel sacramento dell'Unzione

La comprensione dell'Unzione degli infermi come sacramento ha molto a che fare con la comprensione del sacramento della penitenza e della grazia che esso trasmette in modo efficace: di fatto, il perdono dei peccati appare essere uno degli elementi essenziali della grazia che l'Unzione ottiene, anche secondo quanto trasmesso dalla testimonianza biblica della Lettera di Giacomo (Gc 5,14-15), considerata uno dei fondamenti biblici del sacramento (che si fonda anche, certamente, sull'azione – provata storicamente – di Gesù come guaritore).⁴²⁶

Secondo quanto formulato da Rahner nel suo saggio sulla relazione tra Parola e sacramenti,⁴²⁷ mettendo in relazione l'unzione con il sacramento della penitenza – con il quale condivide in buona misura la grazia fondamentale che realizza –, il riconoscimento della sua sacramentalità è anche in questo caso la constatazione di un'evidenza, legata all'impossibilità che la Chiesa non comprenda questo segno rivolto al singolo in un momento tanto decisivo – come lo è il più o meno imminente pericolo di morte – come sua propria auto-realizzazione. Ciò che secondo Rahner differenzia in modo particolare l'unzione dalla penitenza, oltre al fatto che tra gli effetti dell'unzione c'è anche il sostegno all'infermo per affrontare la sofferenza, e la possibile guarigione fisica, è il fatto che la Parola di grazia che la Chiesa rivolge al singolo in una situazione tanto decisiva come quella in cui è in pericolo di morte deve caratterizzarsi, e si caratterizza, per il fatto di essere una Parola che esprime una "serietà assoluta".⁴²⁸

L'unzione degli infermi «va compresa come un'azione simbolica che viene accompagnata dalla preghiera e per la quale Dio stesso, attraverso la comunità ecclesiale, conforta l'infermo nella sua fede cristiana».⁴²⁹

Nel corso della storia l'unzione ha percorso un cammino che ne ha visto evolvere la pratica e il rito fino alla forma attuale, in cui è stato definito come ministro proprio il presbitero, e che ha trovato la sua collocazione "tra la penitenza e il viatico".⁴³⁰ Infatti, la comprensione attuale dell'unzione non è più quella espressa attraverso la denominazione "estrema unzione", che indicava che l'accesso al sacramento era riservato ai moribondi. Il destinatario

425. Cfr. Martínez Oliveras, «Los Sacramentos de la Iglesia», 591.

426. Cfr. Martínez Oliveras, 596.

427. Cfr. pagine 79 ss. del presente elaborato.

428. Cfr. Rahner, «Palabra y Eucaristía», 353.

429. Cfr. Martínez Oliveras, «Los Sacramentos de la Iglesia», 601.

430. Cfr. Martínez Oliveras, 599.

dell'unzione è la persona ben disposta che in un momento dato della sua vita si trova in una situazione in cui si dà – per diverse ragioni, anche l'inizio di un deperimento psico-fisico – pericolo di morte. La grazia conferita è la *grazia dello Spirito Santo*, attraverso la quale l'uomo intero è aiutato e confortato.

4.4.4. La Parola che costruisce il Regno: i sacramenti dell'edificazione della Chiesa

4.4.4.1. Il Sacramento dell'Ordine

Nel sacramento dell'Ordine, si realizza la costituzione *nella funzione gerarchica* di un membro della Chiesa. Rahner, alla luce di quanto elaborato riguardo alla relazione tra Parola e sacramento,⁴³¹ riconosce la sacramentalità dell'Ordine come un dato evidente: si tratta infatti di una situazione radicalmente decisiva nell'esistenza dell'individuo, e al tempo stesso rappresenta in modo privilegiato l'autorealizzazione della Chiesa, che «*si dà a sé in sé stessa*».⁴³²

Nel Nuovo Testamento, in particolare nella Lettera agli Ebrei (Cfr. Eb 3,1), ci si riferisce a Cristo come *sommo sacerdote*: si tratta di un'espressione che indica una sacerdotilità strettamente relazionata al compimento dell'*unico sacrificio* da Lui offerto «una volta per tutte» (Eb 7,27;10,12).⁴³³ Nella comunità cristiana, in cui non si pratica più il sacrificio cultuale, ma si vive il “sacrificio spirituale” di cui per la grazia del battesimo il credente partecipa, il termine sacerdote viene riferito, oltre che a Cristo, a tutta la comunità.⁴³⁴

Fin dall'inizio della Chiesa vennero però stabiliti diversi *ministeri*, inizialmente secondo una pluralità e varietà di modelli (di cui non è possibile oggi conoscere i dettagli). Nonostante i testi neotestamentari non offrano molte informazioni, vi sono tracce relative alla “forma liturgica” dell'istituzione di un ministro: in particolare, si fa riferimento all'*imposizione delle mani* (Cfr. At 6,6;13,1-3) come elemento decisivo nel conferimento di un ministero. Le lettere pastorali esplicitano che attraverso l'imposizione delle mani viene trasmesso un dono di grazia⁴³⁵ che rende possibile il compimento del ministero (Cfr. 1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6): si tratta del *dono dello Spirito*.⁴³⁶

Il gesto dell'imposizione delle mani:

«non è quindi simbolo di un conferimento di poteri da parte della comunità ma sta a significare il fatto che la potestà spirituale nel cristianesimo non viene dal basso e dall'interno, ma dall'alto e dall'esterno, è l'agire stesso del Pneuma e non dipende dalla comunità».⁴³⁷

431. Cfr. pagine 79 ss. del presente elaborato.

432. Rahner, «Palabra y Eucaristía», 353.

433. Cfr. Franz-Josef Nocke, «I singoli sacramenti», in Schneider, *Nuovo corso di Dogmatica*, II:414.

434. Cfr. Nocke, 414.

435. Cfr. Nocke, 417.

436. Cfr. Gisbert Greshake, *Essere preti in questo tempo: Teologia - Prassi pastorale - Spiritualità* (Queriniana, Brescia, 2018), 109.

437. Greshake, 111.

Non è un caso che Pio XII⁴³⁸ – in un periodo in cui, certamente a causa dell’impulso (positivo) del movimento liturgico, veniva “messo al centro” del discorso teologico e della prassi ecclesiale il ruolo della comunità nella liturgia e nell’azione sacramentale – abbia voluto ristabilire come materia del sacramento dell’Ordine proprio il gesto dell’imposizione delle mani, che per molti secoli, a partire dal Concilio di Firenze, era stato considerato un gesto secondario (la materia del sacramento era infatti la consegna degli strumenti). Pio XII ha voluto sottolineare in questo modo il *carattere di dono che si riceve dall’alto*, e che in nessun modo si produce in virtù di un conferimento “dal basso”, dell’azione sacramentale e del ministero, in un’alterità che non può essere concepita in modo ambiguo sulla base di una comprensione “funzionalista”, intesa come mera rappresentazione della comunità, dell’azione del ministro.

I tre ministeri ordinati, quelli del vescovo, del presbitero e del diacono, non sono stati definiti e compresi allo stesso modo in tutte le epoche della storia della Chiesa: nei primi secoli, le prime figure di ministri – secondo le testimonianze che possediamo – furono quelle dei vescovi, successori degli apostoli,⁴³⁹ e dei diaconi. Successivamente, secondo quanto testimoniano in particolare gli scritti di Ignazio di Antiochia, comparve il ministero del presbitero.

Nel corso del medioevo si affermò la comprensione del sacerdozio come ministero strettamente vincolato all’eucarestia. Si ebbe anche un progressivo allontanamento dalla concezione del ministero come “servizio alla comunità”, allontanamento riflesso dalla pratica – in alcuni momenti molto diffusa – delle “ordinazioni assolute”. Il ministero del vescovo veniva compreso sempre più come incarico di governo, mentre quello del diacono non trovò sempre una sua collocazione: il diaconato veniva spesso inteso meramente come requisito per poter accedere all’ordinazione sacerdotale.

Il Concilio di Trento, in risposta alla posizione protestante che non riconosceva il carattere sacramentale dell’ordinazione sacerdotale (riconoscendone solo l’aspetto “funzionale” di servizio alla comunità), affermò in modo forte la sacramentalità dell’Ordine, sottolineando in particolare la “doppia potestà” del sacerdote, quella di offrire il sacrificio e di perdonare.

Il Concilio Vaticano II recuperò una comprensione del ministero ordinato in una prospettiva ecclesiologicala, che considera come elementi essenziali per la comprensione del mistero del ministero ecclesiale sia l’aspetto di *rappresentazione di Cristo* che la *ragione funzionale*. Sulla base dell’auto-comprensione della Chiesa maturata nel Concilio, venne compresa in modo rinnovato l’articolazione dei tre gradi del ministero. Uno degli aspetti che il Concilio ha particolarmente rimarcato è l’importanza dell’annuncio della Parola di Dio, in particolare attraverso la predicazione, per la quale i ministri sono chiamati a formarsi in modo adeguato e continuo.

4.4.4.2. Il Matrimonio

Per comprendere il matrimonio come sacramento è necessario premettere la considerazione del fatto che l’uomo è essenzialmente un essere sociale, che esiste nella società. Questo suo

438. Cfr. Lettera Enciclica *Mediator Dei*.

439. Cfr. sezione *Vescovi, collegialità e primato*, pagina 72 del presente elaborato.

carattere sociale ha dunque un'importanza decisiva in ordine alla salvezza:⁴⁴⁰ di conseguenza, il matrimonio è un *elemento essenziale* anche nella vita della Chiesa. Il riconoscimento del matrimonio come sacramento è frutto di un cammino realizzatosi nel corso dei secoli, in cui la Chiesa ha preso progressivamente coscienza, alla luce della rivelazione neotestamentaria – in particolare in riferimento alla categoria di *Nuova Alleanza*⁴⁴¹ –, del fatto che il matrimonio non poteva rappresentare un semplice segno, privo di un significato decisivo. La Chiesa ha riconosciuto nell'unione sponsale l'immagine dell'amore tra Cristo e la Chiesa, amore in cui la Chiesa si auto-realizza nel suo massimo grado essenziale. Al singolo credente, inoltre, il matrimonio si rivolge come una parola pronunciata in un momento decisivo nella sua storia personale di salvezza, motivo per cui la definizione di sacramento di Rahner,⁴⁴² è perfettamente applicabile al matrimonio.

La parola del *consenso*, attraverso la quale si costituisce il matrimonio, è una parola che accoglie un dono di grazia che si concretizza nell'amore sponsale tra uomo e donna, amore in cui si realizzano e sono rappresentate la *fedeltà* e il carattere *indissolubile* proprio di un'altra unione, nella quale il matrimonio cristiano trova il suo senso profondo, quella tra Cristo e la sua Chiesa. È nell'accoglienza della Parola di grazia che è Cristo, accolta dagli sposi in seno alla Chiesa che da tale Parola è costituita, che l'amore tra l'uomo e la donna trova la sua piena realizzazione, in un'unione che non è "esclusiva", ovvero che non chiude la famiglia che nel matrimonio è costituita all'interazione con il resto della comunità – come se fosse costituita come realtà auto-sufficiente – ma che al contrario la apre alla comunione e allo scambio.

Il testo neotestamentario considerato il fondamento biblico della sacramentalità del matrimonio è Ef 5,5, in cui Paolo mette in relazione in modo esplicito il matrimonio con il mistero dell'unione tra Cristo e la Chiesa.

Nella prassi della vita cristiana, sono emerse nel corso dei secoli molteplici problematiche pastorali, che hanno fatto sì che la regolamentazione e, di conseguenza, anche la comprensione teologica del matrimonio, cambiasse. Uno dei momenti decisivi per lo sviluppo della comprensione teologica e della normativa canonica sul matrimonio fu il Concilio di Trento, che per porre rimedio alla problematica dei matrimoni "segreti" – che fino ad allora la Chiesa considerava validi – introdusse l'obbligo della *forma pubblica*. Inoltre, Trento riaffermò in modo inequivocabile la sacramentalità del matrimonio, che era stata negata da Lutero.

Recentemente, il Concilio Vaticano II ha avuto un ruolo determinante per una rinnovata comprensione del senso cristiano del matrimonio e dei suoi *fini*.⁴⁴³

440. Cfr. Rahner, «Palabra y Eucaristía», 352.

441. Cfr. Rahner, 352.

442. Cfr. pagina 83 del presente elaborato.

443. Cfr. sezione *L'accoglienza della Parola si fa comunità di vita e di amore*, pagina 132 del presente elaborato.

LA PAROLA CHE RIVELA ALL'UOMO IL SUO MISTERO E LO GUIDA VERSO IL COMPIMENTO

5.1. La Parola della creazione

5.1.1. La testimonianza della creazione nella parola della Sacra Scrittura

Nei racconti biblici della creazione appaiono elementi che sono presenti anche in altre tradizioni scritte e orali del Medio Oriente antico: ad esempio, il riferimento a una realtà, a uno spazio-tempo primordiali, previo alla realtà del mondo. Tali racconti nell'oriente antico dipendevano in qualche modo dalla condizione che il popolo in cui videro la luce stava vivendo: se il popolo affrontava un periodo difficile, negativo o di prova, il racconto tendeva a far riferimento a una realtà originaria idealizzata e migliore. In caso di popoli che vivevano una buona o relativa stabilità, il racconto tendeva a riferirsi piuttosto a un caos, a una confusione originaria. Altri elementi che accomunano i racconti biblici della creazione alle altre narrazioni del Medio Oriente antico sono i diversi elementi e simboli di carattere mitologico (come, ad esempio, il serpente).

Per quando riguarda la nascita della fede nella creazione presso il popolo di Israele, due autori – Gerhard Von Rad e Claus Westermann – hanno formulato due distinte teorie. Von Rad sostiene che la fede nella creazione ha sempre avuto un'importanza marginale nella fede di Israele, e possiamo rilevare le sue prime manifestazioni soltanto nel periodo dell'esilio, a partire dal quale rimase sempre comunque un aspetto della fede secondario rispetto ai grandi temi della liberazione e dell'alleanza. Westermann sottolinea come la fede nella creazione sarebbe invece sempre esistita come parte integrante della fede del popolo fin dall'inizio, al punto che inizialmente non fu nemmeno ritenuto necessario metterla per iscritto: con l'obiettivo di mantenere l'unità nella fede, Israele considerava infatti importante ricorrere alla testimonianza scritta per chiarire e definire a livello documentale ciò di cui si poteva più facilmente dubitare, o su cui alcune divergenze rendevano necessaria un'espressione autorevole chiarificatrice, cosa che, nel caso della creazione rispetto alla quale la fede di Israele era solida, non sarebbe stata necessaria.

Il racconto della creazione di Gen 2,4b – 3,24, nella cui redazione finale confluisce anche materiale pre-esilico,⁴⁴⁴ si rivela per certi aspetti come una "teodicea". Il riferimento all'atto

444. L'ipotesi documentale tradizionale che sosteneva che i due racconti della creazione di Gen 2,4 e di Gen 1 provengano da due documenti, quello yahwista (pre-esilico) e quello sacerdotale (post-esilico), uniti successivamente dal redattore del Pentateuco [Cfr. García López, *Pentateuco*, 85], oggi è messa in discussione. Diversi autori, tra i quali John William Rogerson, vedono superata quest'ipotesi: riferendosi in particolare ai primi undici capitoli del libro del Genesi, Rogerson considera più adeguato e fruttuoso intraprendere uno studio che non miri tanto a identificare delle "unità originarie", ma che piuttosto colga e consideri come il testo sia stato oggetto di una continua opera di elaborazione che ha introdotto nuovi motivi e fatto uso di materiale precedente, subendo certamente anche l'influenza dei racconti e dalle tradizioni provenienti dalle culture vicine del

creatore è minimo, se comparato al racconto di Gen 1. Di fatto, come è già stato indicato, le allusioni alla fede nella creazione sono minime nella fede preesilica di Israele, e il testo pare rifletterlo. Ciò che importa al redattore è mostrare che Dio non è responsabile per la condizione attuale che Israele vive, faticosa, dolorosa e difficile. Il Dio creatore appare inoltre come un Dio di carattere antropomorfo: pare essere una specie di artigiano, che crea l'uomo a partire dalla terra. L'uomo è presentato come l'interlocutore di Dio, e l'espulsione dal paradiso viene presentata come una conseguenza di una sua scelta.

Il racconto della creazione di Gen 1,1 – 2,4a si sviluppa lasciando ampio spazio all'attività di un Dio che appare in certo modo come un artigiano trascendente, ma non mostra un carattere antropomorfo: Egli crea i cieli e la terra *ponendo ordine*, e il culmine della sua creazione si ha nella creazione dell'uomo e della donna. Le acque rappresentano in questo racconto il caos originario: sono le stesse acque del diluvio, che hanno il potere di travolgere e di far regredire l'ordine allo stato del caos. Come le acque sono state divise all'inizio, Dio continua a mantenerle separate, garantendo l'ordine. C'è una fiducia e una speranza che il testo trasmette, mostrando che l'attività creatrice di Dio non si è esaurita con un atto iniziale, ma che Dio continua ad essere presente e a sostenere ciò che ha creato. Il testo pare rispondere alla situazione che Israele si trovò a vivere in seguito alla tragedia dell'esilio, tragedia che aveva significato la perdita dei riferimenti della terra, della monarchia e del tempio. E questa risposta è un messaggio di speranza, che vuole presentare il Dio creatore come il Dio della promessa, alla quale rimane fedele e che porterà a compimento realizzando definitivamente la salvezza.

Nel racconto di Gen 1,1 – 2,4a, la Parola di Dio appare essere l'elemento centrale *che realizza* la creazione: tutto il racconto è scandito dall'affermazione «Dio disse», che marca un ritmo e definisce ciascun atto creatore. Il racconto sottolinea il potere creatore di una Parola che è pronunciata e che realizza ciò che dice. Alla Parola del creatore corrisponde il venire all'esistenza della realtà creata: si tratta di una Parola in sé stessa efficace, che ottiene ciò che vuole.

Nella tradizione post-esilica la fede nel Dio creatore è espressa frequentemente in termini di fiducia e lode, esaltando le meraviglie dell'opera di Dio nella creazione. Nel testo di molti salmi, ad esempio, il tema della lode al creatore, dell'esaltazione, della proclamazione della magnificenza della sua opera, è molto ricorrente assieme alla fiducia nella provvidenza. Nel testo di Proverbi, in particolare in Pv 8, viene presentata la figura della Sapienza come mediatore della creazione: si tratta di un testo che risulterà essere di importanza fondamentale anche per la Cristologia, in particolare per la *teologia del Lògos*, in quanto proprio a Cristo, Lògos eterno, verrà attribuita questo ruolo di mediatore della creazione del mondo.⁴⁴⁵

Nel testo dell'Ecclesiaste (Qoelet) si esprime da un lato la percezione di una distanza da parte di Dio, dall'altro un certo scetticismo da parte dell'uomo. Il tempo presente viene indicato come il “tempo da cogliere”, lasciando a intendere, in una possibile prima interpretazione, che non ci sono garanzie circa l'azione e la presenza di Dio nella storia, che rimane

Medio Oriente antico, delle quali vari elementi sono stati incorporati nel racconto. Cfr. John William Rogerson e Philip Davies, *The Old Testament World* (T & T Clark International, London, 2007), 113-117.

445. Cfr. Marco Rizzi, «Gli Apologisti: Elaborazione teologica in funzione propositiva e polemica», in *Storia della teologia*, volume I: Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle (Edizioni Dehoniane, Bologna, 2015), 53-55.

misteriosa. In realtà, l'autore del testo vuole guidare il lettore, a partire dal concentrarsi sui "momenti" che caratterizzano la vita, a rivolgersi al riferimento eterno che è proprio la creazione di Dio, che l'autore del testo indica essere l'*eternità* (Qo 3,14).

Il libro del Siracide esprime un'importante sottolineatura del dono incommensurabile e della magnificenza della creazione.

La letteratura apocalittica sottolinea la necessità dell'intervento di Dio nella storia, unica soluzione per ripristinare l'ordine in una situazione in cui, per le condizioni che si sono create, in buona parte conseguenza delle decisioni dell'uomo, l'umanità si è trovata in una situazione di disordine e di allontanamento da Dio.

Nei testi del Nuovo testamento vengono fornite importanti chiavi di comprensione che hanno a che fare con la creazione: soprattutto, la rivelazione datasi in Gesù Cristo viene presentata lasciando intendere che si tratta di un vero e proprio nuovo atto creatore di Dio. Per quanto riguarda le lettere paoline, alcuni testi centrali sono quelli di 1 Cor 8,6; Col 1,15; Ef 10. Cristo viene presentato come il Figlio, il Lògos eterno, a partire dal quale fu creato il mondo. Nello sviluppo della concezione escatologica della salvezza che emerge dagli inni prepaolini e dalle lettere di Paolo, si insiste sulla divinizzazione che si è realizzata nella resurrezione, che ha nell'incarnazione la sua condizione di possibilità. Nonostante il compimento della promessa escatologica si sia realizzato con il mistero pasquale, si tratta di qualcosa che era in modo misterioso presente fin dall'inizio. Paolo e la cristologia primitiva connettono l'escatologia con la protologia. Lo stesso Signore Gesù Cristo, per il quale è stata portata a compimento in maniera definitiva la salvezza, era già all'origine della creazione.

Nel racconto di Atti 17, che narra il discorso di Paolo nell'Aeropago di Atene, si osserva come Paolo cerca di convincere i suoi interlocutori circa l'esistenza del Dio di Gesù Cristo. Lo fa impostando il discorso a partire da un atteggiamento di *captio benevolentiae*: loda i greci per la loro attitudine di ricerca della divinità e della conoscenza circa l'origine delle cose e del mondo. Paolo annuncia il Dio di Gesù Cristo Paolo associandolo a quel "Dio sconosciuto" che i greci avevano riconosciuto come esistente – dedicandogli anche un monumento –, e che avevano cercato con impegno e desiderio, senza però trovarlo. Paolo presenta Dio come il creatore di tutto, aggiungendo inoltre che il vero Dio non ha necessità di essere adorato in luoghi specifici, o secondo modalità particolari, ma è possibile fare esperienza di Lui ovunque, nella propria interiorità. Il discorso si interrompe poi in maniera conflittuale e con un rifiuto quando Paolo, in un tentativo di esporre la sua concezione protologica in connessione con l'escatologia, introduce il tema della resurrezione dei morti.

Il corpus giovanneo non aggiunge niente in particolare rispetto a ciò che era stato introdotto nel corpus paolino, ma è di particolare importanza per gli sviluppi della comprensione della creazione nella patristica. In particolare, il prologo del Vangelo di Giovanni verrà considerato il fondamento per l'esegesi dei racconti della creazione di Genesi, per sostenere in particolare la concezione di "Creazione in Cristo". Agostino d'Ippona, ad esempio, nelle sue esegesi sul testo di Gen 1, riconduce il senso dell'espressione "In principio" proprio a questa concezione di creazione in Cristo.

5.1.2. La creazione come evento trinitario

La fede cristiana fin dalle origini ha confessato Dio Padre come creatore del cielo e della terra. In particolare, alla luce della Pasqua e parallelamente alla maturazione nei primi secoli della comprensione della natura Una e Trina di Dio, si sviluppò una rilettura della creazione come evento trinitario,⁴⁴⁶ in cui Dio era compreso al tempo stesso come Padre e sovrano dell'universo, una tensione tra amore assoluto e potenza assoluta, tra stretta vicinanza e distanza incommensurabile.⁴⁴⁷

Il teologo e vescovo italiano Bruno Forte sottolinea come, in una prospettiva trinitaria, la creazione può essere compresa come l'eterna accoglienza del Figlio, la Parola eterna, da parte del Padre stesso, in una dinamica di inter-comunicazione reciproca per la quale tutto ciò che è in virtù di questa accoglienza nel Figlio, cioè la creazione, a sua volta è chiamato a vivere nella comunione e nell'alterità: «Nell'eterna accoglienza del Figlio amato, “primogenito di ogni creatura” (Col 1,15), è radicata la *vocazione all'essere* di tutto il creato come vocazione all'amore».⁴⁴⁸ La fede cristiana concepisce la Trinità come «l'origine e la patria di tutto il creato, l'adorabile e trascendente “grembo” del mondo».⁴⁴⁹

La concezione della creazione come “evento trinitario” permette di intendere come alla base dell'atto creatore ci sia una Parola, la Parola di Dio. In e per Gesù Cristo, Figlio eterno del Padre, che è la Parola proferita da Dio al mondo (λόγος προφορικός) e al tempo stesso la Parola “immanente” in Dio (λόγος ἐνδιωδικός),⁴⁵⁰ tutto esiste e giunge al suo compimento.

5.1.3. Creazione dal nulla e creazione continua

La parola dei concili Lateranense IV e Vaticano I affermò la fede della Chiesa in un'azione creatrice di Dio espressa attraverso la formula *creatio ex-nihilo*: con questa si è voluto affermare che Dio è l'unica fonte di tutto ciò che esiste, e che la sua opera creatrice non può essere concepita come una *modellazione* a partire da una materia esistente imperfetta ma, al contrario, si sottolinea l'assoluta singolarità e differenza dell'atto creatore divino con qualsiasi altro atto creatore concepibile: in questo modo veniva preservata la trascendenza di Dio, la sua sovranità e differenza da tutto ciò che è creato. Inoltre, concependo l'essere di Dio come unica fonte e origine di tutto ciò che esiste, è meglio salvaguardata la concezione di *relazione voluta liberamente* dal Creatore con l'opera della sua creazione. Dio, infatti, non crea per una sua necessità interna: nella sua essenza trinitaria – che conosciamo per mezzo della sua Parola rivolta al mondo – Dio ha già in sé, nella sua immanenza, la propria «autosufficienza» fondata sulla relazionalità interna tra le persone divine.⁴⁵¹

446. Cfr. Bruno Forte, *La Parola della fede: Introduzione alla Simbolica ecclesiale*, Simbolica Ecclesiale I (San Paolo, Milano, 1996), 109.

447. Cfr. Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo* (Sígueme, Salamanca, 1970), 107.

448. Forte, *La Parola della fede*, 110.

449. Forte, 110.

450. Cfr. Feiner e Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis*, 424.452-453. Cfr anche sezione *Trinità economica e Trinità immanente* del presente elaborato, pagina 60 del presente elaborato.

451. Cfr. Dorothea Sattler e Theodor Schneider, «Dottrina della creazione», in Schneider, *Nuovo corso di Dogmatica*, I:249.

In riferimento al “quando” Dio ha creato, va sottolineato che la creazione non va in alcun modo intesa come un “evento temporale”, che la situerebbe in una temporalità comprensibile in termini cronologici: Dio è l’eterno creatore e la sua azione non può essere ridotta alle dimensioni dello spazio e del tempo: la sua “priorità” può essere concepita in termini ontologici.

La dottrina della creatio ex nihilo può essere intesa da un lato come una forma di *discorso apofatico* su Dio,⁴⁵² ma è anche una professione di fede che vuole esprimere il mistero della creazione, dichiarando la grandezza e l’incommensurabilità delle possibilità che appartengono al Dio eterno, permettendo di poter correttamente impostare un discorso sulla relazione tra Creatore e creature.

Un altro aspetto fondamentale per la comprensione della creazione come azione di Dio, è che tale comprensione non si può limitare ad un atto puntuale. Un inizio ci dev’essere stato: anche le scienze oggi riconoscono con la teoria della *singolarità iniziale* il fatto che dev’essersi data una situazione iniziale a partire dalla quale l’Universo ha iniziato la sua evoluzione.⁴⁵³ In ogni caso, la teologia della creazione comprende come creatio ex nihilo anche l’attività di Dio per la *conservazione* di ciò che è creato: questa comprensione è espressa attraverso il concetto di *creazione continua*, che vuole esprimere «il fatto che Dio opera creativamente di continuo e in permanenza e dà in questo modo consistenza alla realtà creata».⁴⁵⁴ Grandi autori come Agostino d’Ippona hanno espresso come «assumendo che l’essere delle creature procede in modo assoluto dal suo creatore, non c’è momento nel corso del tempo in cui l’azione di Dio non mantenga nell’essere le sue creature, rendendo possibile la loro esistenza attuale».⁴⁵⁵

Alcuni autori, tra cui Karl Rahner, formularono una trattazione che mette in relazione l’attività creatrice continua di Dio con la nozione di evoluzione.

5.1.4. Karl Rahner: auto-trascendenza attiva ed evoluzione del creato

Con la nozione di *auto-trascendenza attiva*,⁴⁵⁶ Karl Rahner vuole esprimere il fatto che nel corso della sua evoluzione il creato viene messo da Dio nelle condizioni di “superarsi”, di “auto-trascendersi”. E in questo trascendere il creato supera le proprie possibilità, «raggiungendo attivamente la propria perfezione superiore ancora mancante»,⁴⁵⁷ ricevendo da Dio, nella sua opera continua di creazione, «nuove qualità entitative».⁴⁵⁸ In altre parole, l’auto-

452. Cfr. Sattler e Schneider, 249.

453. Cfr. Sattler e Schneider, 250-251. Le scienze non arrivano però a porsi la domanda metafisica «perché esiste qualcosa e non il nulla», domanda invece che è propria della teologia della creazione. Senza ricadere nell’errore del “concordismo”, ossia nel voler ricercare in modo forzato una convergenza tra i risultati dell’indagine scientifica e teologica, è però interessante apprezzare come la cosmologia di ogni tempo può fornire intuizioni e concezioni che possono essere integrate e diventare parte della comprensione di alcuni aspetti legati alla creazione anche per la teologia.

454. Sattler e Schneider, 251.

455. Pedro Fernández Castelao, «Antropología Teológica», in Cordovilla Pérez, *La lógica de la Fe*, 200.

456. Cfr. Karl Rahner, *Corso fondamentale sulla fede: Introduzione al concetto di cristianesimo* (San Paolo, Milano, 2005), 254 ss.

457. Rahner, 245.

458. Sattler e Schneider, «Dottrina della creazione», 254.

trascendenza attiva rappresenta un movimento di trascendenza del creato verso il creatore, che è un movimento verso una maggior pienezza dell'essere. Il termine «auto» sta a significare che l'auto-trascendenza attiva appartiene propriamente alla creatura, mentre la parola «attiva» sottolinea la dimensione del divenire, sottolineandone il carattere di “processo”.

Ciò che è però importante sottolineare è che, pur appartenendo alla creatura, l'auto-trascendenza non può essere considerata un movimento interno ad essa, in quanto ciò che in virtù di tale movimento viene all'essere non dipende dalle sue possibilità: se così fosse, la creatura avrebbe già in sé la pienezza dell'essere. Tale movimento muove invece la creatura verso Dio, che è sua origine e suo fine. La muove oltre sé stessa. A partire da quest'idea di movimento trascendente verso Dio, Rahner pone le basi per la comprensione di ciò a cui questo movimento vuole portare, che è l'*accoglienza della Parola della rivelazione di Dio* da parte della creatura.⁴⁵⁹

5.1.5. Recuperare la creazione

Il teologo e sacerdote Andrés Torres Queiruga, in una serie di opere che affrontano il tema della creazione in relazione alla comprensione dell'uomo e della rivelazione di Dio, sottolinea l'urgenza di un lavoro della teologia contemporanea finalizzato a un recupero della dimensione umana della religione e del vissuto religioso. Inizia la sua riflessione sottolineando come si è diffusa, nel corso della storia, una comprensione dualista che vede situati su due piani separati la creazione e la divinità.⁴⁶⁰ Queiruga sottolinea anche come la filosofia si sia già mossa nella direzione di una riflessione che supera questa inadeguata comprensione: da un lato, la critica di una comprensione “ontica” che aveva disumanizzato la comprensione del divino, contribuì a dare dei passi decisivi; ci sono inoltre certamente autori che in diversi momenti storici e in modo diverso hanno proposto una comprensione della creazione e dell'uomo che verte sulla comunicazione tra il creatore e la creatura, che sono stati recuperati nello sviluppo della riflessione filosofica.⁴⁶¹

L'autore mostra come questo problema di comprensione ha strettamente a che fare con l'immagine di Dio maturata nel corso dei secoli,⁴⁶² immagini a volte fuorvianti che rendono necessaria una continua purificazione e ri-comprensione del mistero di Dio, in cui gioca un ruolo fondamentale il nostro sforzo di cogliere la presente auto-rivelazione di Dio, che in modo rinnovato si propone continuamente nella storia. Queiruga, rispetto a questa necessità di mettere al centro la rivelazione, raccoglie alcune delle buone intuizioni di Lutero, segnalando al contempo dove invece egli si rinchiuse in una comprensione radicalizzata e non dialogante.⁴⁶³ Nella storia della rivelazione, soprattutto con la testimonianza del Nuovo Testamento, è stato attuato uno sforzo continuo per proporre categorie e immagini, espresse in parole, con l'obiettivo di favorire una comprensione di Dio come Colui che è vicino all'uomo, supe-

459. Cfr. sezione *Creazione e incarnazione*, pagina 111 del presente elaborato.

460. Cfr. Andrés Torres Queiruga, *Recuperar la creación: Por una religión humanizadora* (Sal Terrae, Santander, 1998), 36.

461. Queiruga, cita Maestro Eckart, Niccolò Cusano (Cfr. sezione successiva), Hegel, Fichte e Schelling, Kierkegaard, Zubiri, Jaspers e altri.

462. Cfr. Torres Queiruga, *Recuperar la creación*, 55-56.

463. Cfr. Torres Queiruga, 56-58.

rando quelle concezioni distorte che si erano andate affermando e che presentavano un Dio distante. Nella comprensione di una relazione d'amore in cui la coscienza che le parti hanno di sé è strettamente legata alla coscienza di "esistere fuori di sé e nell'altro",⁴⁶⁴ la teologia ha a disposizione un elemento decisivo che può davvero aiutare a ricondurre l'esperienza religiosa del credente oggi a una più viva esperienza della relazione con il Creatore.

5.1.5.1. L'alterità tra l'uomo e il Dio creatore: il contributo di Niccolò Cusano

Niccolò Cusano nel XV secolo propose una trattazione che indica una buona via, per molti aspetti efficace e attuale ancora oggi, per comprendere in che modo l'uomo è in una relazione di alterità con il creatore. Nell'*Trattato sulla visione di Dio*, in cui il Cusano espone la sua trattazione rivolgendosi in un dialogo al Dio creatore,⁴⁶⁵ emerge una concezione di "alterità verticale", per mezzo della quale è salvaguardata da un lato la profondità del vincolo che unisce il creatore alla creatura, dall'altro la concezione di Dio è preservata dalla tentazione della "cosificazione", ossia dal considerare la relazione tra l'uomo e un Dio come una relazione tra l'uomo e un "ente supremo", tentazione che potrebbe presentarsi in una concezione di alterità di carattere orizzontale.

Il testo del Cusano offre una buona risposta a uno dei problemi che l'Antropologia Teologica da sempre ha dovuto affrontare, quello di coniugare la trascendenza con l'immanenza.

Il testo lascia percepire anche una sintonia con la nozione di *creazione continua*. La presenza di Dio, secondo la concezione del Cusano, non si riduce a un atto puntuale. Dio continua ad essere presente e nel suo *dare* l'essere sostiene la contingenza dell'uomo, come anche la contingenza del creato.

5.2. Il mistero dell'uomo rivelato dal Verbo incarnato

5.2.1. Il mistero dell'uomo secondo la Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*

La Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, al n.14 parla specificamente dell'uomo e della sua natura, del suo posto nella creazione e della relazione con il Dio creatore. Afferma che l'uomo, culmine della creazione, nel lodare il Creatore «si fa portavoce della lode di tutto l'universo». Viene affermata l'esistenza dell'anima, certamente anche nell'intenzione di contrastare alcune tendenze materialiste della contemporaneità: si tratta di un'anima ferita dal peccato, in cui l'uomo sperimenta una lotta tra le «intenzioni perverse» che percepisce dentro di sé. Ma è proprio in quest'interiorità, che è anche luogo della lotta, che l'uomo può ritornare all'intimità con il creatore.

Il cuore, inteso in senso biblico, è il luogo della relazione con Dio. Il fatto che GS 14 si riferisca ad esso non è un dettaglio: alludendo a questa concezione biblica, la Costituzione vuole affermare che l'uomo è al tempo stesso *trascendenza e immanenza*. È creatura, ma dentro di sé è intimamente legato al creatore: nella sua interiorità, fa esperienza di questa

464. Cfr. Torres Queiruga, 70. Per esprimere questa concezione Queiruga si ispira alla nozione di "immanenza dell'amore" hegeliana.

465. Cfr. Niccolò Cusano e Enrico Peroli (ed.), *Opere filosofiche, teologiche e matematiche* (Bompiani, Milano, 2017), 1077.1079.

relazione, in un'esperienza che ben lungi da essere un'illusione o un inganno, è un'esperienza profonda di verità. Conoscendo così la verità su sé stesso, l'uomo, in relazione con il Creatore e "sotto il suo sguardo", può decidere il proprio destino e prendere in mano e orientare la propria vita: in relazione a questa facoltà di decidere, è opportuno notare che un'altra concezione del cuore, anch'essa derivata dalla tradizione ebraica, è quella di "centro del discernimento".⁴⁶⁶

Al n.22, *Gaudium et Spes* compie un passo ulteriore e fondamentale, ponendo direttamente in relazione l'Antropologia con la Cristologia, nell'affermazione che «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo» (GS 22). Cristo, la Parola di Dio rivolta in modo definitivo all'uomo, è quindi anche la Parola che spiega all'uomo il suo mistero, rivelandogli la verità su sé stesso.

5.2.2. Antropologia e Cristologia

Wolfhart Pannenberg, nel capitolo intitolato *Antropologia e Cristologia* della sua *Teologia Sistemica*,⁴⁶⁷ centra la sua indagine sulla correlazione tra le due discipline, nella convinzione che in tale correlazione si esprime «un rapporto di reale condizionamento reciproco fra idea di Dio e autocomprensione dell'uomo»,⁴⁶⁸ e che tale rapporto è certamente fondato biblicamente, nell'affermazione dell'uomo come essere creato "a immagine e somiglianza" di Dio.

L'uomo è un essere dotato di *auto-coscienza*, in grado di distinguere le cose finite per la proprietà che hanno di distinguersi da altro, in una comprensione che implicitamente lascia intendere che possiede come propria anche un'idea e un'apertura verso l'infinito.⁴⁶⁹ Secondo la filosofia greca, l'uomo è quella creatura che «avverte in un modo del tutto specifico e proprio quel Lógos che governa l'intero creato»,⁴⁷⁰ un Lògos di cui partecipa proprio nell'attività di «distinguere e unire il distinto». ⁴⁷¹ I padri della Chiesa erano convinti del fatto che l'uomo possiede una familiarità con il Lógos, familiarità che sarebbe provata biblicamente da Gv 1,11, che si riferisce esplicitamente a un Lógos che «venne tra i suoi».

Fin dall'inizio, la teologia mise in relazione la cristologia con il mistero dell'uomo e del suo destino. La Parola incarnata che è Cristo, infatti, *Parola definitiva di Dio rivolta all'umanità*, è una Parola di salvezza che introduce l'uomo in una nuova dimensione di relazione con il divino. Sono state molteplici le immagini e le teologie che hanno voluto esprimere questa realizzazione piena dell'uomo nella partecipazione alla realtà del Lógos.⁴⁷² Nella teologia Paolina, Gesù Cristo venne indicato come *l'uomo nuovo*, *il nuovo Adamo*, concezione questa che poneva in relazione specificamente il mistero di Cristo con la natura e la storia dell'uomo,

466. Cfr. Sattler e Schneider, «Dottrina della creazione», 193.

467. Wolfhart Pannenberg, *Teologia sistemica*, volume II (Queriniana, Brescia, 1994).

468. Pannenberg, 332.

469. Cfr. Pannenberg, 333.

470. Pannenberg, 334.

471. Pannenberg, 334. Pannenberg continua specificando come questa capacità umana è un riflesso di ciò che accade relativamente alle distinzioni intra-trinitarie: nella Trinità, il Figlio è costituito nell'auto-distinzione dal Padre.

472. Cfr. Pannenberg, 336.

in cui è presente il peccato. A partire dal secondo secolo, la comprensione di Cristo come Uomo nuovo venne sempre più intesa in relazione alla creazione dell'uomo originario.⁴⁷³ Ireneo di Lione unificò questa comprensione in modo mirabile, sottolineando come

«con l'incarnazione del Figlio si è “compiuto l'ordine di salvezza (*oikonomía*) previsto per l'uomo” (*Adv. haer.* III,7,4; Cfr. 16,6), una storia di salvezza che è iniziata con la creazione dell'uomo e che ha trovato il suo perfezionamento nella ‘ricapitolazione’, in Gesù Cristo, dell'umanità decaduta».⁴⁷⁴

Nel secolo IV, si sviluppò quindi una cristologia del Lógos che in sé era saldata alla dottrina della *tipologia di Adamo*, aprendo il cammino per gli sviluppi cristologici dei secoli successivi: tali sviluppi muovevano a partire dalla certezza che l'incarnazione del Verbo ha rappresentato il passo decisivo verso la piena realizzazione dell'uomo come immagine di Dio, nella consapevolezza che tale realizzazione è in stretta relazione con la creazione dell'uomo stesso.

Nella teologia contemporanea, l'autore che anche Pannenberg indica come colui che in modo più esaustivo ed efficace ha tematizzato e sviluppato la relazione tra Antropologia e Cristologia – arrivando ad affermare che «l'incarnazione di Dio è [...] il caso *supremo* ed unico di attuazione ontologica della realtà umana»⁴⁷⁵ – è Karl Rahner. Di fatto, per Rahner «l'antropologia è ‘cristologia deficiente’, in quanto non tematizza ancora un essere umano nel suo unificarsi con Dio e da lui differenziarsi».⁴⁷⁶

5.2.2.1. Creazione e Incarnazione

Per Rahner, l'auto-trascendenza della creazione⁴⁷⁷ è la nozione con la quale è possibile intendere come ciò che esiste ha vissuto e vive un'evoluzione, che ha portato e porta alla nascita di nuove realtà che non esistevano prima, realtà che sono tra loro “essenzialmente diverse”.⁴⁷⁸ Nell'auto-trascendenza, tali nuove realtà pervengono all'esistenza in virtù del fatto che ciò che appartiene all'ordine “inferiore”, «sviluppando la propria realtà e il proprio ordine, prepara e prelude tale trascendenza, nella propria storia si muove lentamente verso quel confine che poi supera nell'auto-trascendenza vera e propria».⁴⁷⁹ Così è accaduto ad esempio nell'auto-trascendenza della materia, che ha dato luogo all'esistenza dello spirito: due realtà essenzialmente diverse, materia e spirito, che co-esistono insieme nell'essere umano.

Rahner, secondo la più ortodossa teologia della creazione biblica, considera l'uomo come il culmine della creazione: in altri termini, è *nella piena realizzazione dell'uomo che si può*

473. Cfr. Pannenberg, 339.

474. Pannenberg, 340.

475. Cit. in Pannenberg, 335.

476. Pannenberg, 335.

477. Cfr. sezione *Karl Rahner: auto-trascendenza attiva ed evoluzione del creato*, pagina 107 del presente elaborato.

478. Cfr. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, 245.

479. Rahner, 247.

osservare il vertice dell'auto-trascendenza attiva. E questa piena realizzazione si dà con l'accoglienza, da parte dell'uomo, della rivelazione in cui Dio si auto-comunica:

«Ora, secondo la dottrina del cristianesimo, questa autotrascendenza del cosmo nell'uomo verso la propria totalità e il suo fondamento è giunta realmente e completamente alla sua ultima pienezza solo quando il cosmo nella creatura spirituale – suo fine e suo vertice – non è solo ciò che è stato posto fuori dal suo fondamento, ciò che è stato creato, bensì riceve l'autocomunicazione diretta da parte del suo fondamento stesso».⁴⁸⁰

La Parola definitiva con cui Dio si è auto-comunicato alla sua creatura per eccellenza, ha un nome: Gesù Cristo. È nell'accoglienza della Parola che è Gesù Cristo, e nella sua risposta ad essa, che l'uomo giunge alla sua piena realizzazione.

In un "quadro evolutivo del mondo" il compimento si verificherà quando la Parola che Dio rivolge all'umanità sarà accettata non solo da parte della singola creatura, ma dell'umanità intera intesa come "intercomunicazione"⁴⁸¹ degli uomini: umanità che rivolgerà alla Parola con cui Dio si auto-comunica una libera risposta di accettazione. Per capire come questo possa accadere, è necessario considerare come elemento fondamentale la *storicità* nella quale quest'accoglienza (e risposta) da parte dell'umanità si sviluppa.

Nello sviluppo della sua trattazione, Rahner introduce la nozione di *Salvatore assoluto*,⁴⁸² con cui si riferisce alla *personalità storica* che, entrando nello spazio e nel tempo, segna l'inizio *irrevocabile e definitivo* dell'autocomunicazione di Dio. Sottolinea al contempo che questo "inizio" non significa che l'autocomunicazione di Dio non si sia manifestata prima – dato questo confutabile in modo evidente a partire dalla storia della Rivelazione testimoniata dalla Sacra Scrittura –, ma che da quel momento si è avuta una svolta nell'auto-rivelarsi di Dio, che ha raggiunto un "punto di non ritorno", un passaggio decisivo. Rahner considera la possibilità di un momento, di un punto nella storia in cui

«l'autocomunicazione divina al mondo non si è ancora conclusa, ma in cui tuttavia esiste già in maniera chiara la realtà di tale autocomunicazione e in cui viene manifestata la riuscita, la vittoria e l'irreversibilità di un simile evento in seno a questo dialogo libero e nonostante il fatto che esso continui».⁴⁸³

Questo carattere di compimento, a cui Rahner si riferisce, è già presente nella figura del Salvatore assoluto.

Nella situazione in cui la Chiesa esiste come comunità che ha accolto l'auto-comunicazione di Dio in Gesù Cristo, nonostante l'autocomunicazione nel dialogo tra Dio e l'umanità sia ancora in atto, non terminata, si è già realizzata quella situazione di "culmine" che la tradizione chiama *la pienezza del tempo*.⁴⁸⁴

480. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, 252.

481. Cfr. Rahner, 255.

482. Cfr. Rahner, 256.

483. Rahner, 256-257.

484. Cfr. Rahner, 257.

5.2.3. Il mistero del male e l'esperienza del peccato

5.2.3.1. Perché Dio permette il male?

Rispondere alla domanda che si interroga sul perché dell'esistenza del male e della sofferenza nel mondo ha rappresentato da sempre per l'uomo una questione centrale, sfidante e di non facile soluzione: tale difficoltà è ben evidente nei vari tentativi di risposta prodotti dalla filosofia, ma anche per la teologia rimane aperta la questione di come presentare una proposta efficace e comprensibile, che chiarisca come la comprensione e l'accettazione di questa realtà dell'esistenza possa essere integrata nella vita di coloro che credono nel Dio che è amore.

Nell'antichità e nel medioevo, i tentativi di dare una risposta confluirono in due grandi "risposte classiche",⁴⁸⁵ entrambe elaborate per la prima volta da Agostino.

La prima risposta sosteneva come il contrasto tra il bene e il male fosse finalizzato in ultimo a far "risplendere" la bellezza dell'ordine cosmico istituito da Dio: il male doveva servire quindi in ordine alla realizzazione del bene, bene a cui ogni male sarebbe stato ricondotto da Dio stesso. Le "sofferenze del momento presente" non sarebbero state quindi in contraddizione con la bontà divina, rientrando in un piano divino rivolto alla realizzazione del bene.

La seconda risposta classica riconosceva l'origine della sofferenza nel peccato dell'essere umano, sostenendo che è all'uomo che va attribuita la responsabilità per tutti i mali, anche per quelli che appaiono non essere immediatamente dipendenti dalla sua volontà e deliberazione.⁴⁸⁶

Nell'età moderna si tentò di giustificare l'esistenza di Dio di fronte al dolore, dando vita a molteplici tentativi di *teodicea*. Di fronte ai fallimenti di molti di questi tentativi, filosofi come Kant⁴⁸⁷ sottolinearono come tale fallimento era dovuto all'incapacità della nostra ragione di comprendere i "rapporti" in cui il mondo si configura rispetto alla "sapienza suprema". La nostra esperienza e i limiti della nostra ragione non ci rendono possibile l'accesso a tali rapporti, che restano per l'uomo inaccessibili e misteriosi.⁴⁸⁸ Più recentemente, Karl Rahner riprese questa linea di riflessione, affermando come nell'incomprensibilità del dolore sperimentiamo un frammento dell'incomprensibilità del mistero di Dio.⁴⁸⁹

Rimane ancora aperto il problema di come poter esprimere una parola efficace su questo complesso tema, anche per rispondere alle critiche provenienti dalla filosofia e dall'ateismo.

Il teologo tedesco Gisbert Greshake⁴⁹⁰ tenta di definire una "cornice" concettuale che possa aiutare non tanto a risolvere "in modo netto" la questione, ma che mira a poter aiutare il credente quando la sua fede viene messa alla prova dal problema del male.

Il primo elemento che introduce è formulato e sintetizzato nella tesi che «se Dio vuole una creazione, con ciò è necessariamente data anche la possibilità del dolore».⁴⁹¹ Tale tesi

485. Cfr. Gisbert Greshake, *Perché l'amore di Dio ci lascia soffrire?* (Queriniana, Brescia, 2018), 16-17.

486. Cfr. sezione *Il peccato originale*, pagina 117 del presente elaborato.

487. Cfr. Greshake, *Perché l'amore di Dio ci lascia soffrire?*, 19.

488. Emanuel Kant, WW9, cit. in Greshake, 19.

489. Cfr. Greshake, 19.

490. Cfr. Greshake, 37.

491. Greshake, 40.

viene sviluppata evidenziando – dapprima in relazione al male che è conseguenza di scelte dell’uomo – come al culmine della creazione vada situata la *libertà* che Dio ha voluto donare alla sua creatura per eccellenza. Se, da un lato, nell’aver lasciato l’uomo libero – aprendo così la porta alla possibilità del male e della sofferenza – alcuni autori nel corso della storia hanno individuato Dio come il responsabile ultimo dell’esistenza del male (Greshake cita Gross, Kushel e Metz⁴⁹²), l’autore invita invece a considerare come la libertà dell’uomo è il più grande atto di amore che Dio può realizzare nel creare. Tale libertà è stata data nel peculiare movimento di Dio, che “ha saputo ritrarsi” per lasciare posto alla sua creatura. Nell’atto creatore di Dio si rivela un’*onnipotenza* che si manifesta nel “sapersi ritrarre”, che rende sul serio l’uomo libero.

Greshake prosegue argomentando che, se è vero che «ogni potere finito rende dipendenti, soltanto l’onnipotenza può rendere indipendenti, suscitando dal nulla qualcosa che sussiste in sé attraverso il fatto che l’onnipotenza “ritira” costantemente sé stessa».⁴⁹³ Per sostenere questa sua concezione dell’onnipotenza, Greshake fa riferimento a *Kierkegaard*: questi sosteneva che il massimo che si può fare in assoluto per una creatura è renderla libera. E questo dare la libertà è un’azione per cui è necessaria l’onnipotenza. Nessuna creatura, infatti, nel suo potere finito, è in grado di rendere completamente libera un’altra creatura. Per realizzare l’atto di amore assoluto che è il *dare piena libertà* a una creatura, è necessario un potere che va oltre una concezione finita, un potere infinito che si può denominare *onnipotenza*, che è il potere di Dio.

Greshake continua la sua riflessione affrontando il tema del “male” presente nella creazione ma che *non* è conseguenza delle scelte dell’uomo: ad esempio, la sofferenza dovuta ai cataclismi, o quella dovuta alle malattie o a deformazioni, o alle conseguenze di incidenti. In relazione a questo “male” Greshake formula una comprensione strettamente relazionata a quanto già detto in relazione alla libertà umana, libertà che nasce laddove non c’è un’imposizione, ma dove l’onnipotenza divina è tale in quanto si ritira, aprendo uno spazio di indeterminatezza. L’evoluzione, con le molteplici manifestazioni che noi tendiamo ad associare ad una “imperfessione” che chiamiamo e giudichiamo come “male”, dev’essere intesa come un «abbozzo preliminare della libertà»,⁴⁹⁴ che necessariamente deve svilupparsi in un modo non determinato:

«Una creazione il cui scopo è la libertà creaturale non ha la forma di un ordinamento statico, strutturato e disposto a priori, ma è qualcosa di dinamico, non fissato, giocoso. Inoltre, la comparsa dell’essere umano esige determinate ‘leggi’ e ‘costanti’ che, come rovescio della medaglia, causano sofferenza. In tal modo nella creazione è necessariamente dato il lato negativo, disintegrante, il non-sempre-riuscito, una serie di ‘prodotti di scarto’ che generano dolore».⁴⁹⁵

492. Cfr. Greshake, *Perché l’amore di Dio ci lascia soffrire?*, 43.

493. Greshake, 49.

494. Greshake, 65.

495. Greshake, 65-66.

Greshake arriva a concludere che un buon modo di esprimere il mistero della presenza del male nel mondo è quello di considerarlo come il “prezzo dell’amore”, amore che per realizzarsi pienamente contempla la necessità della libertà: «un Dio che, in virtù della sua onnipotenza e della sua bontà, impedisse la sofferenza, renderebbe impossibile l’amore (che presuppone la libertà)». ⁴⁹⁶

5.2.3.2. Il mistero del peccato come rottura nella relazione tra Dio e l’uomo

Quanto espresso nella sezione precedente ci ha portato a considerare che una chiave per comprendere il mistero del male può essere quella del “prezzo dell’amore”. Con l’ausilio di questa comprensione, si potrebbe pensare che in fondo non sia un’impresa ardua l’accettare la presenza del male. La durezza della realtà, però, ci fa sperimentare una forte difficoltà in questo, soprattutto quando facciamo l’esperienza del dolore dal carattere oscuro, profondo e opprimente, privo di senso e che percepiamo come una forza disintegrante, che è conseguenza di azioni o strutture realizzatesi a partire dalla volontà e da scelte dell’uomo. È l’esperienza del *peccato*.

Il peccato è un termine teologico che *in senso stretto* si riferisce al male morale, da intendersi come male commesso o male sofferto: ⁴⁹⁷ si tratta di quella realtà la cui comprensione è legata prima di tutto alla nozione di “peccato personale”, la quale indica un’azione, o un’omissione, attuata dalla libertà umana in relazione a ciò che è giusto, che spesso è espresso da un precetto. Il concetto di colpa è comprensibile in relazione all’implicazione della libertà in tale atto, che è un atto deliberato, realizzato cioè attraverso una libera decisione, che ha conseguenze per le quali chi lo compie è responsabile.

L’esperienza del peccato è un’esperienza di rottura. Con il peccato, la relazione tra il Creatore e la creatura viene interrotta, negata. Anche quando ha ricevuto il dono della Parola divina nell’autocomunicazione del Creatore, l’uomo con il peccato si oppone a tale Parola e rifiuta l’auto-comunicarsi divino. Il peccato può essere inteso quindi come il *rifiuto della Parola di Dio*. Il peccato provoca nell’interiorità dell’uomo una ferita, e le sue opere in questa condizione si traducono in opere diametralmente opposte a quelle che produrrebbe la risposta di amore che la Parola divina vuole suscitare in chi la riceve (Cfr. Gal 5,19-23).

Nella cultura ebraica, la concezione del peccato sin dall’antichità si sviluppò in modo particolare in relazione all’Alleanza: il peccato dell’uomo è espressione delle sue continue infedeltà alla promessa e del suo continuo porre ostacoli alla realizzazione del piano divino. Al continuo “errare” del popolo, solo la misericordia di Dio può porre rimedio, ribadendo di volta in volta la Sua fedeltà e ponendo le condizioni affinché la relazione e l’Alleanza possano essere ristabilite.

Il peccato impedisce all’uomo di sperimentare l’amore di Dio, rendendo vano anche l’ausilio di qualsiasi “orizzonte di senso” che possa darsi all’uomo per il superamento del dolore provocato dal peccato stesso. ⁴⁹⁸ Se, come abbiamo considerato nella sezione precedente, si può cercare di attribuire un senso alla presenza del male nella creazione considerandolo co-

496. Greshake, 67.

497. Cfr. Fernández Castelao, «Antropología Teológica», 231.

498. Cfr. Greshake, *Perché l’amore di Dio ci lascia soffrire?*, 68.

me “il prezzo dell’amore”, quando viviamo l’esperienza del peccato il male a cui ci troviamo di fronte può apparire come un prezzo troppo alto da pagare.

La scissione intima che l’uomo sperimenta è stata ben espressa da San Paolo, quando parla dell’impossibilità di attuare “il bene che vede di fronte a sé”, attuando invece il male che detesta (Cfr. Rom 7,18b-20). In tempi più recenti, Maurice Blondel descrisse bene tale scissione interna attraverso le nozioni di *volontà volente* – con cui si riferisce a quella volontà che vorrebbe realizzare completamente il bene che le è dato conoscere –, e di *volontà voluta*, che descrive invece la volontà in relazione ai risultati che concretamente davvero ottiene.⁴⁹⁹ Tra queste due volontà, si dà sempre una distanza che provoca un’esperienza di lacerazione.

Wolfhart Pannenberg ritiene che la causa di questa scissione interiore sia da ricercarsi nei condizionamenti naturali che caratterizzano l’esistenza umana, in particolare in quell’*io auto-centrato* che si manifesta in una tendenza innata dell’uomo, fin dalla nascita, a ricondurre e a ridurre tutto ciò che lo circonda al proprio io. In questa condizione, l’uomo è incline a compiere azioni che si presentano come le più semplici e immediate forme per realizzare ciò a cui aspira. Ma, in realtà, la sua inclinazione si rivela essere il più grande ostacolo alla realizzazione del bene che *realmente* desidera. In questo combattimento, in questa “discordia interiore” che l’uomo sperimenta tra le inclinazioni dell’io auto-centrato e i suoi profondi desideri orientati al bene, si manifesta la *concupiscenza*, che secondo Pannenberg rappresenta proprio l’inclinazione dell’io condizionato che ci mantiene in un’esistenza chiusa, e fa sì che la forza del nostro desiderio venga spiritualmente ed esistenzialmente dispersa.⁵⁰⁰

Una comprensione del peccato in relazione alla nozione di *trascendentali* è possibile considerando il fatto che l’uomo in sé tende al *bene assoluto*, ma non lo raggiunge. Se il bene in quanto trascendentale ha un carattere assoluto, il male – anche nel caso del peccato – non può essere invece inteso come una realtà dal carattere assoluto. Il peccato è una realtà presente *nella sfera della creazione*. La Tradizione della Chiesa fin dai tempi antichi rifiutò una concezione del peccato come *principio* assoluto (lo fece, ad esempio, in modo chiaro nella disputa contro i Manichei,⁵⁰¹ a cui rispose in modo efficace Agostino con la sua concezione del male come *privatio boni*).⁵⁰²

In relazione a una possibile comparazione tra l’*immanenza* in cui si manifestano i trascendentali e il modo in cui invece si presenta il peccato, è necessario sottolineare un’importante differenza: i trascendentali si presentano in una «prossimità che afferma fino all’infinito la vicinanza»,⁵⁰³ rivelando però sempre una presenza «non categoriale, non oggettiva, non reificata e, pertanto, elusiva, trasversale»;⁵⁰⁴ il male invece, secondo la dinamica che conosciamo come *tentazione*, si presenta come la soluzione diretta, autentica, efficace e immediata verso un bene che appare essere chiaro e relativamente ben definito.

499. Cfr. Fernández Castelao, «Antropología Teológica», 235.

500. Cfr. Fernández Castelao, 237.

501. Cfr. Fernández Castelao, 238.

502. Cfr. Fernández Castelao, 243.

503. Fernández Castelao, 238.

504. Fernández Castelao, 238.

5.2.3.2.1. L'origine del peccato secondo la Parola della Sacra Scrittura: il racconto del giardino

Il racconto di Genesi 3 rivela che l'uomo, creato per raggiungere la sua pienezza, al tempo stesso è libero e in grado di rifiutare tale dono. Lo stato di bontà radicale in cui si trovano Adamo ed Eva non esclude la possibilità del male.⁵⁰⁵ Si tratta di uno stato di bontà originaria che non può essere confuso con una "perfezione originaria". In questa situazione, il testo racconta la manifestarsi della tentazione: tale tentazione indica all'uomo come obiettivo appetibile il *superamento del limite creaturale* che lo differenzia da Dio. La proibizione di mangiare dei frutti dell'albero della conoscenza è un elemento che vuole evidenziare questa "scissione", questa differenza tra l'uomo e il creatore; tale elemento rivela al tempo stesso la reale possibilità di un'infrazione (altrimenti, non sarebbe stata necessaria una norma). È come se, in qualche modo, la possibilità del peccato fosse già prevista. Il peccato in Gen 3 si configura quindi sostanzialmente come una non accettazione, da parte della creatura, del suo limite creaturale, che è ciò che la differenzia da Dio e la costituisce nella sua identità. Adamo ed Eva non accolgono, rifiutano la Parola che Dio gli aveva rivolto, non volendo riconoscere la differenza che il loro limite creaturale marca tra il loro essere creature e il Creatore. Alla base del loro atto c'è una mancanza di fiducia in Dio.

Nel rifiuto della Parola divina, l'uomo, chiuso nel suo egoismo e non riconoscendosi per ciò che è, tende a "proiettarsi al di fuori di sé".

5.2.3.2.2. Il peccato originale

Per molti secoli il peccato originale è stato inteso come una "colpa ereditaria", trasmessa all'uomo di generazione in generazione: tale colpa originaria era identificata con la "colpa di Adamo", testimoniata dal racconto di Gen 3, di cui per molti secoli nessuno mise in dubbio la storicità.

Il creatore della teologia del peccato originale è Agostino d'Ippona. La sua dottrina nacque in risposta alla domanda sul perché nasciamo con un'inclinazione a compiere il male.⁵⁰⁶ Il contesto era quello delle dispute contro i pelagiani, da un lato, e contro gli gnostici e i manichei dall'altro. La risposta di Agostino ai manichei e agli gnostici, che consideravano il male un principio, sosteneva che il male doveva essere inteso come una *mancanza di bene* (*privatio boni*),⁵⁰⁷ negando in questo modo il suo carattere ontologico e collocandolo sul piano della creazione. Dall'altro lato, in risposta all'ottimismo pelagiano che considerava l'uomo in grado di compiere il bene (e di evitare di compiere il male) senza bisogno della grazia di Dio, sosteneva che è necessario ammettere che l'uomo è interiormente corrotto a causa del peccato dei nostri predecessori.⁵⁰⁸ Secondo Agostino, a causa del peccato di chi ci ha preceduto l'umanità intera si trova in uno stato di colpa: attraverso questa nozione di "colpa collettiva" da un lato spiega la presenza del male nel mondo (comprese le infermità e

505. Cfr. Fernández Castelao, 239.

506. Cfr. Fernández Castelao, 242.

507. Cfr. Fernández Castelao, 243.

508. Cfr. Fernández Castelao, 244.

i mali non dipendenti da azioni umane), dall'altro discolpa Dio, che non può essere accusato di punire ingiustamente l'umanità, in quanto tutti sono colpevoli.

Il concetto di *privatio boni* venne recuperato dalla teologia medievale, in particolare da Anselmo, e diventò la chiave per comprendere il peccato originale come "privazione" che l'uomo porta con sé dalla nascita. San Tommaso raccolse lo sviluppo teologico precedente, in una sintesi che concepisce il peccato originale secondo il binomio aristotelico materia-forma, indicando come sua forma la "privazione di giustizia", e come materia la "concupiscenza". Più recentemente, il Concilio Vaticano I chiarì che la concupiscenza *non* è in sé stessa il peccato, ma piuttosto va intesa come sua condizione di possibilità.

Oggi giorno, si ha una coscienza chiara della limitatezza delle concezioni del passato, in particolare di una concezione "ereditaria" del peccato originale, che considera come sua origine il peccato di Adamo. Sono diverse le proposte che forniscono elementi di discontinuità con tale limitata comprensione: Karl Rahner, nella sua proposta, da un lato si svincola, non attribuendo la colpa originaria ad Adamo, ma continua ad ammettere che debba esserci stata una "colpa originaria" intesa come un *no* detto a Dio in qualche momento della storia, che poi si è trasmesso in modo irrevocabile a tutta l'umanità. Altri autori, come Pannenberg,⁵⁰⁹ percorrono altre strade ricercando la radice del peccato originale piuttosto nella struttura del nostro sé.

5.2.3.2.3. Il peccato come "esistenziale permanente"

Secondo Karl Rahner, è nell'«orizzonte della trascendentalità assoluta»⁵¹⁰ – che è Dio – che l'uomo si realizza come "soggetto libero". Egli è l'orizzonte da cui il nostro movimento spirituale scaturisce, e a cui è diretto. La nostra libertà ha quindi un *carattere trascendentale*, che esprime il suo riferimento ultimo a Dio.

Nelle nostre azioni concrete, la libertà è esercitata sempre secondo una mediazione categoriale: in altre parole, gli assensi e i dinieghi che la nostra volontà rivolge, sono diretti sempre a oggetti dell'esperienza categoriale.⁵¹¹ Ma – e questo è il punto fondamentale nella concezione di Rahner – quest'orizzonte assoluto della libertà trascendentale è sempre anche il suo oggetto: in altre parole, la libertà ha la facoltà di negare tale orizzonte, orizzonte che rimane comunque la condizione di possibilità della sua esistenza, e che quindi necessariamente al tempo stesso afferma. Rahner postula quindi che si possa dare questa *contraddizione aberrante*, quella di una volontà che è contemporaneamente capace di affermare e di negare Dio, sostenendo che è in questa libertà che si costituisce il soggetto; soggetto che «è sorretto proprio dal suo trascendentale contatto con Dio».⁵¹² Per Rahner è necessario ammettere la possibilità che la libertà possa rispondere con un sì e con un no a Dio in maniera *immediata* – ossia con un sì o con un no che *non* è rivolto semplicemente a una sua immagine, ma a Dio stesso. Tale sì, o no, è un sì o un no che il soggetto rivolge anche a sé stesso e alla propria definitività.

509. Cfr. pagina 116 del presente elaborato.

510. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, 137.

511. Cfr. Rahner, 138.

512. Rahner, 140.

Ora, la vita di un soggetto libero va intesa come una risposta a una domanda: la domanda espressa nel presentarsi di Dio come origine della trascendenza, che richiede una risposta.⁵¹³ Rahner sostiene che nelle decisioni concrete della libertà esercitata in ambito categoriale, ossia nei “sì” e nei “no” che continuamente pronunciamo, ci situiamo sempre in una *libertà attuata*,⁵¹⁴ che si inserisce in una storia di decisioni già prese, che inevitabilmente condizionano e si riflettono nelle decisioni successive. Dietro le decisioni della nostra libertà che percepiamo come *mediate* nel contingente, c’è sempre una *decisione ultima* della nostra libertà rivolta trascendentalmente a Dio. L’uomo non è però in grado di poter constatare con chiarezza se le sue concrete decisioni sono «l’oggettivazione dell’autentica, originaria decisione della libertà»⁵¹⁵ nei confronti di Dio, oppure no. Quando si presenta l’esperienza della colpa, di fronte alla quale l’uomo si domanda se questa si manifesti in relazione ad un peccato da egli commesso, ovvero a un’azione che esprime *un no originario della sua libertà nei confronti di Dio*, Rahner afferma che

«L’uomo non sa mai con sicurezza assoluta se l’elemento oggettivamente colpevole della sua azione, ch’egli è eventualmente in grado di costatare con chiarezza, è l’oggettivazione dell’autentica, originaria decisione della libertà del no detto a Dio, oppure soltanto il materiale che comporta necessità, imposto come sofferenza, di una libera manipolazione la cui qualità ultima sfugge a un’osservazione empirica grossolana, ma può senz’altro essere un sì detto a Dio. Non sappiamo mai con un’ultima sicurezza se siamo realmente peccatori. Ma sappiamo con un’ultima sicurezza – anche se possiamo rimuoverla – che *possiamo* davvero esserlo, e ciò anche là dove la vita civile quotidiana e la manipolazione riflessa dei nostri motivi, attuata da noi, sembrano fornirci una buona testimonianza».⁵¹⁶

Alla luce di quanto esprime, Rahner definisce la possibilità del peccato come un *esistenziale permanente*, ossia come una permanente possibilità per l’uomo, che si realizza laddove la sua libertà – al di là di quelle che possono essere le “manipolazioni riflesse”, ossia attuazioni e interpretazioni del nostro libero agire che dipendono da fattori contingenti non immediatamente connessi con l’orientamento trascendente della nostra libertà – si rivolge a Dio, negandolo.

5.2.4. La grazia, dono di Dio nella Parola che è Gesù Cristo

5.2.4.1. La grazia nella testimonianza neotestamentaria

La fede della Chiesa sostiene che «la grazia di Dio ri-orienta l’esistenza dell’uomo nella conversione, e lo incorpora al processo della salvezza nella *giustificazione*».⁵¹⁷ Nel Nuovo Testamento, il termine “grazia” (Χάρις) appare frequentemente nel Vangelo di Luca e negli Atti degli Apostoli, appare solo tre volte nel Vangelo di Giovanni, non appare affatto in Marco e in Matteo. Nella teologia paolina è un termine fondamentale per indicare la realizzazione

513. Cfr. Rahner, 142.

514. Cfr. Rahner, 145.

515. Rahner, 145.

516. Rahner, 145.

517. Fernández Castelao, «Antropología Teológica», 261-262.

della salvezza in Gesù Cristo. La grazia è quella realtà che permette che si compia nell'uomo ciò che egli con le sue forze non può ottenere. Un testo particolarmente significativo per comprendere la concezione paolina della grazia è quello di Rom 5,5, in cui si afferma che l'amore di Dio, che «è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato», è ciò che sostiene la speranza nella salvezza e nella pienezza futura, che porterà a definitivo compimento. Lo Spirito è per Paolo il potere creativo e trasformatore di Dio, che permette all'uomo di attuare ciò che la mera legge indicava, ma non dava la capacità di compiere. Nella Lettera ai Galati (Cfr., in particolare, Gal 3,24 ss.), la grazia viene indicata come il dono della *fliazione*, che ci viene data in Cristo e che ci libera dalla schiavitù della legge. Paolo è anche colui che introduce la dottrina relativa al ruolo fondamentale della fede nella salvezza, salvezza che non è da attribuirsi in alcun modo alle opere della legge (Gal 2,16). Le buone opere sono quindi da considerarsi un frutto dell'accoglienza del dono che è Gesù Cristo, mai un elemento decisivo per la giustificazione.

Secondo San Paolo, i *carismi*, ovvero i doni dello Spirito, sono particolari concretizzazioni della grazia di Cristo (Cfr. 1 Cor).

Nel *corpus giovanneo*, in modo simile a quanto proposto nel corpus paolino, il termine grazia è messo direttamente in relazione con Gesù Cristo. Nel Prologo del Vangelo di Giovanni, ci sono tre riferimenti espliciti alla grazia (Gv 1,14.16.17), tutti e tre riferentesi a Gesù Cristo, indicato come «pieno di grazia e di verità» (Gv 1,14). Gli esperti sostengono che la formula “grazia e verità” si riferisce ai termini ebraici *hesed* ed *emet*, utilizzati per indicare la misericordia e la verità predicate di Yahweh: ora, vengono riferite al Cristo. Gesù di Nazaret è *la grazia di Dio in persona*,⁵¹⁸ nella quale riceviamo «grazia su grazia» e siamo introdotti nella vita divina, in quella che è una vera e propria rinascita a vita nuova.

5.2.4.2. Natura e grazia

Nel suo saggio intitolato *Natura e Grazia*,⁵¹⁹ Karl Rahner ripercorre dapprima i punti fondamentali nella comprensione teologica della grazia in relazione a ciò che viene inteso come “natura”, rispetto al quale accoglie la definizione espressa nella dottrina del Concilio di Trento, che la definisce come «l'ambito all'interno del quale noi siamo dati a noi stessi operando spiritualmente e moralmente».⁵²⁰ La natura e i suoi atti definiscono, secondo Rahner, la “vita che sperimentiamo come nostra”. Uno degli errori nella storia della teologia fu quello di considerare la grazia come uno “strato esterno” che si sovrappone alla natura, evitando qualsiasi tipo di compenetrazione.⁵²¹ Secondo questa concezione, la natura non avrebbe avuto alcun ruolo nel processo salvifico, essendo mera portatrice di una *potentia oboedientialis*, nozione introdotta per sottolineare semplicemente la non-contraddizione della natura in relazione alla sua elevazione attuata per mezzo dell'azione (esterna) della grazia.

Rahner muove la sua riflessione in una direzione differente: ciò che il teologo tedesco vuole sottolineare è che l'uomo, in quanto “spirito creato”,⁵²² non può essere definito co-

518. Cfr. Bernd Jochen Hilberath, «Dottrina della grazia», in Schneider, *Nuovo corso di Dogmatica*, II:16.

519. Karl Rahner, «Naturaleza y Gracia», in *Escritos de Teología*, IV:215–243.

520. Rahner, 217.

521. Cfr. Rahner, 218.

522. Cfr. Rahner, 238.

me un essere “delimitato”. L’uomo possiede in sé una spiritualità e una trascendenza che lo aprono all’essere assoluto: l’inizio – che è già dato in virtù dell’accoglienza della Parola di Dio che è Gesù Cristo – della pienezza a cui è destinato, si manifesta nella sua vita in molteplici modi. In tale inizio, l’uomo sperimenta *sia la grazia che la sua essenza naturale*.⁵²³ Una comprensione che vede natura e grazia come due strati praticamente non-comunicanti, è inadeguata alla comprensione della salvezza donata all’uomo nella Parola di Dio che è Gesù Cristo.

5.2.4.3. Parole che uniscono, parole che dividono: la disputa sulla giustificazione

La disputa su come la salvezza si attua nell’uomo, in relazione all’intervento divino attraverso la grazia, ha radici molto antiche. Ho già fatto riferimento⁵²⁴ alla disputa tra Agostino e Pelagio, il quale sosteneva che la possibilità di salvarsi fosse già insita nell’uomo, suscitando la ferma reazione del vescovo d’Ippona, considerato di fatto il fondatore della teologia della grazia. Nel medioevo, si assistette a un continuo dibattere che nella sua sostanza era riconducibile – anche se si manifestava secondo categorie e concezioni formalmente differenti – a una difficoltà di fondo a conciliare da un lato il potere decisivo della grazia nell’attuare la giustificazione, dall’altro il ruolo dell’uomo e della sua libertà.

La disputa assunse toni particolarmente accesi a partire dal XVI secolo, quando il pensiero e la predicazione di Lutero diffusero una dottrina della “giustificazione per sola fede”: secondo tale dottrina, la nostra salvezza sarebbe attuata in virtù della *sola fide* («sola Fide»), che si manifesta nella verità della *sola Sacra Scrittura* («sola Scriptura») e che rende possibile l’attuazione della *sola grazia* («sola Gratia»). Per questa fede, secondo Lutero, siamo giustificati in virtù della potenza assoluta di Dio, che ha il potere di renderci santi senza che il nostro peccato sia cancellato, giustificandoci mentre rimaniamo peccatori. Dietro il pensiero di Lutero c’era certamente la concezione di distinzione tra “potenza ordinata” e “potenza assoluta”, elaborata in particolare da Duns Scoto e da Guglielmo da Occam: tale concezione sosteneva che Dio ha la facoltà di prendere decisioni che alterano radicalmente lo stato delle cose nella realtà. La concezione di giustificazione luterana metteva certamente in secondo piano il ruolo della libertà dell’uomo. Proprio Lutero, nella sua opera *De servo arbitrio*, descriveva la volontà dell’uomo – e di conseguenza la sua libertà – come una *volontà schiavizzata*, che quindi non poteva avere alcun ruolo nella giustificazione. Il protestantesimo luterano diede così luogo a un’antropologia molto negativa, in cui la comprensione della giustificazione verte molto sull’idea di “salvezza dal peccato”, salvezza rispetto alla quale l’uomo rimane però in una condizione passiva e non è liberato dal carattere di negatività insito nel peccato, pur risultando la sua “pratica di vita” certamente cambiata per effetto della grazia ricevuta. Secondo la concezione luterana di giustificazione, non vi è nell’uomo né libertà, né merito alcuno. A partire da Lutero e fino all’idealismo tedesco di Hegel, la libertà non venne considerata più un predicato antropologico, ma un predicato divino.

523. Cfr. Rahner, 238.

524. Cfr. sezione *Il peccato originale*, pagina 117 del presente elaborato.

L'intervento più importante sulla dottrina della giustificazione da parte cattolica, in risposta a Lutero, fu attuato dal Concilio di Trento. Nel Concilio venne chiarita la posizione dottrinale cattolica affermando, da un lato, il carattere assoluto e incondizionato (Cfr. canone 1)⁵²⁵ dell'iniziativa di Dio e il bisogno di giustificazione di tutti gli uomini, dall'altro la libertà della risposta dell'uomo alla chiamata incondizionata di Dio (Cfr. canone 5),⁵²⁶ condannando una concezione di grazia intesa come qualcosa che semplicemente *si impone* all'uomo. Il Concilio sottolineava, inoltre, come la giustificazione non si realizza soltanto attraverso il perdono dei peccati, ma anche attraverso una reale *santificazione* che produce un *rinnovamento interiore* dell'uomo: è a partire da questo reale rinnovamento dell'uomo che, come frutti, nascono le buone opere di giustizia. Per il Concilio, rimaneva comunque chiaro che la fede aveva un ruolo primario nel permettere l'azione della grazia. Ciò nonostante, ciò che si volle salvare fu la libertà dell'uomo e il carattere positivo della sua adesione e partecipazione all'azione di Dio nella giustificazione.

5.2.4.3.1. Il cammino del dialogo ecumenico come cammino di chiarificazione della parola espressa su Dio e sull'uomo: l'esempio della Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione

Il 31 ottobre dell'anno 1999, un gruppo di teologi cattolici e protestanti diede luce a un documento particolarmente significativo nel processo di riconciliazione e di ricerca di un riavvicinamento dottrinale tra le chiese separate. La questione affrontata dal documento fu quella della dottrina della giustificazione, dottrina che fu al centro di una delle più feroci dispute nella storia della teologia.

Il messaggio centrale del testo, che è un vero e proprio annuncio, è che grazie al dialogo ecumenico realizzato a partire dal Concilio Vaticano II si è pervenuti a un consenso su verità fondamentali relative alla dottrina della giustificazione,⁵²⁷ e che tale consenso raggiunto dal documento su diversi punti chiave ha come effetto che quanto affermato dalle rispettive parti non cada più sotto le condanne mutuamente sentenziate in passato.⁵²⁸

Il testo esprime il desiderio e la volontà di cattolici e protestanti di giungere a poter professare *unitamente* in Cristo la propria fede. Nel percorrere il cammino di dialogo messo in moto da questa volontà, ciò che emerge come dato di realtà è che le divergenze che tanta discordia e divisione hanno generato in passato sono riconducibili – nella maggioranza dei casi – a modi diversi di esprimere le stesse idee fondamentali: idee che esprimono una comprensione del modo in cui Dio opera l'azione salvifica, chiarendo al tempo stesso aspetti

525. DH 1551, in: Denzinger e Hünemann, *Enchiridion Symbolorum*, 665.

526. DH 1555, in: Denzinger e Hünemann, 665.

527. «Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione», Commissione mista di dialogo cattolico-luterano, n.13, visitato il 12 aprile 2021, <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-justificazione/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-justificazione1.html>.

528. Cfr. «Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione», n.41. Il testo, al n.42, sottolinea in ogni caso il valore positivo di tali condanne – che in quanto tali sono ancora in vigore – come «salutari avvertimenti» che hanno voluto evidenziare un reale problema di comprensione, sottolineando la necessità di intraprendere un cammino comune di dialogo e di chiarificazione della parola con cui si esprime la comprensione dell'azione di Dio.

decisivi nella comprensione del mistero dell'uomo. Affrontando il confronto tra le parti in modo costruttivo e attingendo alla ricchezza apportata dalle differenti posizioni si può pervenire, inoltre, a una comprensione notevolmente arricchita che può aiutare la cristianità a mettere in luce molti degli elementi di ricchezza che caratterizzano il nostro essere cristiani, la nostra comprensione dell'uomo e della nostra storia e cultura, storia e cultura che hanno contribuito a formare la nostra coscienza e conoscenza del mistero di Dio, e della salvezza donataci in Cristo.

Certamente, non si può dire che lo stesso livello di convergenza sia stato raggiunto nella totalità delle dichiarazioni: rimane aperta, ad esempio, la questione di una concezione non ancora convergente del peccato commesso da parte di chi ha ricevuto la giustificazione (n.29). Appare anche piuttosto "sbrigativa", pur rimandando alle fonti per un approfondimento della questione, la spiegazione del perché i cattolici affermino l'importanza del rispetto dei comandamenti dell'antica Alleanza (n.33).

Nonostante certamente emergano punti di forza e punti di debolezza, il documento mostra nel congiunto di aver raggiunto l'obiettivo di una significativa convergenza.

La lettura del documento mi fa riflettere, e mi fa pensare che dietro la differente comprensione di alcune delle verità fondamentali espresse c'è, in fondo, una differente comprensione dell'uomo. Questo non è certamente l'unico aspetto che ha provocato tali divergenze, ma mi sembra abbastanza evidente che l'antropologia negativa di Lutero, certamente molto più negativa che quella espressa già nel XVI secolo dalla Chiesa cattolica, abbia influenzato moltissimo la comprensione protestante della giustificazione.

5.3. La risposta morale come risposta alla Parola

5.3.1. Una risposta coerente alla Parola ascoltata

5.3.1.1. Autonomia, eteronomia e teonomia nel pensiero di Paul Tillich

Nel I capitolo del presente elaborato, nella sezione intitolata *Ragione, trascendenza, rivelazione*,⁵²⁹ ho introdotto il modo in cui Paul Tillich presenta il suo discorso sistematico in relazione alla ragione, discorso che propone i tratti di un "modello strutturale" che permette di descrivere la ragione stessa in relazione alla realtà creata e alla rivelazione divina. Il teologo tedesco inizia la sua trattazione presentando un concetto *ontologico* e un concetto *tecnico* di ragione. Aggiunge anche che la ragione ontologica, intesa nella sua *perfezione essenziale*, è da identificarsi con il *Lògos* della filosofia classica: di tale ragione ontologica, però, l'uomo – nella sua *imperfezione esistenziale* – fa esperienza in un modo che è condizionato dalla limitazione e dalla finitezza. Il concetto *tecnico* di ragione è indicato invece da Tillich come la "capacità di ragionare" che la ragione stessa manifesta. Riconosce, inoltre, come il contenuto della *ragione ontologica nella sua perfezione esistenziale*, sia da considerarsi identico al contenuto della *rivelazione*.

529. Cfr. in particolare la sezione *Alcuni esempi di apporti di autori contemporanei alla riflessione sulla relazione tra ragione e rivelazione*, pagine 13 ss. del presente elaborato.

In particolare, Tillich sostiene che la ragione nella sua imperfezione esistenziale sperimenta un conflitto tra *eteronomia e autonomia*.⁵³⁰ tale conflitto si verifica quando l'uomo considera come unica legge della ragione rispettivamente o la legge che riconosce a partire dalla *ragione oggettiva* (che per Tillich è la struttura razionale della realtà), oppure la legge che riconosce a partire dalla *ragione soggettiva* (la struttura razionale della mente). Ricordiamo che, per Tillich, ragione oggettiva e soggettiva sono due differenti manifestazioni della stessa ragione ontologica (Lògos), che si manifesta in diverse dimensioni che però non la racchiudono, ma che vengono "trascese" da essa. Tillich esprime quest'attitudine della ragione a superare le varie dimensioni in cui si manifesta attraverso la nozione di *profondità della ragione*.⁵³¹

Tillich sostiene che il conflitto individuabile nella polarità tra ragione eteronoma e ragione autonoma, che può essere compreso come il conflitto tra l'obbedienza alla legge della ragione soggettiva (autonomia) e l'obbedienza alla legge della ragione oggettiva (eteronomia), trova la sua soluzione soltanto nella riconciliazione tra queste polarità, possibile solo in Dio: quando questa riconciliazione si realizza, si ha la *teonomia*.

La proposta di Tillich apre la strada a un'efficace applicazione della sua esposizione sistematica alla morale: nel III volume della *Teologia Sistemica*,⁵³² il teologo sviluppa la sua trattazione su come si realizza la teonomia, ponendola in relazione con l'azione e la presenza dello Spirito nell'uomo. Tillich afferma che lo Spirito è *presenza di Dio nell'uomo*, esprimendo questa convinzione attraverso la nozione di *Presenza Spirituale*.⁵³³ Indica inoltre come tale Presenza spirituale vada intesa anche in relazione alla chiesa,⁵³⁴ descrivendola in questo caso come la presenza dello Spirito nella comunità, che la costituisce come *Comunità Spirituale*.⁵³⁵ La chiesa, Corpo di Cristo, può essere intesa nella sua essenza – ovvero propriamente come Comunità spirituale –, ma è al tempo stesso un «gruppo sociale di individui cristiani». ⁵³⁶ È in questa seconda dimensione che si manifestano tutte le ambiguità «della cultura, della religione, e della morale». ⁵³⁷ La chiesa, in virtù della Presenza Spirituale, è la «nuova creazione» a cui fa riferimento la Scrittura. Il *dilemma morale* si inserisce per Tillich nel movimento che «tende verso il sublime»⁵³⁸ dell'uomo e della realtà, movimento che l'autore affronta, ancor prima di concentrarsi specificamente sull'aspetto morale, definendo i tratti di ciò che egli concepisce come *l'auto-trascendenza della cultura*.

530. Cfr. pagina 16 del presente elaborato.

531. Cfr. pagina 124.

532. Paul Tillich, *Teologia Sistemica*, volume III: La vita e lo Spirito (Claudiana, Torino, 2003).

533. Cfr. Tillich, 123 ss.

534. Tillich nell'affrontare questo passaggio utilizza il termine «chiesa» con la «c» minuscola, volendo evitare ambiguità in relazione a una possibile identificazione di ciò a cui si riferisce con la «chiesa visibile», o, in un modo ancora più definito, con una specifica chiesa confessionale. Cfr. Tillich, 178.

535. Cfr. Tillich, 177 ss.

536. Tillich, 178. Tillich continua con un approfondimento relativo all'errore fuorviante che è si è prodotto con l'affermarsi di una comprensione della nozione di «chiesa invisibile» non intesa come «essenza» (Comunità spirituale) della Chiesa, ma come una realtà «al lato» della chiesa visibile: molti degli errori e delle divergenze nella comprensione protestante (e non solo) derivano secondo Tillich da questo errore di comprensione.

537. Tillich, 178.

538. Tillich, 39.

Il movimento di *auto-trascendenza della cultura*⁵³⁹ permette di osservare una dinamica che vede in opposizione autonomia ed eteronomia, destinate a pervenire a una *riconciliazione* nella *teonomia*. L'autore specifica che il significato di teonomia, almeno nel senso da lui inteso, non è in questo caso da associarsi al significato fuorviante di «sottomissione di una cultura a leggi divine imposte dall'esterno e mediante una chiesa»:⁵⁴⁰ la *cultura teonoma* è una cultura guidata e diretta dallo Spirito, che nel movimento di auto-trascendenza, la conduce in direzione del “sublime”.

La nozione di “cultura teonoma”, da intendersi come cultura in cui autonomia ed eteronomia si trovano riconciliate in Dio, secondo Tillich rappresenta una chiave decisiva per l'interpretazione della storia, storia in cui la teonomia si è trovata (e si trova) in innumerevoli momenti in conflitto con un'eteronomia e un'autonomia emergenti. Vi sono momenti nella storia in cui la teonomia si è trovata a convivere con un'autonomia emergente “vittoriosa”, come ad esempio si è dato in alcuni casi di manifestazione di un'autonomia «di provenienza razionalistica o nazionalistica».⁵⁴¹ In altri momenti si è dovuta confrontare con un'eteronomia emergente di provenienza ecclesiale o politica. Una delle caratteristiche della teonomia è che, nella sua co-manifestazione assieme ad autonomia e a eteronomia, questa non è mai definitivamente vittoriosa, ma nemmeno definitivamente sconfitta. Assumendo che tale “battaglia” avviene nella “imperfezione esistenziale” che caratterizza l'esistenza, «la sua vittoria è sempre frammentaria a motivo dell'alienazione esistenziale che soggiace alla storia umana; e la sua sconfitta è sempre limitata dal fatto che la natura umana è essenzialmente teonoma».⁵⁴² La teonomia, che per Tillich è la condizione di pienezza della natura umana, si oppone, in un una lotta continua, alle derive dell'eteronomia e dell'autonomia quando queste vogliono essere indipendenti, ossia imporsi come unica ragione.⁵⁴³ La teonomia, inoltre, precede l'autonomia e l'eteronomia, ma è anche posteriore ad esse, in quanto proprio nella teonomia tendono a riunificarsi:

«L'unione teonoma originale viene superata dall'affermarsi di tendenze autonome che conducono necessariamente ad una reazione dell'elemento eteronomo. In assenza della liberazione dell'autonomia dall'asservimento a una teonomia “arcaica”, fondata mitologicamente, la cultura non potrebbe sviluppare le sue potenzialità. Soltanto dopo la loro liberazione dal mito unificante e dallo stato di consapevolezza teonomo possono apparire la filosofia e le scienze, la poesia e le arti. Ma, se diventano indipendenti, queste ultime perdono il loro fondamento trascendente che dava loro profondità, unità e significato ultimo. Inizia allora la reazione dell'eteronomia: l'esperienza dell'ultimo, come viene espressa nella tradizione religiosa, reagisce contro le creazioni di un'autonomia vuota. Questa reazione si presenta facilmente come una semplice negazione della creatività autonoma e come un tentativo di sopprimere le giustificate esigenze di verità, di espressività, di umanità e di giustizia. Ma questo non è tutto. Una messa in guardia giustificata contro la perdita dell'essere e del significato viene espressa nella forma distorta di reazioni eteronome contro l'autonomia culturale. Se una teoria scientifica, con un grado elevato di probabilità, viene respinta nel nome di una

539. Cfr. Tillich, 266-267.

540. Tillich, 267.

541. Tillich, 267.

542. Tillich, 267.

543. Cfr. Tillich, 268.

tradizione consacrata dalla religione, si deve appurare che cosa esattamente viene respinto. Se è la teoria stessa, si verifica un attacco eteronomo all'idea di verità e a ciò ci si deve opporre con il potere dello Spirito». ⁵⁴⁴

Per Tillich, è l'influsso della Presenza Spirituale, ovvero la presenza dello Spirito nell'uomo e nella comunità, che muove l'uomo e la realtà verso la teonomia in questa "lotta" tra autonomia ed eteronomia.

5.3.1.1.1. Presenza Spirituale e morale: la morale teonoma

Per comprendere come Tillich concepisce l'atto morale e, a partire da questo, la *morale teonoma*, è necessario premettere che il teologo tedesco presuppone l'esistenza di tre elementi nel *processo vitale*: si tratta della "consapevolezza della propria identità", della "auto-alterazione" e del "ritorno a sé stessi". ⁵⁴⁵ Alla luce di questi tre elementi Tillich definisce, come prima funzione della vita, la funzione di *auto-integrazione*, indicando con questo termine il movimento che determina il centro della propria identità. È un movimento che passa attraverso l'*auto-alterazione*, intesa come quel movimento di «attualizzazione del potenziale» ⁵⁴⁶ attraverso il quale «il movimento della vita avanza in orizzontale, [...] punta verso il nuovo, [...] trascendendo ogni centro individuale» ⁵⁴⁷ nella relazione con il "mondo". ⁵⁴⁸ L'identità dell'uomo non va intesa in modo statico: è continuamente in movimento a causa delle possibilità potenzialmente infinite offerte dal mondo con cui interagisce. Ciò che è prodotto da questo movimento di auto-alterazione, che pare far uscire l'individuo dalla sua identità, non disgrega l'individuo: il "nuovo", ciò che dalla potenza passa all'atto nell'interazione con il mondo, viene ricondotto al centro della propria identità nel continuo movimento di auto-integrazione.

Se il movimento dell'auto-integrazione può essere descritto come un movimento circolare e quello dell'auto-alterazione come un movimento orizzontale, Tillich individua anche un terzo tipo di movimento, quello dell'*auto-trascendenza*, che è un movimento di carattere "verticale", in quanto rappresenta il protendersi di una realtà oltre sé stessa: questo movimento si dà, ad esempio, quando si realizza un "salto qualitativo" di una particolare realtà esistente, con il passaggio all'atto di nuove proprietà che prima non esistevano. Parlando di auto-trascendenza però, Tillich si riferisce a salti qualitativi nell'ambito della finitezza della vita. Per riferirsi invece a quel movimento di trascendenza della vita che la muove oltre sé stessa, verso Dio, Tillich parla piuttosto di un'attitudine a «tendere verso il sublime», ⁵⁴⁹ indicando questo movimento come un superamento dei limiti della finitezza.

Nell'uomo, la completa *centratezza* è qualcosa che gli appartiene essenzialmente, ma tale situarsi nel centro della propria identità non è in atto finché l'uomo non lo attualizza con la sua libertà: Tillich definisce "atto morale" l'atto «con cui l'essere umano realizza la sua

544. Tillich, *Teologia Sistemática*, 269.

545. Cfr. Tillich, 37.

546. Tillich, 38.

547. Tillich, 38.

548. Tillich non si riferisce solamente al "mondo" biologico, ma alla realtà nel suo complesso con cui l'uomo interagisce.

549. Tillich, *Teologia Sistemática*, 39.

centratezza essenziale». ⁵⁵⁰ La morale è «la funzione della vita mediante la quale il “regno” dello spirito viene ad essere; è la funzione costitutiva dello spirito [...] la funzione della vita mediante la quale il sé accentrato si costituisce come persona». ⁵⁵¹ Tillich considera che nel suo interagire con il mondo (che, come ho già specificato, non è da intendersi come mero “ambiente”, ma come tutto ciò di cui l’uomo fa esperienza anche oltre la realtà ambientale), l’essere umano ha la facoltà di contrapporre il suo sé a ogni parte di questo suo mondo, compreso sé stesso. Di fronte a questo mondo con cui si confronta come “sé accentrato”, l’uomo può «porre domande e ricevere risposte e ordini». ⁵⁵² L’uomo è in grado di rispondere alle norme, che rappresentano la struttura essenziale della realtà (di cui è parte). È sua facoltà rispondere positivamente ad esse, eseguendole o disattendendole. Se si rifiuta di rispondere, «apre la strada alle forze della disgregazione morale; agisce contro lo spirito con il potere dello spirito». ⁵⁵³ Tillich sottolinea che le azioni morali hanno conseguenze sull’identità dell’uomo: le sue azioni, anche quelle a-morali, contribuiscono infatti a “costituire il suo sé accentrato”.

La concezione sistematica di Tillich permette di considerare efficacemente da un lato la forza distruttiva del peccato come male morale, che si oppone alla realizzazione piena dell’uomo e danneggia la realtà e il sé (proprio e altrui); inoltre, prevede che a partire dagli atti a-morali si possa avere come conseguenza una costituzione a-morale del sé, che in altri termini può essere intesa come una “corruzione”. Le azioni morali hanno quindi effetti sul mondo e sul sé, trasformano il mondo e trasformando il sé.

La grande domanda a cui grandi filosofi come Kant tentarono di dare una risposta, è *come accade che l’uomo fa esperienza delle norme*, degli imperativi morali. Tillich, sulla scia degli apporti del pensiero filosofico e teologico contemporaneo, considera che «l’imperativo del dovere viene sperimentato fondamentalmente nel rapporto io-tu». ⁵⁵⁴ Nel suo rapporto con l’universo, l’uomo sperimenta da un lato una tendenza ad “appropriarsi di tutto”, fino a contenere tutto l’universo – nelle sue infinite possibilità – nel suo io auto-centrato. ⁵⁵⁵ In ogni caso, di fronte a quest’attitudine, vi è un limite che il sé sperimenta, che è il “limite dell’altro sé”. Non tanto dell’altro sé inteso nella sua dimensione materiale e psicologica – dimensioni in cui può essere manipolato –, ma dell’altro sé inteso *nella sua dimensione spirituale*:

«Perciò l’altro sé è il limite incondizionato al desiderio di assimilarsi il proprio intero mondo; l’esperienza di questo limite è l’esperienza del dover essere, dell’imperativo morale. La costituzione morale del sé nella dimensione dello spirito comincia con questa esperienza». ⁵⁵⁶

550. Tillich, 46.

551. Tillich, 46.

552. Tillich, 47.

553. Tillich, 47.

554. Tillich, 48.

555. Cfr. Tillich, 48. Fermo restando che ciò è impossibile in virtù del fatto che le reali possibilità di integrazione del sé sono limitate, Tillich considera quest’attitudine come base per comprendere l’illimitatezza a cui tende la *libido*.

556. Tillich, 48.

L'esperienza della "comunità umana" è quindi necessaria affinché l'essere umano si costituisca per quello che è, cioè un essere morale.

La morale,⁵⁵⁷ come disciplina, si riferisce sempre a un fine ultimo: può essere autonoma circa il suo metodo, ma mai nella sua sostanza, che è religiosa. In virtù dell'influsso della Presenza Spirituale, la morale è *sempre teonoma*. Riferendosi a diversi tentativi di concepire un'etica autonoma attuati nella storia, l'autore afferma che «per quanto nascosto, secolarizzato e distorto, c'è un elemento teonomo in tutti quei tipi di etica».⁵⁵⁸ Tillich giunge quindi ad affermare che «*la teonomia effettiva è un'etica autonoma sotto la Presenza Spirituale*».⁵⁵⁹

Quest'affermazione diventa il punto di partenza per tutta una serie di conseguenze circa come va concepita la morale. La prima, e più importante, è che il materiale biblico ed ecclesiastico

«non può essere assunto e sistematizzato come 'etica teologica' fondata su una 'informazione' rivelatoria su problemi etici. La rivelazione non è un'informazione e certamente non lo è riguardo alle regole o norme etiche. Tutto il materiale etico, per esempio quello dell'Antico e del Nuovo Testamento, è esposto alla critica etica sotto il principio dell'*agápe*; lo Spirito, infatti, non produce nuove e più raffinate "lettere", cioè comandamenti. Lo Spirito, invece, giudica tutti i comandamenti».⁵⁶⁰

L'etica non potrà quindi mai essere una scienza in cui confluisce una serie di insegnamenti che, anche se comunicati nella Sacra Scrittura o riconducibili ad essa, sarebbero sostanzialmente "informazione". Per Tillich, *la rivelazione è la realtà che permette il superamento di tutte le ambiguità della ragione*⁵⁶¹ per il fatto che è reale comunicazione del divino che si fa presente (Presenza spirituale) nell'uomo, e che esistenzialmente lo muove e lo trasforma. In quanto «fonte ultima dei contenuti della fede cristiana»,⁵⁶² la rivelazione fornisce dei principi, primo tra tutti il "principio dell'amore", che è il criterio ultimo in base al quale tutte le decisioni (e norme) morali vanno confrontate.

Tillich descrive il superamento delle ambiguità della ragione, ambiguità di cui si fa una particolare esperienza nel caso del dilemma morale, nel fatto che sotto l'influsso della Presenza spirituale «lo Spirito porta il centro personale all'interno del centro universale, [che è] l'unità trascendente che rende possibile la fede e l'amore»,⁵⁶³ liberando l'uomo «dalle condizioni della libertà e del destino sotto le condizioni dell'esistenza».⁵⁶⁴ Quanto Tillich afferma, riferendosi alle "condizioni" della libertà, è comprensibile in relazione a un'operazione che l'uomo continuamente compie: si tratta del "sacrificare" qualcosa, che l'uomo continuamente attua quando sceglie in favore di qualcos'altro. L'uomo vive in una tensione

557. In realtà, Tillich non usa il termine "Morale" per denominare la disciplina, in virtù della connotazione negativa (nel senso di legge, proibizione) che questo termine ha spesso assunto. Preferisce chiamare "Etica" la disciplina che studia il comportamento morale.

558. Tillich, *Teologia Sistemática*, 285.

559. Tillich, 285.

560. Tillich, 285.

561. Cfr. Fernández Castelao, *El Trasfondo de lo finito*, 33.

562. Fernández Castelao, 33.

563. Tillich, *Teologia Sistemática*, 286.

564. Tillich, 287.

tra il pericolo da un lato di una perdita del “sé accentrato”, perdita potenzialmente causata da un’auto-identità vuota, dall’altro dal pericolo di un’auto-alterazione caotica.⁵⁶⁵ È come se dovesse mantenere un equilibrio, e nel farlo sono decisive le sue scelte nella possibilità che si presentano nell’interazione con il mondo: e ogni scelta comporta sempre il rinunciare al possibile in favore del reale, o viceversa. L’accettazione della liberazione nella «comunione dello Spirito Santo»⁵⁶⁶ introduce in un’unità trascendente che «abbraccia i contenuti di tutti gli incontri possibili».⁵⁶⁷ L’accettazione di questa liberazione è *l’unico sacrificio non ambiguo* che l’uomo può compiere: è il “sacrificio onnicomprensivo”, che comporta anche il “compimento onnicomprensivo”. Nella comunione dello Spirito, l’uomo entra nella realtà di un *nuovo essere*, superando le condizioni dell’esistenza. Ovviamente, questo superamento non corrisponde ad un atto puntuale: è un processo che si compie nel corso del processo vitale, quindi il “sacrificio” è sempre frammentario ed esposto alle ambiguità della vita.

L’azione morale, come atto attraverso il quale si costituisce lo spirito, marca il corso di tutto questo processo. E, in modo frammentario e imperfetto, sarà sempre una decisione in favore o contro questo “sacrificio onnicomprensivo” che è l’accettazione della liberazione nello Spirito.

È a mio parere evidente in questo punto una più che significativa similitudine tra quanto formulato da Tillich e quanto sistematizzato da Karl Rahner in relazione alla decisione della libertà umana in riferimento al suo fine ultimo che è Dio. Rahner concepiva la possibilità del male morale (peccato) come un *esistenziale permanente*,⁵⁶⁸ nozione con la quale definisce la possibilità dell’uomo di rivolgersi trascendentalmente a Dio, negandolo. Se Rahner considera quindi la possibilità di un “sì” o di un “no” che l’uomo rivolge direttamente a Dio, Tillich propone la sua riflessione in termini pneumatologici, presentando il “sì” o il “no” a Dio nella forma dell’accettazione (o non accettazione) della liberazione nello Spirito. Quello che io colgo è che, nella sostanza, ciò a cui intendono riferirsi è simile, ed ha come elemento centrale l’accoglienza della Parola definitiva di Dio che è Gesù Cristo. Accoglienza che permette definitivamente all’uomo di passare «dall’esistenziale all’essenziale»,⁵⁶⁹ dove ciò che è essenziale si realizza *nell’esistenziale*. Infatti, «nel Cristo l’unità essenziale tra Dio e l’essere umano si traduce in atto nelle condizioni dell’esistenza senza esserne vinta».⁵⁷⁰

5.3.1.2. Giovanni Paolo II e la “teonomia partecipata”

La comprensione della *morale teonoma* formulata da Paul Tillich non è in contraddizione, anzi presenza notevoli coincidenze con la concezione maturata a partire dal Concilio Vaticano II (in particolare nella Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*), concezione successivamente recepita, approfondita e riformulata in modo particolarmente efficace da Giovanni Paolo II nell’enciclica *Veritatis Splendor*.⁵⁷¹ Papa Wojtyła indica come chiave per «la corretta

565. Cfr. Tillich, 286.

566. Tillich, 287.

567. Tillich, 286.

568. Cfr. sezione *Il peccato come “esistenziale permanente”*, pagina 118 del presente elaborato.

569. Tillich, *Teologia Sistemática*, 287.

570. Tillich, 287.

571. Cfr. Giovanni Paolo II, *Veritatis Splendor*, nn. 38-41.

comprensione dell'autonomia morale nell'etica cristiana»,⁵⁷² quella della *teonomia partecipata*: attraverso tale nozione, Giovanni Paolo II voleva salvare da un lato l'autonomia della ragione, evitando che la morale cadesse nella tentazione di un'eteronomia⁵⁷³ che propone un'idea di vita morale intesa come «sottomissione alla volontà di un'onnipotenza assoluta esterna all'uomo e contraria all'affermazione della sua libertà». ⁵⁷⁴ Dall'altro, voleva evitare una concezione di «autonomia chiusa nell'ordine oggettivo e pertanto creatrice dei valori e delle norme»,⁵⁷⁵ salvando la primazia della rivelazione divina come fonte delle norme morali. Tale concezione, formulata da Giovanni Paolo II, venne recepita dalla teologia morale successiva nella categoria di *autonomia teonoma*.

5.3.1.3. Coscienza e discernimento

Nell'espone come la Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* presenta il mistero dell'uomo,⁵⁷⁶ ho indicato che viene presentato come “luogo” di particolare rilevanza quello dell'interiorità, a cui GS 14 fa riferimento utilizzando la nozione biblica di *cuore*. In questo luogo l'uomo sperimenta una ferita e una lotta contro le “intenzioni perverse”. Ma è anche il luogo dell'incontro, in cui l'uomo ritorna a sé stesso e alla relazione con Dio: è in tale luogo che l'uomo è libero di decidere per il proprio destino. Al n.16 appare il termine *coscienza*, con cui *Gaudium et Spes* si riferisce all'interiorità intesa come il *luogo del giudizio pratico sull'attuazione umana*.⁵⁷⁷ Il termine “coscienza” deriva dal latino *conscientia*, che a sua volta traduce il greco *syneidesis* (συν-εἰδήσις), parola che indica un “sapere condiviso”, che rimanda a una situazione di dialogo tra discepolo e maestro. Già nell'etimologia della parola c'è quindi un riferimento a un “dialogo interiore”, un dialogo che ogni persona realizza nella propria interiorità, che nella riflessione antropologica cristiana è inteso come dialogo della persona con Dio.⁵⁷⁸ Nella propria coscienza, l'uomo scopre una legge che non è lui stesso a darsi, ma è una legge che viene rivelata nel suo profondo da Dio (GS 16). Si tratta di quella legge rivelata che vuole portare a compimento nell'uomo l'amore verso Dio e verso il prossimo.

Il giudizio pratico è possibile perché preceduto dalla chiamata all'amore che Dio rivolge all'uomo: per questo è opportuno specificare che la «*syndéresis*» (συντήρησις), o *coscienza abituale*, è comprensibile più propriamente come «*anámnēsis*» (ἀνάμνησις), e in essa si fonda la possibilità della *coscienza attuale*, ovvero la coscienza intesa come «atto del giudizio pratico in apertura radicale alla verità e al bene». ⁵⁷⁹

572. Marciano Vidal, *La propuesta moral de Juan Pablo II: Comentario teológico-moral de la encíclica Veritatis Splendor* (PPC, Madrid, 2005), 79.

573. Cfr. Vidal, 79.

574. Vidal, 79.

575. Vidal, 79.

576. Cfr. sezione *Il mistero dell'uomo secondo la Costituzione pastorale Gaudium et Spes*, pagina 109 del presente elaborato.

577. Cfr. Julio Luis Martínez e José Manuel Caamaño, *Moral fundamental: Bases teológicas del discernimiento ético* (SalTerra, Santander, 2014), 419.

578. Cfr. Martínez e Caamaño, 422.

579. Martínez e Caamaño, 421.

L'antropologia cristiana sostiene infatti che in tutti gli uomini si ha una presenza assolutamente inevitabile della verità, che ricevono come esseri creati. Alla luce di questa convinzione, è stato formulato quello che è da considerarsi il *primo principio della ragione pratica*,⁵⁸⁰ che esprime la vocazione umana in termini di vocazione universale verso il bene. Si tratta, in questo caso, di una vocazione riconducibile alla *legge naturale*, sapientemente iscritta dal Creatore nel creato. Tale conoscenza della legge naturale costituisce il fondamento che permette alla coscienza di accogliere la *legge rivelata*, nell'ascolto della Parola di Dio, e in particolare nell'accoglienza della Parola definitiva che è Cristo, *alla luce della quale scopriamo la nostra autentica vocazione come una vocazione all'amore nella verità*.

L'andare contro la coscienza, nella sua relazione costitutiva con la verità, è l'atto che fa emergere la realtà del peccato personale e delle strutture di peccato. La coscienza a volte può trovarsi in situazioni nelle quali non è in grado di attuare il bene: GS 16 introduce la nozione di *ignoranza invincibile*, che specificamente vuole riferirsi a quelle situazioni in cui l'agire morale è condizionato – in modo non colpevole – dal fatto che si dia un'impossibilità per la coscienza di possedere gli elementi necessari per una buona decisione morale. In questo caso, GS 16 afferma che la coscienza “non perde la sua dignità”, cosa che invece «non si può dire quando l'uomo poco si cura di cercare la verità e il bene, e quando la coscienza diventa quasi cieca in seguito all'abitudine del peccato».⁵⁸¹ Il processo attraverso il quale, nel dialogo interiore con il Creatore e nella conoscenza e nell'ascolto delle leggi che questi ha posto nel cuore dell'uomo, la coscienza pondera i diversi elementi in vista dell'attuazione di una decisione morale, è chiamato *discernimento*.

5.3.1.4. Mancanza lieve e grave, peccato veniale, mortale, strutturale: parole che esprimono le conseguenze e la complessità del peccato

Il peccato, concetto religioso che abbiamo presentato come un *rifiuto della Parola divina*, che si manifesta in un “no” che ha conseguenze nella relazione tra l'uomo e il suo Creatore, è stato fin dall'inizio (cioè da quando l'uomo è cosciente di questa realtà) valutato in relazione al suo significato e alle conseguenze che ha sulla vita dell'uomo, sulla relazione con gli altri e con l'Altro per eccellenza che è Dio. Non tutti i peccati sono stati considerati e sono da considerarsi uguali: la Sacra Scrittura presenta già una consistente valutazione di molteplici forme in cui si dà il peccato,⁵⁸² sottolineandone diversi livelli di gravità, senza arrivare però ancora a definire però una distinzione concettuale tra diverse tipologie di peccato.

Per esprimere l'esistenza di mancanze che possono essere considerate lievi, e di altre che al contrario possono essere considerate gravi per il modo in cui rompono la relazione con gli altri e con Dio, si è affermata nel corso della storia la distinzione tra *peccato veniale* e *peccato mortale*. Il peccato è da considerarsi veniale quando non compromette totalmente nella persona “l'opzione fondamentale” orientata alla vita.⁵⁸³ Il peccato mortale comporta invece un radicale allontanamento dalla grazia di Dio a causa di una mancanza molto grave. Si tratterebbe, in questo secondo caso, di una decisione profonda contro la volontà di Dio.

580. Cfr. Martínez e Caamaño, 423.

581. Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, n.16.

582. Cfr. Martínez e Caamaño, *Moral fundamental*, 486.

583. Cfr. Martínez e Caamaño, 488.

Non si può non considerare però il fatto che anche di fronte a un peccato mortale, è aperta al peccatore la possibilità di pentirsi e di accogliere il perdono di Dio. Per questa ragione, alcuni autori considerarono opportuno introdurre la nozione di “opzione finale”, volendo sottolineare con questa che solamente nella morte l’essere umano può prendere una decisione definitiva nei termini di un permanente “sì” o “no” rivolto a Dio. Alla luce di questa nozione, risulterebbe più opportuno parlare di *peccato veniale, peccato grave e peccato mortale*.⁵⁸⁴

Nonostante nel corso della storia alcuni tentativi di “sistematizzare” i possibili peccati – suddividendoli per categorie –, oltre a essersi rivelati un’impresa estremamente difficile contribuirono a promuovere lo sviluppo di un approccio eccessivamente “casuistico” – che condizionò molto il modo in cui veniva vissuto il sacramento della penitenza –, la Chiesa conserva questa suddivisione, ritenendola adeguata e di aiuto per i fedeli nel loro situarsi di fronte a Dio e nella prassi morale.

Per quanto riguarda la nozione di *peccato strutturale*, la teologia morale indica con questa nozione il fatto che, in virtù della sua *dimensione sociale*, il peccato ha sempre delle conseguenze sull’ambiente e sulle persone che da esso sono interessate. In altre parole, il peccato di un individuo, o di un insieme di individui, tende sempre a trasmettersi secondo qualche effetto all’ambiente sociale in cui si manifesta. In relazione ai peccati che in maniera più immediata possono essere espressi in relazione con la categoria di *giustizia*, si può ben osservare come l’ingiustizia subita da alcuni, da cui altri traggono vantaggio, tende a creare strutture che inducono altri a compiere le stesse azioni peccaminose. Si tratta di strutture che a volte acquisiscono, per il modo in cui sono radicate nella società, un enorme potere. Sono strutture di cui spesso è addirittura difficile essere consapevoli, e dalle quali può essere estremamente difficile liberarsi, a motivo della forza del condizionamento che esercitano su chi ne è vittima.

5.3.2. Una risposta che difende e promuove l’amore e la vita

5.3.2.1. L’accoglienza della Parola si fa comunità di vita e di amore

La Parola di Dio, che introduce nella dinamica dell’amore trinitario, suscita risposte concrete e si fa presente realizzando segni e costruendo realtà che di tale amore sono immagine. L’espressione *comunità di vita e di amore*,⁵⁸⁵ che appare in diversi documenti magisteriali in riferimento al matrimonio, indica quell’atto umano attraverso il quale due persone, uomo e donna, si donano reciprocamente e si ricevono per sempre. È un atto di donazione nell’amore che realizza e crea vita, che la Chiesa considera immagine dell’amore tra Dio e la sua Chiesa,⁵⁸⁶ e che fin dall’antichità è stato indicato come immagine dell’Alleanza tra Dio e il suo popolo.

584. Cfr. Martínez e Caamaño, *Moral fundamental*, 488.

585. L’espressione come tale è formulata in *Veritatis Splendor* e in GS 48. CIC83 (al Can. 1055) e CCC (n.1601) parlano di “comunità di tutta la vita”.

586. Cfr. sezione *Il Matrimonio*, pagina 101.

Secondo la fede cristiana, «il matrimonio è espressione della sacramentalità della grazia nella Chiesa e, per questo, è uno dei “sette sacramenti della nuova alleanza” ».⁵⁸⁷

In quanto realtà umana che rende possibile la realizzazione umana come riflesso dell'amore di Dio, il matrimonio, anche quando non è sacramento (ovvero, concretamente, anche quando non è contratto da due battezzati), ha comunque una dimensione che rimanda in sé alla sacramentalità: simbolizza e realizza quell'amore mutuo che apre chi lo vive alla trascendenza, alla possibilità di accogliere il mistero della presenza divina. Ha inoltre un'importanza in ordine alla testimonianza di impegno che comporta, impegno che pone le condizioni affinché tale realizzazione dell'amore sia possibile.

Nel corso della storia, la Chiesa ha maturato progressivamente la sua comprensione del matrimonio, che ha di volta in volta integrato elementi che si sono venuti affermando come importanti in ordine alla sua comprensione come sacramento. In alcuni periodi storici, la teologia sul matrimonio ha subito l'influsso di una svalutazione del corporeo – soprattutto a causa del pensiero neoplatonico – che non ha certamente favorito una sua comprensione adeguata, o comunque ha rallentato i tempi per potervi pervenire. Nel medioevo, la Chiesa ha in alcuni momenti sottolineato molto l'aspetto contrattuale del matrimonio, contribuendo in modo decisivo alla comprensione di vari aspetti legati al *consenso* e definendone la configurazione giuridica. Con il Concilio di Trento, in risposta a Lutero che negava che il matrimonio è un sacramento, la Chiesa affermò con decisione il carattere di sacramentalità, di unità e di indissolubilità del matrimonio. Soprattutto a partire dal Concilio Vaticano I, e fino al Concilio Vaticano II, il fine primario del matrimonio venne indicato nella procreazione e nell'educazione della prole. Con il Concilio Vaticano II tale fine è stato mantenuto e indicato come *fine oggettivo*, ma è stato introdotto, come *fine soggettivo* del matrimonio, quello dell'*amore tra i coniugi*. Il vincolo affettivo che si dà nell'amore, e l'aspetto procreativo, sono compresi come intrinsecamente legati in un mutuo vincolo.⁵⁸⁸ La dimensione contrattuale, inoltre, viene oggi compresa in un modo che pone meno enfasi sul carattere giuridico.

Nel matrimonio la sessualità viene vissuta in intima connessione con l'amore e ne è una delle manifestazioni. Soprattutto a partire dal Concilio Vaticano II la dimensione sessuale nel matrimonio è sempre più compresa come un elemento importante, che costituisce il matrimonio stesso e che contribuisce alla realizzazione del suo fine: essa non è più associata solo all'atto procreativo. La sessualità è infatti fondamentale anche in ordine al raggiungimento del fine soggettivo, che è l'amore tra i coniugi.

Con l'enciclica *Amoris Letitia*, Papa Francesco ha recentemente approfondito ed espresso una riflessione che valorizza ulteriormente l'aspetto unitivo nella relazione di amore tra i coniugi. *Amoris Letitia* apre anche a una nuova possibilità: quando si diano le condizioni, e dopo un percorso di discernimento condiviso guidato dall'accompagnamento di un sacerdote, è prevista in alcuni casi la possibilità di accedere alla comunione e ai sacramenti anche per

587. Gerhard Ludwig Müller, «El matrimonio: verdadero y propio sacramento de la nueva alianza», in *El matrimonio y la familia* (Sal Terrae, Santander, 2014), 102.

588. Cfr. Eduardo López Azpitarte, *Ética de la sexualidad y del matrimonio* (San Pablo, Madrid, 1992), 66-68.

persone che, a motivo del fallimento di un matrimonio, versano in una situazione considerata “irregolare” dal diritto canonico.

5.3.2.2. Una Parola che mette al centro la vita

Già nella testimonianza dell’ Antico Testamento emerge una proibizione sacra che vieta di togliere la vita, proibizione che ha la sua espressione più importante nel quinto comandamento del decalogo. Nel corso della sua storia il popolo di Israele compì un lungo cammino, che lo ha progressivamente portato ad allontanarsi da pratiche violente che prevedevano come possibilità anche la morte: pratiche che non erano estranee alle consuetudini dei popoli del medio-oriente antico. Ciò che però distingueva Israele dagli altri popoli era la sacralità che veniva attribuita alla vita: leggi come la legge del taglione, o altre leggi che prevedevano come pena la morte (ad esempio, in caso di adulterio) erano considerate un male necessario per evitare un male peggiore.

Nel nuovo testamento, emerge chiaramente come Gesù si schieri contro ogni forma di violenza, attribuendo alla vita un valore fondamentale. In ogni caso, la vita terrena (biologica) non era per Gesù un valore assoluto, come prova l’atteggiamento da lui manifestato anche rispetto alla sua morte, che accettò nella consapevolezza del sacrificio d’amore che essa avrebbe rappresentato.

Anche per il credente, quindi, discepolo in ascolto della Parola di Gesù, la vita intesa in termini biologici non è un valore assoluto rispetto al quale *tutto* dev’essere considerato di secondaria importanza.

Nella storia della Chiesa, in particolare a partire dal tempo della patristica, si sviluppò una riflessione che, distinguendo tra diversi atti contro la vita, associava ad essi una distinta valutazione morale. In alcuni casi, come in quello dell’omicidio, il togliere la vita era sempre dichiarato degno di condanna. Lo stesso atteggiamento era mantenuto rispetto al suicidio, considerato sempre colpevole. Per quanto riguarda l’aborto, Didachè esprimeva come tratto caratteristico dei cristiani, che li distingueva dai pagani, il loro rifiuto di attuare tale pratica.

L’inviolabilità della vita umana si affermò come *principio morale generale* nel medio evo: solo nei casi di legittima difesa, di pena di morte, di uccisione di un nemico in una “guerra giusta”, di aborto indiretto o tirannicidio *non* si considerava colpevole l’atto di togliere la vita.

La questione di come applicare oggi questo principio generale si è notevolmente complicata con il moltiplicarsi delle possibilità offerte dalla scienza medica, da un lato, e con la profonda modifica delle condizioni e della durata della vita – soprattutto nei paesi “ricchi” del mondo – dall’altro. Sono sorte nuove questioni che pongono di fronte al problema del rispetto della vita, mai esistite prima: in particolare, questioni legate all’inizio e alla fine della vita. Si tratta di momenti che in sé stessi rimandano a una sacralità, per il fatto che ci mettono di fronte al mistero dell’inizio e della fine di una vita che ci è donata e che non ci appartiene. Alcune situazioni e questioni sono di tutt’altro che semplice soluzione, almeno nei termini di un’efficace valutazione morale. Ad esempio, è aperta la questione del come considerare, in riferimento al principio generale di inviolabilità della vita umana, tutto ciò che ha a che fare con possibili interventi dell’uomo sull’embrione. Ma anche su come considerare l’aborto in alcuni casi particolari che rendono inadeguata e impraticabile una valutazione basata

su principi generali. Un tema oggi molto attuale, anche per la produzione di leggi in molti paesi che iniziano a regolamentare questa pratica, è quella dell'interruzione della vita tramite l'eutanasia.⁵⁸⁹

5.3.3. Una risposta che difende e promuove pace e giustizia

La Congregazione per l'educazione cattolica nel 1988 pubblico un documento che contiene le orientazioni⁵⁹⁰ per l'insegnamento della Dottrina Sociale della Chiesa, rivolto in modo particolare alla formazione dei sacerdoti. Tale documento offre alcune chiavi fondamentali per la comprensione e la trasmissione dell'insegnamento sociale della Chiesa, ossia di quella parola che la Chiesa pronuncia rivolta al mondo, animata dall'ascolto della Parola del Vangelo.

Il Capitolo I del documento, sulla *natura della Dottrina Sociale*, introduce un'importante differenza, quella tra "pensiero sociale" della Chiesa e Dottrina Sociale. Quest'ultima è costituita da elementi ricavabili da pronunzieri del magistero. Il pensiero e l'insegnamento sociale della Chiesa va inteso in senso più ampio, e comprende anche il pensiero di varie scuole che hanno apportato e apportano un contributo decisivo alla riflessione della Chiesa e allo sviluppo della dottrina.

L'insegnamento sociale della Chiesa nasce dall'incontro del Vangelo – e dalle necessità etiche che il messaggio evangelico indica – con la vita sociale dell'uomo. A partire da quest'incontro, l'insegnamento sociale vuole evidenziare delle istanze, con l'obiettivo di promuovere e rendere feconda la riflessione morale, avvalendosi a questo scopo del contributo della teologia, della filosofia e di altre scienze.

Nel testo delle Orientazioni viene indicato che il compito che la Chiesa svolge nella società è triplice: l'annuncio della verità – attraverso il *principio di dignità dell'uomo* e l'affermazione dei suoi diritti –, la denuncia contro l'ingiustizia e l'impegno per promuovere il cambiamento.

La metodologia della Dottrina Sociale si sviluppa secondo un metodo induttivo-deduttivo, assunto definitivamente con *Gaudium et Spes*, che si sviluppa in tre momenti, che si possono riferire a tre azioni fondamentali: vedere, giudicare e agire. Il primo momento corrisponde al rilevamento e allo studio dei problemi e delle loro cause. Il secondo corrisponde all'applicazione della Dottrina Sociale nell'interpretazione della realtà: è un momento in cui il *magistero* ha una funzione particolarmente rilevante. Infine, il terzo momento corrisponde all'attuazione delle scelte, che i fedeli vengono invitati a realizzare attraverso il discernimento, considerando i principi e i giudizi espressi dalla DS.

589. Per un approfondimento relativo ad argomenti favorevoli o contrari all'introduzione e alla regolamentazione della pratica dell'eutanasia, si veda: Javier De la Torre, *La eutanasia y el final de la vida: Una reflexión crítica* (Sal Terrae, Santander, 2019), in particolare 113-132.

590. «Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della Dottrina Sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale», Congregazione per l'educazione cattolica, visitato il 19 aprile 2021, https://www.humandevopment.va/content/dam/sviluppoumano/pubblicazioni-documenti/archivio/dottrina-sociale-della-chiesa/orientamenti/ODSI_ITA.pdf.

Il Capitolo II del documento⁵⁹¹ presenta l'evoluzione storica della Dottrina Sociale, che ebbe la sua origine nella "questione sociale", ossia in quell'insieme di problemi sociali ed economici sorti nel periodo della rivoluzione industriale. A partire da allora, la DS si è mostrata attenta all'evolversi delle varie situazioni, rispondendo in modo efficace ai vari problemi che si sono manifestati, con particolare attenzione alla promozione della *giustizia*. Sono molti i documenti pubblicati nel corso degli anni, da pontefici o commissioni, che nonostante notevoli differenze a livello di impostazione, di procedimento metodologico e di stile, possono essere letti in continuità tra di loro. Un elemento che emerge come fondamentale in tutte le pronuncezioni è l'idea di fondo che «la presenza della Chiesa nella storia rispecchia la presenza di Cristo, che trasforma i cuori e le strutture ingiuste create dagli uomini».⁵⁹² Le verità fondamentali che emergono dalla Parola del Vangelo, soprattutto relativamente alla dignità dell'uomo e alla sua natura di "essere sociale", assieme ai molteplici valori che tale Parola indica, vanno a confluire nella missione evangelizzatrice della Chiesa, che è chiamata a incarnare queste verità fondamentali nelle strutture della società civile.

In *Rerum Novarum* (1891), Leone XIII affrontò le problematiche legate alla "questione operaia", ossia alla condizione preoccupante della fascia sociale che più stava avvertendo gli effetti negativi della rivoluzione industriale. Nell'enciclica Leone XIII elencò gli errori che avevano portato a questa situazione di miseria, respingendo al tempo stesso la proposta socialista come soluzione.

Quarant'anni dopo, Pio XI volle promuovere una maggiore conoscenza e applicazione della legge morale. Tra le condizioni per ristabilire l'ordine sociale, egli sostenne la necessità della libertà di associazione.

Pio XII non scrisse nessuna enciclica sociale. Tuttavia, nel suo pontificato intervenne in modo autorevole in diversi discorsi, che affrontarono problemi sociali importanti. Di particolare rilievo furono i suoi radiomessaggi, che avevano come obiettivo quello di promuovere la ricostruzione dopo la seconda guerra mondiale. Nel suo "cogliere i segni dei tempi", Pio XII può essere considerato il precursore del CVII. Il suo lavoro, già durante la guerra e nel dopoguerra, puntava alla formazione di una coscienza sociale ed etica che fosse di ispirazione per la collettività e per l'azione degli stati. Dopo la guerra, la "questione sociale" si estese a tutto il mondo. Si presentava come particolarmente grave la situazione del terzo mondo.

Giovanni XXIII, prima con *Mater et magistra* (1961) e poi con *Pacem in Terris*, si proponeva da un lato di aggiornare i documenti magisteriali, di ampliare il coinvolgimento della comunità cristiana e di far risaltare le disuguaglianze che sempre di più si manifestavano nel mondo; dall'altro, di *promuovere la pace* di fronte al fragile equilibrio che caratterizzò il periodo della polarizzazione degli equilibri militari tra i due "blocchi", i paesi occidentali e l'URSS. *Pacem in Terris* è il primo testo pontificio ufficiale che in maniera esplicita mette al centro della riflessione ecclesiale il tema dei *diritti umani*, indicandolo come di primaria importanza. L'apporto di questo documento è decisivo nel correggere un "aspetto individualistico" presente nella concezione tradizionale relativa alla reciprocità diritti-doveri,

591. «Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della Dottrina Sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale», n.14 ss.

592. «Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della Dottrina Sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale», n.14.

in favore di una concezione dei diritti relazionata alla solidarietà. Senza venire meno alla continuità con i documenti dei predecessori, lo stile di Giovanni XIII conferì alla DS una nuova capacità di approccio alle situazioni, valorizzando un approccio empirico e sociologico, e sottolineando al tempo stesso la sua motivazione teologica.

La Costituzione *Gaudium et Spes* del CVII rese manifesto quanto cammino aveva percorso, nel corso degli anni, la Dottrina Sociale. Questo documento, in sintonia con il rinnovamento ecclesiologicalo apportato da LG, rifletteva una nuova concezione comunitaria e di “Popolo di Dio”. Il contributo di GS fu fondamentale: con una concezione dinamica dell’uomo e della società, modificò la concezione dello “sviluppo” in una direzione umanista, avente come fine la promozione del bene dell’uomo completo.

Nel 1967, Paolo VI con *Populorum progressio* introdusse alcune novità significative, promuovendo la lotta contro l’ingiustizia grazie a un’attenta analisi del fenomeno del sottosviluppo dei paesi del terzo mondo, e delle relative cause. Lo *sviluppo* venne presentato come «il passaggio da condizioni di vita meno umane a condizioni più umane». Nel 1981, la lettera *Octogesima adveniens* espresse la necessità di rinnovare la DS in relazione a quella che si configurava sempre più come la “società post-industriale”.

Il contributo di Giovanni Paolo II si distinse per la denuncia delle contraddizioni del sistema economico – che favorivano il sottosviluppo e l’arricchimento di pochi – e la promozione dei diritti dei popoli poveri e di condizioni di lavoro più degne. Tra le sue opere, di particolare rilievo furono *Laborem exercens* e *Sollicitudo Rei socialis*. In *Sollicitudo Rei Socialis*, tra le cause dell’aumento del divario e dell’ingiustizia Giovanni Paolo II menzionò il commercio d’armi e la “questione demografica”. Lo sviluppo dei popoli venne messo in stretta relazione con il rispetto dei diritti umani. L’analisi di diversi “ostacoli morali” arrivò a identificare vere e proprie “strutture di peccato” che, per essere smantellate, necessitavano di una reale conversione dei cuori.

Benedetto XVI, in *Caritas in Veritate*, intuì varie delle problematiche che sarebbero poi esplose a livello economico, sociale e migratorio in seguito alla crisi economica e sociale del 2007. Di fatto, la riflessione di Benedetto XVI nel documento si configura come una valutazione sullo “stato” dei diritti umani, volendo osservare come erano concepiti e che tipo di impegno sociale, economico e giuridico veniva attuato in relazione ad essi. Una delle intuizioni di Papa Benedetto fu quella relativa alla necessità di introdurre nuove modalità di interazione economica, che garantiscano una maggiore giustizia sociale, e favoriscano la *cooperazione internazionale*. Una delle chiavi decisive che il pontefice indica è quella di introdurre, anche in economia, elementi e dinamiche che riflettano la *logica del dono* che il Vangelo ci consegna.

Papa Francesco inizia il suo pontificato con un’enciclica che è programmatica: con *Evangelii Gaudium* esprime in modo rinnovato il carattere di azione evangelizzatrice di ogni azione della Chiesa. Con *Laudato sì*, Papa Francesco mette al centro della riflessione ecclesiale il tema dell’ecologia, che comprende in stretta relazione alla nozione di *sviluppo umano integrale*. Recentemente, con l’enciclica *Fratelli tutti*, Francesco raccoglie i frutti di una riflessione ormai portata avanti da anni, che oltre ad affrontare temi relativi all’economia si concentra su questioni legate alla cultura e all’identità, concependo una nuova nozione di

popolo che ha importanti ripercussioni in relazione anche al modo di intendere la necessità e l'importanza dell'azione politica.

LA PAROLA CHE APRE AL FUTURO ULTIMO

6.1. Fede, Speranza, Amore, virtù cristiane fondate sulla Parola

L'uomo, attraverso la sua *buona pratica*,⁵⁹³ è per natura in grado di acquisire “abiti virtuosi”. La nuova vita in Cristo – in cui è entrato chi ha accolto la Parola della rivelazione – per essere vissuta pienamente ha però bisogno di essere sostenuta da virtù che non sono frutto dell'operare umano, ma che sono dono dello Spirito. Solo attraverso di esse è possibile effettivamente per l'uomo vivere la propria vita in conformità al dono ricevuto nel battesimo. La scolastica si riferì a tali virtù, che lo Spirito suscita nell'intimità dell'io operante,⁵⁹⁴ chiamandole *virtù infuse*. Si tratta quindi di virtù soprannaturali. Le virtù infuse sono primariamente ed essenzialmente le così chiamate *virtù teologali: Fede, Speranza e Carità*. Di fronte ad esse, «tutte le altre possibili virtù infuse sono categoriali e dipendenti»:⁵⁹⁵ San Tommaso riteneva infatti che per ciascuna delle virtù morali dell'uomo, lo Spirito suscitasse nell'uomo una corrispondente virtù infusa. Altri grandi teologi, tra cui Duns Scoto, considerarono come virtù infuse solamente le tre virtù teologali. Quel che è certo, è che alle virtù teologali è riconosciuto il potere di agire su tutti gli abiti virtuosi della persona, plasmandoli ed elevandoli. Le tre virtù teologali sono «atteggiamenti spirituali integrati in una vicendevole interdipendenza»,⁵⁹⁶ che indicano il manifestarsi e l'agire nell'uomo del mistero del Dio trinitario. Tali virtù, nella loro relazione reciproca, danno luogo a un *dinamismo virtuoso*, che manifesta nella vita del credente «l'unica dinamica dello stato di grazia».⁵⁹⁷

6.1.1. La Fede per, e nella Parola

L'ascolto della Parola di Dio suscita nel credente l'atto di fede. La tradizione ha individuato, come due momenti di quest'unico atto di fede, quelli che vengono denominati *fides qua*,⁵⁹⁸ intesa come il rapporto di fiducia che si instaura tra Dio e l'uomo, e *fides quae*, che invece si riferisce ai *contenuti* della fede.

Un aiuto per cogliere alcuni elementi importanti per la comprensione dell'atto di fede è offerto dalle riflessioni di Karl Barth e di Juan Alfaro. Cercando di definire in modo efficace la *fides que*, Karl Barth esprime la fede come *la fiducia che ci porta ad appoggiarci totalmente sulla Parola di Dio*.⁵⁹⁹ Juan Alfaro la esprime con altri termini, parlando di un'*attitudine*

593. Cfr. Tullo Goffi, «Virtù morali», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, volume III (Marietti, Torino, 1977), 556.

594. Cfr. Goffi, 556-557.

595. Goffi, 558.

596. Goffi, 558.

597. Nurya Martínez-Gayol Fernández, «Virtudes teologales», in Cordovilla Pérez, *La lógica de la Fe*, 720.

598. Cfr. Franco Arduoso, «Fede (L'atto di)», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, volume II (Marietti, Torino, 1977), 182.

599. Cfr. Karl Barth, *Esbozo de dogmática* (Sal Terrae, Santander, 2000), 29.

*personale dell'uomo che risponde alla grazia.*⁶⁰⁰ Per entrambi gli autori la risposta dell'uomo apre alla conoscenza di un contenuto, a cui tradizionalmente ci si riferisce con la nozione di *fides quae*. Per Karl Barth, Dio si dà a conoscere nella rivelazione, in una conoscenza che è autentica perché generata dal suo oggetto, che è la Persona di Cristo, Parola di Dio fatta carne. Per il teologo protestante la conoscenza cristiana coincide con il “*vivere nella Verità di Gesù Cristo*”: vivere in Cristo che è possibile per la fiducia nella Parola di Dio.⁶⁰¹ L'intrinseca dipendenza tra la conoscenza cristiana – che è la vita in Cristo – e l'ascolto e la fiducia nella Parola mostrano chiaramente, secondo Karl Barth, che *fides qua* e *fides quae* sono parte di un *unico* atto di fede, momenti in sé coincidenti. Per Juan Alfaro, invece, la risposta alla grazia è solo un primo passaggio, che apre a una conoscenza che si completa attraverso l'*adesione ai contenuti della dottrina cristiana*. Alfaro sostiene che, allo stesso modo in cui nella rivelazione si ha una componente interna (data dall'autodonazione di Dio) e una esterna (ciò che da Cristo è stato consegnato come contenuto della fede), nell'atto di fede si possono riconoscere due momenti distinti: da un lato, l'attitudine personale dell'uomo che risponde a Dio, dall'altro l'accettazione del messaggio cristiano che si manifesta nell'adesione alla dottrina. Solo attraverso quest'adesione alla dottrina l'atto di fede può trovare il suo compimento, e l'uomo consegnarsi integralmente a Dio.⁶⁰²

Se è vero che entrambi gli autori esprimono una correlazione tra la risposta dell'uomo e la conoscenza di Dio che ne consegue, è anche vero che il modo in cui descrivono la *fides quae*, ovvero il contenuto della fede, presenta delle differenze importanti: Barth sottolinea come la conoscenza della fede sia generata unicamente da Cristo nella rivelazione, mentre Alfaro valorizza l'adesione all'espressione umana della conoscenza suscitata nella fede, espressa nella dottrina. Karl Barth, nell'indicare come contenuto della fede la verità che è Cristo evitando di riconoscere l'esistenza di una dottrina che rappresenti la *fides quae*,⁶⁰³ esprime in modo chiaro la sua posizione protestante.

6.1.2. Accoglienza della Parola e Speranza cristiana

La Speranza cristiana è, tra le tre virtù teologiche, quella che più direttamente pone in connessione l'uomo con il mistero del suo fine ultimo,⁶⁰⁴ che è la comunione di tutta la creazione con Dio. Gisbert Greshake definisce la Speranza cristiana come «il legame con il quale ci afferriamo tutti a Cristo, ma che ci tiene anche uniti l'uno all'altro».⁶⁰⁵ La Speranza cristiana ha il suo fondamento nella rivelazione di Dio: di fronte al Dio che si rivela nella sua Parola, in particolare nella Parola definitiva che è Gesù Cristo, è per l'uomo possibile vivere nella *speranza universale* del compimento della salvezza, che sarà pienamente consumata alla fine

600. Cfr. Juan Alfaro, «La Fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano», *Concilium* 21 (1967): 64.

601. Cfr. Barth, *Esbozo de dogmática*, 34.

602. Cfr. Alfaro, «La Fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano», 60.

603. Barth, nel suo discorso relativo a cosa intende per conoscenza della fede, ricorre in modo particolare a nozioni bibliche come quella di Sapienza.

604. Cfr. sezione *la speranza cristiana rivolta alle realtà ultime*, pagine 144 ss. del presente elaborato.

605. Gisbert Greshake, *Vita - Più forte della morte: Sulla speranza cristiana* (Queriniana, Brescia, 2009), 184.

dei tempi. In particolare nella morte e resurrezione di Gesù Cristo, cioè nel mistero pasquale in cui si è manifestato il culmine della storia della salvezza, la speranza riconosce una chiamata rivolta a tutta la creazione a incorporarsi a quest'evento salvifico.

Proprio per il fine a cui è rivolta, la Speranza cristiana non può essere intesa come una speranza individuale, ma ha un carattere essenzialmente comunitario.⁶⁰⁶ La Chiesa, comunità dei credenti, nella sua concretezza storica è chiamata a vivere mostrandosi come *segno efficace di speranza per il mondo*:⁶⁰⁷ la Speranza cristiana è quindi strettamente legata alla missione della Chiesa, missione che è in qualche modo il “criterio di verifica” in cui la Chiesa può riconoscere la “qualità” del proprio vivere e comunicare la Speranza.

6.1.3. La Parola che è Carità

Nell'accoglienza della Parola che rivela il Dio che è Amore (1 Gv 4,8) l'uomo è inserito nella vita trinitaria, e riceve come vocazione propria la *vocazione all'amore*. Nella sua esistenza concreta, l'amore a Dio e al prossimo si realizza in quel dono di sé che è possibile solo nella virtù della Carità. Se Cristo è *dono di Dio totale e definitivo* all'umanità, a questo “donarsi” di Cristo siamo chiamati a rispondere e a partecipare con il dono delle nostre vite. La Carità è la virtù che rende possibile all'uomo amare: amando, l'uomo configura la sua esistenza e il suo agire a Gesù Cristo, costruendo in questo modo già nel qui ed ora quel Regno che avrà il suo compimento definitivo alla fine dei tempi, quando tutta la creazione sarà nella comunione d'amore con Dio.

6.2. Quale parola circa il fine ultimo dell'uomo?

Karl Rahner, con quanto esposto nel saggio *Principi teologici dell'ermeneutica delle dichiarazioni escatologiche*, vuole proporre uno schema concettuale che permetta di definire e meglio comprendere in che modo e come è possibile formulare affermazioni coerenti circa le “realtà ultime”, chiarendo di fatto qual è l'essenza e la portata di tali affermazioni: lo fa, in particolare, proponendo una serie di principi nella forma di tesi (sette in totale). Il primo passo nella ricerca di tali principi ermeneutici consiste nell'identificare quali di essi ci fornisce la Scrittura.

Rahner procede quindi rilevando che le affermazioni sul futuro, a partire da quelle presenti nella Sacra Scrittura, sono imprescindibili per la fede cristiana, e che ad esse *non può essere tolto il carattere escatologico*,⁶⁰⁸ riducendone la comprensione a meri enunciati che fanno riferimento a un accadimento o a una decisione presa dall'uomo e delimitata al qui e ora.

Rahner continua formulando una tesi che dichiara che non solo è da ammettersi, in virtù dell'onniscienza divina, la conoscenza di Dio circa gli avvenimenti futuri, ma anche che, per il fatto che detti accadimenti sono riferiti all'uomo e al mondo, è da ammettersi la possi-

606. Cfr. Juan Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre* (Herder, Barcelona, 1975), 120.

607. Cfr. Alfaro, 122.

608. Cfr. Karl Rahner, «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», in *Escritos de Teología*, IV:414.

bilità che Dio possa comunicarne la conoscenza all'essere umano. Questa comunicazione è possibile non solo in virtù dell'onniscienza divina, ma anche perché il contenuto di tale conoscenza non trascende l'«ampiezza intellettuale»⁶⁰⁹ dell'uomo, fermo restando che, nella sua situazione presente, «la chiarezza e l'intensità» del sapere dell'uomo circa eventi futuri è condizionata dal limite delle sue possibilità conoscitive. Il punto è che non si può associare a Dio nessun limite assoluto circa che cosa Egli possa comunicare all'uomo (e in che modo), motivo per cui è da ammettere la possibilità di questa comunicazione.

Rahner mette però in guardia circa una possibile ed erronea interpretazione del futuro a cui si riferiscono tali affermazioni escatologiche: esse *non* possono essere intese come affermazioni che si riferiscono meramente a un futuro temporale. Se si cade in quest'errore, il grande rischio è che il messaggio di cui sono portatrici sia recepito come un messaggio che non ha implicazioni nel presente.

Rahner chiarisce con la terza tesi due elementi che delimitano e costituiscono le affermazioni escatologiche. Il primo elemento è relativo al fatto che «Dio non ha rivelato all'uomo il giorno della pienezza».⁶¹⁰ Alla pienezza che deve venire, infatti, «corrisponde un carattere essenziale di occultamento circa tutte le sue peculiarità».⁶¹¹ Il secondo elemento da considerarsi come limite è legato alla capacità di comprensione dell'uomo, che sarà sempre in modo ineludibile caratterizzata da un lato dal suo «sguardo regressivo» orientato verso un passato temporale (anamnesi), dall'altro dal suo sguardo che anticipa un futuro temporale (prognosi). Rahner insiste molto sul carattere di «occultamento» del contenuto delle affermazioni escatologiche: il sapere di cui tali affermazioni sono portatrici non può in nessun modo essere inteso come una «informazione», come un sapere che è possibile delimitare in modo simile ad altri saperi accessibili all'uomo. La domanda fondamentale, considerando che tali affermazioni si riferiscono a realtà «future», si traduce quindi per Rahner nella domanda su *come può rendersi presente, attraverso quanto espresso da queste affermazioni, un futuro di questo tipo* nel suo carattere di «occultamento», comprensibile all'uomo nella sua situazione inevitabilmente condizionata.

La risposta di Rahner definisce un'importante distinzione tra le affermazioni «false» di una certa apocalittica e le affermazioni escatologiche: le prime hanno la loro origine in un futuro che è concepito come *non* in relazione con il presente; si tratta di un futuro «distaccato», che tramite la conoscenza di cui queste affermazioni apocalittiche sono portatrici si dà a conoscere nel presente, rimanendo però distante dall'esperienza esistenziale di chi riceve il messaggio. Le affermazioni dell'escatologia sono profondamente diverse da queste false affermazioni apocalittiche, per il fatto che sono espressione di uno «sguardo anticipatore» radicato nel presente in cui vengono pronunciate e ascoltate:

«L'escatologia [...] è espressione dello sguardo anticipatore, necessario all'uomo per la sua decisione spirituale di libertà e di fede nella situazione storica in cui vive l'esperienza

609. Rahner, «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», 415.

610. Rahner, 418.

611. Rahner, 419. In altre parole, non possiamo conoscere i dettagli delle realtà ultime: ad esempio, immaginando il paradiso, il purgatorio o l'inferno come realtà fisiche dai tratti definiti, con determinate proprietà (es. la presenza del fuoco, di lamenti, dirupi o spazi vuoti, nebbia o nuvole bianche, etc.).

della salvezza. Essa, [l'escatologia,] è determinata dall'accadimento che è Gesù Cristo, ed è il fondamento etiologico della conoscenza della pienezza definitiva della situazione esistenziale dell'uomo, che è già escatologica in quanto possibilità della sua decisione». ⁶¹²

Per Rahner, ciò che fonda la conoscenza circa il futuro è l'accogliere il dono che è Gesù Cristo. Nell'accogliere Lui, Parola di Dio incarnata donata all'uomo, accogliamo la rivelazione circa le realtà ultime. La nostra Speranza relativa alle realtà ultime è dunque radicata nella Parola di Dio, che riceviamo nell'auto-comunicazione divina che culmina nel dono del Figlio.

Rahner prosegue la sua trattazione mostrando come tale conoscenza è una conoscenza che "si adegua" alle differenti dimensioni umane, per essere realmente comprensibile e annunciare all'uomo «la sua pienezza come persona spirituale ed essere corporale». ⁶¹³ In particolare, nelle affermazioni escatologiche è presente una componente "storica", in quanto questa è una dimensione fondamentale dell'essere umano. È così che esse rimandano ad una storia che è parte integrante dell'*esperienza presente di salvezza*: è in tale presente che il futuro, quello autentico (non come nel caso della falsa apocalittica) è conosciuto dall'uomo che ha ricevuto e accolto la Parola di salvezza, che è Cristo. ⁶¹⁴

In parole di Rahner, «Cristo stesso è il principio ermeneutico di tutte le affermazioni escatologiche». ⁶¹⁵ Questa è la tesi fondamentale espressa nel saggio.

Ogni affermazione escatologica dev'essere poter letta e compresa a partire da Cristo, ma anche a partire dall'uomo in quanto espressione rivolta a lui in tutte le sue dimensioni. La prova, in escatologia, che si sono formulate "affermazioni certe", che vanno così a costituire "l'ossatura" dell'escatologia dogmatica, ⁶¹⁶ è data dal fatto che tali affermazioni mantengono la loro veracità quando vengono applicate all'ambito cristologico o antropologico. ⁶¹⁷

Gisbert Greshake, nel saggio *Vita più forte della morte*, ⁶¹⁸ evidenzia un parallelo interessante tra le affermazioni sulle "origini" e le affermazioni sulle "cose ultime" della Sacra Scrittura. In entrambi i casi, sostiene l'autore, esse alludono a un «fondamento sempre valido e al nucleo più intimo di ogni essere e accadere». ⁶¹⁹ In altre parole, esse rimandano a un vis-

612. Rahner, 425.

613. Rahner, 433.

614. Quanto affermato da Rahner, come lui stesso chiarisce, non va inteso in alcun modo nel senso che tale futuro si manifesta "tutto nel presente". Una posizione che ammettesse questo (in modo simile agli gnostici) de-escatologizzerebbe le affermazioni escatologiche, andando contro il primo principio formulato da Rahner riguardo al fatto che tali affermazioni sono rivolte effettivamente al futuro, che ad esso rimandano in quanto in tale futuro si darà in modo pieno il compimento che descrivono.

615. Rahner, «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», 435.

616. Cfr. Rahner, 438-439.

617. Sostenendo che le medesime affermazioni possono essere applicate da un lato alla cristologia e all'antropologia, dall'altro all'escatologia, Rahner fa riferimento a una dottrina – che raccoglie anche elementi introdotti da San Tommaso – sul "carattere figurativo" proprio a ogni pensiero: in virtù di tale carattere figurativo, affermazioni che condividono lo stesso contenuto possono esprimersi con forme diverse, rimanendo comunque vere. Ciò si può osservare in particolare nelle affermazioni della Sacra Scrittura, ma allo stesso modo si può comprovare che è possibile che affermazioni antropologico-cristologiche ed escatologiche, seppur formulate in forma diversa, sono espressione dello stesso contenuto e sono da intendersi come valide in relazione ad esso. A questo scopo, è fondamentale saper distinguere tra "forma" e contenuto. Cfr. Rahner, 436-438.

618. Greshake, *Vita - Più forte della morte*.

619. Greshake, 23.

suto attuale di fede, che è fondamentale e che può essere sperimentato da ogni uomo che ha ricevuto e accolto la rivelazione divina. Greshake sottolinea quindi, in accordo con Rahner, che non si tratta di affermazioni rivolte rispettivamente a un passato o a un futuro temporali, ma che esprimono qualcosa di fondamentale nell'esperienza di fede nel presente, proiettandolo e prolungandolo – nel caso delle affermazioni escatologiche – nel futuro attraverso la *speranza*:

«Le affermazioni sul futuro ultimo, come le troviamo nella Scrittura e nella tradizione, non offrono quindi una visione che predice il futuro. Esse nascono piuttosto dalla fede qui e oggi e ne sono estrapolazioni e proiezioni, in forma di immagini, rivolte alla fine della storia personale e del mondo. Esse esprimono il grandioso potenziale di speranza, che è parte essenziale della fede. In questo senso le affermazioni sulle 'cose ultime' sono *immagini di speranza*». ⁶²⁰

Proponendo la comprensione delle affermazioni escatologiche come *immagini*, Greshake sostiene di salvaguardare in modo adeguato la distinzione del sapere di cui esse sono portatrici da altre forme di sapere formulabili in modo più definito nel campo dell'esperienza umana.

6.3. la speranza cristiana rivolta alle realtà ultime

6.3.1. La Parola che esprime la fede nella resurrezione

Nel Credo, la Chiesa afferma la fede nella resurrezione dei morti. Tale fede ci è donata in virtù di un accadimento, che è la resurrezione di Gesù Cristo: nella fede crediamo che con Lui, anche noi risorgeremo. ⁶²¹ In particolare, nella fede crediamo che la resurrezione che attendiamo sarà un avvenimento che coinvolgerà tutta la nostra persona, quindi anche la nostra "carne": sarà un avvenimento in cui con il nostro corpo «risusciteremo come membra del suo corpo glorioso». ⁶²²

Già Gesù stesso in vita espresse parole riferendosi alla resurrezione. Il tema della resurrezione dei morti era allora un tema di cui si discuteva: in particolare, nell'Israele del I secolo era viva una disputa tra farisei e sadducei, dove i primi credevano nella resurrezione dei morti, mentre i secondi no. Gesù intervenne in più situazioni, e dalle sue pronunziamenti – testimoniate dai Vangeli – si intendere che predicava affermando la resurrezione come una realtà, da un lato annunciando che Dio «non è un Dio dei morti, ma dei vivi» (Lc 20,38), dall'altro non esprimendo l'idea di essa come un mero prolungamento della vita biologica, un "continuare a vivere": la risurrezione veniva indicata da Gesù come qualcosa che ha strettamente a che fare con il dono di sé, con il dare la vita. ⁶²³ Un dare la vita che è generatore di una *sovrabbondanza* di vita, per sé e per altri. Il consegnarsi e il donarsi, che Gesù ha attuato in modo radicale e fino all'estremo, introduce in una vita nuova, vita nuova i cui segni si

620. Greshake, *Vita - Più forte della morte*, 23-24.

621. Cfr. Nurya Martínez-Gayol Fernández, «Escatología», in Cordovilla Pérez, *La lógica de la Fe*, 679.

622. Martínez-Gayol Fernández, 679.

623. Cfr. Martínez-Gayol Fernández, 680.

manifestano già nella vita presente in tutte le sue dimensioni, e che non avrà termine con la vita terrena: avrà il suo compimento in un tempo futuro, posteriore alla morte.

Nel contesto giudeo-cristiano degli inizi della Chiesa, di cui abbiamo come testimonianza i testi del Nuovo Testamento, non vi erano dubbi per chi credeva nella resurrezione sul fatto che questa certamente avrebbe coinvolto il corpo: infatti, presso la cultura ebraica non era concepibile l'idea di una "vita non incarnata".

La comprensione della resurrezione ebbe un'evoluzione importante in seguito all'incontro della cultura giudea con la cultura greca. Gisbert Greshake, nella sua trattazione relativa alla resurrezione del corpo,⁶²⁴ si pone la domanda su come è potuto accadere che ancora oggi sia diffusa tra i credenti l'idea di un'anima immortale, che una volta "superato il confine della morte" si separa dal corpo per tornare a Dio. Per rispondere a tale domanda, è necessario proprio risalire a quest'incontro del giudaismo con la cultura greca: è relativamente facile allora rendersi conto dell'influsso esercitato in questa comprensione dalla dottrina platonica sul ritorno dell'anima al mondo divino. In ogni caso, se è vero che molte concezioni di provenienza greca si affermarono in ambienti cristiani e diedero luogo a un effettivo e marcante influsso sulla comprensione di aspetti decisivi della fede, tra i quali la resurrezione, tale fenomeno non fu un'assimilazione incondizionata: la Chiesa, comunità dei credenti in Cristo, si rese conto dei pericoli che avrebbe comportato il *dualismo* che avrebbe potuto imporsi nella sua comprensione della fede, e reagì opponendosi. Ne è una prova il fatto che nel Credo fu esplicitamente introdotto un riferimento alla "resurrezione della carne".

È importante però notare che quando nei primi secoli ci si riferiva alla carne, in particolare in relazione alla resurrezione, si voleva intendere non il singolo corpo mortale ma – in linea con l'uso neotestamentario di questo termine⁶²⁵ – si voleva indicare la *totalità della creazione*.

Fu solo successivamente che, soprattutto nel contesto del confronto con il docetismo e con la gnosi, si iniziò ad intendere la carne come concetto antropologico opposto allo spirito.⁶²⁶ Se per gli gnostici la materia era addirittura "l'anti-divino", e non vi era quindi possibilità di salvezza per e nella carne, la Chiesa si oppose radicalmente a questa concezione.⁶²⁷ La risposta sottolineò in modo forte come proprio tale carne – che era già compresa come "corpo mortale e mondo materiale concreto" – è il luogo, il "cardine" della salvezza: la salvezza cristiana veniva affermata come una *salvezza nella carne*, in un'insistenza che certamente fu recepita come scandalosa dalla cultura dell'epoca.⁶²⁸

In ogni caso altri elementi di provenienza ellenista vennero assimilati ed entrarono a far parte della comprensione della fede, come ad esempio l'idea del ritorno al divino dell'anima, assimilata nell'idea che con la morte l'uomo si ricongiunge e si incontra con Dio e con Cristo, in un ricongiungimento che è quindi immediato e non necessita di attendere la fine della storia.

Ma, a questa comprensione, si aggiunse la convinzione del fatto che il compimento ultimo dell'uomo e del mondo intero sarà raggiunto soltanto con la *resurrezione della carne*, intesa

624. Cfr. Greshake, *Vita - Più forte della morte*, 88 ss.

625. Cfr. Greshake, 90.

626. Cfr. Greshake, 91.

627. Una delle figure che in modo più eminente si oppose fu, ad esempio, Tertulliano.

628. Cfr. Greshake, *Vita - Più forte della morte*, 92.

come l'intervento di Dio che attuerà il compimento ultimo dando a tutto ciò che è creato una nuova vita. Quello che è accaduto, però – e qui ritorniamo alla domanda iniziale di Greshake – è che «nella coscienza dei credenti l'attesa della resurrezione passò sempre più in secondo piano, e al suo posto venne messo l'accento sempre più sul ritorno dell'anima a Dio». ⁶²⁹

Si rese comune quindi l'idea di una resurrezione finale dei morti che per alcuni teologi contemporanei non esprime un'adeguata comprensione di questo mistero: immagini della resurrezione che la dipingono come il momento in cui ciò che resta dei nostri corpi verrà ricomposto e “risvegliato” per unirsi nel cielo alle anime che già sono assieme a Dio, non sembrano oggi adeguate per comprendere pienamente cosa la fede intende esprimere con la nozione di resurrezione della carne. La riscoperta del suo senso originario passa per una rinnovata comprensione, che passa per l'approfondimento del senso della risposta della Chiesa dei primi secoli all'idea greca di resurrezione legata esclusivamente all'anima.

Gli elementi su cui questa rinnovata comprensione verte sono il carattere di dono, di *azione di Dio* che la resurrezione rappresenta come attuazione del compimento definitivo, e la convinzione che si tratta di un avvenimento che non dev'essere inteso in una prospettiva dualista, ma come evento che riguarda *tutto l'essere umano*.

Gisbert Greshake sostiene che l'uomo, nella sua totalità, porta interiorizzato in sé «il mondo confrontandosi con il quale è divenuto maturo e in cui è intervenuto lasciando la sua impronta». ⁶³⁰ Il “corpo”, quindi, non dev'essere da lui compreso come mera realtà materiale, ma come la realtà della totalità della persona, in cui sono impressi, «registrati in modo irrevocabile», ⁶³¹ la sua storia e il suo mondo. Ogni persona è portatrice di un frammento di essere, che essa “riconde” a Dio. Teilhard de Chardin intendeva l'opera dell'uomo come una reale collaborazione nella costruzione del *pleroma*, una collaborazione attiva nel cammino verso il compimento della realtà. Il tentativo di definire una nuova nozione di “corpo” di Greshake si concilia con questa concezione di costruzione del *pleroma*. Anche Karl Rahner esprime l'idea di una collaborazione attiva dell'uomo nella costruzione della realtà definitiva del Regno: se, da un lato, Rahner considera che il Regno di Dio è frutto di un'azione del Dio trino – che si realizza in virtù della sua libera autocomunicazione e che troverà il suo compimento quando Dio metterà fine alla storia e la “eleverà” definitivamente –, egli sostiene anche che la «venuta del regno di Dio può essere concepita attraverso la nozione di “autotrascendenza” della storia». ⁶³² Rahner non si decide per una delle due affermazioni in modo definitivo, le mantiene entrambe come affermazioni relative a differenti aspetti della realizzazione di un unico mistero.

Greshake (e, in modo diverso, Gerhard Lohfink) ⁶³³ ritenne adeguato poter parlare di “resurrezione *nella* morte”: considerando il morire cristiano come «l'estrema ratifica del battesimo», ⁶³⁴ la morte rappresenterebbe anche il momento in cui avviene, nel modo più intenso, la resurrezione. E a risuscitare sarebbe il “corpo” inteso come *tutta la persona*, con

629. Greshake, *Vita - Più forte della morte*, 94.

630. Greshake, 98.

631. Greshake, 99.

632. Franz-Josef Nocke, «Escatologia», in Schneider, *Nuovo corso di Dogmatica*, II:490.

633. Cfr. Nocke, 546.

634. Greshake, *Vita - Più forte della morte*, 109.

tutto quanto ha assimilato del suo “mondo” nella sua vita storica. Greshake chiarisce che non intende né la resurrezione del singolo nella morte, né il compimento finale che coinvolge tutto il “cosmo” come due momenti puntuali, ma come parte di un processo progressivo⁶³⁵ di costruzione del “corpo risuscitato”, che sarà la comunione della fine dei tempi. Tuttavia, la sua posizione fu criticata perché rischia di indurre a una *comprensione individualistica* dell’attesa del compimento, sminuendo l’importanza dell’attesa di un compimento di *tutta* la creazione (dato che per l’uomo, una volta raggiunta la morte, la storia personale sarebbe giunta definitivamente alla fine e la propria salvezza sarebbe consumata, in modo indipendente dal resto della creazione). Joseph Ratzinger criticò Greshake, da un lato ribadendo come è irrinunciabile il concetto di anima⁶³⁶ – che «non dovrebbe essere eliminato in favore di una resurrezione di “tutta” la persona»⁶³⁷ –, dall’altro affermando la convinzione dell’esistenza di uno “stato intermedio”⁶³⁸ tra la morte del singolo e il compimento di tutta la realtà, compimento che si avrà quando tutto, anche la materia, raggiungerà il suo fine ultimo.⁶³⁹ Ammettendo che la resurrezione si dia già nella morte, per Ratzinger si cadrebbe in un pericoloso dualismo anima-corpo, paradossalmente nello stesso dualismo anima-corpo che Lohfink e Greshake volevano scongiurare. La posizione di Ratzinger è in linea con quanto espresso dalla *Lettera su alcune questioni concernenti l’escatologia* della Congregazione per la dottrina della fede, pubblicata nel 1979.⁶⁴⁰

635. Greshake sostiene che questi due avvenimenti sono collegati in un «processo dinamico progressivo» Nocke, «Escatologia», 546.

636. Ratzinger formulò, a partire dalla sua critica a Greshake e a Lohfink, una rinnovata concezione dell’immortalità dell’anima fondata sulla relazione con Dio: è nel dialogo tra il Creatore e la creatura che si fonda l’immortalità, non in una proprietà dell’anima. Cfr. Nocke, 546-547.

637. Greshake, *Vita - Più forte della morte*, 103.

638. Lo stato, secondo la comprensione tradizionale, in cui l’anima si trova in una condizione di “beatitudine” in Cristo, ma non è ancora avvenuta la resurrezione, in quanto questa si darà quando il corpo individuale, assieme a tutto il resto della creazione, risusciterà in Cristo nella parusia.

639. Quanto espresso da Rahner in relazione al cammino verso il compimento dell’intera creazione, nel contesto dell’elaborazione della sua nozione di auto-trascendenza attiva, sostiene l’idea che nella storia dello spirito dell’uomo è tutta la creazione (anche la materia non-umana) che giunge al suo fine. Infatti, Rahner considera come l’uomo rappresenti l’autotrascendenza della materia viva: la storia della natura, sviluppatasi in direzione dell’uomo, «continua in esso come storia di lui, in lui viene conservata e superata e perciò perviene al suo proprio fine con e nella storia dello spirito dell’uomo» [Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, 248]. Penso che quanto formulato da Rahner possa fornire una chiave che aiuta a “mitigare” la critica rivolta a Greshake. Infatti, se è vero che il sostenere l’idea di resurrezione “nella morte” può rischiare di suscitare una comprensione individualistica dell’attesa della salvezza, mi pare però che non fosse intenzione di Greshake slegare il compimento del destino dell’uomo da quello del resto della creazione: piuttosto, mi sembra verosimile che egli volesse sottolineare l’unicità e l’unità dell’esperienza storica personale che ciascuno nella morte porta con sé. Alla luce del contributo di Rahner, contributo che posso immaginare Greshake abbia considerato come valido nello sviluppare la sua trattazione, può risultare meno equivoco un riferimento a una “resurrezione nella morte” del singolo, intesa come evento da collocarsi nel quadro più grande dell’attesa della resurrezione-compimento definitivo di tutta la creazione. Mi fa piacere apprendere che, dopo un chiarimento dato dal riconoscimento – soprattutto da parte di Greshake e Lohfink – del fatto che relativamente al tema in oggetto si doveva considerare l’esistenza di vari “modelli”, la discordanza ne risultò mitigata, permettendo anche di pervenire alla formulazione di una serie di affermazioni condivise [Cfr. Nocke, «Escatologia», 554-550].

640. «Lettera su alcune questioni concernenti l’escatologia», Congregazione per la dottrina della fede, visitato il 27 aprile 2021, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_it.html.

6.3.1.1. Quale speranza non cristiana? Un caso: la dottrina reincarnazione

Nel mondo contemporaneo si è diffuso un rinnovato interesse – anche in luoghi e contesti dove prima non era conosciuta – per la dottrina della reincarnazione. A volte questo interesse si sviluppa come vera e propria credenza, che genera speranza. Greshake osserva come una speranza costruita in questo modo, riprendendo tra l'altro elementi di una dottrina che in origine aveva un carattere chiaramente punitivo, appare essere purtroppo un sintomo di un «appiattimento della libertà» e dell'incapacità diffusa nell'uomo di oggi di dare una direzione definitiva alla propria vita.⁶⁴¹ Infatti, in modo analogo a quanto accade nelle manifestazioni di infedeltà – risultato spesso di una mentalità che vuole mantenere sempre “una seconda porta aperta” per intraprendere un nuovo cammino che rappresenti un nuovo inizio quando non si raggiungano gli obiettivi desiderati –, così nell'idea di una nuova vita in un altro essere vivente si proietta il desiderio di poter vivere una nuova possibilità, realizzando in modo diverso ciò che non si è potuto raggiungere o realizzare nella vita attuale. Dietro l'adesione a tali speranze, c'è in fondo un atteggiamento di disimpegno e di fatica nel prendersi responsabilità, e nell'attuare decisioni che abbiano un carattere orientato alla definitività.

La dottrina della reincarnazione non è in ogni caso compatibile con la fede cattolica. Il Catechismo, al n.1013, afferma che

«La morte è la fine del pellegrinaggio terreno dell'uomo, è la fine del tempo della grazia e della misericordia che Dio gli offre per realizzare la sua vita terrena secondo il disegno divino e per decidere il suo destino ultimo. Quando è “finito l'unico corso della nostra vita terrena”, noi non ritorneremo più a vivere altre vite terrene. “È stabilito per gli uomini che muoiano una sola volta” (Eb 9,27). Non c'è “reincarnazione” dopo la morte».⁶⁴²

Volendo approfondire la comprensione dei motivi per cui tale dottrina non è accettabile, emergono diverse ragioni, che si possono riassumere in due argomenti principali.

Il primo, e forse più evidente, è dato dal fatto che una dottrina della trasmigrazione riconosce l'anima come lo specifico dell'essere umano,⁶⁴³ riducendo di conseguenza il corpo a un elemento accidentale, spesso connotato negativamente e considerato come qualcosa che dev'essere superato. Il corpo per la fede cristiana è un elemento identitario essenziale: se è vero che esso non è da intendersi meramente come l'identità corpuscolare data dalla “materia bruta”,⁶⁴⁴ è anche vero che la dottrina della reincarnazione, prevedendo diverse trasmigrazioni dell'anima in nuovi corpi che sono estranei all'identità della persona da cui provengono, non preserva l'identità personale individuale. Si tratta di una dottrina di carattere fortemente dualista, incompatibile con la concezione biblico-cristiana dell'essere umano,⁶⁴⁵ e che anzi enfatizza una forte “lacerazione” tra anima e corpo: l'identità rimane soltanto «un postulato

641. Cfr. Greshake, *Vita - Più forte della morte*, 117.

642. Catechismo della Chiesa Cattolica, n.1013.

643. Cfr. Greshake, *Vita - Più forte della morte*, 119.

644. Cfr. Martínez-Gayol Fernández, «Escatología», 690. Cfr. anche sezione *La Parola che esprime la fede nella resurrezione*, pagina 144 del presente elaborato.

645. Cfr. Greshake, *Vita - Più forte della morte*, 122.

subpersonale che non è sorretto e motivato da nessun fenomeno della condizione corporea di esperienza». ⁶⁴⁶

L'altro elemento estraneo alla fede cristiana è dato dalla convinzione che le nuove rinascite sono determinate da una *legge del karma* che opera secondo una logica di causa-effetto, retribuendo le azioni compiute nelle precedenti vite: secondo una simile concezione, sarebbe negato il "principio di grazia" che caratterizza la comprensione dell'esistenza cristiana, ⁶⁴⁷ in cui l'uomo non deve "guadagnarsi" la salvezza ma è chiamato ad accogliere la grazia di Dio. Per la verità, alcune dottrine della reincarnazione concepiscono la necessità della grazia di Dio, ma la intendono in modo riduttivo, come quella forza che pone l'uomo in movimento affinché raggiunga la sua meta: non ha niente a che fare con la grazia cristiana. ⁶⁴⁸

6.3.2. Il paradiso, compimento definitivo della salvezza nella comunione

Il paradiso è la nozione con cui la fede della Chiesa si riferisce alla definitiva realizzazione della comunione, che si avrà nel compimento definitivo dell'umanità e di tutta la creazione nell'amore di Dio alla fine dei tempi. Il paradiso viene definito come la *comunione dei santi*, dove questa nozione vuole rappresentare il «culmine della fraternità universale» ⁶⁴⁹ che si avrà quando tutta la realtà sarà per intero *corpo di Cristo*, congiunta a Lui in un'unione intima e nello scambio incondizionato d'amore. ⁶⁵⁰ Nel compimento definitivo, la *fede*, la *speranza* e l'*amore* troveranno piena attuazione nell'amore vicendevole nella comunione.

Gisbert Greshake sottolinea come l'idea del paradiso, quando concepita erroneamente come riferentesi a una realtà spazio-temporale (ovvero come luogo un definito, in cui si tratta soltanto di "entrare"), tradisce il vero senso di quanto indicato da questa nozione. Il paradiso, infatti, è una realtà che ha a che fare con il presente e che ha una *storia*: misteriosamente, si tratta di una realtà che ha già inizio «laddove Cristo prende forma negli esseri umani», ⁶⁵¹ e in questo delinearsi anticipatamente si costruisce progressivamente, in un divenire che raggiungerà il suo compimento quando Dio "sarà tutto in tutti", ovvero quando il corpo di Cristo sarà completamente edificato.

Karl Rahner concepisce la storia come il luogo in cui l'uomo accoglie la salvezza: e l'accoglie – come *dono* – *nella sua libertà*, una libertà che l'uomo esercita "nel concreto della storia". La storia della salvezza, per Rahner, è presente all'interno della storia del mondo. ⁶⁵² tale storia della salvezza non è però la storia di una salvezza intra-mondana, ma apre all'uomo il cammino verso una *salvezza consumata* che avrà il suo compimento oltre la storia. La storia profana è differente, non coincide quindi con la storia della salvezza, ⁶⁵³ ma,

646. Greshake, 123-124.

647. Cfr. Greshake, 126.

648. Cfr. Greshake, 127.

649. Martínez-Gayol Fernández, «Escatología», 703.

650. Cfr. Greshake, *Vita - Più forte della morte*, 138.

651. Greshake, 138.

652. «La storia della salvezza, di per sé nascosta, opera nella dimensione della storia profana, in cui si consuma». Karl Rahner, «Historia del mundo e historia de la salvación», in *Escritos de Teología*, V:117.

653. Ignazio Ellacuría, uno dei massimi esponenti della teologia della liberazione, dissente rispetto a tale distinzione formulata da Rahner. Per Ellacuría, vi è solo *un'unica storia* dell'uomo in cui Dio si rivela e in cui agisce la grazia, storia in cui è anche presente il peccato. Per Ellacuría, si può avere salvezza solo se questa

in virtù della Parola della rivelazione,⁶⁵⁴ sappiamo che un “frammento” della storia profana ha un carattere di salvezza, contiene in sé già il compimento che sarà consumato in modo definitivo in quella pienezza che la tradizione alla luce della fede ha voluto esprimere con la nozione di paradiso.

La comunione del paradiso sarà espressione e riflesso di quella comunione che è essenziale in Dio. Il Dio uno e trino infatti è *comunione*,⁶⁵⁵ e la comunione con Dio nel paradiso introdurrà tutta la creazione in essa: creazione che però manterrà la propria identità. Come infatti nella Trinità la comunione è possibile nella distinzione delle Persone, in modo simile la comunione del paradiso sarà per tutti piena realizzazione della comunione nella propria, unica e personale identità di creature.

6.3.3. Il giudizio, una Parola di grazia e giustizia

Il giudizio è una parola che nel corso della storia della cristianità ha evocato ed espresso, spesso attraverso immagini, un’idea della morte dell’uomo che avverrebbe in un contesto oscuro, tremendo: il giudizio di Dio viene indicato sia nell’antico testamento, ma anche a tratti nel Nuovo Testamento, come un giudizio adirato, che come conseguenza attira maledizione e condanna a pene terribili e definitive i peccatori. A fare da “controcanto” ai testi biblici che descrivono il giudizio in questo modo, i profeti, in particolare Isaia, introdussero un’immagine diversa del giudizio, legato molto di più alla *speranza in un compimento futuro escatologico*. E in alcuni salmi, ad esempio nel Sal 98, viene manifestata l’attesa di un giudizio divino che sarà attuato con giustizia e rettitudine, che porterà *gioia* al mondo.

Ciò che rendeva lieta tale attesa del giudizio era la speranza, insita in ogni cuore, che prima o poi le sofferenze subite a causa dell’ingiustizia commessa da chi ha calpestato il diritto, verranno alleviate da un *giusto giudizio* che “rimetterà le cose a posto”.⁶⁵⁶ Il desiderio di giustizia che anima questa speranza va di pari passo con un desiderio di chiarezza e verità, di uno “svelamento” definitivo di ciò che è sbagliato e ingiusto. In questo modo, sarà possibile porre rimedio all’ingiustizia e ristabilire un equilibrio nel mondo, affinché sia final-

si manifesta attraverso “effetti di liberazione” *reali e tangibili* nella storia. Ciò significa che non si può avere salvezza in situazioni in cui il male – inteso come il peccato e le sue conseguenze – prevale, se questo non viene superato aprendo alla possibilità di una liberazione e di una concreta manifestazione della resurrezione con effetti salvifici tangibili (soprattutto in termini di eliminazione delle cause di ingiustizia, del sollievo e del ristabilimento di eque condizioni socio-economiche per i poveri, di liberazione dei ricchi dall’oppressione della ricchezza). Rahner, invece, ammette che in situazioni storiche in cui si manifestano perdizione e allontanamento da Dio, che considera parte della “storia profana”, sia possibile vivere per alcuni individui un’esperienza di salvezza (si può pensare, come esempio, alla personale esperienza di salvezza potuta vivere da alcuni prigionieri nei campi di concentramento). Cfr. Ignacio Ellacuría, «Historicidad de la salvación cristiana», *Revista Latinoamericana de Teología* 1 (1984): 5–45; Cfr. anche: Ignacio Ellacuría, «Historia de la salvación», *Revista Latinoamericana de Teología* 10 (1993): 3–25.

654. Se la Parola della rivelazione da un lato è la chiave ermeneutica che permette di interpretare un “pezzo” di storia e di riconoscerlo come “storia della salvezza”, la stessa Parola dall’altro è il mezzo attraverso il quale le opere di Dio si rendono presenti nella storia degli uomini. Nell’auto-rivelazione di Gesù Cristo, Parola di Dio incarnata, si può riconoscere in modo inequivocabile – nel suo massimo livello di delimitazione, senza ambiguità – la distinzione (non separazione!) tra storia della salvezza e storia profana. Cfr. Rahner, «Historia del mundo e historia de la salvación», 128.

655. Cfr. Greshake, *Vita - Più forte della morte*, 142.

656. Cfr. Greshake, 148.

mente possibile assaporare la vita nella sua gioia e bellezza. Il giudizio di Dio – e per questa comprensione sono illuminanti alcuni passaggi neotestamentari, come ad esempio quello di Gv 3,17 – non è però un giudizio di condanna rivolto al mondo, ma un *giudizio di salvezza*: il giudizio di Dio è un *giudizio di grazia*.⁶⁵⁷

Ciò che la rivelazione di Dio ci fa conoscere è che il suo giudizio dichiara innocenti i colpevoli: nel perdono dei peccati, Egli dimostra la sua giustizia (Cfr. Rom 3,25). Ma questo non significa che spariscono le responsabilità, che non ci sia più da rendere conto a Lui di quanto commesso, di ciò per cui si è responsabili. Il perdono non situa il peccatore perdonato in un altro “ordine di realtà”, cancellando le conseguenze di ciò che ha compiuto. Le conseguenze, in modo diverso, rimangono, e sono conseguenze pagate anche da altri uomini. Nel potere del suo amore, Dio non fa scomparire quanto accaduto: Dio ha un assoluto rispetto per le sue creature, e non può cancellare la responsabilità per offese ad esse inflitte. Per amore delle sue creature, Dio attua e si pone nei confronti degli uomini “con amore per la giustizia”, giustizia che, nella vita dell’uomo, è una necessità, e della quale il ristabilimento è condizione necessaria affinché si attui una *vera riconciliazione* tra chi ha realizzato e chi ha subito un’offesa, tra chi ha compiuto un’ingiustizia e chi ha pagato le conseguenze di un atto contro la comunione. Nella sua infinita misericordia, l’amore di Dio è capace di suscitare nel cuore di chi pecca il pentimento e il desiderio e la volontà di chiedere perdono; nel cuore di chi ha subito l’offesa, la capacità e la volontà di concederlo.⁶⁵⁸

Colui che ha compiuto peccato, che si è sentito perdonato e ha accolto il perdono di Dio, si trova quindi a confrontarsi, in verità e trasparenza, con il male di cui è responsabile e con le sue conseguenze: si tratta di un confronto che può essere molto doloroso, che passa per il riconoscimento di quanto ciò che ha fatto sia in contrasto con l’amore infinito che Dio dona gratuitamente, con il suo progetto salvifico per il quale si è speso fino alla Croce. Si tratta di un percorso di purificazione, doloroso, in cui l’uomo sperimenta la sua debolezza e pochezza, la sua inadeguatezza; un percorso in cui solo per un amore gratuito e donato viene sollevato dal fallimento a cui il suo errore ha condotto. Ma, nella coscienza e nella rielaborazione alla luce della grazia di questo fallimento, si apre all’uomo il cammino che la speranza gli indica: di fronte alla colpa, nel fallimento e nel dolore che questa ha provocato, Dio accompagna l’uomo in un processo che lo purifica e gli permette di riappropriarsi pienamente di sé stesso e della propria dignità di figlio, e permette infine che in lui si realizzi il compimento che Dio desidera e vuole attuare per ogni uomo e ogni creatura.

6.3.3.1. Una Parola di verità, che purifica: il purgatorio come “buona notizia”

Il purgatorio è la nozione teologica che indica quella situazione di “purificazione” che il peccatore, di fronte alla verità e alla realtà delle conseguenze del suo peccato, nella consapevolezza di quanto il suo agire si è opposto all’amore gratuito di Dio, vive dopo la morte. Il purgatorio, quindi, non è in nessun modo un “mezzo inferno”,⁶⁵⁹ ma è il momento del-

657. Cfr. Greshake, 149.

658. Cfr. Greshake, 150.

659. Cfr. Greshake, 155.

l'incontro con Dio, che mostra all'uomo la verità di sé stesso: è un incontro che può essere «profondamente umiliante, doloroso e perciò purificatore».⁶⁶⁰

Gisbert Greshake utilizza l'immagine del "recipiente" per indicare che la vocazione dell'uomo è quella di accogliere l'amore che Dio riversa in lui: se questo recipiente, per qualche ragione, si è mantenuto chiuso o si è ristretto, Dio si procura in ogni caso un ingresso ed entra nel recipiente con il suo amore. Non trattiene il suo dono, ma se il recipiente non è delle dimensioni e della portata adeguata per riceverlo pienamente, dovrà "aggiustare" e adattare il recipiente: e si tratta di un intervento doloroso, che può far "scricchiolare" i cedimenti e premere sui punti deboli, finché infine il recipiente non risulti ristabilito e adeguatamente capiente.

La dottrina del purgatorio, quindi, è una *dottrina maturata alla luce dell'esperienza della gioia pasquale*, in cui si riconosce l'amore infinito che Dio riversa sull'uomo e il suo potere sanante e vittorioso. Quella del purgatorio, contrariamente a quanto proposto da un'interpretazione erronea – che purtroppo si diffuse e si inserì nell'immaginario della tradizione – è realmente una *buona notizia*:⁶⁶¹ è *Vangelo*.

Ciò che la nozione di purgatorio ricorda al credente è che Dio ha pronunciato, in Gesù Cristo e nella salvezza donata all'uomo in Lui, una Parola di salvezza e di amore definitiva, un amore che ha il potere di ristabilire la giustizia dove sia mancata, di curare le ferite laddove si siano prodotte, di far intraprendere il cammino nella direzione indicata dalla speranza a chi si è perso, affinché tutti giungano al compimento definitivo nella *parusia*.

6.3.4. L'inferno come possibilità del rifiuto radicale e definitivo della Parola

Molte delle rappresentazioni tradizionali – sia concettuali che in immagini – dell'inferno, sono state caricate di interpretazioni e hanno espresso significati che a volte non hanno comunicato in modo adeguato la relazione del messaggio evangelico con quanto attraverso questa nozione si vuole esprimere. Non solo, a volte ne hanno comunicato un senso fuorviante ed equivoco.

È un dato che l'inferno è un tema ampiamente trattato nella Bibbia:⁶⁶² lo stesso Gesù vi si riferì più volte (non nominandolo come tale, ma utilizzando immagini come quella del "fuoco della Geena", Cfr. Mt 5,22), lasciando intendere che aveva un ruolo importante nel suo annuncio. L'inferno, nella predicazione di Gesù, ha la funzione di rappresentare l'*estrema alternativa* al suo appello alla conversione. Gesù vuole convincere l'uomo a prendere sul serio il fatto che nelle decisioni della sua libertà ha il potere di "guadagnare tutto" o di "perdere tutto":⁶⁶³ l'adesione o il rifiuto rispetto alla Parola da Lui annunciata è decisivo per il destino dell'uomo, e ricorrere al concetto di inferno permetteva a Gesù di sottolinearlo in modo forte. «La funzione dell'inferno nella predicazione di Gesù consiste dunque nel richiamare l'attenzione sulla serietà dell'appello a decidersi per la signoria di Dio».⁶⁶⁴

660. Greshake, *Vita - Più forte della morte*, 155.

661. Cfr. Greshake, 156.

662. Cfr. Greshake, 163.

663. Cfr. Greshake, 164.

664. Greshake, 164.

L'obiettivo primario di Gesù non è quindi quello di indurre a guardare al futuro, ma quello di suscitare serietà nella risposta attuale dell'uomo. Si tratta di un uso della parola sull'inferno, quello che fa Gesù, che Gisbert Greshake colloca nell'ambito delle *proposizioni performative*. Gesù, attraverso la sua parola, mira ad ottenere il risultato che vuole, che è l'adesione dell'uomo al suo appello alla conversione.

Vari autori e pensatori cristiani, sin dai primi secoli, in modo simile utilizzarono la nozione di inferno – presentata attraverso immagini provenienti dall'immaginario della cultura a cui si riferivano – con l'obiettivo di «condurre gli esseri umani all'intelligenza»,⁶⁶⁵ alla luce della quale «l'uomo, considerata l'eternità della condanna, [avrebbe dovuto] essere mosso alla conversione».⁶⁶⁶ Origene e San Girolamo, pur riconoscendo l'efficacia della nozione di inferno, non ritenevano però come un dato da considerarsi reale la sua esistenza, così come quella delle pene eterne.

Il magistero ha al contrario sempre insistito sull'esistenza dell'inferno come realtà in cui l'uomo *può davvero trovarsi* a soffrire pene eterne, in modo definitivo: il magistero ha tentato di contrastare così una possibile comprensione dell'inferno come “mero gioco linguistico”, che una volta smascherato, non avrebbe avuto più alcuna efficacia.⁶⁶⁷

Nella sua comprensione più autentica, il senso che si vuole trasmettere attraverso la nozione di inferno deriva dalla considerazione della possibilità di un *no definitivo* rivolto a Dio: possibilità che è da ammettersi se si considera come reale la libertà che Dio ha donato alla sua creatura. Se è vero che Dio attua ogni tipo di sforzo affinché l'uomo risponda al suo appello, offrendogli una via per ritornare a Lui in qualsiasi situazione o luogo in cui si possa essere perduto, Dio lascia sempre e comunque all'uomo libertà nella sua risposta. La sua Parola non s'impone, ma attende una risposta libera, che potrebbe anche essere un rifiuto. Sembra un paradosso, ma *Dio mette nell'uomo la sua speranza*, consegna a lui l'ultima parola riguardo all'esito del dialogo e della relazione che ha stabilito a partire dalla sua auto-comunicazione. Non si può negare, se non si vuole negare la libertà dell'uomo, che si possa realizzare una situazione di rifiuto radicale di Dio da parte dell'uomo, che può assumere un carattere di definitività.

Rimane il fatto che non si può immaginare a che cosa corrisponda questa possibile situazione. Quel che è certo, è che si tratta di una possibilità che non ha nulla a che fare con un «castigo» da parte di Dio: pare adeguato invece concepire come per Dio la realizzazione di una tale possibilità rappresenterebbe la più grande tragedia in cui possa incorrere.⁶⁶⁸ Dio considera questa possibilità come reale, e soffre per questo: un testo biblico che ben esprime la sofferenza di Dio di fronte alla possibilità di un rifiuto della sua Parola d'amore, che può essere definitivo, è il testo del pianto su Gerusalemme di Lc 19,41 ss.: nel pianto di Gesù, si manifesta il dolore e la serietà di Dio per il rifiuto che gli viene rivolto, serietà che mostra un Dio che non si impone alla libertà dell'uomo. Uomo che è veramente libero di non rispondergli, e di rifiutarlo.

665. Greshake, 167.

666. Greshake, 167.

667. Cfr. Greshake, 167.

668. Cfr. Andrés Torres Queiruga, *¿Qué queremos decir cuando decimos «infierno»?* (Sal Terrae, Santander, 2000), 30-37.

6.3.5. Salvezza... per tutti?

L'infinita bontà di Dio ha voluto porre rimedio al male che l'uomo nel peccato realizza contro sé stesso, e in ogni luogo e situazione di perdizione in cui egli possa trovarsi, gli offre una possibilità per ritornare a Lui, per riprendere il cammino verso il fine ultimo che è la comunione del paradiso.

Se è vero che l'inferno rappresenta la lontananza definitiva, la distanza incolmabile che l'uomo nel suo peccato può porre rispetto a Dio, nella nostra fede affermiamo anche che Gesù Cristo, dopo la sua morte in Croce, *discese agli inferi*. Con la morte in Croce del Figlio, Dio ha voluto in qualche modo "capovolgere tutto". Ha voluto recarsi nel "luogo ultimo",⁶⁶⁹ nel luogo della maggior lontananza da Lui, dove l'uomo può rinchudersi per il suo peccato, facendo sì in questo modo che *non vi sia più luogo in cui Egli non può essere trovato*: «il Figlio si è posto davanti all'uomo in modo che questi, anche se volta le spalle a Dio, lo vede davanti a sé e deve andare verso di Lui».⁶⁷⁰ Assumendo su di sé l'estremo, Dio nel Figlio ha voluto abbracciare tutto, facendo sì che in *ogni* cammino, anche quello del più radicale allontanamento da Lui, l'uomo possa incontrarlo. *La Croce può essere compresa come l'immagine estrema dello sforzo di Dio perché tutti si salvino*.

Di fronte a un agire di Dio tanto radicale in favore della salvezza dell'uomo, viene da pensare se in realtà non si possa ragionevolmente considerare che *tutti* si salveranno. La risposta, nella fede, è che certamente lo possiamo sperare; ma, per il fatto che la grazia di Dio non si impone alla libertà dell'uomo, non lo possiamo sapere con certezza.

669. Cfr. Greshake, *Vita - Più forte della morte*, 178.

670. Greshake, 178.

CONCLUSIONI

Nel lavoro svolto durante questi mesi, sviluppando i sei capitoli del presente elaborato ed organizzandone la struttura sulla base dei contenuti dei differenti Trattati di teologia – facendomi guidare in questo dal “filo conduttore” del concetto teologico che ho scelto come chiave e prospettiva a partire dalla quale strutturare e far crescere la mia riflessione – ho potuto rendermi conto di come tale “chiave teologica” mi abbia permesso con efficacia e naturalezza di addentrarmi nelle questioni particolari che le diverse discipline teologiche affrontano.

Ho percepito una conferma del fatto che la chiave da me scelta, quella della *Parola di Dio*, è una chiave privilegiata per “entrare” nelle questioni decisive dei differenti Trattati e ripercorrerne la struttura sistematica con una particolare attenzione – ovviamente – al fondamento biblico, ma anche alla storia del dogma, storia che mostra come, nel corso dei secoli, la Chiesa ha contemplato, meditato ed espresso la Parola che ha riconosciuto come dono che le veniva consegnato in quel particolare momento e contesto storico.

Non c’è infatti ambito del sapere, della conoscenza di Dio, della realtà e dell’autoconoscenza che l’uomo può maturare di sé stesso che non possa essere considerato in relazione alla rivelazione che Dio ha voluto donarci nella sua Parola: «La profonda verità, sia su Dio sia sulla salvezza dell’uomo, per mezzo di questa rivelazione risplende a noi in Cristo, il quale nello stesso tempo è il mediatore e la pienezza dell’intera rivelazione».⁶⁷¹

Con questa prospettiva che, nel considerare Gesù Cristo come la Parola definitiva che Dio ha voluto rivolgere all’umanità, posso definire *crisocentrica*, dopo aver elaborato nell’introduzione una breve riflessione e un’esposizione di diversi “modi” secondo i quali la nozione di Parola di Dio può essere intesa, ho affrontato il tema – nel primo capitolo – della ricezione della rivelazione e della sua trasmissione. Il secondo capitolo, relativo alla Cristologia, ha un ruolo e una funzione centrale nell’organizzazione dell’intero elaborato: la comprensione di Gesù Cristo come Parola di Dio è infatti un elemento chiave anche nello sviluppo dei successivi capitoli. Nel terzo capitolo, la Parola mi ha guidato nella comprensione e nell’elaborazione della riflessione circa la comunione che Dio è nella sua essenza una e trina. Nel quarto capitolo, la Parola mi ha guidato nella riflessione sul mistero della Chiesa, e della sua realizzazione mediante i sacramenti. Nel quinto capitolo, la Parola è stato il filo conduttore che mi ha permesso di mettere in relazione il mistero dell’uomo con il mistero di Cristo, in cui l’uomo trova la verità su sé stesso. Nel sesto e ultimo capitolo, ho potuto elaborare una riflessione su ciò che la Parola di Dio esprime nella Speranza che la rivelazione suscita in noi, che ci apre al futuro ultimo che ci è promesso e di cui misteriosamente partecipiamo, in Cristo, già nella nostra esistenza attuale.

671. Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, n.2.

ABBREVIAZIONI

Documenti

- AG* Decreto *Ad Gentes*
CCC Catechismo della Chiesa Cattolica
CIC83 Codice di Diritto Canonico (1983)
DV Costituzione dogmatica *Dei Verbum*
GS Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*
LG Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*
SC Costituzione dogmatica *Sacrosantum Concilium*

Testi biblici e patristici

- 1Cor* Prima lettera ai Corinzi
1Gv Prima lettera di Giovanni
1Re Primo Libro dei Re
1Sam Primo libro di Samuele
1Ts Prima lettera ai Tessalonicesi
2Cor Seconda lettera ai Corinzi
2Re Secondo Libro dei Re
2Tim Seconda lettera a Timoteo
Ab Libro del profeta Abacuc
Ap Apocalisse
At Atti degli Apostoli
Col Lettera ai Colossesi
Dan Libro del profeta Daniele
Dt Libro del Deuteronomio
Eb Lettera agli Ebrei
Ef Lettera agli Efesini

<i>Es</i>	Libro dell'Esodo
<i>Fil</i>	Lettera ai Filippesi
<i>Gal</i>	Lettera ai Galati
<i>Gen</i>	Libro della Genesi
<i>Ger</i>	Libro del profeta Geremia
<i>Gs</i>	Libro di Giosuè
<i>Gv</i>	Vangelo secondo Giovanni
<i>Is</i>	Libro del profeta Isaia
<i>Lc</i>	Vangelo secondo Luca
<i>Magn</i>	Lettera di Sant'Ignazio di Antiochia ai cristiani di Magnesia
<i>Mc</i>	Vangelo secondo Marco
<i>Mt</i>	Vangelo secondo Matteo
<i>Ne</i>	Libro del profeta Neemia
<i>Pv</i>	Libro dei Proverbi
<i>Qo</i>	Libro del Qoelet (Ecclesiaste)
<i>Rm</i>	Lettera ai Romani
<i>Sal</i>	Libro dei Salmi
<i>Sof</i>	Libro del profeta Sofonia
<i>Zc</i>	Libro del profeta Zaccaria

Altre abbreviazioni

<i>AT</i>	Antico Testamento
<i>CVI</i>	Concilio Vaticano I
<i>CVII</i>	Concilio Vaticano II
<i>DS</i>	Dottrina Sociale della Chiesa
<i>NT</i>	Nuovo Testamento

BIBLIOGRAFIA

- Alfaro, Juan. *Esperanza cristiana y liberación del hombre*. Herder, Barcelona, 1975.
- . «La Fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano». *Concilium* 21 (1967): 56–69.
- Ardusso, Franco. «Fede (L'atto di)». In *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, II:176–192. Marietti, Torino, 1977.
- Arnau García, Ramón. *Tratado General de los Sacramentos*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994.
- Barth, Karl. *Esbozo de dogmática*. Sal Terrae, Santander, 2000.
- Bianchi, Enzo. *Gesù di Nazareth: Passione morte resurrezione*. Morcelliana, Brescia, 2010.
- . «Pasqua: l'ultima parola di amore. Il mistero della resurrezione tra follia e speranza». Visitato il 28 febbraio 2021. <https://www.lastampa.it/cultura/2008/03/23/news/pasqua-l-ultima-parola-d-amore-1.37110577>.
- Biser, Eugen. «Parola di Dio». II. Prospettiva sistematica. In Eicher, *Enciclopedia Teologica*, 681–689.
- Brambilla, Franco Giulio. «La fede nella risurrezione “fondata” sulla parola del Gesù terreno». In *Il crocifisso risorto: Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, 46–70. Queriniana, Brescia, 2011.
- Cordovilla Pérez, Ángel. *El Ejercicio de la Teología*. Sigueme, Salamanca, 2019.
- . «El Misterio de Dios». In Cordovilla Pérez, *La lógica de la Fe*, 89–169.
- . *El misterio de Dios trinitario*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2014.
- Cordovilla Pérez, Ángel (ed.) *La lógica de la Fe: Manual de Teología Dogmática*. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2013.
- Cusano, Niccolò, e Enrico Peroli (ed.) *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*. Bompiani, Milano, 2017.
- De la Torre, Javier. *La eutanasia y el final de la vida: Una reflexión crítica*. Sal Terrae, Santander, 2019.

Denzinger, Heinrich, e Peter Hünemann. *Enchiridion Symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 45ª edizione bilingue. Edizioni Dehoniane, Bologna, 2018.

«Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione». Commissione mista di dialogo cattolica-luterana, visitato il 12 aprile 2021. <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/1999-dichiarazione-1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-justificazion1.html>.

Eicher, Peter (ed.) *Enciclopedia Teologica*. Queriniana, Brescia, 1989.

Ellacuría, Ignacio. «Historia de la salvación». *Revista Latinoamericana de Teología* 10 (1993): 3–25.

———. «Historicidad de la salvación cristiana». *Revista Latinoamericana de Teología* 1 (1984): 5–45.

Feiner, Johannes, e Magnus Löhrer (eds.) *Mysterium Salutis: Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*. Volume III: La Storia della Salvezza prima di Cristo. Queriniana, Brescia, 1977.

Ferguson, Everett. *Il battesimo nella chiesa antica*. Volume I: I primi due secoli. Paideia, Brescia, 2014.

Fernández Castelao, Pedro. «Antropología Teológica». In Cordovilla Pérez, *La lógica de la Fe*, 171–274.

———. *El Trasfondo de lo finito: La revelación en la teología de Paul Tillich*. Desclée De Brouwer, Bilbao, 2000.

Fischer, Georg. *El libro de Jeremías*. Herder, Barcelona, 1997.

Forte, Bruno. *La Parola della fede: Introduzione alla Simbolica ecclesiale*. Simbolica Ecclesiale I. San Paolo, Milano, 1996.

———. *Trinità come storia: Saggio sul Dio cristiano*. Simbolica Ecclesiale IV. San Paolo, Milano, 1998.

García López, Félix. *Pentateuco: Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*. Verbo Divino, Estella, 2016.

Goffi, Tullo. «Virtù morali». In *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, III:548–563. Marietti, Torino, 1977.

Grelot, Pierre. *Introduzione al nuovo testamento*. Volume VII: Le parole di Gesù Cristo. Borla, Roma, 1988.

- Greshake, Gisbert. *Essere preti in questo tempo: Teologia - Prassi pastorale - Spiritualità*. Queriniana, Brescia, 2018.
- . *La fede nel Dio trinitario: Una chiave per comprendere*. Queriniana, Brescia, 2012.
- . *Perché l'amore di Dio ci lascia soffrire?* Queriniana, Brescia, 2018.
- . *Vita - Più forte della morte: Sulla speranza cristiana*. Queriniana, Brescia, 2009.
- Haag, Herbert, Adrianus Van den Born e Serafin De Ausejo. *Diccionario de la biblia*. Herder, Barcelona, 1967.
- Hengel, Martin. *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*. Fortress Press, Philadelphia, 1983.
- Hilberath, Bernd Jochen. «Dottrina della grazia». In Schneider, *Nuovo corso di Dogmatica*, II:9–58.
- Hurtado, Larry Weir. *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?* Sigueme, Salamanca, 2013.
- Jeremias, Joachim. *Abba*. Paideia, Brescia, 1968.
- . *Il messaggio centrale del Nuovo Testamento*. Paideia, Brescia, 1982.
- . *Le parabole di Gesù*. Paideia, Brescia, 1967.
- . *Questo è il mio corpo*. Morcelliana, Brescia, 1973.
- Kasper, Walter. *La Iglesia de Jesucristo*. SalTerrae, Santander, 2013.
- Kertelge, Karl. «Parola di Dio». I. Prospettiva biblica. In Eicher, *Enciclopedia Teologica*, 674–681.
- Kessler, Hans. «Cristologia». In Schneider, *Nuovo corso di Dogmatica*, I:283–517.
- «Lettera su alcune questioni concernenti l'escatologia». Congregazione per la dottrina della fede. Visitato il 27 aprile 2021. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_it.html.
- López Azpitarte, Eduardo. *Ética de la sexualidad y del matrimonio*. San Pablo, Madrid, 1992.
- Madrigal Terrazas, Santiago. «La Iglesia y su misterio». In Cordovilla Pérez, *La lógica de la Fe*, 395–496.
- . *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*. San Pablo, Madrid, 2012.

- Martínez, Julio Luis, e José Manuel Caamaño. *Moral fundamental: Bases teológicas del discernimiento ético*. SalTerrae, Santander, 2014.
- Martínez Oliveras, Carlos. «Los Sacramentos de la Iglesia». In Cordovilla Pérez, *La lógica de la Fe*, 497–630.
- Martínez-Gayol Fernández, Nurya. «Escatología». In Cordovilla Pérez, *La lógica de la Fe*, 631–711.
- . «Virtudes teologales». In Cordovilla Pérez, *La lógica de la Fe*, 713–753.
- Meier, John Paul. *Un juicio marginal: Nueva visión del Jesús histórico*. Volume I: Las raíces del problema y de la persona. Verbo Divino, Pamplona, 1997.
- Müller, Gerhard Ludwig. «El matrimonio: verdadero y propio sacramento de la nueva alianza». In *El matrimonio y la familia*, 98–116. Sal Terrae, Santander, 2014.
- Nocke, Franz-Josef. «Dottrina generale dei sacramenti». In Schneider, *Nuovo corso di Dogmatica*, II:219–264.
- . «Escatologia». In Schneider, *Nuovo corso di Dogmatica*, II:453–569.
- . «I singoli sacramenti». In Schneider, *Nuovo corso di Dogmatica*, II:265–451.
- «Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della Dottrina Sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale». Congregazione per l'educazione cattolica. Visitato il 19 aprile 2021. https://www.humandevlopment.va/content/dam/sviluppoumano/pubblicazioni-documenti/archivio/dottrina-sociale-della-chiesa/orientamenti/ODSI_ITA.pdf.
- Pannenberg, Wolfhart. *Teologia sistematica*. Volume II. Queriniana, Brescia, 1994.
- Rahner, Karl. *Corso fondamentale sulla fede: Introduzione al concetto di cristianesimo*. San Paolo, Milano, 2005.
- . *Escritos de Teología*. 7 volumi. Taurus, Madrid, 1961-1969.
- . «Historia del mundo e historia de la salvación». In *Escritos de Teología*, V:115–134.
- . «Il Dio Trino come Fondamento originario e trascendente della Storia della Salvezza». In Feiner e Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis*, volume III: La Storia della Salvezza prima di Cristo, 401–507.
- . «Naturaleza y Gracia». In *Escritos de Teología*, IV:215–243.
- . «Palabra y Eucaristía». In *Escritos de Teología*, IV:323–365.

———. «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas». In *Escritos de Teología*, IV:411–439.

———. *Uditori della Parola*. Borla, Torino, 1967.

Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*. Sígueme, Salamanca, 1970.

Rizzi, Marco. «Gli Apologisti: Elaborazione teologica in funzione propositiva e polemica». In *Storia della teologia*, volume I: Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle, 45–60. Edizioni Dehoniane, Bologna, 2015.

Rodríguez Panizo, Pedro. «Teología Fundamental». In Cordovilla Pérez, *La lógica de la Fe*, 17–86.

Rogerson, John William, e Philip Davies. *The Old Testament World*. T & T Clark International, London, 2007.

Sattler, Dorothea, e Theodor Schneider. «Dottrina della creazione». In Schneider, *Nuovo corso di Dogmatica*, I:145–279.

Schneider, Theodor (ed.) *Nuovo corso di Dogmatica*. 2 volumi. Queriniana, Brescia, 1995.

Semeraro, Marcello. *Mistero, Comunione e Missione: Manuale di ecclesiologia*. Edizioni Dehoniane, Bologna, 2019.

Sesboüé, Bernard. *Gesù Cristo l'unico mediatore: Saggio sulla redenzione e la salvezza*. Volume II: Racconti della salvezza: soteriologia narrativa. San Paolo, Milano, 1994.

Sesboüé, Bernard, e Christoph Theobald. *Storia dei dogmi*. Volume IV: La Parola della salvezza. XVI-XX secolo: Dottrina della Parola di Dio, Rivelazione, Fede, Scrittura, Tradizione, Magistero. Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1998.

«Sinodalità e primato nel primo millennio: verso una comune comprensione nel servizio all'unità della Chiesa». Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa. Visitato il 11 marzo 2021. <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/2016-sinodalita-e-primato-nel-primo-millennio--verso-una-comune-.html#1>.

Soggin, Jan Alberto. *Storia d'Israele: Dalle origini a Bar Kochbà*. Paideia, Brescia, 1984.

Tillich, Paul. *Main Works*. Volume IV: Writings in the Philosophy of Religion. Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1987.

———. *Teologia Sistemica*. Volume I: Religione e Rivelazione; L'essere di Dio. Claudiana, Torino, 1996.

- Tillich, Paul. *Teologia Sistemática*. Volume III: La vita e lo Spirito. Claudiana, Torino, 2003.
- . «The Word of God». In *Main Works*, volume IV: Writings in the Philosophy of Religion, 405–413.
- Torres Queiruga, Andrés. *¿Qué queremos decir cuando decimos «infierno»? Sal Terrae, Santander, 2000.*
- . *La risurrezione senza miracolo*. La meridiana, Molfetta, 2006.
- . *Recuperar la creación: Por una religión humanizadora*. Sal Terrae, Santander, 1998.
- «Udienza Generale di mercoledì 21 novembre 2012». Benedetto XVI. visitato il 17 gennaio 2021. http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121121.html.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. «Cristología - Soteriología - Mariología». In Cordovilla Pérez, *La lógica de la Fe*, 277–391.
- Vanhoye, Albert. *Tanto amó Dios al mundo: Lectio sobre el sacrificio de Cristo*. San Pablo, Madrid, 2005.
- Vidal, Marciano. *La propuesta moral de Juan Pablo II: Comentario teológico-moral de la encíclica Veritatis Splendor*. PPC, Madrid, 2005.
- Werbick, Jürgen. «Dottrina trinitaria». In Schneider, *Nuovo corso di Dogmatica*, II:574–683.
- . «Prolegomeni». In Schneider, *Nuovo corso di Dogmatica*, I:7–61.
- Wiedenhofer, Siegfried. «Ecclesiologia». In Schneider, *Nuovo corso di Dogmatica*, II:59–179.

Indice

INTRODUZIONE	1
Diversi “modi” di comprendere la nozione di Parola di Dio	3
Motivazione della scelta del concetto teologico di Parola di Dio come categoria guida per la stesura dell’elaborato	7
UNA PAROLA CHE CI VIENE DATA, ACCOLTA A PARTIRE DA UN’APERTURA ALLA TRASCENDENZA	9
1.1 Religioni e Religione della rivelazione	9
1.2 Ragione, trascendenza, rivelazione	11
1.2.1 Alcuni esempi di apporti di autori contemporanei alla riflessione sulla relazione tra ragione e rivelazione	13
1.3 L’accoglienza della Rivelazione e la sua trasmissione	17
1.3.1 La nascita dei testi della Scrittura come risposta alla Parola ascoltata .	18
1.3.2 La relazione tra il racconto e la fede: il processo di sviluppo del dogma secondo Sesboüé	19
1.3.3 Interpretazione della Scrittura, formazione del canone e trasmissione fedele del Lògos	20
GESÙ CRISTO, LA PAROLA DEFINITIVA DI DIO RIVOLTA ALL’UOMO	23
2.1 Il contesto a cui fu rivolta la Parola: l’Israele del I secolo che attende la salvezza	23
2.1.1 L’interpretazione dei profeti dell’esperienza dell’esilio e l’evoluzione verso una comprensione escatologica della salvezza	24
2.1.2 L’Alleanza: categoria decisiva nella comprensione della relazione tra Israele e Dio, e della salvezza	24
2.1.2.1 Una storia fatta di parole	25
2.1.2.2 Mosè: la Parola di Dio si fa tavola della Legge	26
2.1.3 Mediatori e profeti	27
2.1.3.1 Vero o falso profeta? Veracità della Parola di Dio e falsità della parola pronunciata da chi usurpa il carisma profetico	28

2.1.4	L'apocalittica	29
2.2	La Parola di Gesù	30
2.2.1	L'annuncio del Regno di Dio	32
2.2.1.1	La vicinanza e l'irruzione del Regno: differenze rispetto all'interpretazione dell'apocalittica	33
2.2.1.2	I gesti e le azioni di Gesù come segni e inizio della signoria di Dio	33
2.2.1.2.1	La relazione tra le azioni di Gesù e la loro interpretazione	34
2.2.1.3	Le parabole come chiave ermeneutica offerta da Gesù per la comprensione del suo messaggio	34
2.3	La morte e la resurrezione di Gesù, in continuità con il suo ministero	36
2.3.1	La centralità della morte e resurrezione	36
2.3.2	Perché Gesù fu ucciso	37
2.3.2.1	La Parola rifiutata: la parabola dei vignaioli omicidi	38
2.3.3	La cena come momento decisivo per l'interpretazione della morte di Gesù	39
2.3.4	Gesù Cristo: la Parola definitiva di Dio	39
2.3.4.1	La Risurrezione. Il Sigillo di Dio sulla sua Parola	41
2.3.4.1.1	Rudolf Pesch: la promessa espressa da (in) Gesù e la resurrezione come sua evidenza	43
2.4	Brevi considerazioni sull'impostazione metodologica della Cristologia	47
2.4.1	Complementarietà necessaria tra prospettiva storica e prospettiva ontologica	48
2.5	Genesi della confessione di fede cristologica	49

LA PAROLA DELLA RIVELAZIONE DEL DIO IMMANENTE 51

3.1	La rivelazione trinitaria nella testimonianza neotestamentaria	51
3.1.1	Il ruolo dello Spirito nella glorificazione del Figlio e nella costituzione della Chiesa, secondo Paolo	51
3.1.1.1	La formula battesimale, una parola che attesta l'ingresso del credente nella vita trinitaria	52
3.1.2	La testimonianza trinitaria dei vangeli	52
3.1.2.1	«Abbà»: Gesù e la sua relazione intima con il Padre	53
3.2	La nascita della devozione a Gesù come Dio: come cambiò la concezione del monoteismo	54
3.3	Lo sviluppo dogmatico dei primi secoli: Nicea e Costantinopoli	56
3.3.1	La crisi ariana: un problema di interpretazione della Parola	56

3.3.2	La risposta della Chiesa: il Simbolo di Nicea	57
3.3.3	Il Simbolo niceno-costantinopolitano	58
3.4	L'esperienza della rivelazione come auto-comunicazione di Dio	59
3.4.1	Trinità economica e Trinità immanente	60
3.4.2	Parole che esprimono la vita interna di Dio	61
3.4.3	Trinità come storia	64

LA CHIESA, PAROLA DEFINITIVA DI DIO SULLA SALVEZZA DELL'UOMO 67

4.1	Radunati dalla Parola che annuncia il Regno	67
4.1.1	Il Mistero pasquale e la Pentecoste, origine della Chiesa	67
4.1.2	Teologie paoline della Chiesa: la Chiesa parla di sé attraverso immagini	68
4.2	Quattro parole per esprimere l'essenza e le azioni fondamentali della Chiesa	70
4.2.1	Koinonía: l'auto-comprensione della Chiesa come immagine del Dio Uno e Trino secondo la Costituzione dogmatica <i>Lumen Gentium</i>	70
4.2.1.1	Chiese locali e Chiesa universale	72
4.2.1.2	Vescovi, collegialità e primato	72
4.2.1.3	La comunione che muove all'azione	73
4.2.2	Diakonía come servizio della Parola. La Costituzione dogmatica <i>Dei Verbum</i>	73
4.2.3	Leiturghía, attualizzazione della salvezza e azione della Chiesa. La Costituzione dogmatica <i>Sacrosantum Concilium</i>	75
4.2.4	Martyría: la testimonianza cristiana nell'apertura al mondo. La Costituzione pastorale <i>Gaudium et Spes</i>	76
4.3	La professione di fede: credo la Chiesa	77
4.3.1	Una, santa, cattolica, apostolica	77
4.3.2	Sacramento universale di salvezza	78
4.4	La Parola che attualizza la salvezza	79
4.4.1	Parola e sacramenti secondo Karl Rahner	79
4.4.1.1	Necessità di un'adeguata teologia della Parola per una corretta comprensione della nozione di "parola efficace"	79
4.4.1.2	Una definizione di Sacramento	83
4.4.1.2.1	Tentativi di superamento delle difficoltà e ulteriori chiarimenti circa la validità della definizione proposta	84
4.4.1.3	L'istituzione dei sacramenti da parte di Cristo e la delimitazione del settenario	87

4.4.1.3.1	Una critica doverosa a Rahner circa la sua concezione di istituzione dei sacramenti e la concezione di Chiesa come protosacramento . . .	87
4.4.2	I sacramenti dell'iniziazione cristiana	89
4.4.2.1	Il Battesimo e la Confermazione	89
4.4.2.2	L'Eucarestia, Parola di Dio per eccellenza nella Chiesa . . .	91
4.4.2.2.1	Parola ed Eucarestia	91
4.4.2.2.2	Le parole e i gesti di Gesù nella cena, fondamento costitutivo dell'Eucarestia	93
4.4.2.2.2.1	Differenti tradizioni	94
4.4.2.2.2.2	Interpretazione	95
4.4.2.2.3	Il Sacrificio, categoria centrale per la comprensione della cena e del mistero eucaristico . . .	97
4.4.3	I sacramenti di guarigione	98
4.4.3.1	Parola e sacramento della Riconciliazione	98
4.4.3.2	La Parola nel sacramento dell'Unzione	99
4.4.4	La Parola che costruisce il Regno: i sacramenti dell'edificazione della Chiesa	100
4.4.4.1	Il Sacramento dell'Ordine	100
4.4.4.2	Il Matrimonio	101

LA PAROLA CHE RIVELA ALL'UOMO IL SUO MISTERO E LO GUIDA

VERSO IL COMPIMENTO 103

5.1	La Parola della creazione	103
5.1.1	La testimonianza della creazione nella parola della Sacra Scrittura . .	103
5.1.2	La creazione come evento trinitario	106
5.1.3	Creazione dal nulla e creazione continua	106
5.1.4	Karl Rahner: auto-trascendenza attiva ed evoluzione del creato	107
5.1.5	Recuperare la creazione	108
5.1.5.1	L'alterità tra l'uomo e il Dio creatore: il contributo di Niccolò Cusano	109
5.2	Il mistero dell'uomo rivelato dal Verbo incarnato	109
5.2.1	Il mistero dell'uomo secondo la Costituzione pastorale Gaudium et Spes	109
5.2.2	Antropologia e Cristologia	110
5.2.2.1	Creazione e Incarnazione	111
5.2.3	Il mistero del male e l'esperienza del peccato	113
5.2.3.1	Perché Dio permette il male?	113

5.2.3.2	Il mistero del peccato come rottura nella relazione tra Dio e l'uomo	115
5.2.3.2.1	L'origine del peccato secondo la Parola della Sacra Scrittura: il racconto del giardino	117
5.2.3.2.2	Il peccato originale	117
5.2.3.2.3	Il peccato come "esistenziale permanente"	118
5.2.4	La grazia, dono di Dio nella Parola che è Gesù Cristo	119
5.2.4.1	La grazia nella testimonianza neotestamentaria	119
5.2.4.2	Natura e grazia	120
5.2.4.3	Parole che uniscono, parole che dividono: la disputa sulla giustificazione	121
5.2.4.3.1	Il cammino del dialogo ecumenico come cammino di chiarificazione della parola espressa su Dio e sull'uomo: l'esempio della Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione	122
5.3	La risposta morale come risposta alla Parola	123
5.3.1	Una risposta coerente alla Parola ascoltata	123
5.3.1.1	Autonomia, eteronomia e teonomia nel pensiero di Paul Tillich	123
5.3.1.1.1	Presenza Spirituale e morale: la morale teonoma	126
5.3.1.2	Giovanni Paolo II e la "teonomia partecipata"	129
5.3.1.3	Coscienza e discernimento	130
5.3.1.4	Mancanza lieve e grave, peccato veniale, mortale, strutturale: parole che esprimono le conseguenze e la complessità del peccato	131
5.3.2	Una risposta che difende e promuove l'amore e la vita	132
5.3.2.1	L'accoglienza della Parola si fa comunità di vita e di amore	132
5.3.2.2	Una Parola che mette al centro la vita	134
5.3.3	Una risposta che difende e promuove pace e giustizia	135

LA PAROLA CHE APRE AL FUTURO ULTIMO 139

6.1	Fede, Speranza, Amore, virtù cristiane fondate sulla Parola	139
6.1.1	La Fede per, e nella Parola	139
6.1.2	Accoglienza della Parola e Speranza cristiana	140
6.1.3	La Parola che è Carità	141
6.2	Quale parola circa il fine ultimo dell'uomo?	141
6.3	la speranza cristiana rivolta alle realtà ultime	144

6.3.1	La Parola che esprime la fede nella resurrezione	144
6.3.1.1	Quale speranza non cristiana? Un caso: la dottrina reincarnazione	148
6.3.2	Il paradiso, compimento definitivo della salvezza nella comunione . .	149
6.3.3	Il giudizio, una Parola di grazia e giustizia	150
6.3.3.1	Una Parola di verità, che purifica: il purgatorio come “buona notizia”	151
6.3.4	L’inferno come possibilità del rifiuto radicale e definitivo della Parola	152
6.3.5	Salvezza... per tutti?	154
	CONCLUSIONI	155
	Abbreviazioni	157
	Bibliografia	159