

CRISTO, IL DONO CHE TRASFORMA IN DONO



MEMORIA DE SÍNTESIS
BACHILLER EN TEOLOGÍA

TUTOR: VÍCTOR HERRERO DE MIGUEL, OFMCAP
ALUMNO: GIUSEPPE LA MELA, SJ

MAYO 2023

CRISTO, IL DONO CHE TRASFORMA IN DONO

MEMORIA DE SÍNTESIS
BACHILLER EN TEOLOGÍA
MAYO 2023

TUTOR: VÍCTOR HERRERO DE MIGUEL, OFMCAP

ALUMNO: GIUSEPPE LA MELA, SJ



*Agli amici che il Signore mi ha donato
dentro e fuori della Compagnia di Gesù.
Maestri e compagni di viaggio,
sostegno nelle difficoltà e fratelli.
Perché ognuno di loro è
«come una piacevole aurora
dell'eterno amore di Dio»
(Egied Van Broeckhoven SJ)*

INDICE

ABBREVIAZIONI	9
INTRODUZIONE	11
1. L'UOMO È CREATO PER LODARE. IN PRINCIPIO È IL DONO	17
1.1 Un indizio che rivela un dono	17
1.2 Il dono della Parola	21
1.3 Quale Dio si rivela creando? Smascherare false immagini di Dio	23
1.4 Il dono originale	26
1.5 Il dono e la legge: una tensione necessaria	30
1.6 È possibile una relazione gratuita con Dio?	32
1.7 La domanda di Giobbe	33
1.8 La risposta di Dio e la lode di Giobbe	35
1.9 Riconoscere Dio per riconoscersi	37
1.10 Partecipare del dono, essere dono	39
2. L'UOMO È CREATO PER RIVERIRE. IL DONO DEL FIGLIO	42
2.1 Gesù e la Legge. Un dono al posto di un altro dono	42
2.2 Regno di Dio, dono di salvezza	46
2.3 Il dono del perdono	49
2.4 Il fallimento del dono? La morte di Gesù	50
2.5 Sacrificio d'espiazione o dono? Un contrasto solo apparente	54
2.6 Un sacrificio di ringraziamento	55
2.7 Morte di Cristo come espiazione, dono di salvezza per tutti	56
2.8 Il peccato come rifiuto della relazione con Dio	58
2.9 La salvezza e il dono totale di sé	60
2.10 Il dono della vita vera. La resurrezione	64
2.11 Un dono che abbraccia e supera la storia	65
2.12 La resurrezione di Cristo come <i>Buona Notizia</i> per l'uomo	68
3. RIVERIRE IL DIO CHE È DONO E SI DONA	73
3.1 La morte e resurrezione di Cristo svelano la vera natura di Dio	73
3.2 La scoperta del dono più grande: figli nel Figlio	74
3.3 Una falsa contrapposizione	78
3.4 Un dono da conoscere, custodire e raccontare: la tradizione dogmatica della Chiesa	79
3.5 Lo Spirito che dona la vita	82
3.6 Fino a che punto Dio può donarsi all'uomo? La questione di Efeso e Calcedonia	85
3.7 Le dichiarazioni di Calcedonia	87

3.8 Un tentativo di spiegare Calcedonia: il secondo concilio di Costantinopoli	89
3.9 Niente di ciò che è veramente umano si oppone a Dio	90
3.10 Dio è in se stesso dono	93
3.11 Essere persona significa donarsi	95
4. IL DONO CHE RENDE L'UOMO CIÒ CHE È. IL PECCATO E LA GRAZIA	99
4.1 Il male cosmico, opposizione <i>caotica</i> alla bontà del dono	99
4.2 Il peccato, opposizione libera alla bontà del dono	100
4.3 Il dramma della divisione interiore	102
4.4 La creazione immersa nell'amore di Dio	107
4.5 Paolo e il dono della grazia	109
4.6 Dio o l'uomo. Il rischio di un'antinomia sempre presente	112
4.7 Grazia è libertà	115
4.8 Maria, la donna del dono	119
5. L'UOMO È CREATO PER SERVIRE. LA CHIESA E I SACRAMENTI	122
5.1 La Chiesa, espressione storica del mistero trinitario	122
5.2 La Chiesa è popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio dello Spirito Santo	124
5.3 Sacramento universale di salvezza	126
5.4 Il dono che fonda la Chiesa. La Chiesa è missione	127
5.5 La Chiesa come dono per il mondo	130
5.6 Sacramento significa dono	133
5.7 Un tentativo di interpretazione narrativa del sacramento	135
5.8 Costituiti come corpo che si dona. L'eucaristia come anticipazione escatologica del Regno	138
6. L'UOMO È CREATO PER ESSERE DONO	143
6.1 Un dono affidato alla libertà dell'uomo	143
6.2 La coscienza cristiana e il discernimento	145
6.3 Il matrimonio cristiano, luogo del dono reciproco	148
6.4 I diversi aspetti del dono di sé nella carità coniugale: <i>eros, philia, agape</i>	150
6.5 Un dono custodito da un cuore fragile	152
6.6 Un mondo di «figli unici» è un mondo senza fratelli	155
6.7 L'idolatria: la radice dell'infelicità umana	158
6.8 Schiavi del desiderio	160
6.9 L'uomo nuovo, uomo del dono	162
CONCLUSIONI	165
BIBLIOGRAFIA	171

ABBREVIAZIONI

AH	Ireneo di Lione, <i>Contro le eresie</i> .
AL	Francesco, Esortazione apostolica sull'amore nella famiglia <i>Amoris laetitia</i> .
CV	Benedetto XVI, Lettera enciclica sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità <i>Caritas in veritate</i> .
DCE	Benedetto XVI, Lettera enciclica sull'amore cristiano <i>Deus caritas est</i> .
DH	Denzinger, Heinrich - Hünemann, Peter. <i>Enchiridion Symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> .
DV	Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione <i>Dei Verbum</i> .
EESS	Sant'Ignazio di Loyola, <i>Esercizi Spirituali</i> .
FC	Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica circa i compiti della famiglia cristiana nel mondo di oggi <i>Familiaris consortio</i> .
FT	Francesco, Lettera enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale <i>Fratelli tutti</i> .
GS	Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo attuale <i>Gaudium et spes</i> .
LG	Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa <i>Lumen gentium</i> .
LS	Francesco, Lettera enciclica sulla cura della casa comune <i>Laudato Si'</i> .
SC	Concilio Vaticano II, Costituzione sulla sacra liturgia <i>Sacrosantum concilium</i> .

INTRODUZIONE

*Genti tutte, lodate il Signore,
popoli tutti, cantate la sua lode,
perché forte è il suo amore per noi
e la fedeltà del Signore dura per sempre
(Sal 117)*

All'inizio degli *Esercizi spirituali*, Ignazio pone quello che lui chiama *Principio e fondamento*, una sorta di bussola e di mappa per poter iniziare il viaggio proposto:

L'uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore, e, mediante questo, salvare la propria anima (EESS 23).

Ho sempre pensato che l'ordine delle azioni descritte in questa affermazione non fosse casuale ma che ogni parola fosse legata alle altre in una sorta di *crescendo*, una mappa che segnala tre tappe fondamentali per raggiungere la meta indicata: salvare la propria anima, per usare il linguaggio di Ignazio.

La prima azione è lodare. La lode, quando è autentica nasce dalla meraviglia prodotta dal riconoscimento della grandezza e bellezza di qualcosa, soprattutto qualcosa che viene ricevuto.

Si loda chi fa bene, esprimendo con le parole la propria approvazione e ammirazione per la sua capacità, la sua bravura, il suo modo di essere e operare. Riconoscere il bene, nella sua grandezza, bellezza o gratuità, porta alla lode.

La seconda azione è riverire. Si tratta di una parola dal sapore antico, poco utilizzata, forse, nel linguaggio quotidiano, ma fondamentalmente legata alla lode. Riverire significa mostrare profondo rispetto e ossequio per qualcuno. Questo atteggiamento può nascere solo come conseguenza del primo, la lode, che ha aperto al riconoscimento della grandezza, bellezza, bontà di una persona e del suo agire, generando questa attitudine nell'osservatore o beneficiario. La riverenza è frutto del riconoscimento di chi è l'altro e di chi sono io davanti all'altro.

La terza azione, servire, è la conseguenza delle prime due. Una volta riconosciuta la bellezza e bontà di una persona e del suo agire e adottata questa attitudine di rispetto e ossequio, di riconoscimento della sua grandezza, di conoscenza di sé e dell'altro, nasce spontaneo nel cuore di una persona il desiderio di agire, l'attitudine del servizio. Il dono ricevuto, riconosciuto e accolto diventa dono per gli altri.

L'ordine di queste parole ci pone davanti a un vero e proprio itinerario di fede, un cammino lungo e non privo di difficoltà che conduce alla scoperta del senso della vita umana, alla sua piena realizzazione.

Il problema che come cristiani ci siamo spesso trovati a dover affrontare nel corso dei secoli riguarda proprio l'inversione dell'ordine di queste tre parole. Si è spesso posto in primo luogo il servizio, che diventa così dovere schiacciante: *quello che devo fare per Dio*. La riverenza, alternativamente posta in primo o secondo luogo, assume sfumature oscure: *sono nulla davanti a Dio*, dichiarazione che proviene dalla consapevolezza della propria piccolezza che, però, può portare al disprezzo della condizione umana e di tutto ciò che è corporeo perché percepito come inferiore a ciò che è spirituale. Solo dopo viene posta la lode: *la grandezza impressionante e l'onnipotenza di Dio, da cui proviene tutto e che tutto fa bene*, che rischia, però, di trasformarsi in un semplice riconoscimento di potenza che muove a una lode piena di paura. In questo modo si è spesso tradito il messaggio del Vangelo. Infatti, difficilmente possiamo chiamare *Buona notizia* una serie di doveri schiaccianti, da compiersi senza indugio perché voluti da un'entità troppo superiore all'uomo che, essendo perfetta, non può sbagliare ma, anzi, giudica il mondo per quello che è: malvagio e corrotto. In questo modo si sono generate, nel corso dei secoli, delle interpretazioni falsanti del messaggio cristiano che ne hanno spesso fatto una forza disumanizzante.

La novità del cristianesimo è totalmente opposta: si tratta della rivelazione, avvenuta in Gesù Cristo, che Dio ci ha amati per primo, che la sua essenza è donazione totale (1Gv 4,9-10). Cristo, con la sua vita, morte e resurrezione, ci ha mostrato che «Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna. Dio, infatti, non ha mandato il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui» (Gv 3,16-17).

Attraverso l'evento Cristo viene rivelato all'uomo chi è Dio, Trinità pro-esistente, donazione totale del Padre al Figlio nello Spirito Santo che già nella creazione mostra la sua identità di donatore e che nel corso della storia della salvezza accompagna Israele con la sua promessa e con il dono della legge, che rappresenta una tappa intermedia in questa storia di donazione che troverà il suo culmine in Cristo.

Una pista interessante la suggerisce l'interpretazione che fa Moloney del prologo di Giovanni:

L'ultima frase tradizionalmente viene tradotta «pieno di grazia e di verità» che ricalca l'ebraico di Es 34,6 (*hesed we'e-met*) ma è anche possibile che la parola *charis* nel Prologo giovanneo mantenga il suo significato originale: un dono gratuito. La traduzione presentata sopra [la pienezza del dono che è la verità] rispecchia questo punto di vista e poi legge il sostantivo che segue la congiunzione «e» (*kai* esplicativo) come un'ulteriore spiegazione del dono gratuito. [...] Per il quarto vangelo i credenti ricevono da questa pienezza nel contesto dell'esistenza umana. Essi ricevono un dono che perfeziona, e quindi porta a termine, un dono precedente¹.

Il dono in Gesù Cristo rappresenta il perfezionamento del precedente dono, la Legge, non tanto in senso dispregiativo di questa ma per indicare che è l'evento Gesù Cristo che consegna il dono che è verità (cf. Gal 3,23-27). La legge, infatti, era un dono prezioso che mostrava all'uomo un cammino, che condivideva con l'uomo la sapienza di Dio, indicando il sentiero che conduce alla vita e quello che conduce alla morte (cf. Dt 30,15). Purtroppo, però, non era in grado di cambiare il cuore dell'uomo che, nel corso della storia della salvezza, aveva ripetutamente voltato le spalle a questo dono. In Cristo si manifesta il dono che è la verità, il dono che rivela il Dio che nessuno ha mai visto

¹ F. J. Moloney. *Il vangelo di Giovanni*. Leumann (TO): Elledici, 2007, 35.

(Gv1,18) e che trasforma quanti lo accolgono in figli di Dio (Gv1,12), ovvero, capaci di essere essi stessi dono.

È la notizia migliore che si possa ricevere, la Buona Notizia per antonomasia: Dio non è un antagonista dell'uomo né tantomeno lo considera una nullità ma ha camminato con lui per portare a pieno compimento la sua natura. In Cristo l'uomo ha ricevuto il dono che sembrava impossibile: la via che gli permette di raggiungere la piena umanità. E tutto questo in modo completamente gratuito.

Il problema è che, come osservava Derrida², la dinamica del dono, per come ne facciamo esperienza, sembrerebbe contraddire se stessa. La sua pretesa di gratuità, infatti, si scontra con la circolarità che produce: ricevere un dono genera un vincolo nel ricevente che impone la reciprocità.

Questa non è necessariamente una caratteristica negativa. Il dono, infatti, genera e alimenta relazioni proprio per la circolarità che produce. Bisogna ammettere, però, che l'esperienza del dono gratuito non è umanamente possibile. Non a caso, davanti al dono del cavallo fatto dai greci ai troiani, Virgilio fa dire a Laocoonte: «timeo Danaos et dona ferentes»³ (temo i Danai anche quando portano doni). Il dono suscita il sospetto del destinatario perché la gratuità gli risulta estranea, ambigua, inusuale, e teme sempre che possa nascondere secondi fini.

Inoltre –e forse proprio da qui nasce il sospetto nei confronti del dono– chi riceve sente il dovere di ricambiare e, possibilmente, superare quanto ricevuto, perché l'essere debitore lo mette in una situazione di inferiorità, vulnerabilità e necessità inaccettabili. Forse, inconsciamente ricambiare il dono è il nostro modo per meritarcelo. In ogni modo, sembra che la totale gratuità esuli dall'esperienza umana.

Quando questo schema viene applicato alla relazione con Dio si produce una logica farisaica –che serpeggia e minaccia costantemente il cuore del cristianesimo di ogni tempo– e, come già successo secoli fa per i galati, impedisce di riconoscere la totale gratuità del dono ricevuto e la sua forza trasformante. Entriamo in una logica mercantile e sentiamo la necessità di fare cose per Dio, che sia per meritare, ottenere o conservare la sua Grazia, per placare la sua ira o per attirarci i suoi favori, senza aver prima riconosciuto la gratuità e la portata del dono ricevuto. Seguiamo lo schema *servire, riverire, lodare*.

La risposta al dono di Dio non può non corrispondere alla natura di ciò che riceviamo: per essere vera è necessario che sia totale e gratuita, frutto di gratitudine e sorpresa per tanto bene ricevuto che genera in noi il desiderio di metterci al suo servizio, di dargli tutto di noi.

All'apparenza potrebbe sembrare non esserci alcuna differenza tra la logica mercantile del *do ut des* e la risposta gratuita. Dopotutto, in entrambi i casi si verifica una restituzione, si genera una circolarità, ma il risultato finale non potrebbe essere più diverso.

Nel primo caso si genera un'attitudine legalista, moralizzante, volontarista, incapace di incarnare lo spirito del dono ricevuto. Una reciprocità inquinata dal proprio *io*.

Nel secondo caso assistiamo a una vera e propria trasformazione: la risposta che nasce è frutto dell'accoglienza di un dono che supera ogni aspettativa, merito e valore, dato in modo completamente gratuito (immeritato e senza chiedere nulla in cambio) e per questo capace di trasformare il cuore di chi riceve e generare, così, una reciprocità fruttuosa, eccentrica, aperta all'altro. Un dono che trasforma chi lo riceve in dono.

² Cf. J. Derrida. *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1996.

³ Publio Virgilio Marone. *Eneide*. Libro II,49.

La Legge, suo malgrado, si presta sovente alla logica della circolarità mercantile: è un dono che, necessariamente, richiede di essere ricambiato compiendola e che, facilmente, trova il suo centro nell'autocompiacimento di una condotta corretta, escludendo di fatto l'altro, come testimonia la Scrittura. Infatti, pur essendo santa, era possibile compiere la legge tradendone lo spirito, come risulta evidente dalla denuncia dei profeti che mettono in luce la contraddizione vissuta da Israele e la promessa da parte di Dio di un cuore nuovo, un principio interno che permetta di vivere secondo le sue leggi non mossi dal timore, non in uno sforzo legalista, ma come frutto di un dono che trasforma (cf. Ger 31,31-34; Ez 36,25-27).

Detto in altri termini, la legge non poteva fare nulla per soccorrere l'uomo lasciato mezzo morto dal peccato, se non limitarsi a constatare l'oggettività e gravità della situazione andando oltre senza fermarsi, come il sacerdote e il levita della parabola di Luca (cf. Lc 10,30-32).

Cristo è il samaritano che si ferma, ha compassione, si fa vicino e cura le ferite dell'uomo, lo affida alle cure di una locanda lasciandogli i mezzi per curarlo e promettendo di tornare.

In Cristo viene offerto all'uomo il dono «impossibile», gli viene concessa la luce necessaria per riconoscerlo e per riconoscere il proprio destino, e viene nutrito e fortificato nella sua Chiesa con i sacramenti per percorrere la via che gli permette di raggiungere la sua piena umanità.

Cristo è il dono definitivo e ultimo: in lui il Padre dona totalmente se stesso, dona lo Spirito promesso, racchiudendo e superando tutti i doni precedenti, andando oltre la circolarità mercantile che rischia di chiudere nella logica del *do ut des*. Il comandamento di amare Dio (Dt 6,5) e quello di amare il prossimo (Lv 19,18) diventano possibili grazie al dono ricevuto (1Gv 4,19) che opera questa nuova creazione nel cuore dell'uomo e spezza ogni catena che fa ripiegare l'uomo su se stesso. Il rapporto con Dio non può più essere clientelare, non può più scadere nella logica mercantile, perché in Cristo è stata rivelata la verità ultima sull'uomo: il suo destino, la realizzazione più profonda del suo essere, consiste nell'amare Dio e questo si realizza nell'amore del prossimo (1Gv 4,20-21).

Se il dono, nell'esperienza che ne facciamo umanamente, esercita una forza centripeta perché genera reciprocità e circolarità che sempre rimandano a se stessi, il dono offerto dal Padre in Cristo è una forza centrifuga che, anziché generare una circolarità chiusa che si muove nella dinamica «da me a te, da te a me», produce una trasformazione, un'apertura a un terzo: «da me a te, da te all'altro».

Dal riconoscimento e accettazione di questo dono nasce la risposta dell'uomo nuovo in Cristo, nuova creatura (cf. 2Cor 5,17) che, ricolmo della gratuità trasformante di quanto ha ricevuto, non vive più per se stesso ma scopre il cammino della vera umanità che lo porta a diventare egli stesso dono per gli altri.

Vissuta sotto questa luce, la morale cristiana assume tutt'altro significato: non una serie di leggi che vincolano e castrano la libertà umana ma un cammino di piena umanizzazione, una risposta libera e piena di gratitudine, frutto di una vita trasformata da un dono che a sua volta trasforma chi lo riceve in dono.

Nel corso di questo lavoro, tenendo come riferimento il percorso suggerito dal *Principio e fondamento*, vedremo come la lode nasce dalla scoperta che all'origine di tutto si trova il dono gratuito di Dio che vuole entrare in relazione con l'uomo (cap. 1), di cui Cristo rappresenta la pienezza e compimento (cap. 2), rivelando che Dio è in sé stesso dono (cap. 3) e che l'uomo, pur vivendo il

dramma del peccato, è destinatario di questo dono che lo rende pienamente ciò che è (cap. 4). Chiamato a realizzare la sua chiamata di servizio nella Chiesa e con la Chiesa, dove viene nutrito e assapora già la pienezza che gli viene promessa nella comunione con Dio e con i fratelli (cap. 5), è inviato al mondo per vivere, pur nella propria fragilità, il suo essere dono a immagine e somiglianza del suo Creatore e Salvatore (cap. 6).

1. L'UOMO È CREATO PER LODARE. IN PRINCIPIO È IL DONO

Dio abita dove lo si lascia entrare⁴

1.1 Un indizio che rivela un dono

Comunicare è un desiderio radicato nella struttura umana in modo profondo, legato a una caratteristica che definisce la persona: la relazione. Che sia verbale o non verbale, cosciente o incosciente, la comunicazione è qualcosa di irrinunciabile e inevitabile: *non si può non comunicare*⁵. Con questo assioma, apparentemente semplice e ovvio, la scuola di Palo Alto si riferisce al fatto che anche il silenzio trasmette un messaggio, ma afferma una verità profonda sull'uomo. Che si tratti di condividere la propria gioia, preoccupazione, dolore, speranza, rifiuto ecc., l'uomo riesce a dirsi uomo solo se può raccontarlo a un altro. C'è come un'originale apertura all'alterità che rappresenta una parte fondamentale dell'essere umano. Già Cicerone, riflettendo sull'amicizia, aveva constatato che niente al mondo, neanche il godere dei piaceri più grandi, potrebbe dare la felicità a un uomo se questi non potesse comunicarlo a un altro:

A chi la solitudine non toglierebbe il frutto di ogni piacere? Allora è vero quanto ripeteva, se non erro, Archita di Taranto (l'ho sentito ricordare dai nostri vecchi che, a loro volta, riportavano il racconto di altri vecchi): «Se un uomo salisse in cielo e contemplerasse la natura dell'universo e la bellezza degli astri, la meraviglia di tale visione non gli darebbe la gioia più intensa, come dovrebbe, ma quasi un dispiacere, perché non avrebbe nessuno cui comunicarla»⁶.

La comunicazione è una caratteristica che l'uomo condivide con il mondo animale, certo, ma con una differenza notevole. L'animale è capace di trasmettere informazioni –può minacciare, spaventare o sottomettersi, invitare all'accoppiamento, ecc.– grazie al linguaggio del corpo. L'animale, però, «coincide con l'essere che gli è immediatamente concesso e lo oltrepassa solo in quanto cresce fino alla propria completezza, per poi declinare e morire»⁷.

Nel caso dell'uomo ci troviamo, invece, a un livello diverso: comunicando, entrando in relazione, l'essere umano condivide, scopre e costruisce parte di sé o, per meglio dire, diventa se stesso. Comunicare non è un semplice *accidente* per l'uomo, ma è parte integrante di ciò che egli è, qualcosa di necessario per il suo sviluppo ed esistenza, tanto quanto l'alimentazione. È noto il racconto che attribuisce a Federico II un esperimento per scoprire la lingua originale dell'uomo: affidò dei neonati a delle nutrici che dovevano prendersi cura di loro in tutto, con la proibizione di parlare con loro e limitare al minimo i contatti, per poter così vedere in che lingua avrebbero parlato. Il racconto dice

⁴ Martin Buber. *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico*. Magnano: Qiqajon, 1990, 64.

⁵ Cf. Paul Watzlawick - Janet Helmick Beavin - Don D. Jackson. *Pragmatica della comunicazione umana*. Roma: Astrolabio, 1971, 40-107.

⁶ Marco Tullio Cicerone. *Laelius. De amicitia*, in Guerino Paciti (a cura di). *Cicerone. De senectute; De amicitia*. Milano: Mondadori, 2016, 87-88.

⁷ Romano Guardini. *Libertà, grazia, destino*. Brescia: Morcelliana, 2009, 46.

che tutti i bambini, ben nutriti, puliti e curati, morirono. Gli studi sul tema sono molteplici, ma non è questo il luogo per approfondire ulteriormente. Basti notare che «lasciato solo a se stesso e completamente isolato, l'uomo non potrebbe né riconoscere il suo essere persona né formare la sua personalità. La relazionalità e l'essere considerati dagli altri sono costitutivi del divenire persona dell'essere umano»⁸.

Certo, si tratta di un terreno difficile da percorrere, un cammino accidentato, complesso. L'altro si presenta spesso come minaccia al proprio desiderio di totalità, e quindi si converte in nemico; a volte viene visto come mezzo per raggiungere un fine, e quindi viene reificato; altre volte può semplicemente suscitare nient'altro che indifferenza, venendo dimenticato.

Ma, accanto a questo rischio, c'è una grande opportunità: avvicinarsi all'altro, sentire la potenza del suo essere, lasciarsi toccare dal suo carattere di valore. Questo può succedere con cose e persone, che si incontrino per la prima volta o che non siano totalmente estranee. Si può incontrare il mare, un albero, un uomo⁹. «Allora vengo “colpito da un raggio del suo essere”, vengo toccato dalla sua azione»¹⁰. Certo, l'incontro sarà relazione piena solo se avviene anche da parte dell'altro, quando si verifica la reciprocità, cosa che accade solo quando incontro un'altra persona. La peculiarità dell'essere umano diventa qui evidente: «l'uomo non si limita all'azione reciproca con gli altri esseri, ma è ordinato all'incontro e si realizza nel compiersi di questo. Egli esiste come orientato all'altra cosa e all'altra persona e, con l'attuarsi di questo rapporto, egli diviene sempre di nuovo e sempre di più se stesso»¹¹.

Rifiutandosi di vivere l'incontro e la relazione, di *lasciarsi colpire da un raggio dell'essere dell'altro*, come dice Guardini, l'uomo vive un'esperienza di *spersonalizzazione*, perde la sua qualità di persona, vivendo la prigionia dell'*io* che rinchiude in una solitudine autodistruttiva, privandolo della vera libertà.

È solo quando realizza il *tu* che l'uomo è capace di scoprire il vero *io*. Come evidenzia Guardini:

la forma più intensa dell'esperienza della libertà personale è l'amore. Chi vive quest'esperienza prende coscienza di un fatto paradossale, che cioè, mentre aveva solo in sé il suo centro e apparteneva a sé solo, egli non era ancora veramente se stesso. Ma una volta uscito da sé, quando l'altro gli è divenuto più importante che se stesso, egli ha concepito il suo vero io¹².

Ma c'è di più. Nella sua esperienza del mondo, l'uomo scopre una chiamata, un anelito, che superano ciò che può trovare nel mondo. L'immensità del creato, la pace di un tramonto in un paesaggio montano, la bellezza dell'arte, della musica o il sorriso di un bambino, sono in grado di aprire una finestra sull'infinito. In una minuscola frazione di tempo si verifica una sorta di estasi, un esodo da se stessi, che dura il tempo di un respiro. Si tratta di un'esperienza capace di conquistare la forza razionale con cui l'uomo circonda il proprio cuore per proteggersi dalla vita. I muri eretti a difesa del proprio *io* vengono distrutti e, con essi, ogni sogno di invulnerabilità. Si genera, così, una ferita che lascia un segno profondo e permette di guardare oltre se stessi; si apre una porta che consente di raggiungere la parte più profonda e intima del cuore umano, di spostare lo sguardo su qualcosa di più

⁸ Christoph Böttigheimer. *Riconosciuti da Dio. Il contributo della fede alla formazione della personalità*. Brescia: Queriniana, 2021, 140.

⁹ Cf. Romano Guardini. *Libertà, grazia, destino*, 46.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid., 48

grande di sé. In questo modo, l'uomo viene coinvolto in un evento di verità che allo stesso tempo gli permette di capire meglio se stesso. Si tratta di un'esperienza che «modifica realmente chi la fa»¹³ e che si realizza all'interno di un evento di cui il soggetto non può disporre, che non è nelle sue mani e che lo supera, dove la realtà stessa si trasfigura, permettendogli di sperimentare la sua verità.

Questi sprazzi di luce permettono all'uomo di «rendersi consapevole della propria contingenza, di interrogarsi sull'origine, il fine e lo scopo di se stesso e di tutta la realtà e di mettersi in relazione con essa. Dalla capacità dell'autoriflessione deriva la problematicità dell'essere umano»¹⁴.

Queste esperienze si innestano nel cammino dell'uomo che, nella sua costante ricerca di senso, sperimenta una sensazione di incompiutezza, di mancanza, di insoddisfazione, che deriva dalla dialettica tra quella che Blondel chiamava *volontà volente* e *volontà voluta*, la contraddizione tra ciò che si desidera essere e ciò che si è realmente¹⁵. La tensione struggente che si genera in questa contraddizione rappresenta un indizio importante per l'uomo riguardo alla sua vera natura, al suo vero destino. In altre parole: la sua apertura alla trascendenza. Guardini descrivendo questo inizio dell'esperienza religiosa, osserva che

L'intima profondità dell'uomo toccato da questa esperienza avverte qualcosa che è diverso dal mondo, dalla terrestrialità, qualcosa di straniero e misterioso e tuttavia familiare nel modo più profondo; qualcosa di non inseribile nel già noto, e nondimeno reale e possente; qualcosa certo di particolare che è essenziale per la vita personale e non può essere sostituito da nessun'altra cosa¹⁶.

Anche l'esperienza genuina dell'amore umano permette all'uomo di scoprire quest'apertura originaria, in quanto l'amore non può essere posseduto, spiegato, controllato. L'uomo lo vive come qualcosa che appartiene profondamente alla propria natura e che, allo stesso tempo, risulta incredibilmente superiore ad essa. La sua comprensione gli sfugge, perché è un dono ricevuto da un'alterità irriducibile a se stessi che, però, risulta così intima e vicina.

Acquisire la consapevolezza di queste *finestre sull'infinito* incontrate nell'esperienza che l'uomo fa del mondo, e che ci parlano di una sua apertura alla trascendenza, potrebbe portare a visioni panteistiche di vario genere se non, addirittura, a ridurre Dio alla semplice risposta a un'esigenza umana¹⁷.

La fede cristiana ci ha trovato, invece, un indizio originario che svela come nell'uomo, in tutti i suoi livelli di esistenza, si trova un'apertura al divino che indica una direzione. Questa convinzione assume la sua pienezza e chiarezza solo nel concetto di Rivelazione che va ben oltre l'esperienza religiosa generale. Il punto di partenza non è, dunque, l'uomo ma Dio stesso che «non è il mondo, non l'uomo, non la storia, non l'esistenza [...] Dio è solamente e pienamente se stesso»¹⁸. Totalmente indipendente dal mondo, manchevole in nulla, la cui esistenza non dipende da quella del mondo. Un Dio che crea liberamente e che creando si comunica, entra in relazione di reciprocità, essendo al contempo totalmente trascendente e immanente:

¹³ Così definisce Hans Georg Gadamer l'esperienza di verità attraverso l'arte, differenziandola dall'accesso alla verità consentito dal metodo scientifico. Hans Georg Gadamer. *Verità e metodo*. Milano: Bompiani, 1997, 131.

¹⁴ Christoph Böttigheimer. *Riconosciuti da Dio*, 43.

¹⁵ Cf. Pedro Rodríguez Panizo. «Teología fundamental». In *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática*, Ángel Cordovilla Pérez (ed.), Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013, 36-39.

¹⁶ Romano Guardini. *Libertà, grazia, destino*. 60.

¹⁷ Cf Romano Guardini. *Libertà, grazia, destino*. 62-63.

¹⁸ Ibid., 64.

Il «divino» è il carattere che il mondo ha per il fatto di essere stabilito da Dio nel proprio senso e creato nel proprio essere, per il fatto che Dio lo trattiene fuori dal nulla e continuamente lo ridona a se stesso. È il carattere che il mondo ha per il fatto che Dio è in esso, che lo domina, lo tiene rapportato a sé, che esso lo sappia o no; per il fatto che Dio in esso guida gli avvenimenti, prosegue la sua opera, che esso lo voglia o no¹⁹.

Non si riduce, dunque, Dio a una risposta al bisogno dell'uomo, come se fosse dovuta la sua comunicazione, né lo si deriva da una capacità umana, ma si dice qualcosa di molto importante su di lui: nel creare il mondo, Dio ha fatto l'uomo capace di ricevere la sua Rivelazione. Così la fede cristiana può sostenere con convinzione che «el hombre proviene del Amor originario de Dios y se encamina hacia él. Creado en Cristo como imagen y semejanza de Dios, ha sido constituido como la gramática de su posible autocomunicación»²⁰. Si entra, così, in un ambito che si allontana dal cammino empirico, della prova inconfutabile, per aprire necessariamente spazio alla fede, anche perché la libera e gratuita volontà di autocomunicazione di Dio si oppone a qualunque tentativo di renderla dovuta e, proprio per la sua caratteristica di dono libero e gratuito, non può essere altro che «un don que se acoge y se recibe, no una exigencia que la criatura reclame desmesuradamente a Dios»²¹. Il mistero che è l'uomo, in continua ricerca del senso, si incontra con il Mistero che è Dio, e scopre di essere stato da lui creato con la capacità di accogliere la sua Rivelazione, che si è manifestata nella storia con

eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto. La profonda verità, poi, che questa Rivelazione manifesta su Dio e sulla salvezza degli uomini, risplende per noi in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la Rivelazione (DV 2).

La verità, cercata e desiderata dall'uomo, si era già messa in movimento verso di lui prima che lui stesso iniziasse la propria ricerca. Viene, così, rivelato all'uomo «il desiderio di Dio (come genitivo soggettivo, cioè il desiderio che ha Dio), desiderio originario, e come tale sempre all'opera nella storia. [...] L'essere umano fa esperienza di ricevere gratuitamente un dono divino che va al di là del suo stesso desiderio e della sua stessa immaginazione»²².

È la categoria del dono gratuito e immeritato che permette di comprendere questa dinamica. La ricerca del senso, della verità, lungi dall'essere un'impresa prometeica che cerca di carpire i segreti divini gelosamente custoditi in cielo, è fruttuosa solo quando diventa «docile accoglienza della verità nel "timore di Dio". All'uomo sapientemente umile, all'*homo religiosus*, Dio viene incontro, rivelandogli che Egli si era messo in movimento prima dell'incamminarsi umano»²³.

Dio si comunica per primo, attraverso eventi e parole, come dice *Dei Verbum*, lascia un indizio di se nel creato ma non si limita ad attendere che l'uomo si renda conto da solo: prende l'iniziativa e si mette in cammino per primo alla ricerca dell'uomo.

¹⁹ Ibid., 64-65.

²⁰ Pedro Rodríguez Panizo. «Teología fundamental», 35.

²¹ Ibid.

²² Pietro Bovati - Pasquale Basta. *Ci ha parlato per mezzo dei profeti. Ermeneutica biblica*. Roma: GBPress – Gregorian University and Biblical Institute Press, 2012. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2012, 30-31.

²³ Ibid., 31.

1.2 Il dono della Parola

Al cuore della fede di Israele, come d'altronde di quella cristiana, c'è la convinzione che Dio entra liberamente in relazione con l'uomo, comunicandosi e rivelandosi. A differenza del mondo greco, dove la visione assumeva il ruolo di protagonista, nel mondo ebraico il verbo principale associato a questa rivelazione-relazione è *ascoltare*. La parola è la protagonista: una parola che genera silenzio in chi la riceve, prima che una risposta, per poterla accogliere, assaporare, assimilare e poi restituire come parola ricordata, trasformandola in vita²⁴. La grandezza di questo dono suscita in Israele stupore e ammirazione e provoca la chiamata a trasmetterlo e raccontarlo di padre in figlio affinché raggiunga tutte le generazioni future:

*Ciò che abbiamo udito e conosciuto
e i nostri padri ci hanno raccontato
non lo terremo nascosto ai nostri figli,
raccontando alla generazione futura
le azioni gloriose e potenti del Signore
e le meraviglie che egli ha compiuto.
Ha stabilito un insegnamento in Giacobbe,
ha posto una legge in Israele,
che ha comandato ai nostri padri
di far conoscere ai loro figli,
perché la conosca la generazione futura,
i figli che nasceranno.
Essi poi si alzeranno a raccontarlo ai loro figli,
perché ripongano in Dio la loro fiducia
e non dimentichino le opere di Dio,
ma custodiscano i suoi comandi (Sal 78,3-7)²⁵.*

Questo lungo salmo mostra come per Israele *ascoltare* significa anche *fare memoria*, ma non si tratta di un semplice ricordo psicologico, come chiarisce il v.20: «Certo! Egli percosse la rupe e ne scaturì acqua e strariparono torrenti. “Saprà dare anche pane o procurare carne al suo popolo?”». Qui il ricordo non produce le conseguenze sperate dal salmista e si converte in occasione di sfiducia: «invece di fidarsi di Dio, vogliono sottoporlo alla prova. Sì, egli ci ha dato acqua da una roccia, però potrà darci pane e carne? La memoria recente aggrava la sfiducia presente. Dimenticarsi è sì un delitto, ma ricordarsi non basta»²⁶. Fare memoria significa penetrare il senso di quanto avvenuto, comprendendolo e incarnandolo nella propria esistenza per trasformarlo in vita vissuta²⁷.

Questa parola rivelata, ricordata e trasmessa, guida Israele attraverso la storia, permettendogli di sentirsi accompagnato dal Dio fedele che continua a rinnovare la sua alleanza con il suo popolo:

a través de la «palabra de Yahvé», Israel conoce quién es Dios, porque para el mundo semítico la palabra no se distingue casi nada del que la pronuncia. El valor noético que posee permite de este modo conocer la realidad misma; los pensamientos y los afectos, las intenciones y los propósitos..., todo lo que constituye a la persona puede confluír fácilmente en su palabra. En el momento en que se pone en acto,

²⁴ Cf. Rino Fisichella. *Introducción a la teología fundamental*. Estella: EVD, 2009⁴, 78-79

²⁵ Quando non diversamente indicato, utilizzo la traduzione dei testi biblici della CEI 2008.

²⁶ Luis Alonso Shökel - Cecilia Carniti. *I Salmi. Volume II*. Roma: Borla, 1993, 93.

²⁷ Cf. *Ibid*, 94.

la palabra actualiza lo que pronuncia (Gen 1,3); el Dios verdadero es el Dios que habla de manera fiel y que mantiene en pie la palabra prometida²⁸.

Israele è cosciente della gratuità di questo dono, che precede sempre la ricerca dell'uomo, come attestato dalla letteratura sapienziale, che afferma come la Sapienza «nel farsi conoscere previene coloro che la desiderano. Chi si alza di buon mattino per cercarla non si affaticherà, la troverà seduta alla sua porta» (Sap 6,13-14). Questo testo, come tanti altri della letteratura sapienziale, sottolinea un dato fondamentale: «il sapiente non svela il segreto, è il Mistero a rivelarsi»²⁹, gratuitamente e in modo insperato, superando qualsiasi aspettativa umana. Questa dinamica di dono gratuito (che si offre anche a chi non lo cerca) risulta chiara anche dai racconti di vocazione dei profeti, a partire da Mosè, dove è evidente l'iniziativa di Dio che si lascia scoprire nel roveto ardente (Es 3,4-6) e, vedendolo avvicinare, lo chiama e gli rivela il suo Nome e il progetto di liberare Israele³⁰.

La ricca eredità dell'AT viene raccolta nel NT e approfondita alla luce della venuta di Gesù di Nazaret, che rappresenta la novità assoluta e insuperabile nel processo di autocomunicazione divina: «Dio, che molte volte e in diversi modi nei tempi antichi aveva parlato ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha stabilito erede di tutte le cose e mediante il quale ha fatto anche il mondo» (Eb 1,1-2). Dio stesso, tramite il Figlio, ha parlato assumendo la carne dell'uomo. Se prima la parola portava i segni della frammentarietà e della molteplicità di espressioni, nel Figlio la Parola diventa non solo da ascoltare ma si lascia vedere³¹. È con la sua venuta che all'uomo viene pienamente rivelato chi è Dio e qual è il suo desiderio fin da prima della creazione del mondo. Troviamo quest'affermazione nel prologo di Giovanni, che descrive come il Logos, per mezzo di cui tutte le cose sono state create (1,3), non era conosciuto dal mondo, pur brillando già in esso (1,10); incarnandosi venne nel mondo (1,14) rivelando il Padre (1,18). Anche gli inni cristologici delle lettere agli efesini (1,3ss) e ai colossesi (1,13ss) riportano una descrizione simile.

La totale gratuità e iniziativa divina è resa evidente anche dai racconti di vocazione dei Vangeli: è il maestro a chiamare il discepolo, scegliendolo tra persone insospettabili, per comunicargli ciò che ha udito dal Padre. Come riporta Giovanni: «vi ho chiamato amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre mio l'ho fatto conoscere a voi. Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi» (Gv 15,15-16). Possiamo, dunque dire che

Dio è l'Origine, è il Principio auto-determinato del processo che chiamiamo *rivelazione*; questo movimento, che è essenzialmente *condiscendenza* (συνκατάβασις, *condescensio*), si compie perfettamente nell'evento della *incarnazione*. Dio discese dal cielo e abitò fra gli uomini allo scopo di rivelare il suo desiderio di vita (eterna) per tutti gli uomini³².

Utilizzando l'espressione *Parola di Dio*, dunque, la Chiesa non intende semplicemente un fatto verbale, un oracolo profetico, ma la identifica con una persona: Cristo, Verbo fatto carne (DV 2), evitando così possibili derive intellettualiste o dottrinali³³. In questo modo riscontra nella Scrittura un

²⁸ Rino Fisichella. *Introducción a la teología fundamental*, 80.

²⁹ Pietro Bovati - Pasquale Basta. *Ci ha parlato per mezzo dei profeti*, 32.

³⁰ Cf. *Ibid.*, 33.

³¹ Cf. Rino Fisichella. *Introducción a la teología fundamental*, 81.

³² Pietro Bovati - Pasquale Basta. *Ci ha parlato per mezzo dei profeti*, 36.

³³ Cf. Pedro Rodríguez Panizo. «Teología fundamental», 57-58.

processo simile all'incarnazione, risaltando la condiscendenza divina nell'assumere la fragilità dell'uomo per farglisi vicino: «Le parole di Dio infatti, espresse con lingue umane, si son fatte simili al parlare dell'uomo, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile all'uomo» (DV 13).

La novità inaudita e irripetibile della Rivelazione è, dunque, legata alla comparsa di Gesù di Nazaret, che è «Parola unica di Dio, Figlio unico del Padre, ma è nello stesso tempo una presenza umana, quella di un uomo vero, *uomo mandato agli uomini* per dire loro, con la propria bocca umana, *le parole di Dio*»³⁴. In lui si manifesta la presenza personale di Dio nel mondo, prefigurata pallidamente dalla presenza di Dio nel Tabernacolo, nel Tempio, nella sapienza della Legge mosaica, e che nell'incarnazione trova la sua pienezza assoluta, unica e ineguagliabile, portando definitivamente a compimento la Rivelazione³⁵. Questo carattere definitivo della Rivelazione non comporta una chiusura nel passato ma comprende uno sviluppo nella storia: «il mistero di Cristo è fecondo e continua a proiettare la sua luce sulle situazioni sempre mutevoli della storia umana»³⁶. Una luce che, in tutti i secoli, continua a illuminare le vicende umane in modo nuovo in vista della salvezza del mondo. È la missione dello Spirito Santo, che segue quella del Cristo e che non costituisce una nuova Rivelazione, perché non c'è nulla da aggiungere a quanto rivelato nel Figlio, ma è necessario che venga perché quanto rivelato non si scontri con orecchie e cuori chiusi³⁷: «Quando verrà lui, lo Spirito della verità, vi guiderà a tutta la verità, perché non parlerà da se stesso, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annuncerà le cose future. Egli mi glorificherà, perché prenderà da quel che è mio e ve lo annuncerà» (Gv 16,13-14).

Il Dio che parla agli uomini è ben diverso dagli dei pagani che «hanno bocca e non parlano» (Sal 115,5) ed è anche diverso dal *Principio pensante*, il *Motore immobile* della filosofia aristotelica che muove il mondo per attrazione, restando però rinchiuso nella sua assoluta immobilità e autoreferenzialità. Il Dio di Israele, e il Dio rivelato in Gesù Cristo, è un Dio che entra in alleanza, che cerca una relazione di comunione.

1.3 Quale Dio si rivela creando? Smascherare false immagini di Dio

La Bibbia, così come ci è stata consegnata, si apre con la descrizione del principio. «In principio Dio creò il cielo e la terra» recita Genesi 1,1. Le prime parole del primo libro della Bibbia ci introducono subito alla generosità del Creatore che, senza alcuna imposizione o sollecitazione esterna, decide di creare. Decide e ne è capace. Lo scenario presentato dal narratore è idilliaco: la creazione viene subito identificata come buona (1,4) e, una volta creato l'uomo, il narratore commenta che Dio vide che ciò che aveva fatto era cosa molto buona (1,31). Tutto è ordine e armonia.

Una prima lettura dei fatti narrati al principio del libro della Genesi suggerisce un'interpretazione della storia della salvezza di tipo lineare: Dio crea un mondo meraviglioso, senza ombre, perfetto, un vero *paradiso*, e lo affida all'uomo. Questi, sedotto dall'inganno del serpente, pecca contro Dio, ferendo a morte l'armonia della creazione e dando inizio a una spirale discendente e velenosa che

³⁴ Henri de Lubac. *La rivelazione divina e il senso dell'uomo. Commento alle Costituzioni conciliari Dei Verbum e Gaudium et spes*, Milano: Jaca Book, 2017, 80.

³⁵ Cf. Ibid., 81-92.

³⁶ Ibid., 92.

³⁷ Cf. Ibid., 100-102.

porterà a una rottura sempre più radicale dei rapporti con la creazione, con il prossimo e con Dio. Per questo, volendo rimediare al danno provocato da questo «peccato originale», Dio interviene mandando suo Figlio, che ricomporrà la frattura ristabilendo la comunione perduta.

Due domande sorgono spontanee: è questa l'unica lettura possibile? Quali tratti specifici assume il volto di Dio se sposiamo completamente questa linearità? Forse, dietro la semplicità e consequenzialità di una tale interpretazione, si nasconde un'immagine di Dio più simile a quella proposta dal serpente che a quella rivelata da Cristo³⁸.

Infatti, ritroviamo qui raffigurato un Dio onnipotente ma geloso del suo potere, che crea l'uomo ma lo tiene a distanza, non volendo condividere con lui la sua conoscenza, e che esercita il suo potere in modo arbitrario, proprio come suggerito dal serpente (cf. Gen 3,1-5).

Accanto a questo rischio, vi è quello di una lettura esclusivamente in termini di causa-effetto, che vede la creazione semplicemente come il frutto dell'onnipotenza di un'istanza totalmente superiore da cui dipende completamente. Il problema è che una prospettiva del genere si addentra pericolosamente nei territori delle scienze naturali, senza essere capace di risolvere le questioni che sorgono in questo ambito. Inoltre lo schema causa-effetto giustappone due realtà, Dio e la creazione, e presuppone un ordine cronologico. Ne consegue un vicolo cieco teologico perché necessariamente si è portati a pensare a un momento in cui Dio non è creatore, seguito da uno in cui crea.

A ben vedere, il racconto biblico sembra porre la sua attenzione su un altro aspetto, che risulta determinante. La creazione rappresenta certamente il *principio*, ma la domanda è: il principio di cosa? Ciò che premeva comunicare agli autori biblici non era tanto «il fatto che fu creato qualcosa, bensì *che cosa* è stato creato e *per che cosa* esso fu creato»³⁹. Una prima conclusione che possiamo trarre dalla lettura dei primi capitoli di Genesi è che l'evento della creazione mette in moto una relazione: «la Bibbia parla certamente del fatto che il Dio creatore ha posto *il* principio del “suo” mondo, ma questo “principio” non è semplicemente un principio del mondo, bensì è il principio di una relazione fra Dio e il mondo»⁴⁰. La questione non è affatto secondaria.

Dio crea in sei giorni e, ogni volta, si ferma ad ammirare, quasi stupefatto, la bellezza della sua opera. Con occhi simili a quelli di una madre che contempla il bimbo che ha dato alla luce esclama «che bello!» (Gen 1,4.10.12.18.21.25.31). Troviamo qui una prima indicazione sul significato del messaggio biblico: la creazione genera stupore e ammirazione in Dio e questo è un invito per l'uomo a provare gli stessi sentimenti:

I miti orientali antichi della creazione (e analogamente i racconti veterotestamentari delle origini) non parlano propriamente del modo in cui si è giunti a questo mondo, bensì del modo in cui questo mondo “propriamente” è, del modo in cui l'uomo deve vederlo e vedere se stesso in esso e, soprattutto, del modo in cui gli dei e, rispettivamente, il Dio di Israele guardano a questo mondo e lo devono conservare e proteggere⁴¹.

Di fronte a una realtà che sembra dominata dalla violenza, dalla divisione e dal dolore, il racconto della creazione rappresenta una scossa salutare che sveglia dal torpore della rassegnazione e genera speranza. Il *tōhū wābōhū*, lo spaventoso caos primordiale, è dominato dalla forza creatrice di Dio che

³⁸ Cf. André Wénin. *L'uomo biblico. Letture nel Primo Testamento*. Bologna: EDB, 2009, 13.

³⁹ Karl Löning - Erich Zenger. *In principio Dio creò. Teologie bibliche della creazione*. Brescia: Queriniana, 2006, 18.

⁴⁰ Ibid., 17.

⁴¹ Ibid., 41-42.

delimita e divide, crea armonia e ordine. L'ultima parola non appartiene al caos bensì a Dio. Questi temi animeranno il libro di Giobbe, come vedremo più avanti, che rappresenta una domanda radicale sul presunto ordine della creazione e, soprattutto, sulla possibilità di una relazione gratuita con Dio.

Risulta interessante, inoltre, notare una seconda caratteristica che rivela ulteriormente l'identità divina ben oltre il concetto di onnipotenza: la mitezza. Dio crea per sei giorni e, il settimo giorno, riposa. La creazione non è frutto del caso ma di una libera decisione di un Dio personale; tantomeno è conseguenza di una violenta lotta tra divinità opposte, come accade nei miti dell'Oriente antico. Dio crea con la sua parola, esercitando attraverso di essa il dominio sul creato con mitezza. Inoltre, il significato del riposo divino il settimo giorno aiuta a comprendere meglio questa caratteristica relazionale e di dono della creazione:

lo *shabbat* di Dio ha anche un legame con quanto lo precede, cioè con la missione affidata all'essere umano di dominare la terra sottomettendo gli animali (Gen 1,29). Fissando un termine al proprio intervento creatore, Dio apre per l'umanità, per l'uomo e per la donna, uno spazio in cui essi possono a loro volta essere creatori, esercitando un dominio effettivo⁴².

In questo modo vediamo come Dio, piuttosto che pretendere una sottomissione o totale dichiarazione di dipendenza da parte dell'uomo, realizza la propria opera e, ponendo un limite alla sua forza creatrice, invita l'uomo a vivere in uno spazio di autonomia, divenendo collaboratore della creazione esercitando il proprio dominio con mitezza, con dolcezza, per diventare quello che già è: immagine di Dio.

Ma cosa significa, come si realizza questo per l'uomo? Solitamente associamo alla creazione il concetto di onnipotenza che, però, può mandarci su una falsa pista perché immediatamente lo colleghiamo a «capacità/possibilità di fare» e questo sfocia facilmente nella violenza. Per l'uomo, onnipotenza si traduce facilmente in dominio schiacciante, soggiogante, capace di affermare l'*io* imponendolo sull'altro. Ma «la forza di Dio, invece, è dolcezza. A immagine di Dio è soltanto l'essere più forte della propria forza»⁴³. Questa distinzione risulta fondamentale per comprendere meglio l'uomo e Dio: nel suo tentativo di comprendere se stesso e la divinità l'uomo ha spesso proiettato proprie caratteristiche, desideri (e a volte veri e propri deliri di onnipotenza) sul Creatore, restituendo così l'immagine di un despota spietato che, non sorprende, risulta inaccettabile all'umanità contemporanea. Il primo racconto della creazione, quando viene letto in profondità, ci spiazza e sorprende. Quello che l'uomo intende come forza, suo obiettivo costante da raggiungere per ottenere il dominio, per essere come Dio, risulta essere il vero nemico dell'uomo e la cosa più lontana da Dio che si possa pensare. È invece la mitezza, la dolcezza e, come sarà manifesto sulla croce di Cristo, la debolezza, ciò che rappresenta la vera forza di Dio e il cammino per realizzare la chiamata dell'uomo a partecipare della regalità divina. È un'immagine che riecheggia in molte pagine della Bibbia, da «la bocca dei fanciulli e dei lattanti: baluardo che tu opponi all'avversario»⁴⁴, del salmo 8, al fanciullo di Is 11 che guiderà il mondo riconciliato in cui «il lupo dimorerà con l'agnello» (Is 11,6), per giungere a Cristo che dichiara «beati i miti, perché avranno in eredità la terra» (Mt 5,5).

Possiamo, così, concludere che raccontando la creazione l'autore biblico ci dice

⁴² André Wénin. *L'uomo biblico*, 15.

⁴³ Paul Beauchamp. *Salmi notte e giorno*. Assisi: Cittadella Editrice, 2017⁴, 174.

⁴⁴ Così traduce Beauchamp Sal 8,3. Cf. Ibid.

che il mondo proviene da una decisione, non dal caos o dalla casualità, e questo lo innalza ancora di più. Vi è una scelta libera espressa nella parola creatrice. L'universo non è sorto come risultato di un'onnipotenza arbitraria, di una dimostrazione di forza o di un desiderio di autoaffermazione. La creazione appartiene all'ordine dell'amore (LS 77).

È l'amore, dunque, la lente che ci permette di comprendere il significato dell'affermazione «Dio creatore».

1.4 Il dono originale

Comprendere la creazione come inizio di una relazione, più che come lo sfoggio di un'onnipotenza che non conosce limiti, ci permette di vedere come, all'origine di tutto, troviamo il dono.

Ed è proprio questo che mette in dubbio il serpente, insinuando dubbi, manipolando e falsificando il limite imposto da Dio:

Il serpente presenta la legge unicamente come una proibizione frustrante (3,1). Ma se, invece di lasciarsi convincere da lui e di concentrarsi sul limite fissato dalla legge (2,17), si considerano tutti i doni che il Signore Dio fa all'uomo per il suo benessere (2,16), allora siamo portati a leggere in modo diverso l'ordine divino [...] Nel momento in cui tutto viene donato (2,16), il divieto segna infatti un limite (2,17) e definisce in questo modo uno spazio per l'altro, elemento indispensabile alla vita. L'abolizione di questo limite deriverebbe da un volere totalizzante; può sfociare solo nella rottura dell'armonia delle relazioni e nella morte. In questo modo, l'ordine del Signore Dio, come del resto tutti gli altri doni della sua generosità, è creatore di vita⁴⁵.

In principio Dio dona ed entra in relazione, è questo il messaggio che trasmettono i due racconti della creazione che troviamo nel libro della Genesi. Inizia dando ordine, separando, ponendo un limite e un posto alle cose, creando la vita vegetale e animale (1,1-25); poi crea l'uomo e lo invita ad essere come lui, a collaborare alla sua opera e a goderne (1,26-31). Certo, pone un limite (2,17) che, però, è preceduto da un dono (2,16). Concentrarsi sul limite, e sull'infrazione da parte dell'uomo, rischia di farci cadere in un amartiocentrismo che per troppo tempo ha caratterizzato una certa riflessione teologica e che mette in secondo piano – quando non lo elimina del tutto – la totale gratuità e sovrabbondanza del dono divino e il suo desiderio di alleanza, riducendo il cristianesimo a una morale, a un codice comportamentale, l'uomo a un servo e Dio a un padrone geloso. Come osserva Bonhoeffer

Dio non è un tappabuchi; Dio non deve essere riconosciuto solamente ai limiti delle nostre possibilità, ma al centro della vita; Dio vuole essere riconosciuto nella vita, e non solamente nel morire; nella salute e nella forza, e non solamente nella sofferenza; nell'agire, e non solamente nel peccato. La ragione di tutto questo sta nella rivelazione di Dio in Gesù Cristo. Egli è il centro della vita, e non è affatto “venuto apposta” per rispondere a questioni irrisolte. Partendo dal centro della vita, determinate questioni vengono semplicemente a cadere, e parimenti viene a cadere la risposta ad esse (penso al giudizio sugli amici di Giobbe!). In Cristo non esistono problemi cristiani⁴⁶.

⁴⁵ André Wénin. *L'uomo biblico*, 16-17.

⁴⁶ Dietrich Bonhoeffer. *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*. Cinisello Balsamo (MI): Paoline, 1988, 382-383.

Questo non significa, ovviamente, sminuire la rilevanza e tragicità del peccato, ma ci permette di smascherare l'inganno del serpente, origine di ogni peccato: vedere Dio come l'antagonista dell'uomo.

Il Dio creatore, rivelato pienamente in Gesù Cristo, è il Dio amante della vita (cf. Sap 11,26b), generosità piena e inaspettata in azione⁴⁷, che vuole entrare in alleanza con l'uomo e renderlo come lui (cf. Gen 1,26). Il limite posto dal Creatore è l'antidoto alla possessione gelosa del dono che rappresenta l'ostacolo più grande alla relazione e al godimento del dono stesso. In questo modo vediamo come «la colpa consiste nel credere al serpente quando afferma che Dio è geloso della propria superiorità, e quindi nel voler diventare come questo Dio immaginato, possedendo tutto gelosamente»⁴⁸, divenendo disumani, incapaci di apertura a Dio e al prossimo. Questo Dio che si rivela nella creazione è anche un Dio che non si impone e che, lungi dall'essere un semplice architetto o un freddo legislatore

è “amore in principio”, cioè radicalmente. Talmente amore da lasciare il posto e da farsi discreto, indicando il cammino lungo il quale si nasconde, con la segreta speranza che un uomo lo renderà felice riconoscendolo. Gesù è questa felicità di Dio e insieme felicità dell'uomo. Infatti, Dio e l'uomo sono così poco concorrenti che in Gesù convivono in comunione⁴⁹.

A guardare bene questo è l'unico modo in cui Dio può instaurare un'alleanza d'amore con l'uomo salvaguardando la libertà di quest'ultimo: la dinamica dono-legge permette di entrare in una reciprocità che, lasciando spazio all'altro, libera da ogni delirio totalizzante e permette una vera comunione⁵⁰. Dio, l'assoluto, lascia spazio all'uomo perché questo possa realizzarsi ed entrare in relazione con lui, non perché Dio abbia bisogno di ritirarsi perché l'uomo possa esistere. Dio è donazione totale di se stesso per natura, relazione in esistenza, colui che ama e suscita la vita. L'uomo, dal canto suo, condivide questa natura di Dio come vocazione, come chiamata, come orizzonte.

Questo ci autorizza a spostare lo sguardo dal *peccato originale* alla *grazia originale*, senza per questo dimenticare la dimensione tragica del peccato ma utilizzando una lente differente. La storia della salvezza inizia con la creazione:

Per colui che accetta di rompere con una lettura storico-lineare della storia della salvezza, si apre un'altra via. Questa non è più dominata dal peccato, modo per l'uomo di sfigurare l'opera divina, che obbliga il Creatore a diventare salvatore e a tentare di restaurare l'ordine turbato. Questa via, invece, ha come asse l'amore di un Dio il cui desiderio e la cui gioia sono la felicità degli esseri, e che inventa, in dialogo con loro, una storia d'alleanza in vista di una felicità pienamente condivisa nella comunione⁵¹.

Il Dio creatore è il Dio salvatore, fin dal principio. Per troppo tempo l'accento è caduto sulla colpa dell'uomo, dimenticando così che ben più importante del *peccato originale* è la *grazia originale*, che svela un volto di Dio molto più vicino a quello manifestato in Cristo.

⁴⁷ Sarebbe impossibile raccogliere qui tutte le menzioni che la Scrittura fa della generosità, gratuità e sovrabbondanza dei doni di Dio. Si veda, per esempio, Gen 2,16; Sal 127,2; Mt 5,43-48; 6,26-32; Gc 1,5;

⁴⁸ André Wénin. *L'uomo biblico*, 17.

⁴⁹ Ibid., 18-19.

⁵⁰ Cf. Ibid., 19-20

⁵¹ Ibid., 22.

È legittimo riferirsi alla creazione come grazia, poiché in Dio libertà e liberalità coincidono, perché la sua è una libertà sempre amorosa⁵². La creazione come *grazia originale* e la grazia come *dono soprannaturale* sono complementari, la prima è anticipo della seconda:

Esta *gratia prima* no es extraña o ajena a la gracia sobrenatural; más bien se ordena a ella, como presupuesto, en el plan de Dios. [...] Ya la creación por la palabra insinuaba que Dios crea sin resistencia (inmunidad de coacción externa); crea *llamando* como *llama* a la alianza, esto es, por pura liberalidad; de este modo el acto creador deviene el primer paso de una historia de salvación presidida por el designio gratuito, libre, de Dios⁵³.

Questo si palesa leggendo l'evento della creazione alla luce dell'evento Cristo. L'incarnazione del Verbo non è riducibile a un rimedio o un correttivo che il Padre si trova obbligato ad adottare a causa del peccato dell'uomo che rovina la sua creazione perfetta. Dio crea già per salvare, per portare a pienezza:

*[Cristo] è immagine del Dio invisibile,
primogenito di tutta la creazione,
perché in lui furono create tutte le cose
nei cieli e sulla terra,
quelle visibili e quelle invisibili:
Troni, Dominazioni,
Principati e Potenze.
Tutte le cose sono state create
per mezzo di lui e in vista di lui
Egli è prima di tutte le cose
e tutte in lui sussistono (Col 1,15-17).*

Risulta di particolare interesse l'ultima parte del versetto 16: «tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui». Se nel v.15 troviamo echi sapienziali (cf. Sap 7,26, per esempio), quest'ultima affermazione si spinge ben oltre. Non si dice mai che tutto fu creato in vista della Sapienza. L'incarnazione e la sovranità di Cristo sono il fine ultimo di tutta la creazione⁵⁴. È questo l'originale e benevolo piano divino affinché, alla fine della storia, Cristo consegni «il regno a Dio Padre, dopo avere ridotto al nulla ogni Principato e ogni Potenza e Forza» (1Cor 15,24). Tutto è ordinato a Cristo e, per mezzo di lui, al Padre (1Cor 3,21-23). Così, la dimensione protologica, la cronologica e quella escatologica coincidono, come evidenziato dalle preposizioni *ἐν (in)*, *διὰ (per mezzo di)*, *εἰς (in vista di)*, usate nell'inno⁵⁵. Il *principio* è principio di salvezza:

El mundo cobra en Cristo no solo una unidad de origen, sino una unidad de destino. El plan de Dios, desde los comienzos de la creación, es realizar ésta como unidad en, por y para Cristo; la creación es cristiforme y cristocéntrica; la protología cósmica implica una escatología salvífica. [...] Cristo está al

⁵² Cf. Juan L. Ruiz de la Peña. *Teología de la creación*. Santander: Sal Terrae, 1988⁶, 134-135.

⁵³ Ibid., 135.

⁵⁴ Cf. Jean Noel Aletti. *Lettera ai Colossesi. Introduzione, versione, commento*. Bologna: EDB, 2011, 92-98.

⁵⁵ Cf. Pedro Fernández Castela. «Antropología teológica». In *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática*, Ángel Cordovilla Pérez (ed.), Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013, 196.

final de la historia como salvador, porque está en su comienzo como creador; las funciones salvíficas y creativas se involucran recíprocamente⁵⁶.

Ritroviamo, così, una stretta connessione tra soteriologia e teologia della creazione. Riconoscere Dio come creatore non significa, in prima istanza, offrire uno schema di causa effetto in cui Dio è la causa e la creazione è l'effetto. Non significa nemmeno entrare nella nostalgia di qualcosa che è stato perduto, di una perfezione originale che è stata dilapidata da Adamo ed Eva. Infatti, «nella Scrittura creazione e redenzione (o ri-creazione) sono strettamente associate, poiché la creazione è concepita come la prima tappa dell'opera redentrice o salvifica e poiché l'escatologia si esprime già attraverso la *protologia*»⁵⁷.

Possiamo, quindi, dire che affermare che Dio è creatore significa riconoscere il principio della relazione fra Dio e il mondo, scoprire che la struttura di tutto ciò che esiste è fondata in un Amore che si dona totalmente e gratuitamente. La Costituzione dogmatica *Dei Verbum* nel dire che Dio «volendo aprire la via di una salvezza superiore, fin dal principio manifestò se stesso ai progenitori» (DV 3) appoggia quanto detto sopra: «dall'origine, l'uomo è chiamato a un fine divino, e questo fine, dopo il peccato non gli appartiene se non per mezzo del Cristo redentore»⁵⁸.

Dire che Dio crea equivale a dire che Dio entra liberamente in relazione con la sua creazione con l'intenzione di portarla alla *teleiōsis*, perché questa, non essendo essa stessa di natura divina ma essendo stata creata da Dio, è buona ma non perfetta, ha «fame di pienezza». Ireneo identifica questa caratteristica nell'uomo, descrivendo con chiarezza cosa lo distingue da Dio:

Dio fa, mentre l'uomo è fatto. Ora colui che fa è sempre lo stesso, mentre ciò che è fatto deve ricevere un inizio, uno stato intermedio e una maturità. Dio beneficia, mentre l'uomo è beneficiato. Dio è perfetto in tutte le cose, uguale e simile a se stesso, essendo tutto quanto luce, tutto quanto pensiero e tutto quanto sostanza e fonte di tutti i beni, mentre l'uomo riceve progresso e crescita verso Dio. Come Dio è sempre lo stesso, così l'uomo trovandosi in Dio progredirà sempre verso Dio. Perché Dio non cesserà mai di beneficiare e di arricchire l'uomo, né l'uomo cesserà di essere beneficiato ed arricchito da Dio⁵⁹.

Riconoscere Dio come creatore, significa riconoscere la contingenza, propria e del mondo, e la gratuità sorprendente che se ne deduce, comprendendo che tutto ciò che esiste ha un'origine, è sostenuto e guidato, e ha una direzione che punta al Dio di Gesù Cristo⁶⁰.

Nella creazione troviamo la manifestazione sublime del dono gratuito, in quanto Dio crea per donarsi, comunicarsi, perfezionare, e non per aggiungere qualcosa a se stesso, poiché in lui libertà e liberalità coincidono.

En Dios, crear para sí es lo mismo que crear para participar de su bondad, para comunicar bienes. Subrayemos el *en Dios*, porque *en nosotros* no ocurre otro tanto. En nosotros hacer algo por o para nosotros excluye el desinterés, el amor de benevolencia; si hacemos algo por nosotros, no lo hacemos por los demás, aunque estos puedan resultar eventualmente beneficiados⁶¹.

⁵⁶ Juan L. Ruiz de la Peña. *Teología de la creación*, 74.

⁵⁷ Henri de Lubac. *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 60.

⁵⁸ Ibid., 67.

⁵⁹ AH IV,11,2.

⁶⁰ Cf. Pedro Fernández Castela. «Antropología teológica», 189.

⁶¹ Juan L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, 147.

È davvero facile cadere nell'equivoco di attribuire caratteristiche umane al Creatore, per cui la totale gratuità risulta incomprensibile e viene sempre adombrata dalla lotta che noi stessi sperimentiamo tra interesse e disinteresse, amore concupiscente e benevolente⁶². Per questo è importante riconoscere la creazione come dono.

El ser humano es creado no para quedarse en una hipotética condición de naturaleza pura, sino para realizar su apertura trascendental a Dios sobreabundantemente, más allá de su propia estructura ontológica. Previamente a su opción libre, hay que contar con esta voluntad divina de autodonación, que no decide primero crearlo, sin más, para decidir después elevarlo a la comunión de su ser, sino que lo crea con la intención de divinizarlo. Mientras no surjan factores ajenos a Dios (la libertad del hombre), la situación originaria es situación de gracia; el pecado de «Adán» no es lo primero, ni la historia se inicia con la opción pecadora del hombre, sino con la voluntad agraciante de Dios⁶³.

La grazia, il desiderio di autodonazione di Dio è all'origine, è *l'origine* di tutto ciò che esiste. Come ricorda Francesco: «la creazione può essere compresa solo come un dono che scaturisce dalla mano aperta del Padre di tutti, come una realtà illuminata dall'amore che ci convoca ad una comunione universale» (LS 76). La creazione è il primo atto d'amore di Dio, il suo primo dono.

Certo, il dono, per realizzarsi, ha bisogno di essere accolto, e può anche essere tradito, accaparrato, rubato. Questa è l'esperienza che faranno Adamo ed Eva nel giardino e che accompagna l'uomo di ogni tempo. Per questo è importante investigare la relazione esistente tra dono e legge.

1.5 Il dono e la legge: una tensione necessaria

Esiste, abbiamo visto, una tensione tra il dono e il limite in quanto quest'ultimo garantisce lo spazio di esistenza dell'altro, permette la reciprocità. C'è, infatti, una trappola sempre tesa: dimenticare colui che dona e aggrapparsi avidamente al dono. Questo, però, lo vanifica e lo rende infruttuoso perché nasce da volere totalizzante che genera invidia, paura, gelosia, ed è conseguenza del desiderio di essere tutto, della negazione del proprio limite. Così viene negato il cuore del dono: la relazione. Il modo di rapportarsi al dono rivela all'uomo qualcosa su se stesso, qualcosa che forse restava nascosto ai suoi occhi.

La Bibbia riporta questa dinamica attraverso vari racconti. Abramo riceve una chiamata e una promessa che supera ogni sua speranza: avrà una discendenza, una terra (Gen 12,2-7). La promessa si dilata nel tempo, viene rinnovata (13,16; 15,2-6) ma tarda ad avverarsi, tanto che quando viene ancora ribadita suscita le risa scettiche di entrambi i coniugi, ormai vecchi e prossimi alla morte (17,17; 18,12). Ma la promessa si compie, il dono arriva, nasce Isacco (21,1-7), il bambino che promette un futuro ai vecchi Abramo e Sara e li riempie di gioia. Accade, poi, una cosa assurda: lo stesso Dio che aveva chiamato Abramo, che lo aveva fatto uscire dalla sua terra con la forza di una promessa che finalmente cominciava a realizzarsi in Isacco, avanza una richiesta sconcertante: rinuncia al dono che ti ho concesso, sacrifica tuo figlio. Gen 22,1 esordisce avvisando il lettore di cosa sta per accadere: «Dopo queste cose, Dio mise alla prova Abramo». La dinamica dono-prova ricorre spesso nella Bibbia e va compresa per non cedere a interpretazioni frettolose:

⁶² Cf. Ibid. 147-148.

⁶³ Juan L. Ruiz de la Peña. *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Santander: Sal Terrae, 1991³, 162.

qualsiasi dono costituisce una messa alla prova di colui che lo riceve: se ne impossesserà come se fosse una cosa dovuta, una qualsiasi proprietà, senza far più alcun riferimento a colui che dona? O, al contrario, andrà al di là di quanto viene donato per riconoscere la persona stessa che vi si dona? Il comportamento adottato di fronte al dono è spesso rivelatore di colui che riceve⁶⁴.

Diversamente dal lettore, già avvisato dal v.1, Abramo ignora il perché di questa richiesta, eppure si dimostra obbediente. La fede di quest'uomo è davvero grande, tanto da diventare modello per ogni credente, ma gli faremmo un torto considerandola come semplice fiducia cieca. Abramo ha percorso un lungo cammino nel quale il Signore gli ha svelato la sua fedeltà e il suo amore: è questa la roccia solida su cui si fonda la sua fede, che non gli fa dubitare dell'amore di Dio. La fiducia di Abramo trova conferma nell'intervento dell'angelo che ferma la sua mano (22,11-12) e riconosce la sua fede che lo ha portato a non trattenere avidamente il dono ricevuto:

la fede è ciò che spinge Abramo a riconoscere Isacco come un dono, a tal punto da mostrarsi pronto a offrirlo indietro a colui che glielo ha donato. In certo qual modo, tramite la prova, Dio dà ad Abramo la formidabile opportunità di fargli un dono identico al suo. Accettando questa sfida, Abramo accede alla reciprocità, alla quale paradossalmente Dio lo invitava mettendolo alla prova⁶⁵.

Non era forse chiamato a questo lo stesso Adamo nel giardino? Aveva ricevuto un dono segnato da un limite (non mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male), che era l'invito a rinunciare a essere tutto, a non sentirsi padrone, a non convertire il dono in possesso, cosa che invece farà, rompendo la comunione con Dio, con la donna, con la creazione. Tutto questo perché ha ceduto all'inganno del serpente, ha creduto all'immagine del Dio geloso del suo potere, antagonista dell'uomo, rivale della sua felicità.

Il comportamento di Dio non ha i tratti di un perverso gioco psicologico, bensì rappresenta una chiamata alla relazione vera, a una comunione piena, a una libertà che rende simili a lui. Abramo ha conosciuto la generosità e fedeltà di Dio; riconoscendolo come donatore sa che non potrebbe agire contro di lui e per questo può restituire il dono ricevuto. In questo modo può decentrarsi, vivere un esodo da se stesso per entrare in una relazione più profonda e gratuita con Dio, che non rimane intrappolata nel *bene ricevuto*, da conservare e accaparrare, né schiava di una legge da compiere per paura o dovere, ma è capace di risalire alla fonte di questo bene, guardare a lui e da lui essere guardato (22.14). In questo modo può scoprire

che il dono e la legge nascondono Dio tanto quanto lo rivelano. Il dono mostra Dio come volontà di vita, di felicità; la legge lo mostra come volontà di morte, di disgrazia. Ma l'uno e l'altro nascondono che Dio è essenzialmente desiderio di incontro, di faccia-a-faccia, di alleanza. Pertanto appare con chiarezza che dono e legge sono radicalmente ordinati a un terzo termine: la comunione⁶⁶.

Rivediamo questa dinamica anche nella vicenda del popolo di Israele liberato dall'Egitto: al dono della libertà segue la legge che sembrerebbe antagonizzare la libertà appena trovata. Eppure, a ben vedere, la legge rappresenta come un libretto di istruzioni per vivere pienamente il dono della

⁶⁴ André Wénin. *L'uomo biblico*, 59.

⁶⁵ Ibid., 61.

⁶⁶ Ibid., 62.

libertà⁶⁷. La liberazione dalla schiavitù dell'Egitto è stata per Israele anche liberazione «da se stesso, dalla propria connivenza con una schiavitù che, in fin dei conti, gli offriva una certa sicurezza. [...] In Egitto, Israele era schiavo, certo, ma poteva lasciarsi vivere»⁶⁸. La liberazione dalla schiavitù è una chiamata che Dio fa al suo popolo per entrare in alleanza, in comunione, possibile solo con un *partner* veramente libero. Lui stesso si presenta come «un Dio geloso» (Es 20,5; Dt 5,9), aggettivo che vuole indicare l'intensità dell'amore divino per il suo popolo che non lo può lasciare indifferente alle sorti dell'amato: «è “geloso” della libertà del suo partner, perché questa è essenziale all'alleanza»⁶⁹. Troviamo già in queste parole il significato della dinamica tra dono e legge: Dio non vuole schiavi ma uomini liberi in grado di scegliere «di dare un'importanza assoluta a colui che non dimostra nessuna pretesa a essere tutto poiché pone di fronte a sé un “tu” responsabile»⁷⁰. L'idolatria è l'esatto opposto di questa relazione libera.

Risulta particolarmente rivelatore il comandamento sullo *shabbat* (Es 20,8-11; Dt 5,12-15).

Nella versione di Es 20 si motiva con riferimento al riposo di Dio nel settimo giorno della creazione. Riposare, dunque, significa imitare la libertà di Dio, agire a sua immagine, essere «più forte della propria forza»⁷¹ rifiutando di riempire tutto. Ancora più che il lavoro, questa capacità di mitezza è quella che rende l'uomo simile a Dio, chiamandolo a condividerla con tutti (persino gli schiavi e gli animali).

La versione del Deuteronomio insiste sul ricordo della liberazione dalla schiavitù, ricordando la potenza del Signore che è potere al servizio della libertà del suo popolo. «Lo *shabbat* diventa quindi il giorno simbolico nel quale l'uomo manifesta che è immagine di Dio quando assapora la felicità della libertà procurata dalla rinuncia all'onnipotenza, aprendo agli altri uno spazio per la loro libertà»⁷².

Ci si potrebbe dilungare molto sulla questione, ma rischieremmo di allontanarci dallo scopo e portata di questo lavoro. Basti un'ultima considerazione: la legge rappresenta un cammino verso la piena libertà, che può essere vera solo se condivisa (cf. il precetto dello *shabbat* che include il riposo per i servi, lo straniero, gli animali). Permette di essere liberi anche dal dono ricevuto, evitando di cadere nella cupidigia, e di diventare liberatori degli altri, imitando il comportamento del Signore, divenendo sua immagine.

1.6 È possibile una relazione gratuita con Dio?

Comprendere la totale gratuità del dono di Dio non è mai stato un compito facile per Israele. A rendere più difficili le cose si aggiungeva la capacità del dono e della legge di nascondere il volto di Dio, come abbiamo visto in precedenza. Lungo il corso della sua storia, il popolo eletto ha ripetutamente tradito il dono, cadendo nella trappola che fin dalle origini viene tesa all'uomo. L'idolatria, la cupidigia, la depravazione dei costumi, la perversione dell'alleanza e l'ingiustizia sociale denunciate dai profeti, rappresentano il momento culmine di questa discesa nell'oblio che fa dimenticare a Israele la fonte del dono: «Non capì che io le davo grano, vino nuovo e olio, e la coprivo d'argento e d'oro,

⁶⁷ Cf. Ibid., 117.

⁶⁸ Ibid., 104.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid., 105.

⁷¹ Ibid., 110.

⁷² Ibid., 111.

che hanno usato per Baal» (Os 2,10). Il popolo utilizzava ancora le parole dell'alleanza, ma le aveva totalmente svuotate di significato, inaridite, cosificate. L'alleanza era diventata come un amuleto capace di proteggere da ogni sventura: «Osano appoggiarsi al Signore dicendo: "Non è forse il Signore in mezzo a noi? Non ci coglierà alcun male"» (Mi 3,11). La legge era diventata un semplice ornamento, un dovere da compiere esteriormente, seguendone la lettera ma tradendone lo spirito che mirava alla comunione con Dio e con il prossimo:

*essi che calpestano come la polvere della terra
la testa dei poveri
e fanno deviare il cammino dei miseri,
e padre e figlio vanno dalla stessa ragazza,
profanando così il mio santo nome.
Su vesti prese come pegno si stendono
presso ogni altare
e bevono il vino confiscato come ammenda
nella casa del loro Dio (Am 2,7-8).*

Come un cancro che tutto consuma, la cupidigia aveva pervertito i cuori. Il dono aveva allontanato dal donatore: «con la sua parola Dio si impegna a concedere una terra e a mantenervi il popolo; la terra, una volta ricevuta, non potrebbe, di per sé, sopraffare la parola. Eppure, nel beneficiario, il dono la soffoca: il popolo, se ha la bocca piena, non parla più»⁷³. Interrompendosi l'ascolto e il dialogo con il Signore si cristallizzano immagini pervertite di Dio; la sua parola viene strumentalizzata, violata, profanata. La relazione con Dio si riduce a una compravendita, un *do ut des* che annulla la logica del dono.

La teologia della retribuzione, di cui troviamo traccia in tutto l'AT, poteva facilmente essere distorta divenendo, suo malgrado, fondamento su cui costruire affermazioni teologiche disumane. In questo modo si prestava facilmente a una comprensione falsata della relazione dell'uomo con Dio: colui che compie il male viene punito e castigato da Dio; colui che compie il bene viene da lui benedetto e premiato. Intesa spesso in senso meccanicistico e a partire da un'idea di giustizia fin troppo umana, questa convinzione portava a ridurre la vita a un *fare per ricevere*. Il Libro di Giobbe rappresenta un tentativo di mettere in chiaro la verità o meno di questa visione, investigando la sua capacità di giustificare le possibilità più estreme, che non risultano essere troppo lontane dall'esperienza di Israele e degli uomini di ogni tempo. Un giusto, che non può essere accusato di aver compiuto il male, sprofonda nella sofferenza e si sente come un bersaglio verso il quale Dio scaglia violentemente i suoi dardi.

In questo meraviglioso angolo dell'AT la posta in gioco è la verità su Dio, sull'uomo e sulla relazione che ci può essere tra i due.

1.7 La domanda di Giobbe

A prima vista, la domanda fondamentale sembrerebbe essere una delle più antiche del mondo: se Dio è buono e onnipotente, perché il male?

⁷³ Paul Beauchamp. *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura*. Brescia: Paideia, 1985, 97.

La tradizione biblica, cercando di rispondere a questa domanda, trovava nel male sofferto dall'uomo la conseguenza del male commesso, non tanto come l'automatismo di una dinamica di causa/effetto quanto come «un modo in cui Dio, all'interno dello schema giuridico del *riḅ*, metteva il peccatore di fronte alle conseguenze del proprio agire perché, prendendo coscienza della propria colpa, egli potesse lasciarsi perdonare e risanare»⁷⁴. Vista così, la retribuzione non sarebbe altro che una chiamata al riconoscimento della propria colpa e all'accoglienza del perdono divino che è capace di generare la conversione che sana il peccatore. Il personaggio di Giobbe, però, mette in crisi anche questo schema: Giobbe è innocente, è giusto e fedele, dunque Dio non avrebbe motivo di sottoporlo a un *riḅ*. Perché viene colpito così violentemente?

In un primo momento la risposta di Giobbe alla catastrofe che gli si scaglia contro sembra di totale accettazione: «Nudo uscii dal seno di mia madre, e nudo ritornerò colà. Il Signore ha dato, il Signore ha ripreso; il nome del Signore sia benedetto!»⁷⁵ (1,21). Con queste parole Giobbe sembra professare «un perfetto *islam*, una perfetta sottomissione –al limite del fatalismo–, che s'inserisce perfettamente nella mentalità dell'Oriente»⁷⁶. Nemmeno la moglie riesce a indurlo a maledire il Signore e il testo commenta ancora una volta: «In tutto questo Giobbe non peccò con le sue labbra» (2,10).

Prostrato dalla sventura e dal dolore, passa sette giorni in silenzio che gli permettono di guardarsi dentro ed esaminare la verità delle sue affermazioni. Non trovando nel suo cuore quella sottomissione dimostrata dalle sue precedenti parole, esplose e si vede «costretto a uscire non solo dai sentieri battuti dalla religione popolare, ma anche da quelli battuti dalla teologia tradizionale, che egli conosce, nella quale si muove e che è rappresentata dai suoi amici»⁷⁷.

Sentendosi ingiustamente accusato, inverte le parti e reagisce alla sua sofferenza sottoponendo Dio al proprio *riḅ*, incurante della teodicea dei suoi amici che vogliono convincerlo che Dio non può sbagliarsi e che il male che soffre deve per forza essere frutto di un male da lui compiuto.

Per capire le azioni e le parole di Giobbe è necessario comprendere che mai mette in dubbio la bontà e giustizia di Dio. Proprio per questo non riesce a spiegarsi quanto gli succede e si rivolge a lui con tutta la forza, inquietudine, violenza e ironia –che assume il sapore amaro del sarcasmo– di cui è capace. Ma il suo obiettivo è quello di ritrovare il Dio fedele, misericordioso e buono in cui ha sempre creduto, rifiutando di accettare un Dio capriccioso che lo punisce senza motivo. Per fare questo, mette in scena il proprio dolore con parole vibranti, feroci, sussurrate e gridate, per provocare la “conversione” di Dio mettendolo davanti alla sofferenza straziante a cui è sottoposto ingiustamente e ritrovare il Padre perduto⁷⁸: «la veemenza stessa dei suoi discorsi dice, meglio di qualsiasi altra cosa, la passione dell'amore di Giobbe per Dio, il suo amore ferito»⁷⁹.

⁷⁴ Bruna Costacurta. «E il Signore cambiò le sorti di Giobbe». Il problema interpretativo dell'epilogo del libro di Giobbe», in V. Collado Bertomeu (ed.), *Palabra, prodigio, poesía. In memoriam P. Luis Alonso Schökel, S.J.*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2003, 254.

⁷⁵ Per il libro di Giobbe utilizzo la traduzione proposta in Daniel Attinger. *Parlare di Dio o parlare con lui? Il libro di Giobbe, commento esegetico-spirituale*. Magnano: Qiqajon, 2004.

⁷⁶ Daniel Attinger, *Parlare di Dio o parlare con lui?*, 24.

⁷⁷ *Ibid.*, 27.

⁷⁸ Risulta interessante notare che uno dei possibili significati del nome 'iyyôb potrebbe essere «dov'è mio padre?». Cf. Luca Mazzinghi. *Il Pentateuco sapienziale. Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza. Caratteristiche letterarie e temi teologici*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 2012, 101-102.

⁷⁹ Daniel Attinger. *Parlare di Dio o parlare con lui?*, 113.

1.8 La risposta di Dio e la lode di Giobbe

Nel rispondere a Giobbe, Dio lo conduce attraverso una contemplazione della meraviglia straordinaria del creato che è molto più grande dell'uomo (38,1-39,30). Questo discorso sembrerebbe a prima vista quasi un'asserzione di forza da parte del Signore, ma scopriamo che si tratta in realtà di un intervento amorevole che intende aiutare il cammino di Giobbe: «scoprendo il volto di Dio attraverso il creato, l'uomo scopre se stesso alla luce dell'opera di Dio»⁸⁰. Incalzandolo con domande che lo colpiscono come la pioggia battente durante un temporale, Dio gli permette di scrutare dentro di sé e riconoscersi creatura, parte di questa creazione piena di portenti e misteri che l'uomo conosce a malapena e che contiene in sé un mistero ancora più grande: la libertà dell'uomo «che può rifiutarsi al bene e operare il male»⁸¹.

La nuova consapevolezza di Giobbe lo lascia ammutolito, lo porta a riconoscere la propria piccolezza che però non nasce da un sentimento di sottomissione che schiaccia. Si mette la mano sulla bocca (40,4) che significa la meraviglia e ammirazione che prova davanti a questo Dio e al suo agire, entrando così nell'attitudine della lode, iniziando a scoprire un volto diverso di Dio⁸².

Scoprendo i prodigi della creazione, scopre un Dio che si prende cura del creato, di cui anche lui è parte amata: «Dio non è Signore di tutto, in blocco; si preoccupa di ogni essere particolare e di ogni cosa: da lui ogni singola goccia di rugiada è generata (38,28), egli si prende cura della fame dei leoncelli per dare loro da mangiare, come anche dei piccoli corvi che gridano a Dio (38,39.41)»⁸³.

Ma il Signore lo incalza ancora, andando così al cuore della questione per evitare qualsiasi equivoco e uscire dalla rete della mera retribuzione. Nelle parole degli amici, come in quelle di Giobbe, la questione si gioca sul filo di una logica razionale della giustizia retributiva che conduce necessariamente alla conclusione che se l'uomo è innocente, Dio è ingiusto o viceversa. Ma «l'uomo non può pretendere di giudicare Dio con criteri umani»⁸⁴, la giustizia di Dio ha ben poco a che vedere con la giustizia degli uomini.

Così il Signore, non senza una certa ironia, propone uno scambio di parti (40,9-14). Sia il suo accusatore ad amministrare la giustizia, a esercitare quell'onnipotenza che gli uomini attribuiscono a Dio, che non ha nulla di divino e fin troppo di un sogno-delirio umano. Questa seconda risposta di Dio mette Giobbe

davanti all'eterno problema di ogni umana creatura: accettarsi come uomo, diverso da Dio, e accettare un Dio diverso dagli uomini, che non distrugge il male in un attimo, che non interviene miracolosamente per annientare la sofferenza, ma è invece portatore di una potenza che assume i cammini pazienti e misteriosi, talvolta apparentemente deboli, di una salvezza che mira alla conversione del cuore⁸⁵.

Gli occhi di Giobbe si aprono, le immagini stereotipate e false di Dio si dissolvono e, finalmente, lo vede e riconosce veramente (42,5), comprendendo meglio cosa significa la sua onnipotenza. Gli si

⁸⁰ Luca Mazzinghi. *Il Pentateuco sapienziale*, 121.

⁸¹ Cf. Bruna Costacurta. «E il Signore cambiò le sorti di Giobbe?», 255.

⁸² Cf. Luca Mazzinghi. *Il Pentateuco sapienziale*, 121.

⁸³ Daniel Attinger. *Parlare di Dio o parlare con lui?*, 163.

⁸⁴ Ibid., 122.

⁸⁵ Bruna Costacurta. «E il Signore cambiò le sorti di Giobbe?», 255-256.

rivela il volto di un Dio che è relazione, che si vincola con la sua creazione e quanto la compone e, in questa vastità che viene abbracciata, viene abbracciato anche lui. Scopre, insomma, che in Dio l'onnipotenza significa capacità di entrare in relazione⁸⁶: «sapevo che tutto puoi e che non vie è disegno impossibile per te» (42,2). Desiderio di relazione e realtà coincidono in Dio.

Le sue ultime parole ci permettono di capire la portata della rivelazione che gli cambia per sempre la vita: «per questo mi prostro e ricevo la consolazione sopra la polvere e la cenere»⁸⁷ (42,6):

Job se postra y recibe el consuelo sobre el polvo y la ceniza, es decir: abraza su condición humana y la celebra. O, también, —digámoslo variando el orden de los verbos de la hendíadis y jugando con la movilidad del complemento— postrado sobre el polvo y la ceniza recibe el consuelo: desde su humanidad vislumbra los caminos que Dios le abre⁸⁸.

In qualche modo, anche per Giobbe dono e legge nascondevano il volto di Dio. Il suo essere giusto gli impediva una relazione con Dio che fosse vera fino in fondo; la sovrabbondanza in cui viveva gli impediva di conoscerne la vera identità. Adesso, spogliato di tutto, può abbracciare veramente la propria identità precaria, perché si sente abbracciato da quel Dio che tutto mantiene nell'esistenza e ha cura delle sue creature. I suoi occhi possono vedere la verità: il male non agisce incontrastato, Dio non ha abbandonato la sua creazione a se stessa, ma la sua forza non può essere intesa alla maniera umana. La sua è onnipotenza che salva e si manifesta nella misericordia, nella relazione gratuita con le sue creature. Questa splendida intuizione viene espressa dal libro della Sapienza con alcune delle parole più belle contenute nella Scrittura:

*Prevalere con la forza ti è sempre possibile;
chi si opporrà alla potenza del tuo braccio?
Tutto il mondo, infatti, davanti a te è come polvere sulla bilancia,
come una stilla di rugiada mattutina caduta sulla terra.
Hai compassione di tutti, perché tutto puoi,
chiudi gli occhi sui peccati degli uomini,
aspettando il loro pentimento.
Tu infatti ami tutte le cose che esistono
e non provi disgusto per nessuna delle cose che hai creato;
se avessi odiato qualcosa, non l'avresti neppure formata.
Come potrebbe sussistere una cosa, se tu non l'avessi voluta?
Potrebbe conservarsi ciò che da te non fu chiamato all'esistenza?
Tu sei indulgente con tutte le cose, perché sono tue,
Signore, amante della vita (Sap 11,21-26).*

Anche i Salmi affermano questa peculiarità della forza divina. Nelle tante metafore impiegate troviamo spesso la descrizione dell'ausilio di YHWH come arma di difesa, non di offesa. Lui è

⁸⁶ Cf. Victor Herrero de Miguel. «El vuelo de un ser postrado. Lectura de Job 40,5-5; 42,2-6» in *Laurentianum*. N° 61, 211-236, Dicembre 2019-Mayo de 2020, 220.

⁸⁷ La traduzione di questo verso è molto discussa e vengono proposte varie soluzioni, data l'oscurità dell'originale ebraico. Adotto qui la proposta di Victor Herrero de Miguel che mi sembra molto suggestiva: «Por eso me postro —y recibo el consuelo— sobre el polvo y la ceniza» che traduco in italiano. Cf. Víctor Herrero de Miguel. «El vuelo de un ser postrado. Lectura de Job 40,5-5; 42,2-6», 211.

⁸⁸ Ibid., 236.

«baluardo» (Sal 27,1); «fortezza» (Sal 18,3); «rifugio» e «torre fortificata» (Sal 61,4); la sua fedeltà è «scudo e corazza» (Sal 91,4). Il Signore della vita è nemico del male, ma il suo modo di combatterlo è sorprendente per gli esseri umani. In questo modo Giobbe scopre un Dio che «è in grado di controllare le forze del male, pur senza distruggerle come vorrebbe l'uomo»⁸⁹, che ha compassione di tutti proprio perché onnipotente e che desidera la salvezza e redenzione della sua creatura piuttosto che la sua distruzione (cf. Sap 11,23). Un Dio che ama tutto ciò che esiste, perché tutto ciò che esiste è stato fatto da lui.

1.9 Riconoscere Dio per riconoscersi

Il percorso attraverso cui Dio ha accompagnato Giobbe gli ha offerto il modo di comprendere non una dottrina o un concetto di Dio, ma di farne esperienza nella relazione, di riconoscerlo e riconoscersi.

Esaminando le forme lessicali del testo, Costacurta sottolinea come, fino alla risposta di Dio, gli apparenti dialoghi sono discorsi senza interlocutore, monologhi senza vera relazione. L'irruzione di Dio nella scena genera il dialogo e trasforma lo scontro in un incontro:

La lotta si risolve così in una nuova esperienza del divino, e conseguentemente in un diverso porsi di Giobbe in rapporto alla realtà. In questa prospettiva, anche la sofferenza patita, che sembrava rendere impossibile il riconoscimento di Dio come giusto, assume una nuova connotazione, non più accusatoria; il dolore è mistero insondabile, e il mistero non si può capire, ma si può accettare. Nel rapporto interpersonale con Dio, Giobbe arriva a riscoprire la propria verità e ritrova il proprio posto nel mondo. [...] Giobbe rinuncia alle proprie pretese di tutto comprendere, e, nell'esperienza di una creaturalità definitivamente accettata, può riconciliarsi anche con la propria sofferenza⁹⁰.

L'epilogo in prosa del libro si riallaccia con il prologo, anch'esso in prosa, e ci offre due quadri fondamentali per comprendere fino in fondo la lezione di Giobbe.

Nei primi tre versetti (42,7-9) vediamo l'ira di Dio, che aveva rappresentato per Giobbe un enigma inesplicabile durante il corso della sua vicenda in cui si sentiva bersaglio innocente di una potenza che sembrava esercitata in modo arbitrario. Quest'ira adesso è diretta agli amici che, volendo giustificare l'agire di Dio, si erano prodigati in discorsi esplicativi sulla sofferenza come giusta e inevitabile conseguenza del peccato. La ragione del duro rimprovero del Signore a questi suoi avvocati difensori deve essergli piovuta addosso come un'assurdità: «non avete parlato di me correttamente come il mio servo Giobbe» (42,7). Osserva Costacurta che

a differenza di Giobbe che, pur con frasi a volte esasperate e parole portate all'estremo, non ha mai cessato di esprimere la propria fede in un Dio buono e giusto e per questo ha parlato rettamente, quello degli amici era stato invece un parlare senza verità, perché si rifiutava di confrontarsi seriamente con la situazione di Giobbe e con i nuovi problemi che questa poneva. La menzogna che accusava ingiustamente l'amico sofferente per difendere ad oltranza l'agire divino diventava infatti rappresentazione di un Dio giusto secondo la giustizia degli uomini, sempre pronto a giudicare e punire, e che poteva essere placato solo con la penitenza; in definitiva, un Dio che non era capace di gratuità⁹¹.

⁸⁹ L. Mazzinghi. *Il Pentateuco sapienziale*, 123.

⁹⁰ B. Costacurta. «E il Signore cambiò le sorti di Giobbe», 256-257.

⁹¹ Ibid., 259.

Un Dio rigido e sospettoso, sempre alla ricerca dell'errore umano per punirlo, molto più simile al *satan* dei primi due capitoli, come si evince dalle parole di Elifaz:

*Ecco, dei suoi servi non si fida
E i suoi angeli sospetta,
quanto più quelli che abitano case di fango,
che nella polvere hanno fondamenta,
i quali si possono schiacciare più velocemente di una tarma (4,18-19).*

Adesso possiamo vedere come la domanda che anima il cuore di questo libro vada ben oltre la questione del male: è possibile una relazione con Dio segnata dalla gratuità? L'insinuazione del *satan* nel prologo (1,9-11) partiva proprio da questa osservazione, e cioè che Giobbe si comportava in modo retto perché aveva ricevuto –e continuava a ricevere– molto da Dio. Se gli fosse stato tolto tutto, se fosse stato colpito nella sua stessa carne, avrebbe continuato a benedirlo? La sfida del *satan* porta Giobbe ad attraversare la prova «così da mettere a nudo il suo cuore»⁹².

Questa è la domanda che Giobbe pone ancora oggi a ciascuno di noi e che dovrebbe risuonare costantemente nella Chiesa, come ammonizione continua che ricordi quanto è facile scivolare in una relazione mercantile e di convenienza nei confronti del Signore della vita.

Questo libro così intenso e pieno di vita non risponde alla domanda sul male, non intende svelarne il mistero, perché è troppo grande. Quello che fa, con grande maestria, è ammonire i suoi lettori sul carattere della vita e della fede, che è una lotta fino alla fine, capace di rivelare e mettere in luce la verità più profonda del nostro cuore. Ci ricorda che quando si tratta del male e del dolore «non sono importanti le risposte, quanto la consapevolezza del non poterne dare»⁹³. La domanda che questa vicenda pone all'uomo è: chi sei tu veramente?

Ma fa anche più di questo. Il cammino che porta alla conoscenza dell'uomo avvicina alla conoscenza di Dio. Sant'Agostino lo esprime con una preghiera bellissima nella sua semplicità: «Deus semper idem, noverim me, noverim te»⁹⁴.

Così Giobbe ci permette di porci di fronte a un'altra domanda fondamentale: chi è Dio? Perché e come avere una relazione con lui, perché avere fede in lui, perché amarlo? È pensabile l'esistenza di un Dio che ama gratuitamente senza chiedere niente in cambio? Posso relazionarmi con Dio come con un tu amorevole e non come con una forza cosmica terribile da compiacere per ottenere benefici? La finitezza dell'uomo senza la grandezza misericordiosa di Dio non ha senso, porta solo alla disperazione, all'angoscia, alla paura; l'onnipotenza stupefacente di Dio non ha senso se non si intende come cura paterna che è in grado di elevare le proprie creature portandole a raggiungere la propria pienezza. La consapevolezza del proprio limite non apporta alcun beneficio all'uomo se non sa che Dio è al suo fianco, se pensa che questi è un tiranno onnipotente anziché un Padre amorevole che, proprio in virtù della sua onnipotenza, è misericordia senza fine. Non si può sapere chi è Dio senza sapere chi è l'uomo e non si può sapere chi è l'uomo senza sapere chi è Dio. Questo altissimo compito, sempre difficile e pieno di ostacoli, verrà portato a compimento da Cristo, Dio fatto uomo

⁹² Ibid.

⁹³ Luca Mazzinghi. *Il Pentateuco sapienziale*, 130.

⁹⁴ «Dio, che sempre sei lo stesso, possa io conoscere me e conoscere te». Agostino, *Soliloqui*, Libro II, I,1.

che «proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione» (GS 22).

La nostra idea di Dio ha profonde ripercussioni sulla nostra capacità di essere umani. L'attitudine degli amici di Giobbe era pesantemente condizionata dalla loro visione teologica che li rendeva ciechi alla sofferenza dell'amico. La concezione mercantile della relazione con Dio, basata su una comprensione distorta della teologia retributiva, aveva totalmente disumanizzato questi uomini tanto da renderli incapaci di mostrare solidarietà e interesse per l'amico tormentato, perché troppo impegnati a far coincidere la sua tragica vicenda con i loro schemi teologici. I discorsi degli amici hanno le loro peculiarità e differenze, ma tutti riprendono gli elementi alla base della teologia della retribuzione che si trova ampiamente testimoniata nella Scrittura producendo, però, gravi distorsioni che portano a conclusioni «eretiche» ovvero a una falsa concezione di Dio e dell'uomo⁹⁵. Partendo dall'assioma «Dio punisce il malvagio e premia il giusto» deducono che Giobbe deve aver necessariamente peccato, mentre il lettore sa bene che lo stesso Dio lo ha definito «uomo integro e retto, teme Dio e si allontana dal male» (1,8; 2,3), lo accusano di essere un bugiardo nell'ostinarsi ad affermare la propria innocenza e lo invitano a fare ammenda per «comprare la felicità con il suo nuovo atteggiamento»⁹⁶. Non c'è spazio per la gratuità del dono di Dio nella loro comprensione. La loro idea di religione «è in fondo molto tragica; una religione che “serve” a qualcosa, una sorta di polizza di assicurazione contro le disgrazie, una specie di *supermarket* della felicità la cui moneta è la morale»⁹⁷.

Per dare sostanza alla loro argomentazione, gli amici di Giobbe snaturano il senso trasmesso dalla Scrittura sulla grandezza di Dio e la piccolezza dell'uomo che passa da essere motivo di sorpresa, meraviglia e stupore per un Dio così grande che si prende cura dell'uomo e ama le sue creature – come esclama il salmo 8, per esempio, o il brano citato sopra di Sap 11,21-26–, a essere motivo per invitare Giobbe al silenzio davanti alla giustizia di Dio, anche se appare come arbitrio ingiustificabile. Questa è l'aberrazione della teologia degli amici che «sotto il pretesto di esaltare Dio finisce per schiacciare la creatura di Dio»⁹⁸. Stravolgono il contenuto della Scrittura arrivando a un Dio che può solo esistere annientando l'uomo. Questa visione porta a una relazione con il divino fondata sulla paura e sull'interesse che snatura totalmente la vera essenza di Dio, dell'umanità e dell'intera creazione. Una relazione che è incapace di vedere il donatore dietro al dono, di comprendere che il suo donare è gratuito, immeritato, e che sempre chiama a una relazione personale, fondata su un amore così grande da incorporare tutto ciò che esiste senza che nessuno si senta escluso.

1.10 Partecipare del dono, essere dono

Nell'epilogo del libro, Dio «si manifesta nella verità anche agli amici e li perdona. Si rivela così come il Dio buono che Giobbe aveva cercato e per cui aveva lottato fino alla fine, incapace di rassegnarsi ad una visione diversa del divino»⁹⁹.

⁹⁵ Cf. Daniel Attinger. *Parlare di Dio o parlare con lui?*, 112.

⁹⁶ Ibid., 100.

⁹⁷ Luca Mazzinghi. *Il Pentateuco sapienziale*, 106.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Bruna Costacurta. «“E il Signore cambiò le sorti di Giobbe”», 260.

Per questo Dio chiama Giobbe, per ben quattro volte, «mio servo»: non si è voluto arrendere all'idea che Dio potesse essere malvagio e lo ha inseguito, cercato, interrogato e, quando questi gli si è manifestato mostrandogli la sua vera identità, lo ha potuto lodare. Adesso Giobbe può davvero servire il Signore, perché lo ha riconosciuto e ha riconosciuto se stesso e il mondo davanti a lui.

Avviene qui il prodigio del dono ricevuto che trasforma il beneficiario in dono: Giobbe diventa intercessore per gli amici, che vengono così perdonati da Dio. «Il Dio buono cercato dal saggio sofferente ora si rivela in tutta la sua forza: non solo perdona gli amici, ma fa entrare in questa dinamica di bene anche Giobbe, che si riconcilia in tal modo con i tre compagni, e in essi, simbolicamente, anche con la vita che lo aveva privato di tutto e in tutto provato»¹⁰⁰. La rivelazione di Dio ha un effetto trasformante che permette a Giobbe di decentrarsi e darsi completamente, facendo così «l'esperienza della *shalom* e della vita divina»¹⁰¹. La scommessa di Dio sull'uomo è risultata vincente.

La seconda parte dell'epilogo sembrerebbe contraddire, però, quanto detto finora: alla fine, per essersi comportato rettamente, Giobbe viene premiato. Il Signore restaura le sue sorti moltiplicando i suoi averi, la sua discendenza e donandogli lunghi e felici anni.

Questa contraddizione è solo apparente. Giobbe riceve il dono di Dio quando ancora è immerso nella sua sofferenza: afferma di avere finalmente una relazione con Dio («ora i miei occhi ti hanno veduto», 42,5), abbraccia la propria umanità e limitatezza (42,6), perdona gli amici e intercede per loro (42,8-9). L'abbondanza che ricopre Giobbe nella parte finale dell'epilogo «ratifica una realtà di bene a cui Giobbe è già pervenuto, e il suo verificarsi è totalmente gratuito. Non è un premio, ma l'espressione visibile di ciò che era già avvenuto»¹⁰².

La sofferenza attraversata da quest'uomo non può essere risolta da nuovi beni o figli. Il dolore vissuto per la perdita di persone care, per il supplizio personale che ha dovuto patire, non può essere cancellato con un colpo di spugna. Non siamo davanti a una fiaba a lieto fine dove «vissero tutti felici e contenti». Costacurta nota, però, che in questo finale c'è «una certa esplicitazione, in termini classici, dell'esperienza della presenza di Dio»¹⁰³. La sofferenza, il dolore, il male, sono spaventosi ma non hanno l'ultima parola sull'uomo. La prova può essere luogo di incontro con Dio.

In questo modo viene recuperato il significato più profondo e vero che si trova dietro alla teologia della retribuzione che mostra «la forza vitale delle scelte etiche dell'uomo, la realtà intrinseca del bene e del male e, dunque, la capacità ineluttabile del male di produrre altro male e del bene di generare altro bene»¹⁰⁴.

Così, la teologia della retribuzione viene depurata da qualsiasi meccanicismo cieco e viene segnato un passo importante nel cammino dal «dovere» all'«essere»: il male non va fatto perché è male, perché disumanizza, perché è contro l'uomo e non per paura della punizione divina; il bene è la vera identità dell'essere umano, la sua chiamata, il suo destino. Chi fa il bene, vive bene, a prescindere dalle circostanze in cui si trova. E questo non perché Dio lo premia con beni materiali ma, come abbiamo visto, perché vive in relazione con lui e si incammina verso una più profonda conoscenza di sé e conoscenza del Padre che lo guida e lo apre alla relazione con gli altri.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Daniel Attinger. *Parlare di Dio o parlare con lui?*, 180.

¹⁰² Ibid., 265.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Ibid. 265-266.

Il libro di Giobbe è un canto alla speranza: il dolore, per quanto incomprensibile e inaccettabile, non deve necessariamente disumanizzare l'uomo. Il male non ha l'ultima parola: «esso può essere sconfitto. Nell'epilogo il parlare degli amici viene condannato, ma loro sono perdonati. Con il suo perdono, Dio segnala il peccato, e insieme lo supera. Il male è vinto, e anche Satana è sconfitto e sparisce dalla scena»¹⁰⁵.

Il vero dono non sono i beni ma l'esperienza di Dio che cambia la vita, la riempie di significato, trasforma lo sguardo permettendo di vedere la verità su se stessi e di vivere pienamente la relazione con Dio e con il prossimo: «l'incontro con Dio ha trasformato Giobbe in un modo che nessuno si sarebbe mai aspettato»¹⁰⁶.

Nel corso della sua dolorosa vicenda Giobbe non ha compreso il mistero del male, ma ha scoperto un Dio che entra in relazione con la sua creatura, che non elimina magicamente il dolore e la sofferenza ma lotta a fianco dell'uomo. Ha scoperto che era giusto opporsi al male e interrogare Dio, perché fare il contrario sarebbe stato equivalente ad accettare un Dio «troppo umano, un Dio ridotto ai nostri schemi teologici, un Dio tutto verità ma niente amore»¹⁰⁷. Troviamo, così, un'anticipazione di quanto diverrà evidente contemplando la Croce di Cristo «nella quale Dio viene trascinato all'interno del dramma e del dolore umano e, allo stesso tempo, il dramma e il dolore umano vengono portati da Cristo in Dio»¹⁰⁸. Nel cammino di ricerca per rispondere alla domanda «chi è Dio? Chi è l'uomo? Perché esiste il male?», la grande sorpresa è scoprire che la nostra battaglia contro il male è la battaglia di Dio: «Dio conduce la mia battaglia e io quella di Dio. Confusi in una stessa avversità e in una stessa lotta contro un nemico (contro il Nemico?) comune. Cosa si deve dire: che la battaglia di Dio è divenuta la mia o che la mia è divenuta quella di Dio? Le due cose sono inseparabili»¹⁰⁹.

Dio alleato dell'uomo e l'uomo alleato di Dio. Questo libro ci ha aiutato a scoprire meglio la relazione tra l'uomo e Dio e a capire un po' di più il significato della sua onnipotenza e della nostra piccolezza. Sarà con l'avvento di Gesù Cristo che si rivelerà pienamente il suo volto d'amore che si dona gratuitamente.

¹⁰⁵ Ibid., 266.

¹⁰⁶ Luca Mazzinghi. *Il Pentateuco sapienziale*, 127.

¹⁰⁷ Ibid., 128.

¹⁰⁸ Ibid., 132.

¹⁰⁹ Adolphe Gesché. *Dio per pensare. Il male*. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 1996, 35-36.

2. L'UOMO È CREATO PER RIVERIRE. IL DONO DEL FIGLIO

*Se tu conoscessi il dono di Dio
e chi è colui che ti dice: "Dammi da bere!",
tu avresti chiesto a lui ed egli
ti avrebbe dato acqua viva
(Gv 10,4)*

2.1 Gesù e la Legge. Un dono al posto di un altro dono

Dono e Legge sono inseparabili, come abbiamo visto nel capitolo precedente. Questa tensione inevitabile ha portato a creare immagini di Dio falsate e mostruose: un Dio da sedurre, da lusingare e con cui mercanteggiare il dono attraverso il compimento della sua Legge, senza però entrare veramente nella relazione di alleanza da lui cercata. La denuncia profetica aveva messo allo scoperto l'ipocrisia di una condotta legalista che si limitava all'esteriorità¹¹⁰, segno evidente di una prassi che non toccava fino in fondo la vita delle persone. È dunque qui che va individuato il nocciolo della questione sulla Legge.

Molto spesso si tende a ridicolizzare la relazione di Israele con la *Torah*, riducendo questa a un eccesso di norme cavillose impossibili da seguire. In realtà per Israele la legge era un dono prezioso, segno del desiderio di Dio di entrare in relazione con il suo popolo:

il termine «Legge» potrebbe distorcere il concetto ebraico di *Torah*. La parola «*Torah*» deriva dal verbo ebraico «istruire» (*yrh*) e si riferisce all'insegnamento o all'istruzione presentata nelle Scritture, in particolar modo nel Pentateuco. Per gli Ebrei la *Torah* era (ed è tutt'ora) la rivelazione della volontà di Dio, una specie di piano esecutivo per la condotta umana. Si tratta di un dono e di un privilegio dato a Israele, non di un gravame. Agire secondo la *Torah* è il modo privilegiato di rispondere al Dio Creatore, il quale ha contratto un rapporto di alleanza con Israele. Questo presuppone la preventiva manifestazione dell'amore di Dio¹¹¹.

Questa osservazione è fondamentale per comprendere l'attitudine di Gesù e non cedere a conclusioni affrettate che suggerirebbero una sua ostilità o opposizione alla Legge. Analizzare il suo atteggiamento nei confronti della Legge ci permette di scoprire qualcosa in più sulla sua autorità, sulla sua autocoscienza e sulla sua immagine di Dio e dell'uomo.

Il *Discorso della Montagna* è paradigmatico in questo senso. Gesù contrappone la propria autorità a quella della Legge: «Avete udito che vi fu detto... ma *io vi dico*», affermazione inaudita per un rabbino. Anziché appoggiarsi a un'autorità superiore, come era la prassi rabbinica, o pronunciare un

¹¹⁰ Tra i diversi esempi possibili, Am 5,21-22 afferma chiaramente: «Io detesto, respingo le vostre feste solenni e non gradisco le vostre riunioni sacre; anche se voi mi offrite olocausti, io non gradisco le vostre offerte, e le vittime grasse come pacificazione io non le guardo».

¹¹¹ Daniel J. Harrington. *Il Vangelo di Matteo*. Leumann (TO): Elledici, 2005, 82.

discorso *in nome del Signore* introdotto dalla formula «così dice il Signore» secondo lo stile profetico, Gesù pone se stesso come fonte di queste affermazioni. La totale novità di questa pretesa porta gli studiosi a concordare che, se anche il contenuto delle antitesi presentate da Mt 5,21-47 potrebbe essere redazionale –in parte o del tutto–, la contrapposizione deve appartenere al Gesù storico. La pretesa di Gesù appare qui altissima: pone la sua autorità al pari o addirittura al di sopra di Mosè¹¹².

È importante notare che, nella sua predicazione e condotta personale, Gesù non infrange la Legge in nome di un'altra migliore, più alta o più pura. Il suo non è un rifiuto ma una lettura della Legge in nome di Dio e dell'uomo visto con gli occhi di Dio, e la libertà che dimostra non si riferisce semplicemente agli aspetti rituali ma va più a fondo: la sua libertà va di pari passo con l'autorità delle sue affermazioni, a partire dalla visione che ha dell'uomo alla luce del Dio della vita¹¹³.

Al final de todas las antítesis, el «Yo os digo» se nos manifestará como la radicalización más total del ser del hombre. Las antítesis concluyen con una frase difícil, procedente de la fuente Q y que Mateo parece haber ligado a ellas con toda intención mediante una partícula conclusiva: *Esesthe oun: «Por tanto, vosotros sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (5,48)*. La frase recoge precisamente la razón que había dado el Levítico al pueblo para que guardara la Ley: «Sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo» (Lv 19,2). Y la recoge con variantes tan ligeras como significativas. La santidad de Dios ya no es el *motivo* de la obligación del hombre, sino el *término de referencia* para el ser del hombre¹¹⁴.

Questo comandamento, dunque, è più simile a una freccia che indica una direzione che a un imperativo, è un invito a intraprendere un cammino, tenendo fisso davanti agli occhi l'unico che può renderlo possibile senza cadere in un legalismo autocompiaciuto, totalmente ripiegato su se stesso, che porta inevitabilmente all'amarezza e alla delusione. Vengono in mente le parole del Salmo 34: «Guardate a lui e sarete raggianti, i vostri volti non dovranno arrossire» (34,6).

L'affermazione di 5,48 è la chiave di lettura che ci permette di comprendere cosa intenda dire Gesù. La traduzione che solitamente si utilizza, «siate perfetti», assume facilmente un tono moralizzante schiacciato sul *dovere* e sulla performance. Così si è spesso interpretato questo imperativo come un invito a raggiungere uno stato di superiorità che si allontana dalla condizione umana, rendendo l'invito di Gesù una sorta di utopia disumanizzante. Il testo originale utilizza la parola «τέλειον» che non è facile tradurre. Il suo significato è sì «perfetti» ma non tanto nel sentito etico-morale che potremmo attribuirgli oggi. Suggerisce più l'idea di completezza, compiutezza, pienezza:

L'idea che Dio è «perfetto» non si trova nell'AT e si presta alle astrazioni. Lo sfondo si deve probabilmente ricercare nei detti dell'AT che parlano della «santità» di Dio: «Siate santi, perché io, il Signore, Dio vostro, sono santo» (Lv 19,2; vedi 20,26; 21,8). Il termine «perfetto» (tam) si riferisce alla «interezza» di Dio che si prende cura di tutti in distintamente¹¹⁵.

Per comprendere meglio il significato di questo vocabolo, bisogna leggerlo alla luce delle antitesi che lo precedono, soprattutto l'ultima: «Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi

¹¹² Cf. José Ignacio González Faus. *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*. Santander: Sal Terrae, 2016¹⁰, 88-89.

¹¹³ Il greco ἐξουσία significa sia «autorità» che «libertà». Cf. Ibid., 86-88.

¹¹⁴ Ibid., 90.

¹¹⁵ Daniel J. Harrington. *Il Vangelo di Matteo*, 81.

perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli; egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti» (Mt 5,43-45). L'invito che qui Gesù fa è di essere «totali», «completi» nella relazione con il prossimo, così come il Padre non fa preferenze tra buoni o cattivi ma riversa il suo amore gratuitamente su ogni creatura¹¹⁶.

Scopriamo, così, la portata rivoluzionaria del messaggio di Gesù:

para la Biblia, la santidad de Dios es expresión de su trascendencia ontológica. Se trata, pues, de algo que, en realidad, no puede ser objeto de un mandamiento. El valor del imperativo es claro: es una forma de interpelación al oyente. Pero el imperativo queda mediatizado por el verbo, que es totalmente indicativo: no habla de hacer, sino de ser. Con ello nos hemos salido indudablemente del campo de cualquier Ley. La frase tiene más de revelación –de Evangelio– que de mandato¹¹⁷.

Gesù rivela all'uomo una verità sulla sua natura: la chiamata a essere come Dio, a realizzare in sé quell'immagine e somiglianza secondo cui è stato creato. Ed è proprio la sua peculiare conoscenza di Dio e la sua consapevolezza della vera realtà e chiamata dell'uomo a fargli prendere questa posizione davanti alla Legge. Lo vediamo chiaramente nei suoi pronunciamenti sul divorzio e sul sabato. Alla domanda dei farisei sul divorzio, Gesù risponde ricordando l'intenzione originale del Creatore: «Ma dall'inizio della creazione li fece maschio e femmina; per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una carne sola. Così non sono più due, ma una sola carne» (Mc 10,6-8). Con queste parole, Gesù ricorda che l'uomo è fatto per un amore totale, incondizionato e indivisibile, secondo il disegno originale di Dio che supera quindi la legge di Mosè. In Mc 2,27 afferma che il sabato è fatto per l'uomo e non viceversa. È interessante notare una peculiarità del v.28: «perciò il Figlio dell'uomo è signore anche del sabato». Secondo alcuni esegeti, vista la presenza del termine «uomo» nel versetto precedente, sarebbe qui possibile leggere l'espressione «figlio dell'uomo» in senso generico, semplicemente come «uomo» e non riferendolo a Gesù. Si leggerebbe, dunque, «gli uomini sono padroni del sabato», come rinforzando quanto detto prima¹¹⁸.

Commentando questi due episodi, Faus osserva che

en ambos ejemplos estamos otra vez, sin casi posible duda, ante palabras auténticas de Jesús: la comunidad no pudo crearlas, precisamente porque no las ha entendido: «Se sintió asustada ante la grandeza del don», como nota Käsemann, y las suavizó en ambos casos. En el caso del sábado, a la frase «el sábado se hizo para el hombre...» Marcos añade esta otra: «Así pues, el Hijo del Hombre es señor también del sábado» (Mc 2,28). Esta frase contradice a la anterior, limitando al Señor la libertad que la frase anterior concedía a todo hombre. Pero, además, no encaja en el contexto, puesto que precisamente eran los discípulos, y no Jesús, quienes estaban transgrediendo el sábado. Los otros sinópticos ya solo conservaron la segunda de las frases, dejando estar la primera. Realmente la comunidad se asustó ante la grandeza del don¹¹⁹.

Ci troviamo, in ogni caso, davanti a delle affermazioni potenti di Gesù che lasciano trasparire una relazione unica e inedita con Dio, nonché una rivelazione autorevole della vera natura dell'uomo.

¹¹⁶ Cf. Ibid.

¹¹⁷ José Ignacio González Faus. *La humanidad nueva*, 91.

¹¹⁸ Cf. Paolo Mascilongo. *Il Vangelo di Marco. Commento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova, 2018, 222.

¹¹⁹ José Ignacio González Faus. *La humanidad nueva*, 92.

In questo modo, Gesù si presenta come colui che è capace di *rendere trasparente* quel dono che era la Legge ma che rischiava di impedire di vedere il vero volto di Dio, restituendone a volte un'immagine deformata. Gesù, con le sue parole e i suoi gesti, annuncia un Dio che ha grande stima dell'uomo, che ama i peccatori, che li invita alla sua mensa e non fa distinzioni, ma che anzi sembra preferire i reietti, poveri, disprezzati e abbandonati; smaschera false concezioni della purezza (cf. Mc 7,15) e addirittura perdona i peccati (cf. Mc 2,5). Appare evidente come questa condotta, fin da subito, deve aver attirato le antipatie e l'odio di alcuni esponenti delle autorità del giudaismo di quel tempo.

È importante tenere ben presente che la chiamata di Gesù non si rivolge alla volontà umana, proprio perché non si muove nell'ambito del *dovere* ma dell'*essere*. «Non si tratta di una prestazione eroica da parte dell'uomo, ma di una risposta all'amore sconfinato e misericordioso di Dio che fa sorgere il sole sui buoni e sui malvagi»¹²⁰. Davanti ad affermazioni così radicali i discepoli si troveranno spesso a pensare, e a volte a dire, «E chi può essere salvato?» (Mc 10,26). Gesù riconosce questa impossibilità, non la nega, ma rassicura i discepoli dicendo che è «impossibile agli uomini, ma non a Dio!» (Mc 10,27). È solo la grazia concessa per mezzo di Cristo che può rendere possibile raggiungere questa *teleiōsis*, questa pienezza che dona la libertà dell'amore a imitazione della libertà amorosa di Dio. È il dono gratuito di Dio che si realizza in Gesù Cristo, il *dono impossibile* –o che così sembrava– a trasformare l'uomo. «La rivoluzione che Gesù porta è la rivoluzione di un amore sconfinato, in un mondo dominato dall'egoismo e dal potere»¹²¹.

È la realizzazione di quella *nuova alleanza* profetizzata da Geremia (cf. Ger 31,31-34) che trova in Cristo il suo compimento. Geremia, nel descrivere questa seconda alleanza, la pone in contrapposizione con la prima, segnata dal tradimento da parte del popolo che si era ostinatamente rifiutato di aderirvi ma è «questa esperienza di vissuta e dolorosa debolezza che consente di riconoscere la potenza creatrice di Dio, che fa all'uomo la grazia di diventare capace di bene»¹²². La nuova alleanza, il nuovo dono, si contrappone al precedente che era scritto su tavole di pietra conservate nell'arca e che doveva essere insegnato, appreso e tramandato.

Tutte queste caratteristiche sottolineano la sua exteriorità rispetto all'uomo e fanno sì che non gli appartenga fino in fondo. Dio promette di scrivere la nuova alleanza sul cuore degli uomini annunciando «che li renderà capaci di bene, atti alla conoscenza del Signore; [...] mediante quest'allusivo linguaggio metaforico, viene qui indicata una trasformazione della persona, nel suo fondo sorgivo di libertà»¹²³. Il popolo conoscerà il Signore, non avrà bisogno di insegnamento esterno (31,34) perché conosceranno dal didentro, non come autodidatti ma per esperienza dell'autocomunicazione amorosa di Dio. Quello che qui si intende è «il passaggio da un sistema di insegnamento mediato da uomini, nell'esteriorità quindi della relazione, a una realtà nella quale Dio stesso si fa conoscere, direttamente e perfettamente»¹²⁴ e non tanto come rimedio a una non riuscita mediazione storica, quanto come compimento: una piena rivelazione.

Ezechiele parla di un trapianto di cuore e il dono di uno spirito nuovo per suggerire questa trasformazione operata dal Signore che renderà possibile vivere l'alleanza con lui (Ez 36,26). Una

¹²⁰ Walter Kasper. *Gesù il Cristo*. Brescia: Queriniana, 1981⁴, 84.

¹²¹ *Ibid.*, 86.

¹²² Pietro Bovati. *Così parla il Signore. Studi sul profetismo biblico*. Bologna: EDB, 2008, 195.

¹²³ *Ibid.*, 201.

¹²⁴ *Ibid.*, 203-204.

nuova creazione, come suggerisce il salmo 51,12. Si tratta di un dono gratuito che segue e porta a compimento un dono precedente. Un dono che viene al posto di un altro dono.

Nel prologo di Giovanni troviamo un'eco di questo. Moloney, che preferisce tradurre il termine *charis* come «dono» anziché «grazia», osserva che

Tradizionalmente il termine greco *charis* è stato tradotto con «grazia», e i critici sono stati perplessi circa il significato della preposizione che unisce i due diversi usi del termine nell'espressione *charin anti charitos*. È difficile capire, se si prende l'espressione nel senso teologico cristiano, come una «grazia» possa essere contrapposta a un'altra grazia, ma possono invece esserci due «doni» dei quali uno perfeziona l'altro. Questi due doni, e il loro rapporto, sono immediatamente spiegati al v.17.

Nella storia umana ci sono stati due speciali doni di Dio. In primo luogo Dio ha dato la Legge per mezzo di Mosè (dia Mōuseōs edothē). Adesso invece abbiamo un altro dono, già accennato nel v.14 («la pienezza del dono che è la verità») e nel v.16 («un dono al posto di un dono»): il dono che è la verità (v.17b: *hē charis kai hē alētheia*)¹²⁵.

Leggendo in questo modo il prologo di Giovanni, appare ancora più chiaro come con il *Logos* incarnato riceviamo il dono che perfeziona e sorpassa il precedente dono della Legge, che non viene disprezzata ma portata a compimento e superata in Gesù Cristo (v. 17). Giovanni ci dice che lo stesso Dio che è dal principio donatore, che crea liberamente e amorosamente (1,1-3), lo stesso Dio donatore che consegna la Legge al suo popolo (1,17), adesso si dona totalmente nella persona di Cristo che viene ad abitare tra gli uomini incarnandosi (1,14), dà a coloro che lo accolgono «il potere di diventare figli di Dio» (Gv 1,12) e si lascia conoscere, rivelato dal solo che può dare quella conoscenza di cui parlava il profeta Geremia: «Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato» (Gv 1,18).

2.2 Regno di Dio, dono di salvezza

Il comportamento di Gesù nei confronti della Legge lascia trasparire una particolarissima visione di Dio e dell'uomo. O, meglio, è proprio questa particolare visione che ci permette di comprendere meglio il suo comportamento. Nella sua predicazione Gesù annuncia l'avvento del regno di Dio: «il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete nel Vangelo» (Mc 1,15a). Questa risulta un'altra chiave importante per comprendere la sua autocoscienza e la sua immagine di Dio e dell'uomo.

Un'idea di regalità di Dio era presente in Israele, come d'altronde in tutto il Vicino Oriente antico:

L'epiteto fondamentale è certamente quello di *Melek*, «re», che è dato abbondantemente al Dio d'Israele, in quanto egli domina su tutti gli dèi, ha sottomesso le forze del caos, e perché sconfigge tutti i nemici d'Israele; di qui la dichiarazione celebrativa frequente nel Salterio: *Yhwh malàk*, «il Signore regna» (Salmi 93,1; 97,1; 99,1)¹²⁶.

Ma cos'è questo regno di Dio? Dare una risposta non è facile in quanto questa immagine ha subito un'evoluzione nella storia d'Israele e nel I secolo assumeva accenti e significati diversi –politici e

¹²⁵ Francis J. Moloney. *Il Vangelo di Giovanni*. Leumann (TO): Elledici, 2007, 35.

¹²⁶ Romano Penna. *Gesù di Nazaret nelle culture del suo tempo. Alcuni aspetti del Gesù storico*. Bologna: EDB, 2012, 87.

terreni o più escatologici e apocalittici– a seconda dei gruppi di riferimento. In Gesù, però, acquista connotazioni particolarissime che lo differenziano dalla comprensione dei suoi contemporanei. Possiamo riassumere con quanto riporta Schürmann:

L'espressione *basileia tou theou (ton ouranon)* è un «complesso di associazione», grazie al quale ogni corrente del giudaismo del tempo poteva esprimere in maniera differente le proprie rappresentazioni, sebbene questa «parola simbolo» mai come in Gesù cadde nel centro dell'annuncio, neppure nel Deutero-Isaia. Al tempo era del tutto inusuale chiamare in quel modo l'*eschaton*, la fine attesa, e renderlo concetto centrale dell'annuncio. Pertanto l'accentuazione e la centralità di quell'espressione costituivano già un fatto assolutamente proprio di Gesù¹²⁷.

Dunque, Gesù utilizza questo termine familiare ai suoi contemporanei e ne fa il cuore del suo annuncio, non tanto come parola d'ordine di una rivoluzione politica, ma neanche come concetto astratto ridicibile a un futuro escatologico indeterminato. A tal proposito Romano Penna osserva che con Gesù

un avvicinamento, anche se non una venuta definitiva, si è già operato, ma appunto «un avvicinamento», per cui ora il regno sta per dispiegarsi in pienezza ed è a portata di mano: è come se Gesù stesse per dare il via a una operazione che appunto sta per prendere forma nel suo ministero. Il valore cristologico implicito nell'affermazione sta nel fatto che non si tratta di un futuro indeterminato, ma di un'imminenza che non può più essere rimandata e che continua con il presente dell'attività di Gesù. In lui la regalità di Dio sta ormai per affermarsi¹²⁸.

L'originalità della predicazione di Gesù risulta anche confrontandola con quella del Battista, che aveva un marcato accento sul giudizio imminente, dai toni forti e perentori: «Già la scure è posta alla radice degli alberi; perciò ogni albero che non dà buon frutto viene tagliato e gettato nel fuoco» (Mt 3,10). Il giudizio è alle porte e l'unica speranza di salvezza è il pentimento che trova nel battesimo nel Giordano la sua espressione. L'annuncio di Gesù è molto diverso: egli stesso «si presenta personalmente come messaggero e portatore della regalità escatologica di Dio, la cui accettazione da sola reca con sé la salvezza»¹²⁹. La grande novità nell'annuncio di Gesù, che passa attraverso le sue opere e parole, è la sua portata salvifica. Così vuole indicare che

La signoria divina è signoria nell'amore, la gloria di Dio si manifesta nella sua libertà sovrana di amare e di perdonare. Proprio in questo conosciamo che egli è Dio e non uomo (Cf Os 11,9). [...] La sua perfezione non è una bontà morale elevata al massimo grado, secondo la concezione greca, bensì una bontà creativa, che giustifica gli altri; è l'amore che si comunica. L'amore paterno di Dio si rivolge a coloro che sono perduti. Anzi, esso infonde nuovamente la vita a ciò che era morto (Lc 15,24). Quando Dio Padre incomincerà ad esercitare il proprio dominio, allora sorgerà una nuova creazione, il vecchio sarà ormai qualcosa del passato e tutto diventerà nuovo nello splendore del suo amore¹³⁰.

Questa buona notizia si realizza nelle azioni di Gesù: le guarigioni, gli esorcismi, la mensa condivisa con gli esclusi, i poveri e i peccatori. Questo modo di agire di Gesù è strettamente collegato a questa

¹²⁷ Heinz Schürmann. *Regno di Dio e destino di Gesù*. Milano: Jaca Book, 1996, 28-29.

¹²⁸ Romano Penna. *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I. Gli inizi*. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 1996, 108.

¹²⁹ Ibid., 104.

¹³⁰ Walter Kasper. *Gesù il Cristo*, 105-106.

sua concezione del regno di Dio, a questo irrompere della misericordia divina nel tempo, di cui lui è portatore, rappresentante e realizzatore¹³¹.

È la sua relazione con il Padre che determina la sua visione del regno: «la comprensione di Gesù della *basileia* riceveva il suo caratteristico tratto peculiare da questo centro, del quale Gesù viveva: dalla sua relazione con l'*abba* e con la sua gloriosa «santità» (Cfr Lc 11,2 par.)»¹³². I vangeli raccontano spesso che Gesù si ritirava in preghiera da solo e che si rivolgeva a Dio chiamandolo «Padre». Se è possibile ritenere il contenuto di queste preghiere come redazionale, una delle testimonianze dei vangeli risulta insospettabile: la preghiera nel Getsemani riportata da Mc 14,36, che contiene un aramaismo non tradotto, la parola *abba*. Non possiamo dilungarci molto sulla questione relativa all'uso di questa parola, che è stata abbondantemente studiata. Basti qui dire che non va letta come vocabolo di uso infantile («papi, papino») ma che è un termine che trasmette allo stesso tempo vicinanza, confidenza e rispetto, utilizzato anche dagli adulti verso il padre, e che rappresenta una novità nel modo di rivolgersi a Dio¹³³. Quello che qui ci interessa è che, benché sia conservato solo in Marco, possiamo dedurre che questo fosse il modo abituale di Gesù di rivolgersi a Dio e questo ci permette di intuire una coscienza peculiare e unica che Gesù aveva di stare in una particolare relazione filiale con Dio¹³⁴. In questo modo, pur muovendosi all'interno del sentire religioso del giudaismo del suo tempo, Gesù lo supera, vivendo «in modo nuovo l'esperienza di un Dio che appartiene già da lungo tempo alla tipica fede d'Israele»¹³⁵.

Dio è sovrano e liberatore e Gesù lo dimostra sottraendo l'uomo alla schiavitù del demonio (esorcismi), alla sofferenza e al dolore (guarigioni), all'esclusione e alla perdizione (vicinanza a pubblicani e peccatori, remissione dei peccati). Gesù annuncia che «il peccato, non attira automaticamente la condanna, perché Dio qui e ora è concretamente disposto a un nuovo intervento di redenzione, il quale in più non è assolutamente vincolato né ai rituali templari né a un semplice ritorno alla Torah»¹³⁶. In questo modo l'annuncio del regno è annuncio di una salvezza inedita, gratuita e definitiva operata da parte di Dio per mezzo di Gesù.

Infatti, Gesù non è semplice messaggero della buona notizia del regno, ma il regno si rende presente in lui: «il nuovo intervento salvifico di Dio è associato all'attuale presenza di Gesù, al suo esserci qui e ora e alle preferenziali relazioni «scandalose» che egli instaura con i pubblicani e i peccatori»¹³⁷.

Questo permette di comprendere cosa intenda Gesù con «il regno di Dio è vicino». È arrivato? Deve ancora arrivare?

Il concetto del tempo biblico va oltre l'aspetto puramente quantitativo e viene misurato più in base al suo contenuto, alla sua qualità¹³⁸. Gesù annuncia a chi lo ascolta che è questo il tempo della venuta del regno di Dio, che «il presente è qualificato dal fatto che la signoria divina sta per affermarsi e bisogna scegliere. La *basileia* qui è la potenza che appartiene al futuro, che spinge alla decisione e

¹³¹ Cf. Rafael Aguirre. *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*. Santander: Sal Terrae, 1994, 135-138.

¹³² Heinz Schürmann. *Regno di Dio e destino di Gesù*, 38.

¹³³ Cf. Romano Penna. *Gesù di Nazaret nelle culture del suo tempo*, 103.

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, 104.

¹³⁵ *Ibid.*, 108.

¹³⁶ *Ibid.*, 94.

¹³⁷ *Ibid.*, 95.

¹³⁸ Cf. Walter Kasper. *Gesù il Cristo*, 99.

che quindi è già attiva nel presente e determina totalmente il presente stesso»¹³⁹. La vicinanza del regno di Dio con Gesù mette in moto il presente, lo riempie di significato, lo indirizza e lo mobilita verso il futuro. È l'inizio del futuro.

Le parabole con cui Gesù descrive il regno contengono tutte la narrazione di un principio dinamico, un processo di crescita. Così le tre parabole del seme nel capitolo 4 di Marco, quella zizzania e il grano (Mt 13,24-30) e quella del lievito che fa crescere l'impasto di farina (Mt 13,33; Lc 13,20-21). Tutte hanno in comune un inizio insignificante, piccolo ed esiguo, che però si sviluppa e porta a un'abbondanza inimmaginabile. Troviamo qui anche una consapevolezza dell'apparente destino fallimentare dell'instaurazione del regno, ostacolato dal rifiuto di molti, che «invita a una fiducia incondizionata nell'esito finale, ma in quanto esso è già in qualche modo compreso e promesso nelle sia pur modeste premesse iniziali»¹⁴⁰. Possiamo, dunque, concludere che

Jesús inició su anuncio de la venida del reino como acto de Dios ya realizándose en el mundo con su presencia y sus milagros, pero al comprobar que el desarrollo dependía del acogimiento o rechazo de Israel, Jesús iría matizando estas afirmaciones sobre el reino y abriéndolo hacia el futuro¹⁴¹.

2.3 Il dono del perdono

Nella predicazione del regno di Dio come dono di salvezza è evidente il perdono dei peccati, come si evince dalla predilezione che Gesù dimostra per i peccatori. Troviamo qui un'altra eco della nuova alleanza profetizzata da Geremia che conclude l'oracolo dicendo: «poiché io perdonerò la loro iniquità e non ricorderò più il loro peccato» (Ger 31,34b). Osserva Bovati che, a differenza della prima alleanza, «la nuova alleanza ha invece il suo culmine escatologico nella rivelazione del perdono di Dio nei confronti del peccatore. Il perdono è un elemento *fondamentale* della nuova alleanza; può da solo dire la totalità del dono»¹⁴².

Il perdono è per definizione gratuito e unilaterale –un perdono meritato è una contraddizione, significherebbe dire che l'offesa può essere annullata dall'offensore–, e può solo venire dalla parte offesa che decide liberamente di giustificare chi non lo merita. Ma, in quanto dono, raggiunge l'effetto desiderato solo se viene accolto.

La vicinanza di Gesù ai poveri, ai peccatori, agli esclusi, può essere solo motivata dalla sua convinzione che Dio fosse dalla loro parte, che la sua missione fosse quella di raggiungere chi era perduto (cf. Lc 15,4-7), di curare i malati non solo nel corpo ma nello spirito (cf. Mt 9,12), superando qualunque concezione di Dio che lo intrappolasse in schemi legalistici di purezza/impurezza, merito/demerito, castigo/premio.

Nella predicazione di Gesù risulta evidente la gratuità di questo dono, che non richiede

nessuna altra opera preliminare al di là della fede nella promessa di salvezza di Gesù (cf. Mc 1,15b) e della preghiera di remissione che confessa il proprio pentimento (Lc 11,4 par; cf. Lc 18,10-14; 15,11-32); in nessun caso, come per i Farisei, si richiede già in precedenza la riparazione. Il grande amore

¹³⁹ Ibid., 100.

¹⁴⁰ Romano Penna. *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 109.

¹⁴¹ Olegario González de Cardedal. *Cristologia*. Madrid: BAC, 2001, 46-47.

¹⁴² Pietro Bovati. *Così parla il Signore*, 209.

ricevuto dona da sé la capacità e con ciò la prontezza per una magnanima risposta d'amore (cf. la peccatrice di Lc 7,40-43, Zaccheo in Lc 19,1-10)¹⁴³.

Il dono di salvezza contenuto nell'annuncio del regno di Dio, dunque, è totalmente gratuito ma non comporta la totale passività dell'uomo: richiede l'accettazione che viene dalla fede. Ma non si deve intendere anche questo come una prestazione che viene dunque ripagata, bensì come «rinuncia alla propria prestazione, confessione dell'impotenza umana, riconoscimento che l'uomo non può aiutarsi con le proprie forze né è in grado di motivare la propria esistenza e salvezza»¹⁴⁴.

È la proclamazione che il Dio Creatore, donatore generoso fin dal principio, non ha lasciato a se stessa la sua creazione e intende portarla a compimento, guidarla alla sua pienezza.

È questo il significato della condivisione della mensa con i peccatori, che rivela più che semplice generosità o filantropia da parte di Gesù, ma che è carica di un significato escatologico di salvezza, segno e anticipazione del banchetto celeste a cui Dio invita tutti¹⁴⁵ (cf. Mt 8,11).

È importante sottolineare che Gesù non si comporta da semplice annunciatore di questo evento salvifico per i peccatori: è lui che lo trasforma in realtà accogliendo pubblicani e peccatori, condividendo la mensa con loro, perdonando i peccati. Per questo viene accusato di blasfemia (cf. Mc 2,7): solo Dio può perdonare i peccati. È Gesù stesso questo dono di salvezza:

L'atteggiamento che Gesù assume nei confronti dei peccatori implica quindi una pretesa cristologica inaudita. Qui Gesù agisce come una persona che sta al posto di Dio. In lui e per mezzo di lui l'amore e la misericordia di Dio scendono sugli uomini. Non siamo molto lontani dal concetto espresso da Giovanni: «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv 14,9)¹⁴⁶.

2.4 Il fallimento del dono? La morte di Gesù

Come accennato sopra, l'annuncio della *basileia* è caratterizzato dal carattere dinamico, di crescita da premesse esigue che portano a un risultato insperato. Un seme, apparentemente insignificante, che viene gettato durante la semina incontra molti ostacoli che sembrano destinarlo al fallimento: cade lungo la strada (cf. Mc 4,4), sul terreno sassoso o tra i rovi (cf. Mc 4,5-7). È una caratteristica che è importante sottolineare perché ci permette di dedurre che molto presto, se non fin dall'inizio, Gesù doveva «coniugare la sua missione della *basileia* con il pensiero dell'insuccesso, anzi doveva comprendere l'insuccesso come il destino intimamente necessario della *basileia* stessa»¹⁴⁷. I grandi segni che accompagnavano la sua predicazione parlavano della vittoria di Dio ma, come dimostrava l'opposizione che il suo messaggio incontrava tra le gerarchie giudaiche e il fallimento della missione del Battista, è molto probabile che Gesù abbia potuto ben presto «delineare senza difficoltà la sua possibile morte da martire e vedere in essa (forse con significato salvifico) la potenza dell'azione salvifica finale del Padre»¹⁴⁸.

¹⁴³ Heinz Schürmann. *Regno di Dio e destino di Gesù*, 45.

¹⁴⁴ Walter Kasper. *Gesù il Cristo*, 106.

¹⁴⁵ Cf. Rafael Aguirre. *La mesa compartida*, 139-142.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 135.

¹⁴⁷ Heinz Schürmann. *Regno di Dio e destino di Gesù*, 61.

¹⁴⁸ *Ibid.*

Sappiamo che la Chiesa primitiva attribuì alla morte di Gesù un significato salvifico¹⁴⁹. Ma come la visse Gesù stesso? Possiamo dire che la professione di fede dei primi cristiani abbia un fondamento nella coscienza stessa di Gesù? Si tratta forse di una rilettura di fede imposta a un evento che è stato semplicemente una tragedia umana, un «incidente di percorso»? La questione non è affatto secondaria perché una risposta affermativa a quest'ultima domanda renderebbe la fede cristiana il più grande inganno della storia.

Come abbiamo visto, la peculiare libertà dimostrata verso la Legge, la sua vicinanza a peccatori ed esclusi dalla società con cui non disdegnava condividere la mensa, nonché l'attitudine critica nei confronti del tempio, esemplificata nella scena riportata dai quattro vangeli (cf. Mc 11,7-19; Mt 21,8-19; Lc 19,45-48; Gv 2,12-25) lo avevano reso nemico dei due gruppi più importanti del tempo, i farisei e i sadducei. Qualificare quest'ultimo episodio come un atto rivoluzionario significherebbe non comprenderne la portata:

la purificazione del tempio va piuttosto interpretata come un gesto simbolico e profetico, che s'inquadra nelle aspettative veterotestamentarie (Is 56,7; Ger 7,11) dell'inizio del tempo escatologico della fine del vecchio tempio e l'edificazione del nuovo. Gesù ha manifestamente condiviso queste speranze messianiche, predicando la distruzione dell'antico tempio e l'edificazione di un tempio nuovo¹⁵⁰.

Anche la sorte cruenta riservata al Battista doveva avergli fatto presagire la possibilità di una morte violenta¹⁵¹. Il fatto che contemplasse questa possibilità è poi reso evidente dalla parabola dei vignaioli omicidi, in cui il destino del figlio inviato è violentemente drammatico¹⁵².

Quest'ultima parabola, così come la risposta data ai figli di Zebedeo¹⁵³, ci aiuta a capire che «Gesù vede la propria morte non come una pura fatalità storica o un evento profano, ma come assolutamente inserita nella volontà di Dio. Essa cioè assume comunque una valenza religiosa»¹⁵⁴.

Inoltre, come osserva Schürmann, «la forma umile e l'insuccesso del suo annuncio della *basileia* spingeva continuamente Gesù a darsi pensiero per il suo proprio destino e il suo significato, quindi per il carattere del suo proprio compito»¹⁵⁵.

Il passo di Mc 10,45 risulta particolarmente interessante: «Anche il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per farsi servire, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti». Non potendoci dilungare troppo, basti qui dire che, nonostante la presenza di una terminologia esplicita di tipo espiatorio che potrebbe far pensare a uno sviluppo della cristologia post-pasquale, il versetto può essere considerato autenticamente gesuano¹⁵⁶. La preposizione ἀντὶ nel testo greco «esprime fondamentalmente una sostituzione (“al posto di”), ma può anche implicare un atteggiamento di amore (“a favore di”), e indica comunque la destinazione ad extra delle sofferenze di Gesù»¹⁵⁷.

¹⁴⁹ Per esempio, 1Cor 15,3 afferma: «Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture».

¹⁵⁰ Walter Kasper. *Gesù il Cristo*, 159.

¹⁵¹ «Io però vi dico che Elia è già venuto e gli hanno fatto quello che hanno voluto, come sta scritto di lui» (Mc 9,13).

¹⁵² «Lo presero, lo uccisero e lo gettarono fuori della vigna» (Mc 12,8).

¹⁵³ «Potete bere il calice che io bevo, o essere battezzati nel battesimo in cui io sono battezzato?» (Mc 10,38).

¹⁵⁴ Romano Penna. *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 156-157.

¹⁵⁵ Heinz Schürmann. *Regno di Dio e destino di Gesù*, 69.

¹⁵⁶ Cf. Romano Penna. *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 161-162.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 164.

Risulta evidente in questa affermazione il modo di Gesù di intendere la sua missione: una missione di servizio, di totale dono di sé, di amore fino alla fine (cf. Gv 13,1). Questa dichiarazione di Gesù racchiude in sé la norma comportamentale che Gesù lascia ai suoi discepoli, avendola incarnata egli stesso nella sua vita: chi vuole essere grande si faccia piccolo e servo di tutti (cf. Mc 9,35), imparando da lui che sta in mezzo ai suoi discepoli come colui che serve (cf. Lc 22,27) e che anche nel banchetto celestiale «si stringerà le vesti ai fianchi, li farà mettere a tavola e passerà a servirli» (cf. Lc 12,37). Chiamarla norma non gli rende giustizia; si tratta più di una massima, di un cammino da seguire a imitazione sua: «poiché questo servire pro-esistente costituisce l'intima essenza di Gesù, questo servire caratterizza, anche al di là della sua morte, la sua esistenza eterna, con cui egli "intercede per noi" (Rm 8,34), l'esistenza del "Dio per noi"; "dato per tutti noi" (8,31s)»¹⁵⁸.

Questo suo servizio è tutto dedicato al regno di Dio, alla sconfitta della sofferenza e dell'influenza del male sull'uomo, prefigurata nelle guarigioni ed esorcismi operati da Gesù. Ma, soprattutto, alla sconfitta del peccato, come dimostra condividendo la mensa con i peccatori, i pubblicani, gli esclusi che sono coloro che hanno bisogno del medico (cf. Mc 2,17), coloro per il cui ritorno si fa festa nel cielo (cf. Lc 15) e a cui Gesù porta il dono del perdono di Dio, la riconciliazione con lui. Tutto nella sua vita, nel suo rapporto con il Padre, nelle sue parole e azioni ci parla di questo suo modo di vivere il servizio:

L'amore di Dio lo impegna totalmente nel servizio agli altri. Egli non vuol essere nulla per sé, ma tutto per Dio e per gli altri. In mezzo ai suoi discepoli si comporta come servitore; non si vergogna nemmeno di compiere i servizi più umili, quelli riservati agli schiavi (Lc 22,26s) Non è venuto per farsi servire ma per servire (Mc 10,45)¹⁵⁹.

Questo servizio di Gesù annuncia l'intenzione salvifica del Padre verso il mondo, l'intero creato, che si realizzerà «incalzando dapprima però il peccato, "aggredendolo" una volta per tutte. Ma Gesù poteva far questo solo mediante il suo "servizio di morte"»¹⁶⁰.

Entriamo qui nel cuore della questione. Il servizio del regno di Dio, che come abbiamo visto assorbiva totalmente la vita di Gesù in totale obbedienza alla volontà del Padre e a servizio dell'uomo, si dimostrava fallimentare. Ma «nel fallimento esteriore Gesù non falliva però interiormente»¹⁶¹. La sua intera esistenza era completamente rivolta verso Dio, radicata e fondata sulla fiducia in lui anche quando sulla croce, nell'ora più buia, esclama con le parole del salmo 22 «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» e il suo grido interroga il silenzio assordante di Dio. Fiumi di inchiostro si sono versati per commentare questo episodio scandaloso. Può Dio aver abbandonato suo Figlio sulla croce? Troppo facilmente, per rimediare velocemente allo scandalo provocato da questo grido, si ricorre all'affermazione che citando l'inizio del salmo Gesù lo stesse citando per intero, riferendosi così alla conclusione del salmo 22 che rivela la speranza solida del giusto sofferente. Ma proprio qui troviamo l'essenza di questa relazione unica di Gesù con il Padre, il dono totale di sé che supera l'immaginabile e che poteva essere vissuto così solo da lui.

¹⁵⁸ Heinz Schürmann. *Regno di Dio e destino di Gesù*, 120.

¹⁵⁹ Walter Kasper. *Gesù il Cristo*, 87.

¹⁶⁰ Heinz Schürmann. *Regno di Dio e destino di Gesù*, 121.

¹⁶¹ *Ibid.*, 123.

Colui che è comunione totale con Dio ha potuto sperimentare anche il limite estremo della miseria umana, riscattandola una volta per tutte, colmando il divario tra la comunione e l'abbandono. Stendendo le braccia sulla croce, Cristo ha unito questi due poli, passando attraverso l'esperienza dell'abbandono, proprio grazie alla sua comunione con il Padre. Per questo la croce è l'espressione più alta dell'amore.

La croce è il luogo dell'amore pro-esistente di Cristo che manifesta l'amore di Dio: Amore totalmente sbilanciato verso l'altro, che si dona a tal punto da assumere su di sé la tensione lacerante tra l'amore a Dio e l'amore al mondo, che sembravano a noi inconciliabili. Questa tensione insostenibile viene assunta da Cristo sulla croce, con dolore indicibile, e viene da lui eliminata operando la redenzione:

Il dolore è, in ultima analisi, risultato e manifestazione del dilatarsi di Gesù Cristo dal suo essere in Dio sino al baratro del "Dio mio, perché mi hai abbandonato?". Chi ha teso la sua esistenza in modo tale da essere contemporaneamente immerso in Dio e immerso nell'abisso della creatura da lui abbandonata, costui deve, per così dire, lacerarsi –egli è realmente "crocifisso". Questo essere lacerato, però, viene a identificarsi con l'amore: ne rappresenta la concretizzazione fino alla fine (Gv 13,1) la tangibile espressione dell'ampiezza che dischiude¹⁶².

Per molto tempo ci si è concentrati sulle pene sopportate da Gesù sulla croce per sottolineare la portata redentrice del suo gesto. La devozione popolare si è espressa in modo multiforme e creativo, a volte sfociando in un vero e proprio culto del dolore, del macabro, dell'orrore della violenza, come testimoniato da diverse opere d'arte e, oggi, anche da riproduzioni cinematografiche come il film «The Passion of the Christ» di Mel Gibson. Ma questo fa perdere il senso della croce di Cristo, producendo inoltre l'immagine di un Dio sadico, che ha bisogno del dolore per essere placato, o un Dio con disturbo bipolare, che allo stesso tempo ama il Figlio ma si compiace nel vederlo soffrire.

In realtà è la relazione d'amore unica e ineguagliabile che Gesù ha con il Padre, con l'*abba* del cui regno è servitore, promotore e realizzatore, e il suo amore pro-esistente che gli permettono di donarsi fino alla fine, sapendo che il progetto del Padre si realizzerà, anche se la sua morte sembra inevitabile. Lo spiega bene Kasper:

La fede di Gesù non ha subito alcun tracollo. Egli ha soltanto sperimentato, più intensamente di qualsiasi altro uomo, la notte e il travaglio della fede. Se mentre sta morendo grida a Dio, non grida solo al Dio dell'Antico Testamento, ma verso quel Dio che in senso esclusivo egli chiamava Padre e con il quale si sentiva legato in modo del tutto singolare.

Egli ha dunque sperimentato questo Dio come colui che proprio nella sua vicinanza si sottrae, colui che è il totalmente Altro. Ha fatto esperienza del mistero insondabile di Dio e della sua volontà. Ma la sua fede non ha ceduto davanti a queste tenebre. La sua disponibilità totale è diventata il vuoto che la pienezza di Dio deve riempire. La sua morte è diventata il luogo della vita: l'altra faccia, dunque, della venuta del regno di Dio nell'amore¹⁶³.

Con la morte di Gesù sulla croce Dio si manifesta nella piccolezza, nell'umiliazione, nell'impotenza, annullando per sempre le false immagini che l'uomo si era costruito di lui, realizzando pienamente il significato della prima delle dieci parole consegnate a Mosè che vietava la produzione di immagini e idoli (cf. Es 20,4s; Dt 5,8s) che potevano solo deformare il volto del Signore. La vera e unica

¹⁶² Joseph Ratzinger. *Introduzione al cristianesimo*. Brescia, Queriniana, 2017²², 280-281.

¹⁶³ Walter Kasper. *Gesù il Cristo*, 161-162.

immagine di Dio si è adesso manifestata nel Cristo crocifisso, Amore che si dona totalmente e che è più forte della morte.

2.5 Sacrificio d'espiazione o dono? Un contrasto solo apparente

La trappola di una lettura lineare che veicola la visione menzognera di Dio proposta dal serpente, che abbiamo visto nel primo capitolo, resta tesa anche sull'interpretazione della morte di Gesù.

Dio, infinitamente giusto, è stato offeso dal peccato dell'uomo e per placare la sua ira è necessario un sacrificio umano, il più alto possibile, quello di suo Figlio.

Si tratta di un misto di interpretazioni fuorvianti dell'idea dell'espiazione e di una certa pietà popolare che, come osservavamo sopra, ha spesso posto un accento eccessivo sul dolore della croce e su quanto questo dolore incommensurabile fosse necessario per operare la redenzione. Si sono generate così teologie che restituiscono un'immagine mostruosa di Dio, che ne sfigurano il volto d'amore. Ci ritroviamo ancora una volta davanti alla teologia degli amici di Giobbe, che non riuscivano a comprendere una relazione con Dio che non fosse di tipo mercantile.

È importante comprendere il significato delle parole per evitare di trovarci in un vicolo cieco teologico. La parola sacrificio è solitamente interpretata in senso negativo. Nel periodo della crisi finanziaria che ha travolto le economie occidentali verso la fine della prima decade degli anni 2000, si ricorreva molto spesso a questo termine per indicare il duro cammino, fatto di austerità e rinuncia, necessario per uscire dalla crisi. Ma, come osserva Vanhoye, il vero significato di sacrificio è «rendere sacro» e, quindi, più che «privazione» suggerisce «aumento del valore» di qualcosa: viene reso sacro ciò che non lo era grazie alla comunicazione della santità divina. Certo, può esserci una componente di dolore, ma non ne costituisce il centro perché il dolore, di per sé, non è un sacrificio¹⁶⁴. Il dolore senza amore è solo uno sprofondare e perdersi nell'abisso del non senso.

Questa risulta essere una chiave fondamentale per comprendere la croce di Cristo: «non il dolore in quanto tale conta, bensì l'ampiezza dell'amore, che dilata l'esistenza al punto da riunire il lontano col vicino, da rimettere in relazione l'uomo abbandonato con Dio. Solo l'amore dà senso e orientamento al dolore»¹⁶⁵. Ma anche per comprendere la sua resurrezione, che «es parte integrante del sacrificio de Cristo, porque constituye el éxito positivo. [...] La transformación realizada en la pasión produjo la resurrección»¹⁶⁶.

Il concetto di espiazione è centrale in quasi tutte le religioni e il sacrificio espiatorio rendeva possibile riguadagnarsi il favore della divinità grazie a un'iniziativa dell'uomo. È facile vedere come questa logica potesse facilmente scadere nel rapporto mercantile del *do ut des*, ponendo inoltre un forte accento sull'iniziativa dell'uomo che, attraverso dei rituali, era capace di cancellare la propria colpa. Questo, come abbiamo visto nella critica profetica, comportava anche il rischio di fermarsi all'esteriorità del rito che non cambiava in nessun modo la vita.

Il NT ci presenta uno scenario completamente diverso: «Non è l'uomo che si accosta a Dio e gli porta un dono compensatore, ma è Dio che viene all'uomo per dare a lui. [...] La croce appare primariamente come un movimento dall'alto in basso»¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Cf. Albert Vanhoye. *Tanto amó Dios al mundo. Lectio sobre el sacrificio de Cristo*. Madrid: San Pablo, 2003, 5-6.

¹⁶⁵ Joseph Ratzinger. *Introduzione al cristianesimo*, 281.

¹⁶⁶ Albert Vanhoye. *Tanto amó Dios al mundo*, 6.

¹⁶⁷ Joseph Ratzinger. *Introduzione al cristianesimo*, 273.

Non è Dio che deve riconciliarsi con il mondo, come se fosse una divinità adirata che deve essere placata. È il mondo che ha bisogno di essere riconciliato a Lui, cosa che Egli fa mediante Cristo (cf. 2Cor 5,19). La croce è «l'espressione di quel folle amore di Dio, che si abbandona senza riserve all'umiliazione per redimere l'uomo; è il *suo* modo di avvicinarsi a noi, non viceversa»¹⁶⁸.

Ma per capire fino in fondo il significato del sacrificio e il dono di Dio fatto attraverso Cristo è necessario fare un passo indietro, dalla croce all'ultima cena.

2.6 Un sacrificio di ringraziamento

L'ultima cena rivela un dato fondamentale per comprendere il sacrificio di Cristo e tutta la sua vita: la costante attitudine di ringraziamento al Padre. Le quattro testimonianze riportate dal NT concordano su questo dato (cf. Mt 26,26-28; Mc 14,22-23; Lc 22,19; 1Cor 11,24). I verbi utilizzati sono *eucharistein* (rendere grazie) e *eulogein* (*benedire*) che rappresentano due modi di ringraziare, come osserva Vanhoye: «Entre “bendecir a Dios” y “dar gracias a Dios”, no hay realmente diferencia de significado. Hay solo una diferencia de origen lingüístico. “Bendecir a Dios” corresponde a la forma hebrea de expresar gratitud hacia Dios, mientras “dar gracias” corresponde a la forma griega»¹⁶⁹.

Questa attitudine di Gesù viene evidenziata dai vangeli in diverse circostanze che non presentano elementi che suggeriscano la possibilità di un ringraziamento, bensì di una richiesta d'aiuto. Nell'episodio della seconda moltiplicazione dei pani, Gesù si trova in una situazione critica: una moltitudine affamata e solo sette pani e pochi pesciolini per soddisfarli. Questo sembrerebbe il contesto perfetto per una preghiera di supplica, un'invocazione d'aiuto a Dio. Nel deserto, Mosè si trovò in una situazione simile e, sentendosi alle strette, si lamentò con il Signore implorando il suo aiuto: «Da dove prenderò la carne da dare a tutto questo popolo? Essi infatti si lamentano dietro a me, dicendo: “Dacci da mangiare carne!” Non posso io da solo portare il peso di tutto questo popolo; è troppo pesante per me» (Nm 11,13-14). Mosè agisce come farebbe qualunque uomo e anche perfettamente in linea con l'AT.

In Gesù riscontriamo un'attitudine totalmente diversa: «Ordinò alla folla di sedersi per terra. Prese i sette pani, rese grazie, li spezzò e li dava ai suoi discepoli perché li distribuissero; ed essi li distribuirono alla folla. Avevano anche pochi pesciolini; recitò la benedizione su di essi e fece distribuire anche quelli» (Mc 8,6-7). È interessante notare come Gesù non dimostri preoccupazione ma, anzi, ringrazia il Padre per quello che ha: «este contacto agradecido con el Padre resuelve la situación. Con su gratitud, Jesús abrió el camino a la bondad divina, que da a todos con abundancia»¹⁷⁰. Il ringraziamento di Gesù, inoltre, non riguarda qualcosa che ha per se stesso ma per quello che può dare agli altri, associandosi così alla generosità del Padre che è donatore amorevole.

Un altro momento emblematico, che ci permette di capire quest'attitudine di Gesù, è la resurrezione di Lazzaro. Qui la situazione è ancora più grave: la definitività radicale della morte non lascia spazio

¹⁶⁸ Ibid., 274.

¹⁶⁹ Albert Vanhoye. *Tanto amó Dios al mundo*, 14.

¹⁷⁰ Ibid., 18.

a soluzioni possibili. Ancora una volta, Gesù ringrazia il Padre (cf. Gv 11,41-42) non per la morte dell'amico ma per la vittoria sulla morte. La fiducia filiale di Gesù verso il Padre lo porta ad anticipare il ringraziamento¹⁷¹.

Torniamo all'ultima cena. Gesù ringrazia, come prima della moltiplicazione dei pani e della resurrezione di Lazzaro. Lui sa che questa cena, apparentemente uguale a tante altre cene, ha un significato molto diverso, «ve que el Padre le da la posibilidad de un don más generoso. [...] No pretende tener la iniciativa del don, pero presenta la Eucaristía como un don del Padre»¹⁷².

Il vangelo di Giovanni lascia vedere spesso come Gesù abbia consapevolezza che riceve tutto dal Padre¹⁷³, così come afferma che il pane che dà la vita è dono del Padre, perché «è il Padre mio che vi dà il pane dal cielo, quello vero» (Gv 6,32) che si realizza attraverso di lui: «Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo» (Gv 6,51).

Avendo ben presente la prossimità della sua morte, Gesù inizia ringraziando, anticipando la vittoria sulla morte che gli concederà il Padre: «Podemos decir que Jesús resucitó porque transformó su muerte en ofrenda de acción de gracias»¹⁷⁴.

Il sacrificio di ringraziamento era comune nell'AT ma è importante notare la sequenza delle azioni. Colui che si trovava in pericolo invocava Dio e promettendogli un sacrificio di ringraziamento se fosse stato salvato. Una volta fuori pericolo, la persona si recava al tempio di Gerusalemme per offrire il sacrificio di ringraziamento che si concludeva con un banchetto a cui venivano anche invitati i poveri. Troviamo questo schema in vari salmi (22; 66; 107): pericolo, supplica, promessa, liberazione, sacrificio¹⁷⁵.

Gesù stravolge questo schema e mette il ringraziamento all'inizio, rendendolo così centrale nel suo sacrificio che lo definisce fino alla resurrezione. La celebrazione eucaristica non è altro che questo: essere associati al ringraziamento di Gesù risuscitato¹⁷⁶.

In conclusione, «La actitud de acción de gracias abrió el ser humano de Jesús a la corriente de amor que le venía del Padre y lo hacía capaz de vencer la muerte. El factor determinante de esta victoria es, por lo tanto, la actitud filial del amor agradecido que asumió desde el inicio»¹⁷⁷.

2.7 Morte di Cristo come espiazione, dono di salvezza per tutti

Il paragrafo precedente ci ha permesso di inquadrare la morte di Gesù nel contesto di tutta la sua vita. La sua costante attitudine di ringraziamento al Padre si ripropone nella Cena che rappresenta l'anticipazione della sua morte. Abbiamo anche riscattato il significato positivo della parola «sacrificio», che troppo spesso viene interpretata esclusivamente dal punto di vista del dolore.

Resta ancora da chiarire il significato espiatorio del suo sacrificio e, soprattutto, in che modo possa donare la salvezza.

¹⁷¹ Cf. Ibid., 19.

¹⁷² Ibid., 22.

¹⁷³ Cf. Gv 7,16; 12,50; 5,36; 5,19.

¹⁷⁴ Albert Vanhoye. *Tanto amó Dios al mundo*, 25.

¹⁷⁵ Cf. Ibid., 28.

¹⁷⁶ Cf. Ibid., 29.

¹⁷⁷ Ibid., 30.

La teologia della soddisfazione vicaria di sant'Anselmo, che sviluppa nel suo *Cur Deus homo*, cercava di rispondere a una domanda tanto semplice quanto fondamentale: perché è dovuto morire Cristo, l'innocente, per salvare dai peccati? Perché la divinità ha dovuto sottomettersi a indicibili dolori e umiliazioni fino a morire in modo indegno agli occhi degli uomini? Non abbiamo qui la possibilità di addentrarci troppo nell'analisi della teologia anselmiana né nei suoi sviluppi, che l'hanno fatta arrivare fino ai nostri tempi con diverse variazioni, ma che ha dominato il panorama teologico fino al XX secolo. Ci accontenteremo di elencare alcuni punti essenziali¹⁷⁸.

Partendo da una visione molto vicina alla concezione romana di giustizia, Anselmo considera il peccato come l'infrazione di una legge divina da parte dell'uomo che produce un'offesa a Dio. L'offesa comporta un disonore che richiede di essere restituito affinché si produca il perdono: «si Dios ha de perdonar al hombre, la satisfacci3n es insustituible»¹⁷⁹. Questa soddisfazione deve essere conforme alla grandezza dell'offesa e l'uomo, creatura finita e limitata che tutto riceve da Dio, è incapace di realizzarla. Serve qualcuno che sia piú grande di tutto ciò che non è Dio: solo Dio stesso può operare questa soddisfazione. Per questo Gesù muore sulla croce, offrendo «el acto supremo de homenaje que exige la satisfacci3n del pecado. [...] Solo su muerte es supererogatoria, porque, por su falta de pecado, el hombre-Dios no estaba sujeto al salario del pecado»¹⁸⁰. Questa morte, avendo valore infinito, paga il debito infinito del peccato umano e per i meriti di Cristo l'uomo viene perdonato.

Questa teologia verrà ripresa e integrata nella riflessione teologica successiva con sfumature e diverse varianti, arrivando fino ai giorni nostri e influenzando profondamente la catechesi e la pietà popolare¹⁸¹.

L'intenzione di Anselmo è ovviamente buona e legittima ma il suo metodo comporta un inconveniente teologico fondamentale: la separazione della cristologia dalla soteriologia che «cristaliza en una separaci3n entre la vida de Cristo y su muerte»¹⁸². In questo modo il peso della salvezza operata in Cristo si sposta tutto sul dolore e sulla sua morte e così «asistimos a una perdida del relieve teol3gico de la idea de Encarnaci3n»¹⁸³. Così, però, Anselmo si allontana dalla tradizione che lo aveva preceduto che vedeva già nel fatto dell'incarnazione stessa «en cuanto uni3n del hombre con Dios, un acto salvador; para la teoria de la satisfacci3n, la Encarnaci3n es solo la posibilidad de nuestra Salud mediante la constituci3n de un sujeto capaz»¹⁸⁴. Il mistero dell'incarnazione assume, in questo modo, dei semplici tratti funzionali e, soprattutto, la salvezza portata da Cristo viene compresa in modo negativo, centrandosi sull'eliminazione del peccato e lasciando in secondo piano la splendida riflessione sulla *telei3sis* e la divinizzazione dell'uomo portata avanti dalla patristica.

¹⁷⁸ Per questa sintesi (molto essenziale) della teologia anselmiana seguó: José Ignacio Gonz3les Faus. *La humanidad nueva*, 559-582.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 564.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 569.

¹⁸¹ Individuiamo un residuo di questa visione ancora oggi in una delle invocazioni presenti nei Vespri del venerdì della IV settimana: *Tu che sei offeso dal peccato e placato dalla penitenza, allontana i flagelli della tua ira, che meritiamo a causa delle nostre colpe.*

¹⁸² José Ignacio Gonz3les Faus. *La humanidad nueva*, 574.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*

Questo excursus sulla teologia della soddisfazione vicaria, per quanto breve, ci permette di inquadrare bene il problema e comprendere perché risulta controversa. La concentrazione sul peccato e sull'aspetto oneroso e doloroso in quanto tale della morte di Cristo sembra necessariamente legato all'idea di un castigo che gli uomini meritavano, e che si abbatte su Gesù che lo soffre sostituendo gli uomini, con un eccessivo protagonismo del dolore e della sofferenza della croce. La domanda che bisogna porsi è: che immagine di Dio ci restituisce una concezione del genere? Non si tratta di negare la dimensione drammatica del peccato ma di centrare meglio il tiro:

el error de la doctrina de la satisfacción es que ha expresado esta seriedad del pecado no poniéndola en el hombre, sino poniéndola en Dios. De este modo, inevitablemente, la gravedad del pecado deja de estar en *su dimensión objetiva* (que el hombre percibe muy difícilmente, porque él es de la raza del pecado, y sería como si un ciego percibiese que no hay luz), para situarse *en la reacción psicológica* de irritación o de honor ofendido que provoca en la psicología de Dios. Para ello tiene el hombre demasiadas analogías en las experiencias de su propia ira, que tantas veces él reviste de autoridad, de dignidad y de defensa de algún valor sagrado¹⁸⁵.

Sarà utile, dunque, cercare di comprendere meglio cosa intende la Scrittura quando dice che «Cristo morì per i nostri peccati» (1Cor 15,3).

2.8 Il peccato come rifiuto della relazione con Dio

Nell'annuncio del NT il peccato non rappresenta mai un tema principale. Il sopracitato testo della prima lettera ai Corinzi lo menziona, sì, ma lo subordina all'annuncio della morte di Cristo: «la confessione di fede è cristologica e il tema del peccato, che qui è secondario, nelle altre confessioni addirittura è assente (cf. 1Ts 1,9-10; 1Cor 8,6; Fil 2,6-11; Rm 1,3b-4a; 10,9; Col 1,15-20; 1Tm 3,16)»¹⁸⁶.

A differenza dell'AT, dove il peccato è al plurale e si riferisce a una ribellione verso Dio, che rappresenta un debito che va pagato, Paolo e Giovanni riflettono sul peccato al singolare, come una realtà che sta alla base dei singoli peccati: «per loro il peccato è un dato di partenza, è una premessa direi, è qualcosa in cui l'uomo si trova, a prescindere dal fatto del pullulare poi di questa realtà in singoli atti peccaminosi»¹⁸⁷.

Nonostante le differenze, una cosa che accomuna l'uno e l'altro Testamento è che il peccato rappresenta un'alienazione da Dio, la rottura della relazione con lui. In questo modo comprendiamo che «il peccato dice riferimento a Dio, soprattutto alla sua volontà: quella volontà che è espressa nella Torah, nella legge»¹⁸⁸.

Lo vediamo nella parabola in cui il re perdona un debito enorme a un servo che, però, si rivela spietato con uno dei suoi compagni (cf. Mt 18,23-35); nella preghiera del Padre Nostro, dove Gesù invita a dire «rimetti a noi i nostri debiti» (Mt 6,12); nelle parole che sceglie il figlio prodigo della parabola di Luca «Padre, ho peccato verso il Cielo e davanti a te» (Lc 15,21). In tutti questi testi, il peccato è inteso sempre in senso relazionale mai come semplice infrazione o errore che, invece, ricondurrebbe soltanto al proprio io.

¹⁸⁵ Ibid., 595.

¹⁸⁶ Romano Penna. *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 1991, 379.

¹⁸⁷ Ibid., 381.

¹⁸⁸ Ibid., 382.

Per comprendere meglio questo punto, risulta illuminante un'affermazione di san Tommaso «Dio infatti non viene offeso da noi, se non perché agiamo contro il nostro proprio bene»¹⁸⁹. È la lezione che avevamo appreso analizzando l'epilogo del Libro di Giobbe¹⁹⁰ dove la teologia della retribuzione viene depurata da ogni meccanicismo, permettendoci di scoprire che il peccato è male perché primariamente è male contro se stessi, è una degradazione della propria umanità. In qualche modo, ogni peccato è originante, perché amplifica il male e ne genera di altro fino a diventare una rete che si estende e intrappola completamente l'uomo¹⁹¹. In forma narrativa la stessa cosa viene espressa dalla parabola di Lc 15: il figlio che abbandona la casa del padre va sprofondando in una progressiva degradazione sociale e personale¹⁹².

Giovanni il Battista annuncia: «Ecco l'agnello di Dio, colui che toglie il peccato del mondo!» (Gv 1,29) - troviamo di nuovo la parola al singolare, come in tutto il vangelo di Giovanni. Questo peccato, nella teologia giovannea, è la «mancanza di adesione a Cristo, come rivelatore di Dio; e quindi, in definitiva, è il mancato ristabilimento delle relazioni fondamentali con Dio»¹⁹³.

Questi dati ci permettono già di prendere le distanze dall'intendere il peccato come un'offesa a Dio per la quale è necessario placarlo e inquadralo più nella cornice della relazione.

Sull'origine del peccato è famoso il testo di Rm 5,12 «Quindi, come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e, con il peccato, la morte, e così in tutti gli uomini si è propagata la morte, poiché tutti hanno peccato», che ha dato luogo a un grande fraintendimento, a causa di una errata traduzione della Volgata. Questa, infatti, traduce il riferimento al peccato di Adamo con «in quo omnes peccaverunt» cosa che ha portato anche Agostino a intendere in modo sbagliato questo versetto. Paolo, infatti, non sta affermando che in Adamo abbiamo peccato tutti ma afferma

una doppia realtà. Primo, il fatto del peccato originario di Adamo, del primo uomo, di un solo uomo - qui però non è neppure menzionato per nome -: ...attraverso di lui il peccato è entrato nel mondo. Perché è entrato nel mondo? «Perché tutti hanno peccato». C'è dunque, ripeto, la doppia realtà del peccato originario e del fatto che questo peccato è stato in qualche modo ripreso, ripetuto, ratificato da tutti gli uomini, «perché tutti hanno peccato». Allora qui, in ogni caso, ci troviamo di fronte all'affermazione di una libera volontà personale («perché tutti hanno peccato») e questa espressione rimanda al fatto che appunto *ciascuno* dei «tutti» ha peccato, nessuno escluso. [...] Questo peccato diventa soggetto addirittura di azioni; è colui che rende schiavi, è colui che dà il salario, il salario della morte ecc.; è appunto quella realtà che coinvolge in sé l'umanità, come dato previo, come dato fondamentale¹⁹⁴.

Questo ci permette di evidenziare anche la dimensione personale del peccato, di cui l'uomo fa esperienza soprattutto quando si confronta con la santità di Dio che, come una luce accesa nell'oscurità, gli permette di vedere la sporcizia e il disordine che fino a prima credeva pulizia e ordine (cf. Lc 5,8). Ma questa consapevolezza, proprio perché viene dalla luminosità dell'amorosa santità di Dio, non distrugge ma fa nascere un desiderio che si trasforma in chiamata, che sempre

¹⁸⁹ Tommaso D'Aquino. *Somma contro i gentili*. Torino: UTET, 1975, CXXII.

¹⁹⁰ Cf. 1.10 Partecipare del dono, essere dono.

¹⁹¹ Cf. José Ignacio González Faus. *La humanidad nueva*, 593.

¹⁹² Cf. Romano Penna. *L'apostolo Paolo*, 383.

¹⁹³ Ibid., 386.

¹⁹⁴ Ibid., 384-385.

inizia con le parole «non temere» (cf. Lc 5,10) e riedifica l'uomo, invitandolo a vivere la sua piena umanità e capacitandolo con la sua grazia.

2.9 La salvezza e il dono totale di sé

Alla luce di questa breve analisi, possiamo definire la redenzione come il ristabilimento della relazione con Dio che restaura la dignità perduta dell'uomo, restituendolo così alla sua vera natura e chiamata.

Davanti al proprio peccato l'uomo sente la necessità di espiare, di ricostituirsi, scoprendosi però impotente, assolutamente incapace di farlo. «Al proyectar sobre Dios la necesidad que siente el hombre, y al convertir el afán humano de expiar en el deseo de Dios de ser expiado, el hombre, en su impotencia, pasará a conceder al dolor un valor aplacante por si mismo»¹⁹⁵. Se la vita e la morte di Gesù mostrano che tutto ciò che ha valore ha un grande costo, questo principio può pervertirsi in «tutto ciò che ha un grande costo ha valore» avallando pratiche ascetiche e penitenziali ai limiti della ragionevolezza che risultano inoltre essere frutto di un forte ripiegamento su se stessi.

La morte di Gesù mise i discepoli davanti alla sconfitta più clamorosa e vergognosa che potessero immaginare. Solo dopo l'esperienza del Risorto cominceranno a interpretare quell'evento catastrofico per comprenderne il senso alla luce della Scrittura. Per farlo si servirono anche della teologia culturale, che trova nella lettera agli Ebrei la sua sistematizzazione più notevole.

Torniamo un attimo all'idea di sacrificio. Esso rappresenta, in generale nelle varie religioni, un dono che l'uomo fa alla divinità riconoscendo la sua superiorità e offrendo la cosa più preziosa che possiede. Non essendoci nulla di più prezioso che la vita, il sacrificio soleva essere un essere vivente o un alimento. Il sacrificio, però, comporta anche l'accettazione dell'offerta da parte della divinità, che non deve solo accettare ma impossessarsi di quanto donato dall'uomo: «este cambio de propiedad, esencial al sacrificio, se expresa con un rito que separa a la ofrenda de todo uso profano: la hace sagrada»¹⁹⁶. Questa separazione si ottiene ponendo fine all'esistenza profana dell'offerta: con l'effusione del suo sangue, che nella cultura semitica contiene la vita, o con il fuoco. Bisogna tenere a mente che «la inmolación no vale, en el sacrificio, por ser destrucción, sino porque expresa esa transferencia de una existencia profana a la propiedad divina. [...] Tan eficaz se considera el rito que tocar o comer la victima es entrar en comunión con la divinidad»¹⁹⁷.

Il NT interpreta la morte in croce di Cristo all'interno di questa logica, effettuandone allo stesso tempo una profonda critica e trasformandola per sempre.

La lettera agli Ebrei pone in relazione la morte di Gesù con la festa ebraica e il rito dell'espiazione, il *kippur*, affermando che solo il sacrificio di Cristo è vero e definitivo. L'autore

Ribadisce l'inutilità dello sforzo rituale, Dio non cerca vitelli e capri, bensì l'uomo; solo il libero sì dell'uomo a Dio può essere la vera adorazione. A Dio appartiene tutto, all'uomo però è data la libertà

¹⁹⁵ José Ignacio González Faus. *La humanidad nueva*, 597.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 589.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 589-590.

del sì e del no, dell'amore e del rifiuto; il libero sì dell'amore è l'unica cosa che Dio deve attendersi – l'adorazione e il "sacrificio" che soli possono aver senso¹⁹⁸.

In questo modo la lettera agli Ebrei afferma che il sacrificio di Gesù è stato l'unico gradito a Dio. Quello che si presentava agli occhi del mondo come il più grande e vergognoso insuccesso della storia, è stato un evento di salvezza:

Nei giorni della sua vita terrena egli offrì preghiere e suppliche, con forti grida e lacrime, a Dio che poteva salvarlo da morte e, per il suo pieno abbandono a lui, venne esaudito. Pur essendo Figlio, imparò l'obbedienza da ciò che patì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono, essendo stato proclamato da Dio sommo sacerdote secondo l'ordine di Melchisedek (Eb 5,7-10).

Per poter presentare un sacrificio per il popolo, il sommo sacerdote doveva essere scelto tra gli uomini e costituito tale (5,1) attraverso sacrifici rituali che in greco erano chiamati *teleiōsis*¹⁹⁹. Si tratta di una chiamata di Dio, non di un compito che si sceglie (5,4) A causa della sua debolezza, della sua condizione di peccatore, il sacerdote «deve offrire sacrifici per i peccati anche per se stesso, come fa per il popolo» (5,3). Nel tracciare le somiglianze tra il sacerdozio antico e quello di Cristo, l'autore della lettera agli Ebrei evidenzia le differenze sostanziali. Anche Cristo non si autoproclama sommo sacerdote ma è scelto da Dio, ma resta una grande differenza: se la debolezza del sommo sacerdote antico erano i suoi peccati, per i quali deve offrire sacrifici esteriori a sé,

Cristo, invece, non offre doni e sacrifici esteriori, ma presenta a Dio, nella sua preghiera di supplica, la propria situazione di debolezza e di angoscia. Si può dire che l'offerta di Cristo consista nella sua stessa debolezza, assunta nella preghiera. Si passa così da un sacrificio rituale esteriore a un sacrificio personale ed esistenziale, reso possibile perché la debolezza di Cristo è completamente esente da ogni connivenza con il peccato. È una debolezza assunta per solidarietà con gli uomini peccatori, in un grande slancio di amore generoso²⁰⁰.

L'angoscia e la sofferenza provate da Gesù durante la preghiera nel Getsemani erano una reazione umanissima di fronte al pericolo imminente. In quell'ora si condensa il peso del fallimento dell'annuncio del Regno, del rifiuto della sua persona da parte di Israele e della minaccia di morte che incombeva su di lui. La sua intensa preghiera di supplica è stata la sua offerta, perché non derivava da un'attitudine autocentrata, da una pretesa di piegare Dio alla propria volontà, ma era totalmente aperta all'ascolto della volontà del Padre, in piena disponibilità a seguire il cammino che questi gli avrebbe proposto, fino alla fine, fino all'estremo:

Esta sí que es una ofrenda de que la divinidad se posesiona: y esta divinización de la ofrenda es la Resurrección, la "presencia ante Dios" (Heb 9,24), la sesión a la diestra del Padre (10,12). [...] Pero esta posesión de la ofrenda por el Padre no excluye la existencia profana de la víctima ni crea un doble ámbito de realidad, sagrado y profano. Tan solo excluye la existencia en carne de pecado y sometida a la victoria del agujón del pecado, que es la muerte. Y no excluye la existencia profana de la víctima porque Jesús no ha ofrecido al Padre una materia desligada de la vida profana y apartada de ella, sino que ha ofrecido su misma vida en la tierra.[...] Él se «ofreció a si mismo» (Heb 9,14), ofreció los gritos

¹⁹⁸ Joseph Ratzinger. *Introduzione al cristianesimo*, 276.

¹⁹⁹ Cf. Albert Vanhoye. *L'epistola agli Ebrei*. Bologna: EDB, 2010, 122.

²⁰⁰ Ibid., 121.

y lágrimas de su vida mortal (Heb 5,7), haciendo imposible la distinción entre una ofrenda que queda santificada y un sacerdote que ha de volver a ofrecer porque sigue «rodeado de debilidad» (Heb 5,2)²⁰¹.

La conseguenza di questo è ancora più sorprendente di quanto non sembri: «Si ha così l'abrogazione di un ordinamento precedente a causa della sua debolezza e inutilità - la Legge infatti non ha portato nulla alla perfezione - e si ha invece l'introduzione di una speranza migliore, grazie alla quale noi ci avviciniamo a Dio» (Eb 7,18-19). Gesù «imparò l'obbedienza da ciò che patì» (5,8), non tanto per un valore intrinseco del dolore, quanto per la relazione con Dio che è resa possibile dalla perfetta apertura da lui dimostrata nel momento della prova più dura. Inoltre, il testo sottolinea che questa *educazione all'obbedienza* la riceve «pur essendo Figlio», dimostrando così che non ne aveva bisogno in sé ma solo in quanto, resosi solidale in tutto con gli uomini –fuorché nel peccato–, ha assunto fino in fondo le conseguenze dell'incarnazione.

Cristo è il destinatario ideale del dono di Dio in quanto non si converte in possessore avido e geloso ma è totalmente sbilanciato fuori di sé, si spoglia, si svuota e umilia (Fil 2,6ss) in favore dei suoi fratelli assumendone la natura e portandola alla sua pienezza. Questa è la profondità del mistero dell'incarnazione. «La natura umana, assunta dal Figlio di Dio, è stata trasformata e trasfigurata da questo sacrificio esistenziale»²⁰². E questo è stato a vantaggio di tutti gli esseri umani: la perfezione che trasfigura la sua natura umana, la risposta che Dio dà alle sue preghiere e suppliche - la vittoria definitiva sulla morte- diventa causa di salvezza per tutti quelli che credono in lui (Eb 5,9-10). Un sacrificio efficace, che non ha bisogno di ripetizione perché Cristo «lo ha fatto una volta per tutte, offrendo se stesso» (Eb 7,27).

Possiamo adesso comprendere che quando la Lettera dice che Cristo opera la redenzione con il proprio sangue (Eb 9,12)

questo sangue non va inteso come il dono di qualcosa di materiale, come un mezzo di espiazione misurabile quantitativamente, ma significa semplicemente la concretizzazione di un amore del quale si dice che va fino alla fine (Gv 13,1). Esso è l'espressione della totalità della sua dedizione e del suo servizio, l'essenza del fatto che egli offre né più né meno che se stesso. Il gesto dell'amore che tutto dona: questo e soltanto questo ha costituito, secondo la lettera agli Ebrei, l'autentica redenzione del mondo²⁰³.

La consacrazione di Gesù come sommo sacerdote è legata all'essere reso perfetto (*theleiōtheis*) che, come abbiamo visto sopra, è un termine che nella Bibbia greca viene utilizzato per la consacrazione sacerdotale. La trasformazione della sua natura umana è la sua consacrazione a sommo sacerdote²⁰⁴

Accettando di essere fatto simile ai suoi fratelli, Cristo è stato paradossalmente «reso perfetto», mentre i suoi fratelli non lo erano. La trasformazione ottenuta da Cristo è duplice: assimilazione di Cristo agli uomini, dono della perfezione all'uomo in Cristo. Il paradosso è che il dono della perfezione all'uomo è avvenuto mediante l'assimilazione all'imperfezione radicale dell'uomo decaduto. La spiegazione del paradosso è da cercare nei motivi dell'assimilazione: la docilità a Dio e l'amore fraterno per gli uomini.

²⁰¹ José Ignacio González Faus. *La humanidad nueva*, 591.

²⁰² Albert Vanhoye. *L'epistola agli Ebrei*, 118.

²⁰³ Joseph Ratzinger. *Introduzione al cristianesimo*, 277.

²⁰⁴ Cf. Albert Vanhoye. *L'epistola agli Ebrei*, 120.

Queste due disposizioni generali si concretizzano nell'assimilazione alla miseria umana, ma sono fattori di profonda trasformazione. La situazione assunta è trasformata dall'interno. Rendendosi simile in tutto ai suoi fratelli miserabili, Cristo è reso perfetto e comunica loro questa perfezione²⁰⁵.

Gesù, attraverso la sua vita, passione e morte, porta la natura umana alla perfezione, come abbiamo appena detto. In questo modo diventa sommo sacerdote, ma in modo diverso dagli altri sommi sacerdoti umani. Egli è sia vittima che sacerdote e, attraverso questo sacrificio trasformante, comunica questa consacrazione sacerdotale a coloro che credono in lui. Il suo, a differenza dell'antico sacerdozio, è un sacerdozio che non lo separa dagli altri ma che «se fundó en un acto de completa solidaridad con nosotros y por eso tiene como rasgo esencial la apertura a la participación»²⁰⁶.

Tutta la sua vita, non solo la sua morte, è stata un sacrificio gradito a Dio. La lettera agli Ebrei lo afferma chiaramente, mettendo sulle labbra di Cristo le parole del Salmo 40:

*Tu non hai voluto né sacrificio né offerta,
un corpo invece mi hai preparato.
Non hai gradito
né olocausti né sacrifici per il peccato.
Allora ho detto: "Ecco, io vengo
- poiché di me sta scritto nel rotolo del libro -
per fare, o Dio, la tua volontà" (Eb 10,5-7).*

L'autore cambia leggermente il testo, sostituendo al v.7 del salmo le parole «gli orecchi mi hai aperto» con «un corpo invece mi hai preparato»:

La citazione del Salmo 39,7-9a LXX comporta una variante che non è attestata in nessun manoscritto greco dei Salmi: «un corpo invece tu mi hai modellato». È inutile chiedersi da dove arrivi questa variante. L'autore non cita il testo per provare che il sacrificio del Cristo vi era inserito in anticipo. Vuole semplicemente mostrare quale fosse la disposizione interiore del Cristo quando «ha fatto il suo ingresso nel mondo», per ottenere la «santificazione» degli uomini con il dono di sé. [...]

Certamente, col suo corpo, è diventato solidale con i peccatori che egli veniva «a portare alla perfezione» e «a santificare»: con la sua morte, fu con essi solidale fin nella loro morte. Ma questo fu per realizzare l'alleanza nuova che li salva, imprimendo nel loro cuore le leggi di Dio (Eb 10,16 = Ger 31[38 LXX],33) e cancellando ogni ricordo dei loro peccati (Eb 10,17 = Ger 31[38 LXX],34).

Si vede dunque che il Salmo 39[40], mediante l'adattamento imprevedibile di una formula, consente all'autore della Lettera di spiegare perfettamente la disposizione interiore che ha governato le azioni di Cristo dal suo ingresso nel mondo (Eb 10,5) fino alla glorificazione celeste successiva alla sua morte²⁰⁷.

Il sacrificio di Cristo, che avevamo qualificato come un dono dall'alto verso il basso, grazie alla sua singolare umanità diventa contemporaneamente un dono dal basso verso l'alto. Perfetto dono di Dio, perfetto culto a Dio. Ed è questo il senso del culto cristiano che è reso possibile da questo evento inaudito: «il culto cristiano consiste nell'assoluta dedizione di amore, quale poteva attuare unicamente colui nel quale l'amore stesso di Dio si è fatto amore umano; e si esplica nella nuova

²⁰⁵ Ibid., 119.

²⁰⁶ Albert Vanhoye. *Tanto amó Dios al mundo*, 114.

²⁰⁷ Pierre Grelot. *Il mistero di Cristo nei Salmi*. Bologna: EDB, 2000, 122-123.

forma di rappresentanza inclusa in questo amore: nel fatto che egli garanti per noi e noi ci lasciamo prendere da lui»²⁰⁸.

Così, inserito in questo circuito d'amore, ogni cristiano è chiamato a offrire se stesso «come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio» (Rm 12,1) come destinatario, senza merito alcuno, di un dono che trasforma in dono.

2.10 Il dono della vita vera. La resurrezione

La morte di Gesù in croce deve aver rappresentato uno scandalo e una delusione enormi nei suoi discepoli. L'annuncio del Regno era strettamente legato alla sua persona, come abbiamo visto, e la sua condanna a morte da parte delle autorità religiose e politiche rappresentava non solo un fallimento suo e della sua causa ma anche del suo messaggio. Non si trattava semplicemente di un saggio di cui si potesse continuare a trasmettere gli insegnamenti. Con la sua morte era morto anche il suo messaggio.

Eppure, il NT ci dice che i discepoli cominciarono a predicare già poco la morte di Gesù, dicendo che «questo Gesù, Dio lo ha risuscitato e noi tutti ne siamo testimoni» (At 2,32).

Certo, non erano mancati momenti di sconforto (cf. Lc 24,21), dubbio (cf. Mt 28,17), paura (cf. Lc 24,37), incredulità (cf. Mc 16,14) e addirittura accuse di vaneggiamento (cf. Lc 24,11). Queste reazioni, che ci mostrano non dei creduloni e fanatici ma uomini e donne con senso critico che non riescono a comprendere quanto accade, rendono la loro testimonianza della resurrezione di Cristo ancora più credibile, tanto più che arrivano a essere pronti a dare la vita per questo annuncio: «questa testimonianza di vita, e non solo di parole, ci vieta di considerare il messaggio biblico come un'espressione di fanatismo, dalla quale potremmo tranquillamente prescindere»²⁰⁹.

Comprendere la resurrezione di Cristo e la sua portata non è un compito facile.

Gesù morì realmente sulla croce. È facile pensare la morte come un momento istantaneo: colui che era vivo non lo è più, ha esalato il suo ultimo respiro. Nella cultura ebraica, come in quella greca, si trattava di qualcosa di ben diverso: «la morte non è il dramma di un istante, è un avvenimento che consiste, se così possiamo esprimerci, nel “vivere la vita dei morti”. [...] L'essere che noi siamo non sparisce, ma va nel soggiorno della morte a vivere una vita più o meno sinistra e miseranda, da “anime in pena”, in un paese senza ritorno e senza significato»²¹⁰. Con la morte inizia per l'uomo una prigionia negli inferi, lo *sheol* biblico che rappresenta la più profonda solitudine, separazione dalla vita terrena e da Dio. Gesù vive fino in fondo quest'esperienza, anche se per tre giorni, sprofondando nella lontananza dagli uomini e da Dio. Questa è la conseguenza ultima dell'incarnazione, della *kenosis* che lo porta all'estrema solidarietà con l'uomo. Entra nello stato di assoluta lontananza da Dio riempiendolo di Dio. Questa distinzione risulta importante, perché limitandoci a una visione «biologica» della morte, rischiamo di non cogliere pienamente la portata di quest'evento:

Gesù esce vittorioso *dagli inferi*. Di tal fatta è propriamente la sua resurrezione: l'uscita dagli inferi in cui andò a vivere fino in fondo la morte, e da cui esce vivente di (della) Vita eterna. [...] Gesù vinse la morte in quel soggiorno e non nella tomba, e la vinse in quella lotta e non semplicemente sulla croce.

²⁰⁸ Joseph Ratzinger. *Introduzione al cristianesimo*, 278.

²⁰⁹ Walter Kasper. *Gesù il Cristo*, 169.

²¹⁰ Adolphe Gesché. *Dio per pensare. Il Cristo*. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2003, 189.

[...] Gesù esce vittorioso dalla morte quando esce dagli inferi, risuscitando dagli inferi: qui è il luogo della vittoriosa risurrezione. Vinse la morte sul suo stesso terreno²¹¹.

Questo ci permette di andare oltre il *miracolo* e ancora una volta ci aiuta a evitare il dolorismo che enfatizza eccessivamente la sofferenza fisica che, come abbiamo visto, tradisce il significato della Salvezza. Gesù non risorge dalla tomba ma viene glorificato ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν²¹², dalla risurrezione *da in mezzo* ai morti (dal soggiorno dei morti). È questa la grande differenza tra la risurrezione di Cristo e i miracoli da lui operati durante la sua vita terrena (Lazzaro, il figlio della vedova di Nain, la figlia di Giairo). In questi viene restituita la vita *biologica* che permette un ritorno sulla terra ma che è destinata a finire di nuovo perché ancora soggetta alla morte. Il Padre risuscita Cristo «in modo che non abbia mai più a tornare alla corruzione» (At 13,34). «Il Padre strappa il Cristo alla morte per farlo passare di lì alla gloria del cielo, alla vita vera (*zoé* e non *bíos*)»²¹³.

Questo evento rappresenta la vittoria sulla morte, e non semplicemente su una morte particolare, ma su ogni morte. L'uomo è fatto per la relazione, come abbiamo visto, e l'oscurità della solitudine più profonda, la morte appunto, rappresenta la sua paura più grande. La risurrezione di Cristo squarcia il silenzio e l'abbandono della non vita:

Cristo ha varcato la soglia della nostra ultima solitudine, calandosi con la sua passione in questo abisso del nostro estremo abbandono. Là dove nessuna voce è più in grado di raggiungerci, lì egli è presente. Con ciò l'inferno è vinto, o –per essere più esatti– la morte, che prima era l'«inferno», ora non lo è più. Nessuna delle due realtà è più la stessa di prima, perché al centro della morte c'è la vita, perché l'amore abita ora al centro di essa²¹⁴.

Non esiste più solitudine che non sia abitata da Dio, anche quel luogo in cui nessun *tu* poteva raggiungere l'uomo intrappolato nella solitudine più spaventosa, viene raggiunto, riempito di senso e redento da Dio. Questa è la grande notizia per la quale i primi cristiani erano disposti a dare la vita pur di annunciarla, fondamento della loro fede, senso profondo della loro esistenza, perché «se Cristo non è risorto, vuota allora è la nostra predicazione, vuota anche la vostra fede» (1Cor 15, 14).

2.11 Un dono che abbraccia e supera la storia

Ci rendiamo conto immediatamente che la risurrezione non può essere definita semplicemente un fatto storico, esattamente come la creazione. Se ci muoviamo esclusivamente nel campo della «fattualità», dei dati analizzabili con categorie umane, finiamo per unirci alla lista di quanti l'hanno considerata una frode, un'allucinazione collettiva, una rilettura personale dei discepoli per elaborare il lutto, un simbolo, ecc.

Siamo abituati a considerare come verità soltanto ciò che è storicamente –quindi scientificamente– credibile perché può essere provato. Questo modo di intendere la verità lascia fuori dalla nostra portata tantissimi aspetti della vita umana –e della verità!– che però, a ben vedere, contano tanto

²¹¹ Ibid., 195.

²¹² Rm 1,4. Geshé sottolinea come la terminologia usata (*ek nekrōn*, «da in mezzo ai morti») è uguale in Mt 17,9 par.; Mt 28,7 par.; Rm 8,11; 10,7; Gal 1,1; 2Tm 2,8; Ap 1,5.18. Cf. Ibid. 194.

²¹³ Ibid., 196.

²¹⁴ Joseph Ratzinger. *Introduzione al cristianesimo*, 291.

quanto i «fatti scientifici», se non di più. Questo non significa che la conoscenza che offre il procedimento scientifico non sia utile o buona. Significa soltanto che da solo non è in grado di raggiungere tutta la verità. Questo, che è vero nell'ambito dell'esperienza umana –viene in mente Gadamer che, riflettendo sulla parola umana, afferma che essa «cerca di rendere la cosa ma non può contenerla totalmente in sé»²¹⁵– risulta ancora più evidente quando si entra nell'ambito del divino.

Un esempio ci aiuterà a comprendere meglio quanto detto. La battaglia di Austerlitz è un evento storico: fu combattuta il 2 dicembre 1805 e vide la vittoria della *Grande Armée* di Napoleone Bonaparte sull'esercito russo e austriaco. Questo è un fatto storico, testimoniato da svariate fonti, che ha avuto origine e conclusione in un luogo, un tempo, una serie di persone concrete e non in altri luoghi, tempi e persone. In quanto tale non esiste più se non nella memoria, nell'investigazione storica. Attraverso lo studio si potrà cercare di provare le cause di tale battaglia, affidandosi alle testimonianze storiche, a indagini sul campo che permettano il ritrovamento di fucili, pallottole, corpi sepolti, uniformi ecc. Probabilmente sarà possibile rintracciare un riverbero delle conseguenze che ha prodotto negli anni successivi e un accurato studio storico potrà arrivare a seguire le sue tracce fino a molti anni dopo. Ma il fatto in sé, il tempo in cui ha avuto luogo e i suoi protagonisti già non esistono più. Inoltre, è una battaglia che ha le sue peculiarità, ma che è anche come le tante battaglie della storia dove degli uomini hanno ucciso e continuano a uccidere altri uomini. È un fatto che ha diversi paralleli e che continua a ripetersi, purtroppo.

C'è da dire che la scienza storica resta assolutamente cieca –e dunque muta– su aspetti fondamentali della vita che si presentarono nella battaglia: che sentimenti e pensieri attraversavano il cuore e la mente dei soldati in campo? Che sensazione provavano quando, in mezzo al fango e al sudore, il compagno che lottava accanto a loro cadeva a terra senza vita colpito da un moschetto avversario? Qui la storia è costretta a tacere. Forse potrà recuperare dei frammenti di queste sensazioni e sentimenti in qualche lettera scritta dal fronte. Ma non sarà altro che questo: un frammento di un tutto che è andato perduto nelle nebbie del tempo, divorato dall'insaziabile avidità di *Chronos*.

Un'ultima osservazione: la battaglia di Austerlitz ha avuto un effetto sulla storia successiva –effetto che col passare del tempo va perdendo di intensità– ma non su quella precedente, con la quale è al massimo legata da un rapporto di causa-effetto.

La resurrezione di Cristo non è così. Certo, tocca la storia, ma la abbraccia per completo e la supera, non può essere da essa inglobata perché appartiene alla dimensione di Dio. Non è un evento comparabile con altri perché non ha termine di paragone: «es algo único en la historia y, por tanto, no es nombrable por un lenguaje que siempre procede por comparación y universalización»²¹⁶. La sua portata perdura identica nel corso dei secoli, superando il tempo e lo spazio. È il *Kairos*, la pienezza dei tempi, l'eterno presente del mattino dell'ottavo giorno che inaugura una nuova era e che ingloba in sé, riempiendolo di significato, presente, passato e futuro. È l'irruzione della dimensione escatologica nella nostra storia che «implica necesariamente la llamada a la creación a participar en la Resurrección de Jesús (Rom 8,18ss) y, con ello, el nacimiento de la misión de la Iglesia (las apariciones del Resucitado son, por eso, todas ellas misioneras) y el nacimiento de la fe»²¹⁷. Gesù non è un personaggio del passato di cui è bello e utile conservare la memoria:

²¹⁵ Hans Georg Gadamer. *Verità e método*, 488.

²¹⁶ José Ignacio González Faus. *La humanidad nueva*, 187.

²¹⁷ *Ibid.*, 190.

al Risorto è possibile rivolgersi pure ora come a un Tu, e l'incontro con lui sotto molte forme è sempre aperto: eloquente da questo punto di vista è la finale tronca di Marco, che appunto si apre sulla vita della Chiesa. [...] Non solo le lettere di Paolo, ma anche i racconti evangelici di fatto sono stati scritti nella convinzione che oggi egli è presente con i suoi (cfr. Mt 18,20: «Dove due o tre sono radunati nel mio nome, io sono là in mezzo a loro»; Mc 16,20). Proprio questa continua presenza dopo la morte viene espressa dalle prime generazioni cristiane in molti modi²¹⁸.

Così possiamo dire che la resurrezione di Gesù non è aliena alla storia perché riguarda una persona storica, realmente esistita, che «ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con intelligenza d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo» (GS 22), che fu crocifisso e morì. Ma è frutto di un'azione divina, il dono definitivo del Padre che in Cristo raggiunge tutta l'umanità e che annuncia la nuova creazione:

La risurrezione ha in Gesù di Nazareth, crocifisso e sepolto, il suo *terminus* storico, in forza del quale essa non può venir interpretata come un puro evento di fede. Ma la continuità e l'identità tra Crocifisso e Risorto si fondano esclusivamente sulla fedeltà creatrice e sull'alleanza di Dio. La risurrezione di Gesù non ammette dunque alcuna correlazione e analogia con altri avvenimenti; essa sta a significare che nella storia ha preso inizio un nuovo eone²¹⁹.

Ma, allora, come si può conoscere la resurrezione? Il Risorto non è conoscibile, visto che appartiene alla dimensione divina, se non per sua libera decisione, se decide farsi vedere. È proprio nell'uso linguistico delle descrizioni neotestamentarie delle apparizioni del Risorto che troviamo un indizio. La parola che viene utilizzata in greco è *ōphthē*, fu visto, si fece vedere²²⁰. Così parla della resurrezione il NT: καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾶ, εἶτα τοῖς δώδεκα, «e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici» (1Cor 15,5). Comprendiamo, allora, che

Le apparizioni non sono eventi riducibili ad un piano puramente oggettivo. Chi ne fa esperienza non è l'osservatore distaccato e neutrale. In esse è Gesù stesso che interpella e coinvolge in modo totale. Esse aprono alla fede. In queste apparizioni Gesù acquista definitivamente credito e riconoscimento nei discepoli che in lui credono²²¹.

I racconti delle apparizioni si servono di narrazioni con immagini plastiche per sottolineare l'identità del Risorto con il Crocifisso. Il Risorto è lo stesso Gesù di Nazaret che avevano seguito: mangia con i discepoli per dimostrare che non è un fantasma ma che il suo è un vero corpo (Lc 24,28ss), porta ancora i segni dei chiodi con cui l'hanno crocifisso e da questo viene riconosciuto (Gv 20,27-28). Questo potrebbe portare a sbilanciare il peso sul vedere, che avrebbe portato i discepoli a credere davanti a un tale portento. In realtà, «questo loro “vedere” è stato reso possibile dalla fede, o meglio si è trattato di un'esperienza condotta *nella fede*»²²². Questa affermazione, però, non deve portarci a concludere che la resurrezione sia fondata sulla fede dei discepoli, ma tutto il contrario: «non è la fede a fondare la realtà della risurrezione, ma è la realtà stessa del Risorto che appare ai discepoli a

²¹⁸ Romano Penna. *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 189-190.

²¹⁹ Walter Kasper. *Gesù il Cristo*, 201.

²²⁰ Cf. José Ignacio González Faus. *La humanidad nueva*, 188.

²²¹ Walter Kasper. *Gesù il Cristo*, 193.

²²² *Ibid.*

legittimare il loro credere. Bisogna quindi distinguere fra la nascita della fede pasquale e fondamento di questa fede, cioè la stessa risurrezione di Gesù»²²³.

L'esperienza del Risorto fonda la fede e non può esistere un testimone neutrale della resurrezione di Cristo perché «como acontecimiento definitivo, escatológico, la Resurrección es *intrínsecamente significante*. Y si en ella coinciden hecho y significación, eso significa que conocimiento y fe coinciden también»²²⁴. Conoscere la resurrezione di Cristo equivale a credere in essa, non è possibile guardarla con sguardo distante e neutrale. Entrare in contatto con essa trasforma la vita.

Paolo ci aiuta a comprendere meglio le apparizioni del Risorto. Parlando della sua esperienza personale dice: «Dio, che mi scelse fin dal seno di mia madre e mi chiamò con la sua grazia, si compiacque di rivelare in me il Figlio suo perché lo annunciassi in mezzo alle genti» (Gal 1,15-16). Nella seconda lettera ai Corinzi dice: «E Dio, che disse: "Rifulga la luce dalle tenebre", rifulse nei nostri cuori, per far risplendere la conoscenza della gloria di Dio sul volto di Cristo» (2Cor 4,6).

È Dio, dunque, colui che rivela, e ciò che egli manifesta è la sua gloria. Ma questa gloria la fa riflettere sul volto di Gesù Cristo. Viene «visto» quindi nella doxa di Dio colui che prima era il Crocifisso. Per quanto riguarda poi i testimoni, è la gloria di Dio, la sua divinità che ora conferma che Dio si identifica con il Crocifisso e lo risuscita dalla morte alla vita²²⁵.

Così, nella resurrezione di Cristo, troviamo l'intreccio della dimensione storica e di quella escatologica. È Gesù di Nazaret a resuscitare, lo stesso Gesù che aveva fallito agli occhi del mondo morendo in croce divenendo «scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani» (1Cor 1,23). Ma questa stoltezza si rivela essere più sapiente degli uomini (1,25). L'obbedienza filiale e pro-esistente di Gesù viene accolta da Dio che, resuscitandolo, conferma quanto egli ha insegnato e operato sulla terra:

La resurrezione è la fine perfetta e perfezionatrice della morte di croce. Non è dunque un evento diverso dalla vita e passione di Gesù, ma è proprio ciò che di più profondo si è verificato con questa morte: l'autodonzione sofferta a Dio di un uomo concreto e l'accettazione misericordiosa di questo sacrificio da parte di Dio. La resurrezione costituisce dunque, per così dire, il lato divino e profondo della realtà della croce, dove Dio giunge definitivamente all'uomo e l'uomo giunge definitivamente a Dio.

In questa unità paradossale di croce e resurrezione l'amore e potenza di Dio permeano interamente e irrevocabilmente l'esistenza umana fino alla morte, e d'altra parte l'uomo si dona, nell'obbedienza, interamente alla volontà del Padre. Sono due facce di un unico processo. Croce e resurrezione costituiscono insieme l'unica *pascha Domini*²²⁶.

2.12 La resurrezione di Cristo come *Buona Notizia* per l'uomo

Concludiamo questo capitolo con una breve riflessione sul significato della resurrezione di Gesù per noi uomini. Effettivamente, se anche si accettasse la verità dell'affermazione «Cristo è risorto!», potrebbe nascere spontanea la domanda «in che modo mi riguarda?».

²²³ Ibid.

²²⁴ José Ignacio González Faus. *La humanidad nueva*, 189.

²²⁵ Walter Kasper. *Gesù il Cristo*, 192.

²²⁶ Ibid., 205-206.

Se torniamo a quanto abbiamo detto sopra sulla storia, ci appare subito evidente una sua caratteristica peculiare: la transitorietà. Ciò che era, già non è più, la vita non sembra avere alcun ancoraggio solido. Questa è, da sempre, la paura dell'uomo:

L'essere umano, in quanto creato e mortale, sottostà ad una legge fondamentale di vulnerabilità e peribilità alla quale non può mai definitivamente sfuggire. La distruzione del proprio corpo, che egli percepisce come annientamento di una certa possibilità e condizione di vita e che è perciò luogo originario della paura, è di fatto un evento che si può forse ritardare ma a cui nessuno può sfuggire²²⁷.

È il desiderio di pienezza che muove l'uomo, che lo spinge a cercarla con ansia nel corso della sua vita e che, inevitabilmente, diventa anche la radice del suo malessere, della sua paura:

Se si ha paura è perché si è, o si crede di essere, in balia di qualcosa che minaccia la pienezza della propria possibilità di vita, a tutti i suoi livelli (sanità fisica, integrità psichica e spirituale, permanenza di persone o istituzioni che garantiscano il proprio bene, felicità di relazioni, ecc.). Sia che ci si trovi davanti alla spada o a un incubo, davanti a un leone o a una malattia, davanti a Dio o a un fiume in piena, ciò che viene messo in questione è il proprio rapporto alla vita. La vera paura è di perdersi, e la morte, il re dei terrori (melek ballàhót: Giob 18,14), è il definitivo perdersi che soggiace ad ogni timore²²⁸.

Il mondo continua ad avere questa paura e a cercare un appiglio, un'ancora che lo tenga saldamente legato alla vita. Un motto antico, che girava nell'Italia del '400, reso famoso oggi dal logo della casa editrice Loescher, recita: «è bello dopo il morire vivere anchora». Nella sua lotta contro la transitorietà della vita, l'uomo è spesso riuscito ad attraversare i secoli grazie all'arte, alla letteratura, alla musica, a grandi imprese, rimanendo «vivo» per lo meno nella memoria degli altri. In questa lotta contro la dimenticanza, anche i figli possono essere un modo per cercare di resistere all'oblio.

Quel desiderio di pienezza, che porta a sentire la paura davanti alla minaccia della fine, si manifesta in modo unico nell'amore umano che cerca continuamente di dire «per sempre», che desidera essere immortale e non vuole arrendersi alla morte (cf. Ct 8,6). Ma il tempo porta sempre con sé l'oblio e nessun amore è mai stato capace di trattenere il dissolversi dei ricordi. Gli amanti muoiono; i figli hanno altri figli, che a loro volta avranno altri figli che non avranno ricordi dei progenitori; la memoria dei grandi della storia sbiadisce nel tempo e diventa sempre più un'ombra sfuggente di ciò che era fino a scomparire.

Con la canzone «Di passaggio»²²⁹ Franco Battiato raccoglie la riflessione antichissima sulla transitorietà della vita e la riporta ai giorni nostri. Il testo rappresenta una sintesi, profonda e leggera, di secoli di riflessione sul tema:

*Ταυτό τ' ἔνι ζῶν καὶ
τεθνηκὸς καὶ ἐγρηγορὸς
καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ
γηραιόν· τάδε γὰρ
μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι*

²²⁷ Bruna Costacurta. *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia ebraica*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2007, 27.

²²⁸ Ibid., 28.

²²⁹ Testo di Franco Battiato – Manlio Sgalambro, citazioni da Eraclito – Callimaco, musica di Franco Battiato. In Franco Battiato. *L'imboscata*. Polygram, 1996.

κάκεῖνα πάλιν ταῦτα.²³⁰

*Passano gli anni,
i treni, i topi per le fogne,
i pezzi in radio,
le illusioni, le cicogne.
Passa la gioventù,
non te ne fare un vanto:
lo sai che tutto cambia,
nulla si può fermare.
Cambiano i regni,
le stagioni, i presidenti, le religioni, gli urlettini
dei cantanti...
e intanto passa ignaro
il vero senso della vita.
Si cambia amore, idea, umore,
per noi che siamo solo di passaggio.
L'Informazione, il Coito, la
Locomozione.
Diametrali Delimitazioni,
Settecentoventi Case.
Soffia la Verità
nel Libro della Formazione.
Passano gli alimenti,
le voglie, i santi, i malcontenti.
Non ci si può bagnare
due volte nello stesso fiume,
né prevedere i cambiamenti di costume.
E intanto passa ignaro
il vero senso della vita.
Ci cambiano capelli, denti e seni,
a noi che siamo solo di passaggio.*

*Εἶπας «Ἥλιε χαῖρε» Κλεόμβροτος
Ὠμβρακιώτης ἦλατ'
ἀφ' ὑψηλοῦ
τείχεος εἰς Αἴδην,
ἄξιον οὐδὲν ἰδὼν θανάτου
κακόν, ἀλλὰ Πλάτωνος.²³¹*

Tutto cambia, a volte con velocità, altre più lentamente. Ma il destino inevitabile dell'essere umano, delle relazioni, delle istituzioni civili o religiose, dei valori ecc., sembra legato inevitabilmente alla transitorietà, alla negazione della pienezza desiderata. In questa canzone troviamo raccontata in strofe

²³⁰ Eraclito di Efeso, *Frammento 88*: «È la stessa cosa, che è viva e morta, che è desta e dormiente, che è giovane e vecchia. Queste cose, infatti, ricadono nel mutamento in quelle, e quelle viceversa in queste». (Traduzione di Manlio Sgalambro sul libretto).

²³¹ Callimaco. *Epigrammi*, XXIII: «Dicendo: "Addio sole!" Cleombroto d'Ambracia da un alto muro si gettò nell'Ade. Non gli era capitato alcun male che fosse degno di morte: aveva solo letto uno scritto di Platone». (Traduzione di Manlio Sgalambro sul libretto).

l'angoscia dell'uomo che si rende conto che il senso della vita gli scivola tra le dita come sabbia. Tutto, dunque, sembra essere nient'altro che illusione e l'oblio si prospetta come unico orizzonte possibile.

Non è difficile ritrovare in queste parole il sentire, più o meno tematizzato, dell'uomo contemporaneo che, se da un lato si affanna in una corsa sfiancante per ricercare la pienezza della vita, dall'altro è consapevole della vacuità di quest'intento.

Ma il tentativo dell'uomo di sopravvivere alla morte, tenuto in vita dal ricordo degli altri, ci dice che soltanto nell'altro l'essere umano può avere speranza di sopravvivere, perlomeno come un'ombra trattenuta dalla forza dell'amore. Portando avanti il ragionamento possiamo dire che

qualora la forza dell'amore per l'altro fosse in qualche luogo così intensa da poter mantenere vivo non soltanto il suo ricordo, cioè l'ombra del suo 'io', ma lui stesso, si sarebbe raggiunto un nuovo stadio di vita, il quale si lascerebbe alle spalle l'ambito delle mutazioni ed evoluzioni biologiche e rappresenterebbe il salto verso un piano completamente diverso, in cui l'amore non sarebbe più soggetto al *bíos*, ma se ne servirebbe. Allora, un tale stadio ultimo [...] darebbe accesso a quella sfera che la Bibbia greca chiama *zoé*, ossia vita definitiva, la quale si è ormai lasciata alle spalle il dominio della morte²³².

L'immortalità sembra dunque legata non a un'autosufficienza onnipotente ma alla relazione.

La resurrezione di Gesù rappresenta proprio la vittoria dell'amore sulla morte e la rivelazione dell'essenza di Dio che è relazione: «Dio, infatti, rispetto a tutto ciò che passa è assoluto stare e permanere perché è relazione mutua delle tre Persone, è il loro sorgere nella reciprocità dell'amore, atto-sostanza dell'amore assoluto eppure totalmente 'relazionale', e vivente soltanto nel reciproco essere-in-relazione»²³³.

Negli strati più antichi del NT appare, nelle confessioni di fede, la formula *ὕπέρ* che troviamo per esempio nella confessione pre-paolina di 1Cor 15,3-5 «Cristo morì per i nostri peccati». La stessa formula la ritroviamo nella tradizione eucaristica riportata da Paolo (cf. 1Cor 11,24), Luca (cf. Lc 22,19), Marco (cf. Mc 14,24 par.; 10,45). Questa parola in questi testi significa «per amor nostro», «in nostro favore», «al posto nostro»: «tre significati diversi, ma che si fondono in un unico quando si tratta di affermare la solidarietà di Gesù come il centro più profondo del suo essere umano»²³⁴.

Per la comunità primitiva il valore soteriologico della Passione di Gesù, che distrugge la morte attraversandola, era racchiuso in questa piccola formula «per noi». Questo dà significato all'evento scandaloso della crocifissione e fonda la nostra fede: Gesù è vissuto per noi, è morto per noi - per i nostri peccati. Quest'affermazione rappresenta il cuore della nostra fede: la salvezza è un dono di colui che esiste e che vive per il Padre e per i suoi fratelli e sorelle: «l'amore totale di Gesù per gli uomini, che lo ha condotto alla croce, trova compimento nel totale passaggio al Padre e in esso diviene più forte della morte, in quanto in esso è allo stesso tempo totale essere-conservato da lui»²³⁵.

²³² Josef Ratzinger. *Introduzione al cristianesimo*, 295.

²³³ *Ibid.*, 296.

²³⁴ Walter Kasper. *Gesù il Cristo*, 302.

²³⁵ Josef Ratzinger. *Introduzione al cristianesimo*, 295-296.

La pro-esistenza di Gesù non è semplicemente un atteggiamento volontaristico, ma il suo stesso modo di esistere. Nel suo comportamento pro-esistente Gesù mostra la natura di Dio, il Dio-con-noi, manifestando la verità dell'amore di Dio o, meglio, la verità che «Dio è amore» (1Gv 4,8).

La sua essenza è dedizione e amore. In questo suo amore per gli uomini, egli è la forma concreta d'essere della signoria amorosa di Dio per noi. È il nostro prossimo (Mitmensch), e in questa sua condizione è la forma rivelativa (l'epifania) della sua divina figliolanza. La sua trascendenza verso i suoi simili sta ad esprimere il suo trascendersi verso Dio. Come nei confronti di Dio egli è un'esistenza interamente recettiva (l'obbedienza), così nei nostri confronti egli è un'esistenza che si attua nella piena offerta e rappresentanza. In questa duplice trascendenza egli è il mediatore fra Dio e l'uomo²³⁶.

La resurrezione di Cristo è la nostra vita perché in Gesù l'amore che accoglie l'altro in se stesso, cioè l'amore che si dona all'estremo, è diventato più forte della morte portando alla sua pienezza l'uomo intero, corpo e anima²³⁷. Questa è una verità molto importante sulla natura dell'uomo, portata alla perfezione e manifestata pienamente in Cristo (GS 22). Attraverso quest'uomo pro-esistente, l'unico che aveva il suo centro esistenziale solo in Dio e contemporaneamente totalmente solidale con l'uomo, Dio è entrato nella natura umana e la natura umana è ora legata a Dio in modo così indissolubile che «né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, né altezza né profondità, né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio, che è in Cristo Gesù, nostro Signore» (Rm 8,38-39).

Così la storia non viene annullata ma riceve il dono più grande: è inglobata nella realtà di Dio, abbracciata dall'irruzione della novità della Risurrezione che la trasforma dal di dentro spingendola verso la sua piena realizzazione.

²³⁶ Walter Kasper. *Gesù il Cristo*, 303.

²³⁷ La resurrezione di Cristo è nel suo vero corpo, per questo i vangeli insistono nel sottolineare la corporeità del Risorto. Paolo lo chiamerà *Sôma Pneumatikôn* (1Cor 15,44). Questo non indica la materialità del corpo, come se si trattasse di una carne uguale a quella mortale, bensì la dimensione in cui si trova: la dimensione di Dio. È difficile (per non dire impossibile) descrivere il corpo del Risorto, ma forse non è neanche utile. Ciò che davvero importa è che l'intera persona di Gesù Cristo è unita a Dio e con lui un pezzo di umanità, un pezzo di mondo, è ora parte di Dio.

3. RIVERIRE IL DIO CHE È DONO E SI DONA

*Non coarctari maximo,
contineri tamen a minimo,
divinum est*²³⁸

3.1 La morte e resurrezione di Cristo svelano la vera natura di Dio

Tutta la vita di Gesù rivela progressivamente la realtà trinitaria di Dio. La relazione di Gesù con il Padre che lo invia a predicare il regno; la sua predicazione e opera, consacrata, accompagnata e spinta dallo Spirito (cf. Lc 4,1-2.17-18; Mt 12,28 ecc.). La morte di Gesù è espressione della sua totale obbedienza al Padre, del suo offrirsi al Padre nello Spirito (cf. Eb 9,14). La resurrezione rappresenta la risposta del Padre alla fedeltà di Gesù che viene «costituito Figlio di Dio con potenza, secondo lo Spirito di santità, in virtù della risurrezione dei morti» (Rm 1,4). Nella resurrezione di Cristo vediamo la rivelazione piena del mistero trinitario di Dio: «la resurrección es un acontecimiento en el que está implicada toda la Trinidad y en el que se revela de forma específica cada una de las personas divinas: la acción del Padre sobre el Hijo por medio de la fuerza recreadora del Espíritu»²³⁹.

Già nei testi più antichi che parlano della resurrezione di Gesù viene indicato il Padre come autore di questa (cf. Rm 6,4; 10,9; 2Cor 4,14), colui che «dà vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che non esistono» (Rm 4,17). La resurrezione rappresenta il culmine della relazione amorosa, gratuita e provvidente di Dio con il mondo e, allo stesso tempo, una novità assoluta:

La resurrección es una acción nueva de Dios que puede ser ilustrada en la continuidad que muestra con la acción creadora, conservadora y providente de Dios en el mundo, pero en realidad va más allá de todas ellas, siendo la resurrección la acción de Dios que ilumina y explica en su raíz última que significa que Dios sea creador y providente. Dios entra en relación con el mundo *actuando* realmente en él²⁴⁰.

Risuscitando Gesù, il Padre realizza la novità assoluta della salvezza definitiva che, nell'esaltazione di Cristo, inaugura la nuova creazione. In questo modo rivela la filiazione divina di Gesù elevandolo alla condizione di Signore (cf. Rm 1,4). Questo non va certo inteso in termini adozionisti (come è successo in alcune interpretazioni nei primi secoli del cristianesimo). Cristo è Figlio da sempre, «pero en cuanto encarnado, tuvo que serlo humanamente en el nivel de conciencia que cada momento requería. Por esta razón, cuando su cuerpo es glorificado por el Padre con la fuerza del Espíritu, él es constituido Hijo de Dios en poder, es decir, en plenitud divina y humana»²⁴¹. La sua filiazione divina era stata proclamata nel battesimo del Giordano (cf. Lc 3,22) ed era stata vissuta da Gesù nel corso

²³⁸ Questa frase si trova in un epitaffio dedicato a sant'Ignazio di Loyola, pubblicato in occasione del primo centenario della Compagnia di Gesù nel volume: *Imago primi saeculi Societatis Iesu: a provincia Flandro-Belgica eiusdem Societatis repraesentata*. Può essere tradotta così: «Non esser costretto da ciò che è più grande, essere contenuto in ciò che è più piccolo, questo è divino».

²³⁹ Ángel Cordovilla. *El Misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros*. Madrid: BAC, 2019, 183.

²⁴⁰ *Ibid.*, 185.

²⁴¹ *Ibid.*, 186.

di tutta la sua vita, ma è nella resurrezione che viene pienamente manifestata. Viene costituito Figlio di Dio anche nella sua natura umana che viene esaltata.

Questo avviene, come dice Paolo, in virtù e con la forza dello Spirito:

El Espíritu de Dios que en el AT se relaciona con la fuerza creadora en el origen del mundo (Gen 1,2) y con la fuerza que robustece al hombre para que de los huesos secos pueda salir nuevamente vida (Ez 37,5), ahora se refiere a la fuerza y la *dynamis* desde la que el Padre resucita a su Hijo y quién obrará en nosotros la resurrección futura²⁴².

Lo afferma Paolo quando ai cristiani di Roma scrive: «E se lo Spirito di Dio, che ha risuscitato Gesù dai morti, abita in voi, colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi» (Rm 8,11). Mentre solitamente Paolo attribuisce a Dio la resurrezione di Gesù, qui aggiunge la mediazione dello Spirito che, essendo stato donato ai fedeli, è garanzia della loro resurrezione, perché è lo «Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: “Abbà! Padre!”» (Rm 8,15). Lo Spirito di Dio è vivificante e dalla resurrezione di Cristo si diffonde su tutti i credenti vivificandoli e spingendoli verso la loro resurrezione futura e la piena realizzazione della nuova creazione:

El Espíritu de Dios no es solo el ámbito o la fuerza en la que el Hijo es resucitado por el Padre, sino que es el aliento del Resucitado que él comunica a sus discípulos y en ellos a toda la humanidad, para que sea llevada y conducida al mismo lugar donde ahora está ya la humanidad glorificada del Hijo, que es el Primogénito de todos los hermanos²⁴³.

Consegnando lo Spirito ai discepoli nasce la Chiesa, fondata su questo dono che è la nuova presenza del Risorto tra i credenti e che li spingerà a essergli «testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino ai confini della terra» (At 1,8).

3.2 La scoperta del dono più grande: figli nel Figlio

Titoli come «Messia-Cristo», «Salvatore», «Inviato», furono utilizzati dalle prime comunità dopo la resurrezione per esprimere quanto questo evento aveva rivelato loro nella fede. Si tratta di titoli *soteriologici*, legati cioè alla salvezza che Dio aveva operato in Cristo e che trovavano nell'AT la materia prima da rielaborare e attualizzare alla luce di quest'evento grandioso.

Ma chiamare Gesù «Figlio di Dio» comporta un salto molto più grande perché, a prima vista, «a differenza degli altri titoli, questo in verità non si presenta come il risultato di un'esperienza vissuta»²⁴⁴. Questo titolo dà quasi l'impressione di voler magnificare la sua persona oltre misura, un po' allo stile dei grandi dominatori della terra che si fregiavano di questo titolo, come Alessandro Magno, Augusto o i faraoni prima di loro.

Nell'AT il titolo «figlio di Dio» veniva utilizzato nella teologia regale, come si vede nel salmo 2,7 «Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato» che verrà poi interpretato in senso cristologico. È importante notare che «il re è figlio non perché generato, ma perché eletto da Dio. Non si rivendica

²⁴² Ibid., 187.

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ Adolphe Gesché. *Dio per pensare. Il Cristo*, 219.

un processo fisico, ma si evoca la potenza del volere divino che crea un nuovo essere. Nell'idea di figliolanza così concepita si concentra ora, al contempo, la teologia del popolo di elezione»²⁴⁵.

Dunque, come intendere l'uso che ne faranno i primi cristiani per riferirsi a Cristo?

Geshé propone una tesi interessante: sarebbe il frutto

di una comunità che si ritrova, dall'avvento di Gesù, a fare l'esperienza di un rapporto del tutto nuovo con Dio. Con la cristologia della divinità di Gesù ci troveremmo insomma dinanzi a una identificazione tale che sarebbe stata, paradossalmente, prima identificazione del cristiano e soltanto dopo, partendo da questa identificazione, si sarebbe rivelata e manifestata anche la condizione propria di Gesù²⁴⁶.

Proviamo a seguire la sua riflessione.

Il punto di partenza è la visione che Paolo ha dell'esperienza fondamentale e fondatrice dell'essere cristiano, la novità essenziale che giunge con Cristo: l'accesso alla filiazione divina.

Diverse volte utilizza la dialettica figlio/schiavo per spiegare la novità che porta l'avvento di Cristo (cf. Gal 3,25-26; 4,4-7; Rm 8,15). Questa figliolanza comporta l'essere «eredi di Dio, coeredi di Cristo» (Rm 8,17): «è palese che in questa adozione e filiazione san Paolo vede il compimento, l'avvento dell'antica promessa di Dio di fare di noi dei figli, essendo questo il fine stesso dell'idea di Dio riguardo all'uomo e il suo disegno sin dalla creazione e dall'alleanza»²⁴⁷.

Nelle sue lettere troviamo anche molte volte il riferimento alla salvezza come redenzione dalla schiavitù del peccato (cf. Rm 6,6), della legge (cf. Gal 4,4-5), delle nostre debolezze (cf. 1Cor 1,26-31); come riscatto/riconciliazione (cf. Rm 4,25; 1Cor 15,3-4; 2Cor 5,18-19 ecc.), ma si tratta della condizione necessaria per poter compiere l'adozione a figli perché, finché ci saranno quegli ostacoli che la impediscono, questa non potrà realizzarsi²⁴⁸. Il peccato non permetteva quest'adozione perché lo schiavo non può essere figlio: «Il significato degli atti di redenzione vien fatto dipendere, come se le fosse subordinato, dalla sola cosa che veramente importa e deve trattenere tutta la nostra attenzione, cioè l'accesso degli uomini alla figliolanza divina»²⁴⁹. Alla domanda «perché Dio si fa uomo?» Paolo risponde: «quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la Legge, per riscattare quelli che erano sotto la Legge, perché ricevessimo l'adozione a figli» (Gal 4,4-5). *Era necessario* che fossimo liberati per poter essere fatti figli nel Figlio. L'annuncio di Paolo qui è principalmente indirizzato alla buona notizia della nostra adozione a figli più che alla filiazione divina di Gesù: «questa cristologia non nacque da una voglia di dare a Gesù un titolo e onore. Nacque da una particolare esperienza dalla salvezza, l'esperienza dei figli. Possiamo dire in questo senso che l'esperienza della nostra filiazione precedette l'affermazione della filiazione di Gesù»²⁵⁰. Ovviamente la precede non ontologicamente quanto a livello di comprensione da parte dei primi cristiani.

Questo ci permette di aggiungere un ulteriore tassello alla riflessione che abbiamo fatto nel capitolo precedente sull'espiazione²⁵¹: il cuore della salvezza operata da Dio in Cristo è l'adozione a figli, la chiamata a partecipare della vita divina, la divinizzazione dell'uomo. Questo era chiaro ai Padri che utilizzavano il termine divinizzazione (*théōsis*) per indicare la salvezza: «per questo appunto il Verbo

²⁴⁵ Joseph Ratzinger. *Introduzione al cristianesimo*, 208.

²⁴⁶ Adolphe Gesché. *Dio per pensare. Il Cristo*, 221.

²⁴⁷ *Ibid.*, 223.

²⁴⁸ Cf. *Ibid.*, 224.

²⁴⁹ *Ibid.*, 225.

²⁵⁰ *Ibid.*, 228.

²⁵¹ Cf. 2.7 Morte di Cristo come espiazione, dono di salvezza per tutti.

si fece uomo e il Figlio di Dio si fece Figlio dell'uomo, affinché l'uomo, mescolandosi a Dio e ricevendo l'adozione filiale, diventi figlio di Dio»²⁵². La soteriologia paolina culmina nell'adozione a figli che «porta a compimento un progetto d'amore inscritto nella stessa creazione, e trova in questo la sua ragione»²⁵³.

È quanto osservavamo nel primo capitolo: Dio crea per salvare, per portare a compimento, a pienezza²⁵⁴. È la chiamata che Dio fa all'uomo sin dalla creazione: entrare in alleanza con lui, scoprirlo lì dove si rivela perché porti a compimento la nostra natura umana facendoci diventare pienamente sua immagine e somiglianza. Questo significa essere pienamente uomini. «Ciò che Dio ci propone in Cristo nel suo scambio con noi è che noi arriviamo alla nostra dignità»²⁵⁵.

In Cristo ci viene rivelato il Padre e a questa luce ci viene rivelato chi siamo. È Davanti a Dio che posso riconoscermi veramente. Così Giovanni dice che a chi accoglie Cristo, a chi aderisce a lui è dato il potere di diventare figli di Dio (Gv 1,12) e nella sua prima lettera esclama «Vedete quale grande amore ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente!» (1Gv 3,1). Questo grande amore si palesa nell'invio del «suo Figlio unigenito, perché noi avessimo la vita per mezzo di lui» (1 Gv 4,9).

È l'esperienza di salvezza e non una speculazione mentale che porta le prime comunità, che trovano in Paolo e Giovanni due testimoni, a scoprire che Gesù è Figlio di Dio, il Signore.

La confessione di fede di Gesù come *Kyrios* viene dalla resurrezione: Gesù viene assimilato alla sfera divina perché Dio lo ha resuscitato e lo ha esaltato, sottomettendogli il cosmo (Fil 2,6-11). Il titolo *Kyrios*, infatti

remite a su victoria sobre todos los poderes, incluido el de la muerte. Este título orientó hacia la confesión de su divinidad porque si ejercía la misma soberanía que Dios sobre el mundo, es que compartía su misma autoridad y vida. A partir de esta función se comenzará a pensar su realidad: quien ejerce autoridad y comunica la vida de Dios es que la posee como él. De la autoridad y vida divinas se pasó a confesar su ser divino²⁵⁶.

Il titolo di Gesù come Figlio di Dio ci offre una sfumatura diversa: «la salvezza sta in una relazione *personale*. [Paolo] scopre che ciò che Dio ci ha inviato non è un dono astratto, ma la comunicazione stessa della sua persona in uno che è il suo stesso Figlio. E ciò che Dio in tal modo ci dona non è d'essere figli per decisione, ma per partecipazione da persona a persona»²⁵⁷.

Non si intende in questo modo sminuire la portata del peccato, né tantomeno la immensa portata della redenzione operata in Cristo su cui Paolo insiste molto:

Le ragioni della soteriologia paolina non vanno contrapposte in modo artificioso e assurdo; si dovrà rammentare anche che il peccato è «*parakoē*, disobbedienza» (Rm 5,19), autosufficienza da Dio e dal suo progetto, «*parabasis*», trasgressione (Rm 5,14) della volontà di Dio espressa dalla legge, mentre, al

²⁵² AH III,19.1.

²⁵³ Stefano Romanello. *L'identità dei credenti in Cristo secondo Paolo*. Bologna: EDB, 2011, 150.

²⁵⁴ Cf. 1.4 Il dono originale.

²⁵⁵ Adolphe Gesché. *Dio per pensare. Il Cristo*, 228.

²⁵⁶ Olegario González de Cardedal. *Cristología*, 141.

²⁵⁷ Adolphe Gesché. *Dio per pensare. Il Cristo*, 230-231.

contrario, l'atteggiamento del Figlio è qualificato come «*hypakoē*», obbedienza (Rm 5,19; Fil 2,8). Peccato e figliolanza esprimono quindi due vettori assolutamente divergenti, due atteggiamenti opposti e inconciliabili, per cui stabilire l'identità di figli comporta, inevitabilmente, il superamento del peccato. Ma questa, va ribadito, non è una dimensione compresa unicamente nella necessità di tale superamento. È un dono, che nasce dalla volontà gratuita di comunione di Dio con noi. È pura grazia, per la quale abbiamo accesso, in Cristo e nello Spirito, a una relazione di familiarità unica con il Padre²⁵⁸.

È dunque la soteriologia il terreno da cui nasce questa rivoluzionaria consapevolezza. Ma non una soteriologia della maestà, bensì una soteriologia della *kénōsis* che rifugge qualsiasi assimilazione con le apoteosi degli imperatori pagani e che mostra un volto di Dio sorprendente, quel Dio «più forte della propria forza»²⁵⁹ che abbiamo già visto nella creazione.

Il racconto delle tentazioni raccoglie questo uso improprio del termine «Figlio di Dio», che il diavolo intende come onnipotenza magica e al servizio di se stesso (cf. Mt 4,1-11; Lc 4,1-13) e che non è altro che una distorsione idolatrica da respingere e silenziare (cf. Mc 3,11-12). Anche Pietro farà esperienza di questo quando si rifiuterà di accettare il Messia e Figlio di Dio nella logica della croce, venendo chiamato *satana* da Gesù che lo mette in guardia sul suo errore (cf. Mt 16,23). È la croce il luogo in cui si manifesta l'identità di Dio attraverso suo Figlio.

Quando parla di filiazione in Cristo, Paolo molto spesso associa la liberazione (cf. Rm 8,19.21), tema fortemente presente nelle sue lettere: liberazione dal peccato, dalla morte e dalla legge che, benché ancora presenti, hanno perso il loro dominio sull'uomo. Ma non si limita a questi tre termini: «la parola liberazione esprime l'esperienza, ben più profonda, d'una libertà nei riguardi di Dio stesso. Come se, finalmente, potessimo vivere in maniera diversa il nostro rapporto con Dio; non più in un'obbedienza da schiavi, ma in quella radicalmente diversa, di uomini liberi e liberati»²⁶⁰.

Paolo scopre che la legge, che istruiva il popolo sul bene e il male, nascondeva il volto di Dio perché rischiava di ridurre la relazione con Dio a un rapporto legalista: se rispetto la legge ho Dio dalla mia parte. Lui, che descrive se stesso come uno strettissimo osservante della legge e delle tradizioni dei padri (cf. Gal 1,14) scopre «che si può servire Dio senza asservirsi e senza soffocare sotto le prescrizioni»²⁶¹. Se il peccato è principalmente separazione da Dio, rottura della relazione con lui, Paolo scopre che «questa relazione non passa attraverso la legge, anche se si segue e si deve seguirla. [...] La legge è una faccenda importante ma non domina il nostro rapporto con Dio»²⁶². Libertà non significa dissolutezza o irresponsabilità, certo (cf. Rm 6,1-2). La libertà si incarna nella carità (cf. Gal 5,13) ed essere figli nel Figlio, significa riconoscere l'altro come fratello.

Paolo, dunque, si scopre finalmente libero davanti a Dio e questa esperienza gli è possibile grazie alla venuta di Gesù Cristo e alla opera di attualizzazione dello Spirito che «cumple y lleva a su plenitud aquello que Dios ha realizado una vez para siempre a través del envío de su Hijo en una semejanza de carne de pecado (Rom 8,3)»²⁶³.

L'esperienza di Paolo è un'esperienza di liberazione da pesanti catene che gli rivela la sua adozione a figlio: «se veniamo liberati è perché Gesù ci ha dato d'essere, da adesso, figli di Dio. Da adesso non

²⁵⁸ Stefano Romanello. *L'identità dei credenti in Cristo secondo Paolo*, 151.

²⁵⁹ Paul Beauchamp. *Salmi notte e giorno*, 174.

²⁶⁰ Adolphe Gesché. *Dio per pensare. Il Cristo*, 237.

²⁶¹ Ibid., 238.

²⁶² Ibid., 238-239.

²⁶³ Ángel Cordovilla. *El Misterio de Dios trinitario*, 196.

vivremo più il nostro rapporto con Dio in una modalità di schiavitù, ma in una modalità di figli. E ciò perché Dio ci ha donato di essere figli nel suo Figlio. [...] Siamo liberi perché siamo figli. E siamo figli perché Gesù è figlio di Dio»²⁶⁴.

Questa esperienza di filiazione ci viene comunicata dallo «Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: “Abbà! Padre!”» (Rm 8,15). Dio vuole donarci la sua stessa libertà, che ci viene offerta in questa nuova alleanza. È in questa esperienza che possiamo confessare Gesù come Figlio di Dio.

3.3 Una falsa contrapposizione

Quanto abbiamo descritto nel paragrafo precedente è frutto di un'esperienza viva che è stata poi riletta dai primi cristiani e tramandata.

La relazione tra Scrittura e Tradizione viene spesso letta in termini antinomici, come se la prima, che contiene la Rivelazione, dovesse necessariamente essere in opposizione con la seconda, che è solo un'aggiunta fatta dagli uomini. Questo modo di pensare risulta fuorviante perché non coglie un dato fondamentale: l'incarnazione del *Logos* significa che Dio è entrato nella Storia e che «ogni evento si iscrive in una storia che lo precede o lo prepara, in una storia contemporanea che lo testimonia e in una storia successiva che ne conserva la memoria e lo trasmette. E ogni storia particolare si iscrive nella storia di un popolo che ne è insieme l'attore e il testimone»²⁶⁵.

L'evento Gesù si inserisce nella storia di un popolo che ha ricevuto la comunicazione del Signore «molte volte e in diversi modi» (Eb 1,1) imparando a comprenderla, a interpretarla, e trasmetterla in una tradizione che diventa sempre più ricca e profonda, capace di articolare il passato e il presente:

Non esiste infatti rivelazione effettiva senza la recezione di questa rivelazione; e la vita del popolo è il tempo necessario alla recezione della rivelazione. La redazione dei libri sacri è essa stessa iscritta in questo processo di tradizione. E la successione di questi libri testimonia un approfondimento della rivelazione, in particolare per il fatto che essi sono gli uni una rilettura degli altri²⁶⁶.

La Scrittura, dunque, ha senso e prende vita solo nella sua trasmissione viva e credente, quando cioè viene riconosciuta come un dono ricevuto da vivere, custodire, studiare e raccontare.

A partire da Abramo, il popolo d'Israele vive con lo sguardo orientato verso il futuro contenuto nella promessa che il Signore gli consegna. Questa promessa, con il passare del tempo, include la figura del Messia che si presenta come re nella profezia di Nathan (cf. 2Sam 7,5-17), o come l'Emmanuele (cf. Is 7,10-25), il Servo di YHWH (cf. Is 52,13-53,12) e che si caricherà sempre più di toni escatologici con la figura del Figlio dell'uomo (cf. Dn 7,9-14).

Fuori da questa storia e questo popolo così impregnato da questi annunci, l'evento di Gesù sarebbe incomprensibile. Questa fervente aspettativa, che si dava con accenti e sfumature diverse in base al gruppo di appartenenza, si coglie bene nella domanda del Battista: «Sei tu colui che deve venire o dobbiamo aspettare un altro?» (Mt 11,3).

²⁶⁴ Adolphe Gesché. *Dio per pensare. Il Cristo*, 240.

²⁶⁵ Bernard Sesboüé. *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*. Cinisello Balsamo (MI): Edizioni Paoline, 1987, 37.

²⁶⁶ *Ibid.*, 39.

Il Nuovo Testamento è il frutto di una tradizione trasmessa dai primi cristiani che rileggevano la vita di Gesù alla luce della Pasqua e delle Scritture –uniche categorie di cui disponevano per comprendere e raccontare– e ne tramandavano la testimonianza. Il nostro accesso a Gesù passa necessariamente per la prima comunità che lui ha radunato: «la relazione tra Gesù e coloro che egli raduna appartiene così all'evento di rivelazione che egli stesso costituisce»²⁶⁷.

Al cuore della nostra possibilità di entrare in relazione con Cristo c'è, dunque, la tradizione della Chiesa che fin dai primi tempi ha sentito la propria responsabilità nella trasmissione della *Buona notizia*. Ce lo dimostra la determinazione del Canone, che viene costituito dalla Chiesa già verso la metà del II secolo, includendo alcuni documenti ed escludendone altri a seguito di un discernimento che gli ha permesso di riconoscere solo i primi come Scrittura, operando un atto che è simultaneamente di recezione e autorità²⁶⁸.

La stessa cosa può dirsi delle formule di fede, dei Simboli e dei pronunciamenti dogmatici. Conservare quanto ricevuto comporta necessariamente la capacità di confrontarsi con contesti nuovi, con fraintendimenti di alcuni che vanno chiariti, con nuovi significati di parole e concetti. Questo implica un serio discernimento che permetterà alla Chiesa di non chiudersi nel passato ma di proseguire a esplorare e scavare nel tesoro ricevuto per portarne continuamente alla luce le ricchezze, vivendo la sana tensione tra fedeltà alla Rivelazione, che è completa in Cristo e alla quale non si può aggiungere nulla, e una sana creatività che le permetterà di continuare a conoscere, custodire e raccontare il dono ricevuto. Come affermano i padri nel CVII

La sacra Tradizione dunque e la sacra Scrittura sono strettamente congiunte e comunicanti tra loro. Poiché ambedue scaturiscono dalla stessa divina sorgente, esse formano in certo qual modo un tutto e tendono allo stesso fine. Infatti la sacra Scrittura è parola di Dio in quanto consegnata per iscritto per ispirazione dello Spirito divino; quanto alla sacra Tradizione, essa trasmette integralmente la parola di Dio - affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli apostoli - ai loro successori, affinché, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la esponano e la diffondano; ne risulta così che la Chiesa attinge la certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola Scrittura e che di conseguenza l'una e l'altra devono essere accettate e venerate con pari sentimento di pietà e riverenza (DV 9).

3.4 Un dono da conoscere, custodire e raccontare: la tradizione dogmatica della Chiesa

Molto presto la Chiesa dei primi secoli ha dovuto confrontarsi con diverse eresie inaugurando, con il concilio di Nicea (325), la lunga tradizione di concili ecumenici che, per meglio comprendere la portata del dono di Dio in Gesù Cristo che ne rivela la vera identità, cercheranno di raccontarlo attraverso le formulazioni dogmatiche.

Dietro le eresie cristologiche dei primi secoli dell'era cristiana si nascondeva sempre la voce sibilante del serpente che suggeriva una incompatibilità tra l'uomo e Dio. Che si trattasse di docetisti, ariani, adozionisti, monoenergeti, monofisiti, monoteleti, il punto di partenza era sempre lo stesso: Dio e l'uomo sono incompatibili, quindi Gesù Cristo o non è pienamente uomo, o non è pienamente Dio.

²⁶⁷ Ibid., 43.

²⁶⁸ Cf. Ibid., 45.

Questo portava, inevitabilmente, a una domanda sul vero essere di Dio che il monoteismo ebraico definiva nella sua unicità (cf. Dt 6,4) e la filosofia greca nella sua immutabilità e impassibilità: come conciliare queste visioni con il concetto di Figlio di Dio e con l'umanità di Gesù che soffrì, morì e fu sepolto? L'eresia non è altro che una risposta insufficiente alla domanda su Dio, una comprensione deficiente della Rivelazione, perché sbilanciata eccessivamente da un lato: o nega l'umanità di Gesù o nega la sua divinità.

Ario riusciva ad ammettere la divinità di Gesù in rapporto agli uomini ma non accettava la definizione *Figlio di Dio* nel suo senso più stretto, identificando Gesù come la prima delle creature, inferiore a Dio ma superiore agli uomini²⁶⁹. Il suo schema di partenza (*Logos-sarx*) non teneva in conto l'anima umana di Cristo per cui le sofferenze patite da Gesù erano patite nella stessa natura del Verbo e questo essere soggetto al cambiamento era inconciliabile con la immutabilità e impassibilità della divinità: «questo verbo, così strettamente solidale con la carne, non può dunque essere che una creatura molto superiore a noi, indubbiamente, ma che ha avuto bisogno di essere santificata al momento del suo battesimo»²⁷⁰. Questo faceva di Cristo un intermediario e non il mediatore tra Dio e l'uomo, una creatura ibrida che non è veramente divina né umana. Ma, a differenza che nel pensiero greco, non c'è via di mezzo tra Dio e l'uomo²⁷¹.

La posta in gioco era altissima: non si trattava semplicemente di disquisizioni filosofiche sulla natura di Dio ma della validità stessa della salvezza. Se Gesù non è Figlio di Dio, della sua stessa natura, ciò che viene messo in discussione è la possibilità che in lui ci venga offerta l'adozione a figli. Il Gesù di Ario ci metterebbe in contatto con il mistero di Dio in forma imperfetta, non piena: «no puede comunicar la realidad más importante de Dios, que es su ser o esencia inefable»²⁷².

Un intermediario, come il Cristo di Ario, non può mettere in comunione autentica l'uomo con Dio. L'esperienza della filiazione adottiva, testimoniata dai primi cristiani e sperimentata nella Chiesa, impediva di accettare la posizione ariana perché annullava il dono ricevuto da Dio. Per questo i padri di Nicea la rifiutarono a partire da una lettura autentica della Scrittura alla luce della regola di fede. Per restare fedeli alla Rivelazione affermarono che la filiazione di Gesù, come testimoniata dal NT, va intesa in senso autentico:

la rappresentazione concreta di questa filiazione ci è data dalla relazione esistenziale che unisce Gesù al Padre e trova il suo culmine nel dono della croce, dono assoluto del Figlio al Padre, e nel dono della risurrezione, dono assoluto del Padre al Figlio. Il mistero pasquale è la manifestazione per noi e l'esteriorizzazione nel nostro tempo dell'atto di generazione eterna e dello scambio costante che il Padre come Padre e il Figlio come Figlio costituiscono. Per questo l'annuncio del risorto cita il Salmo 2: «Mio figlio sei tu, oggi ti ho generato» (At 13,33; Eb 2,5)²⁷³.

Per fare questo, Nicea formulerà un *Simbolo* dove viene dichiarata la fede trinitaria della Chiesa. Il primo articolo si riferisce al Padre (onnipotente, creatore di tutte le cose visibili e invisibili). Il secondo si riferisce a Gesù Cristo, dove con il linguaggio giovanneo esprime l'origine filiale di Gesù (Unigenito) e viene utilizzata l'immagine della generazione, in analogia con quanto accade nella

²⁶⁹ Cf. Ibid., 93.

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ Cf. Ibid., 93-94.

²⁷² Ángel Cordovilla. *El Misterio de Dios trinitario*, 336.

²⁷³ Bernard Sesboué. *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 95.

generazione umana di un figlio che è simile al padre secondo l'essere, ma con le dovute differenze: «en la generación divina no se produce ni separación entre el Padre y el Hijo ni mengua de la sustancia o realidad del Padre»²⁷⁴. In questo modo «generato» diventa vocabolo che designa la relazione tra il Padre e il Figlio, differenziandosi dal termine «creato». Una grande novità è l'introduzione di una spiegazione attraverso la terminologia greca di sostanza, che non vuole aggiungere nulla alla Rivelazione ma chiarificare, come risulta evidente dall'uso della parola «cioè» (*toutestín*): «Nato Unigenito dal Padre» significa che è *dalla sostanza del Padre*: «de auello que seal el Padre, de ahí proviene el Hijo por generación. De esta forma se puede afirmar que el Hijo participa en toda su plenitud de la esencia divina»²⁷⁵. In questo modo Nicea riesce a rifiutare la posizione ariana a partire dalla soteriologia, dalla solidarietà dimostrata fino in fondo da Dio nell'invio del suo unico Figlio e nel dono dello Spirito Santo:

l'economia della salvezza, realizzata da Dio con l'invio di suo Figlio e il dono del suo Spirito, conduce il credente, per necessità interna, ad affermazioni sconvolgenti sulla vita interna di Dio. La Trinità eterna è il presupposto necessario della Trinità «economica», quella cioè che si manifesta nella storia della nostra salvezza. Questa solidarietà sta al cuore della cristologia. Ma bisogna considerarla a un tempo secondo la sua esigenza e il suo movimento. Da una parte, la storia trinitaria di salvezza svanisce se non è l'atto e la manifestazione dell'essere eternamente trinitario di Dio. Dall'altra noi non abbiamo altro accesso a questo essere eternamente trinitario di Dio se non l'attività salvifica che egli dispiega nella nostra storia attraverso Gesù, il Cristo, suo Figlio unico ed eterno, e nel suo Spirito²⁷⁶.

La teologia di Ario era rinchiusa in uno schema logico-razionale improntato sulla filosofia greca che lo portava a tradire la verità della Scrittura. Paradossalmente, Nicea respingerà questa ellenizzazione della fede attraverso un concetto della filosofia greca, la «sostanza», da cui l'aggettivo *homoousios* (della stessa sostanza). Eppure, così facendo, non stava aggiungendo alla fede cristiana un'idea filosofica, bensì contrastava un'idea di Dio derivata dal pensiero greco con una parola che permetteva di affermare la piena divinità di Cristo, dimostrando così l'importanza dell'inculturazione della fede che, se da un lato ha ricevuto la pienezza della Rivelazione in Cristo, dall'altro continua a interpretarla e comprenderla nelle circostanze e nei tempi che vive²⁷⁷. Il problema era di natura ermeneutica perché la divinità di Cristo era evidente nella Scrittura e neanche Ario la negava. Il punto era come interpretare questa divinità in relazione alla divinità del Padre.

Nel cercare di risolvere la disputa cristologica sollevata da Ario, il primo concilio di Nicea si addentra nella questione della concezione cristiana di Dio sottolineandone due aspetti fondamentali: «Dio si rivela e si comunica personalmente nell'esistenza di un uomo; Dio è comunicazione all'interno di se stesso»²⁷⁸. Pur di difendere la assoluta trascendenza della divinità, Ario rifiutava di vedere in Cristo il volto umano di Dio (cf. Gv 14,9). Le categorie con cui pensava l'esistenza divina gli impedivano di accettare un Dio umiliato nella vita umana di Gesù fino a morire in modo vergognoso.

La fede cristiana ci annuncia invece in Gesù di Nazaret l'annientamento del Figlio di Dio stesso. Essa rompe tutti gli interdetti che noi siamo tentati di imporre a Dio in nome della sua trascendenza, come se

²⁷⁴ Ángel Cordovilla. *El Misterio de Dios trinitario*, 340.

²⁷⁵ Ibid., 341.

²⁷⁶ Bernard Sesboüé. *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 98.

²⁷⁷ Cf. Ibid., 101-102.

²⁷⁸ Ibid., 105.

questa fosse una gogna impostagli. Ma la trascendenza di Dio è questa libertà assoluta che non è limitata da nulla e può assumere anche il contrario di se stessa. È al di là di ogni opposizione semplice: e non è mai così se stessa come quando si esercita amorevolmente nel linguaggio immanente di un'esistenza umana. È sufficientemente elevata per non perdersi in una prossimità assoluta. La trascendenza assoluta di Dio lo rende capace di una comunicazione assoluta di se stesso agli uomini.

In nome di questa rivelazione evangelica di cui rivendica il significato in tutto il suo rigore, il concilio di Nicea rivolge anche il suo sguardo sul mistero di Dio in se stesso: chi è Dio perché sia capace di donarsi all'uomo in un modo così assoluto? Dio è in se stesso eterna comunicazione di sé. Dio è Padre e Figlio allo stesso titolo per cui è Dio: il Padre genera eternamente un Figlio al quale dona tutto quello che egli è e tutto ciò che ha; il Figlio vive in un movimento di ritorno filiale al Padre, ricevendo tutto per prenderlo di nuovo: «Tutte le cose mie sono tue e tutte le cose tue sono mie» (Gv17,10); e lo Spirito sorge eternamente come la sussistenza stessa di questo dono scambievole²⁷⁹.

Nonostante il notevole sforzo effettuato, in Nicea troviamo ancora poca chiarezza terminologica (l'uso indifferenziato di *ousía* e *hypóstasis* che potevano portare a pensare a una forma di modalismo o triteismo) che dovrà essere affrontato in seguito. Inoltre, il terzo articolo si limita ad affermare la fede nello Spirito Santo, senza approfondire oltre sulla sua divinità e lasciando aperte interpretazioni errate che saranno affrontate dal concilio di Costantinopoli.

3.5 Lo Spirito che dona la vita

L'utilizzo del termine *homoousios* per indicare la consostanzialità del Figlio al Padre non aveva risolto la controversia ariana, che continuò a imperversare dopo Nicea anche a causa dell'appoggio imperiale. Inoltre, l'affermazione della divinità del Figlio cominciava a far mettere in dubbio la divinità dello Spirito Santo.

Eunomio²⁸⁰ sosterrà, in un arianesimo radicale, che l'essere ingenerato è proprio dell'essenza divina e quindi il Figlio, essendo generato, non può essere della stessa sostanza del Padre. Così propone una comprensione della Trinità in tre gradi diversi di natura e attività: il Figlio è creatura del Padre, lo Spirito è creatura del Figlio, dissimili per quanto riguarda la sostanza e simili nell'ordine delle attività, ma secondo una gerarchia che desume dall'uso delle preposizioni nella Scrittura. Tutto procede dal Padre, che è causa principale (*ek*); per mezzo del Figlio (*dia*), che quindi è una causa strumentale, di rango inferiore rispetto al Padre; per ultimo lo Spirito (*en*) che rappresenta l'ambito spazio temporale, quindi una causalità inferiore.

Una risposta assolutamente determinante per lo sviluppo della teologia trinitaria, per l'affermazione della divinità del Figlio e dello Spirito Santo verrà data dai padri cappadoci.

Basilio di Cesarea (330 circa-379) non si basa tanto sulla speculazione metafisica quanto sull'economia della salvezza trasmessa dalla Scrittura e sulla liturgia. Nella sua opera *Sullo Spirito Santo*:

El texto decisivo de Basilio es 1Cor 12,3: «Nadie puede decir Jesús es Señor si no es por el Espíritu Santo». El pensamiento de Basilio se mueve desde la economía de la salvación hacia la inmanencia, de la presentación de la actividad del Espíritu en la historia de la salvación y en el bautismo hacia la afirmación de la naturaleza y el ser del Espíritu en su relación con el Padre y el Hijo. La pneumatología

²⁷⁹ Ibid., 105-106.

²⁸⁰ Per questa breve descrizione Cf. Ángel Cordovilla. *El Misterio de Dios trinitario*, 359-360.

de Basilio es eminentemente soteriológica y desde aquí se refiere a la ontología trinitaria. Solo si el Espíritu es Santo, Señor, puede realmente divinizarlos, hacernos semejantes a Dios²⁸¹.

Basilio considera come prima cosa l'incomprensibilità di Dio, inaccessibile all'uomo. Se i pensieri di Dio non si possono conoscere (Rm 11,34) quanto di più lo sarà la sua natura? Solo il Figlio conosce il Padre (Mt 11,27) e lo Spirito conosce anche le profondità di Dio (1Cor 2,10): «no hay conocimiento de la naturaleza de Dios si no pasa por Cristo y el Espíritu»²⁸².

Attraverso la distinzione di nomi assoluti e relativi, Basilio permetterà un approfondimento nel concetto di relazione. I nomi assoluti si riferiscono all'essenza di una cosa (uomo, cavallo ecc.) mentre quelli relativi ci parlano della relazione tra le persone che unisce e distingue le persone (figlio, amico, padre). Trasportato alla riflessione teologica, i nomi assoluti dicono quello che Dio è in se stesso, quelli relativi esplicitano la relazione, chi è il Padre rispetto al Figlio e viceversa. In questo modo si potrà parlare di *ousía*, «sostanza», come di ciò che è comune in Dio, la divinità o attributi simili; *hypostasis* per riferirsi a ciò che è specifico nelle proprietà di paternità, filiazione, santificazione²⁸³.

Per difendere l'uguaglianza del Padre e del Figlio sottolinea la distinzione tra il livello ontologico e quello cronologico per parlare dell'origine: Eunomio confonde indebitamente i due livelli al pensare il Padre come principio ontologico e quindi cronologico del Figlio. Basilio corregge l'errore, eliminando il carattere temporale e affermando la monarchia del Padre unico principio da cui tutto procede, totale donazione che non comporta perdita né intercambio, come principio senza principio della Trinità, sorgente delle altre due Persone, che genera il Figlio e per mezzo di lui crea tutte le cose, portandole alla perfezione nello Spirito. «Por lo tanto, el Padre y el Hijo y el Espíritu son distintos según las propiedades de las personas, y son uno solo según la comunidad de naturaleza»²⁸⁴. La monarchia del Padre permette di superare qualsiasi rischio di triteismo e la relazione e le proprietà delle Persone permettono di superare il modalismo: alterità e comunione coesistono nell'unico Dio.

Per difendere la divinità dello Spirito Santo si riferisce ancora alla Scrittura che gli attribuisce un nome divino: «Dio è Spirito» (Gv 4,24); è *Santo*, che è attributo tipico di Dio, e con il Figlio è chiamato *Paraclito* (Gv 14,26); è *Signore* (2Cor 2,17); conduce alla pienezza della verità (Gv 16,13); invia gli apostoli (At 13,2) ecc.

Basilio si dimostra prudente, non dicendo mai che lo Spirito Santo è Dio, perché non viene espresso così esplicitamente dalla Scrittura. La gerarchia stabilita da Eunomio nell'analisi delle preposizioni utilizzate per le tre Persone si dimostra fallace perché tutte e tre (*ek, dia, en*) vengono utilizzate nella Scrittura indistintamente per il Padre, il Figlio e lo Spirito. La finezza della teologia basiliana si nota nella sua argomentazione finale per affermare la divinità dello Spirito Santo: l'analisi della liturgia, delle formule di fede e del battesimo. Questo viene celebrato nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, così come insegnato da Cristo risorto (Mt 28,19) dove la Trinità è nominata in un piano egualitario, connumerata senza subordinazioni. Così potrà affermare la divinità dello Spirito, seppur

²⁸¹ Ibid., 362.

²⁸² Ibid., 363.

²⁸³ Cf. Ibid.

²⁸⁴ Ibid.

evitando il controverso termine *homoousios* e preferendo quello di identità di onore, *homotimos* che sarà ripreso dal concilio di Costantinopoli²⁸⁵.

Gregorio di Nazianzo, approfondendo le riflessioni di Basilio, sarà il primo a utilizzare il termine *ekporeúmenon* per parlare dell'origine dello Spirito basandosi su Gv 15,26: il Padre è l'ingenerato, il Figlio è l'unigenito del Padre, lo Spirito procede dal Padre. Analizza le relazioni intratrinitarie a partire dalla pienezza. Questo «significa que cada una de las personas sea lo que ella es y no lo que otras son. [...] En el ser de Dios desde el punto de vista de las personas divinas, “no ser” no es una carencia sino una forma de relación y condición de posibilidad de la plenitud»²⁸⁶. Così il Figlio non è il Padre, lo Spirito non è il Figlio ecc.

Gregorio di Nissa, analizzando la differenza tra *ousía* e *hypóstasis* permetterà un passo avanti nella comprensione della Trinità, affermando che «la persona distingue, pero la sustancia común impide la partición»²⁸⁷. L'unità è nell'essenza (*ousía*) e questa stessa essenza si dà in tre modi diversi (*hypóstasis*).

La teologia dei padri cappadoci sarà alla base del primo concilio di Costantinopoli (381), convocato per interpretare correttamente Nicea e affrontare la questione della divinità dello Spirito Santo. I cambiamenti più importanti riguardano proprio il terzo articolo che viene molto sviluppato e, anche se non diranno mai esplicitamente «Lo Spirito è Dio» lo affermeranno in modi diversi²⁸⁸:

- Viene messo l'articolo prima della parola Spirito, per evitare qualsiasi indeterminazione, definendolo come «lo Spirito, il Santo» sottolineando così la sua santità che è propria della natura divina²⁸⁹.
- «Signore» ma con l'articolo al neutro (mentre *Kyrios* è maschile): «la expresión es difícil de traducir, literalmente sería *lo Señor*, es decir, *el de la categoría de Señor*. Tal como hace la Escritura, no se llama Dios al Espíritu, sino Señor»²⁹⁰. In questo modo viene assimilato allo stesso livello del Padre e del Figlio, in quanto *Kyrios* era la traduzione che la LXX utilizzava per YHWH.
- «vivificatore», riferendosi al suo ruolo nella creazione, ricreazione e divinizzazione nell'economia della salvezza (solo Dio può dare vita).
- «che procede dal Padre», in contrasto con i pneumatomachi, che affermavano che per essere divino doveva essere ingenerato come il Padre o generato come il Figlio (e dunque o era un altro Padre, o era il fratello del Figlio o il nipote del Padre!), viene contrapposto l'argomento di Gregorio di Nazanzio che abbiamo visto. Non solo proviene dall'ambito del Padre («Signore») ma viene dal Padre, come un'affermazione implicita di consostanzialità.
- «con il Padre e il Figlio è con-adorato e con-glorificato»: si usa l'argomento di Basilio, con lo stesso atto di adorazione si adorano le tre persone della Trinità. Allo Spirito viene attribuita

²⁸⁵ Cf. Ibid., 374.

²⁸⁶ Ibid., 366.

²⁸⁷ Ibid., 368.

²⁸⁸ Cf. Ibid., 370-374.

²⁸⁹ Ibid., 371.

²⁹⁰ Ibid., 372.

la stessa *doxa* che si attribuisce nel culto solo a Dio. «Adorando a Dios adoramos igualmente al Padre, al Hijo y al Espíritu. La *homotimía* significa e implica el *homoousios*»²⁹¹.

- «E ha parlato nei profeti»: espressione antica già utilizzata da Cirillo d'Alessandria contro i marcioniti per sottolineare la continuità tra l'AT e il NT. Un unico Spirito ha parlato nella storia²⁹².

3.6 Fino a che punto Dio può donarsi all'uomo? La questione di Efeso e Calcedonia

«E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14). Queste poche parole del prologo di Giovanni riassumono il grande paradosso della fede cristiana, che la Chiesa ha cercato di difendere nel corso dei secoli: il Verbo di Dio che era fin dal principio, per mezzo di cui tutte le cose furono create, e che è Dio, assume la condizione umana. Dio si fa così vicino agli uomini da diventare uno di loro in tutto, tranne il peccato. È evidente come questa affermazione abbia portato in un primo momento a negare la divinità di Gesù. Una volta affermata questa, grazie a Nicea e Costantinopoli, la questione si ripresenta in modo diverso. La divinità del Verbo è adesso un fatto accettato da tutte le parti in gioco e questo sembra far crescere le domande, e comincia a insinuarsi il dubbio sull'unità umano-divina di Cristo. Ancora una volta, come nel caso della crisi ariana, la tentazione è di porre distanza tra Dio e l'uomo:

Dopo Ario non si pensa più di mettere in discussione la verità della divinità del Cristo; dopo la crisi docetista e la confutazione delle tesi di Apollinare non si tratta più di discutere l'integrità della sua umanità. Ciò che si prova ormai è l'unità del Cristo, vero Dio e vero uomo. Come si deve intendere l'unità di colui che è costituito da due esseri perfetti o completi: Dio e uomo?²⁹³.

La questione, importantissima, comporterà scontri e divisioni che si vedranno risolti soltanto nel concilio di Calcedonia (451), anche se si ripresenterà, con sfumature diverse, fino al terzo concilio di Costantinopoli (680-681).

I due attori principali nella prima fase, che porterà al concilio di Efeso (431) sono Nestorio, erede della scuola antiochena, e Cirillo, erede della scuola alessandrina. Oltre alle sfumature teologiche che distinguevano queste due scuole (la prima poneva un accento marcato sull'umanità di Gesù, la seconda più sulla divinità) vi era una confusione linguistica che rendeva il dialogo ancora più complicato. Infatti, non si era ancora fatta la distinzione necessaria tra il termine *physis* (natura) e *hypostasis* (soggetto sussistente concreto). Questo portava Cirillo a parlare di «una sola ipostasi» ma anche di «una sola natura», in modo intercambiabile; dal canto suo, Nestorio parla di «due nature» che spesso vengono indicate come «due ipostasi»²⁹⁴.

Nestorio, inoltre, rifiuta le appropriazioni, cioè rifiuta di attribuire al Verbo gli eventi umani vissuti da Gesù: «egli rifiuta che il Verbo se ne appropri, li faccia suoi in modo tale che egli ne sia effettivamente il soggetto»²⁹⁵. In altre parole, Nestorio non nega né la piena divinità né la piena

²⁹¹ Ibid., 374.

²⁹² Cf. Ibid.

²⁹³ Bernard Sesboüé. *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 104.

²⁹⁴ Cf. Ibid., 111.

²⁹⁵ Ibid.

umanità di Gesù, ma le mantiene separate, prive di unità, utilizzando immagini che lasciano trasparire questa idea di separazione (come un uomo in una nave o nel tempio) per cui «la carne y humanidad de Jesús no pertenecen intrínseca y ontológicamente a Dios»²⁹⁶. Questo lo porterà anche al rifiuto di un'espressione che era divenuta tradizionale nella Chiesa, quella che definisce Maria *Theotokos*, madre di Dio, inaccettabile per Nestorio perché del Verbo non si possono predicare gli eventi appartenenti alla natura umana (quindi non si può dire del Verbo che sia nato da Maria)²⁹⁷.

In Nestorio ritroviamo

la tendenza docetista che ha paura del realismo dell'incarnazione. Solo che il suo docetismo non verte su un'umanità apparente, ma su una umanizzazione apparente del Verbo di Dio. In lui il soggetto divino appare in un soggetto umano, l'uomo assunto, come un altro in un altro. Non si tratta più di un solo e medesimo, che è Verbo autenticamente umanizzato, Verbo fatto uomo²⁹⁸.

Ancora una volta la questione non si presenta come semplici sottigliezze metafisiche e risulta quanto mai attuale. In gioco c'è la vera identità di Dio che viene spesso ingabbiata in uno schema che lo rende infinitamente distante dall'uomo, incompatibile con l'essere umano. Affermare l'unità della natura umana e divina in Cristo significa rompere questo schema e permettere di scoprire la vera identità di Dio, così come lui la lascia conoscere rivelandosi nel Figlio.

Cirillo ricorre all'espressione «unione ipostatica» traducendo nel linguaggio della cultura greca, come Nicea aveva cercato di fare con *homoousios*, l'affermazione di Gv 1,14, «E il Verbo si fece carne».

L'espressione nuova «unione secondo l'ipostasi» ha lo scopo di mantenere il rapporto di identità concreta tra il Verbo e la sua umanità, senza cadere in rappresentazioni grossolane della trasformazione della natura del Verbo nella carne. Se il Verbo si è fatto carne, è diventato a titolo personale quest'uomo, Gesù di Nazaret. Il rapporto del Verbo con la sua umanità è un rapporto di essere e non un rapporto di avere. Questo è possibile solo se l'unione del Verbo a questa umanità avviene al livello specifico del suo atto di sussistere. Al termine delle discussioni trinitarie la parola ipostasi designa infatti il soggetto sussistente concreto, cioè quanto fa l'unità di un essere considerato nella sua esistenza. L'unione secondo l'ipostasi afferma dunque questa unità concreta del Cristo. Se la sua umanità dispone di un'altra ipostasi, allora essa sussiste a parte rispetto al Verbo e il suo legame con lui sarà quello di un altro con un altro: scompare l'unità del mediatore. Non si può dunque pensare che l'umanità di Gesù «esista» indipendentemente dalla sua unione al Verbo secondo l'ipostasi. Per questo motivo questa unione deve porsi fin dalla generazione: il Verbo deve accettare di essere il soggetto della generazione secondo la carne della sua umanità, al livello stesso del suo atto di sussistere come Verbo. Egli assume così il suo essere uomo all'interno del suo essere Dio. O, in altre parole, egli pone il suo atto di essere il Verbo nel cuore del suo essere uomo²⁹⁹.

Il problema non è tanto spiegare dettagliatamente in che modo accade tutto questo ma, alla luce della Rivelazione, intuire il senso di quanto accaduto: la generazione carnale del verbo è già *kenosi*, quindi è già svelamento del modo di essere di Dio. Possiamo dire questo almeno in due sensi: è sempre Dio a fare il primo passo, è Dio che assume la natura umana per avvicinarsi all'uomo in modo totalmente

²⁹⁶ José Ignacio González Faus. *La humanidad nueva*, 474.

²⁹⁷ Questo ci permette di comprendere come la questione del dogma mariano non sia una mera esaltazione di Maria ma sia, invece, un'affermazione cristologica.

²⁹⁸ Bernard Sesboué. *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 112.

²⁹⁹ *Ibid.*, 115-116.

inedito e, in questo modo, rivela che è sempre alla ricerca dell'uomo e che non è un Dio lontano che si limita a essere giusto nella sua fredda perfezione. È il Dio che è amore che si dona totalmente, e che è «più umano di qualsiasi uomo a questo mondo. Se l'umanità esprime il calore dell'amore e della misericordia, allora Dio è più uomo di tutti noi»³⁰⁰. Per questo *Gaudium et spes* potrà dire che il mistero dell'uomo si rivela solo nel mistero del Verbo incarnato (GS 22). Questo ci permette di trarre una seconda conclusione: se in Gesù Cristo la sua piena umanità e divinità sono indivisibili, si manifesta a noi che Dio è «il dono assoluto di sé all'umanità. Egli rivela la sua onnipotenza divina come onnipotenza amorosa, capace di perdersi per l'uomo nell'annientamento del Verbo in forma di schiavo, obbediente fino alla morte di croce»³⁰¹.

Il concilio di Efeso non modificherà il Simbolo di Nicea, ma confermerà la seconda lettera di Cirillo a Nestorio come conforme alla fede di Nicea, dove si afferma che l'unità in Cristo «no se da meramente en la forma de presentarse o de aparecer ante nosotros ... sino en la realidad misma del ser de Jesús, al nivel más profundo de esa realidad. De modo que el que nació del Padre y el que nació de María son “uno y el mismo”; el Dios de Dios o Luz de Luz y el que padeció y resucitó son “uno y el mismo”»³⁰². Così Efeso proclamerà il dogma della *Theotokos* che non significa che la natura divina del Figlio abbia avuto origine nel seno di Maria o che abbia cessato di esistere con la morte in croce ma che il corpo umano di Gesù era la sua propria carne: «la sua umanità è sussistenza divina, cioè presenza personale di Dio tra di noi»³⁰³. La seconda persona della Trinità ha vissuto il suo essere persona divina in modo umano.

3.7 Le dichiarazioni di Calcedonia

L'opposizione ai nestoriani e l'affermazione dell'unità delle nature nel Verbo portarono il monaco Eutiche a posizioni eretiche. Travisando il senso delle affermazioni di Cirillo, si barricherà in un monofisismo che lo porterà ad affermare che l'unione delle due nature in Cristo produceva una mescolanza in una sorta di mutua assimilazione per cui in Cristo non era possibile distinguere due nature. Questa interpretazione rappresenta l'ennesimo passo indietro davanti al grande mistero dell'incarnazione e finisce per affermare che Cristo non è vero uomo come noi perché la sua natura umana viene assorbita dalla divinità³⁰⁴. Queste interpretazioni oltranziste dell'unità nella persona del Verbo portarono alla convocazione del concilio di Calcedonia (451).

Faus riassume così la questione:

Supuesto que Jesús es perfecto Dios (Nicea) y perfecto hombre (Constantinopla I), y supuesto que entre Dios y hombre se da en Jesús tan plena unidad que son «uno y el mismo» (Éfeso), ¿hay que decir que la unión es tan total que la humanidad de Jesús deja de ser en ella una humanidad plena e independiente, de modo que solo considerada antes de la unión puede ser tomada por una humanidad plena? ¿O hay que decir que, aun después de la unión, sigue siendo plena y autónomamente humanidad?³⁰⁵

³⁰⁰ Ibid., 126-127.

³⁰¹ Ibid., 127.

³⁰² José Ignacio González Faus. *La humanidad nueva*, 474.

³⁰³ Bernard Sesboüé. *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 120.

³⁰⁴ Cf. Ibid., 134.

³⁰⁵ José Ignacio González Faus. *La humanidad nueva*, 482.

A partire dal Simbolo di Nicea e Costantinopoli, che da qui in poi assume un'autorità ecumenica, dalle dichiarazioni di Efeso, dalla seconda lettera di Cirillo, dalla lettera di Giovanni d'Antiochia a Cirillo (l'Atto di Unione dopo il concilio di Efeso che riconcilia Antiochia con Alessandria) e dal *Tomus ad Flavianum* di Leone magno, i padri affermeranno la tradizione a cui si rifanno. Vediamo il testo:

Seguendo i santi padri, all'unanimità noi insegniamo a confessare un solo e medesimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo [composto] di anima razionale e di corpo, consostanziale al Padre per la divinità, e consostanziale a noi per l'umanità, simile in tutto a noi, fuorché nel peccato, generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, e in questi ultimi tempi per noi e per la nostra salvezza da Maria vergine e madre di Dio, secondo l'umanità, uno e medesimo Cristo Signore unigenito, da riconoscersi in due nature, senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili, non essendo venuta meno la differenza delle nature a causa della loro unione, ma essendo stata, anzi, salvaguardata la proprietà di ciascuna natura, e concorrendo a formare una sola persona e ipostasi; egli non è diviso o separato in due persone, ma è un unico e medesimo Figlio, unigenito, Dio, Verbo e Signore Gesù Cristo, come un tempo hanno insegnato i profeti e poi lo stesso Gesù Cristo, e infine come ci ha trasmesso il simbolo dei padri (DH 301-302).

Il testo afferma l'unità di Cristo all'inizio e conclude di nuovo con l'unità, con uno schema di unità e dualità. Per comprendere meglio, commenta Faus: «todo ser es uno y es algo. Y estas dos determinaciones no se identifican, pero son inseparables. Llamemos “subsistencia” a aquello que hace uno a todo ente; y “naturaleza” a todo aquello que le hace ser algo»³⁰⁶. Il contenuto in sé non comporta grandi novità, si tratta più di una spiegazione, un chiarimento delle espressioni ereditate dalla tradizione precedente. L'umanità di Gesù viene espressa con formule il più possibile parallele a quelle utilizzate per la sua divinità e ormai parte della tradizione.

Utilizzando un parallelismo con Nicea, viene definito «consostanziale a noi per l'umanità». Questa può essere considerata la caratteristica peculiare di Calcedonia: «alla domanda: che cosa diventa l'umanità assunta nella persona del Verbo? La risposta è chiara: essa rimane consostanziale alla nostra»³⁰⁷. Ovviamente questa *consostanzialità* comporta una differenza: non nel peccato. Ma, in questo modo, Calcedonia sta indirettamente affermando che il peccato non fa parte della natura umana, un'affermazione da tenere sempre presente.

Dopo aver parlato della doppia origine, quella del Verbo generato dal Padre prima di tutti i secoli, e quella della natura umana generata da Maria vergine «negli ultimi tempi» con un chiaro riferimento alla Scrittura e al kerygma, arriva la parte più concettuale.

Risulta interessante l'uso di «in due nature», preso dalla lettera di Leone che aveva provocato un lungo dibattito tra i padri, perché alcuni avrebbero preferito utilizzare la preposizione «da»: «“In due nature” significa che l'unione ipostatica del Verbo con la sua umanità pone un'alterità mantenuta all'interno dell'unità di un solo soggetto»³⁰⁸ e questo per sottolineare che la natura umana non viene assorbita dalla divina, come sosteneva Eutiche.

Immediatamente i famosi quattro avverbi che seguono spiegheranno non tanto cosa è questa unione ma cosa non è, fermandosi rispettosamente alla soglia del grande mistero dell'incarnazione. Le sottolineature finali fanno eco alle parole della lettera di Leone sull'unione delle due nature: «humana

³⁰⁶ Ibid., 487.

³⁰⁷ Bernard Sesboüé. *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 139.

³⁰⁸ Ibid., 142.

augens, divina non minuens»³⁰⁹. Ci troviamo qui davanti a una dichiarazione meravigliosa del rapporto tra Dio e l'uomo: in Cristo scopriamo che la prossimità a Dio non solo non toglie niente a lui ma accresce la nostra umanità, le nostre possibilità. Ci umanizza al massimo. L'uomo si realizza pienamente solo nella vicinanza con Dio, manifestata in modo unico nella persona del Verbo incarnato. Come osserva Rahner, citato da Sesboüé:

Poiché, nell'Incarnazione, il Logos crea assumendo e assume spogliando se stesso, si può applicare qui, e anche in modo radicale e specificamente unico, l'assioma valido per ogni rapporto tra Dio e la creatura: che la prossimità e l'allontanamento della creatura, la sua dipendenza e la sua autonomia, non crescono in proporzione inversa ma uguale. Per questo il Cristo è il più radicalmente uomo, e la sua umanità la più autonoma, la più libera. Questo non malgrado il fatto che essa è assunta, che è posta come l'auto-espressione di Dio, ma proprio a causa di questo³¹⁰.

Dio e l'uomo non coincidono, restano differenti, il loro incontro non provoca nessuna fusione o perdita d'identità. Ma non si potrà più dire che siano concorrenti. La verità sulla relazione tra Dio e l'uomo è l'alleanza, che porta l'uomo alla piena realizzazione di ciò che è. Dunque, non solo l'incarnazione del Verbo ci dice che tra Dio e l'uomo non c'è concorrenza ma dice anche «che Dio e l'uomo sono fatti l'uno per l'altro»³¹¹.

Tutto questo, però, sarà pienamente affermato soltanto nel terzo concilio di Costantinopoli, ben duecentotrent'anni più tardi.

3.8 Un tentativo di spiegare Calcedonia: il secondo concilio di Costantinopoli

Le tensioni e divisioni nella Chiesa non furono placate dal concilio di Calcedonia, ma si acuirono e inasprirono fino a imporre un intervento del potere imperiale che vedeva minacciata la pace e stabilità dai continui scontri ideologici tra Nestoriani e Monofisiti³¹². Si convocò così il secondo concilio di Costantinopoli (553) per poter dare una corretta interpretazione di Calcedonia. Il problema principale era l'utilizzo dell'espressione «in due nature» che, spiegano i padri, serve a indicare che le due nature di Cristo mantengono la loro differenza senza confondersi ma la distinzione non va presa come se indicasse una separazione: «le si enumera semplicemente in funzione della loro alterità, ma facendo astrazione dalla loro esistenza concreta; in questo ordine esse non sono che una sola realtà sussistente»³¹³. Così come aveva fatto Calcedonia, evidenziando attraverso la disposizione della formula la dualità nell'unità, Costantinopoli II ci ricorda che si tratta di una *theôria*, un processo di astrazione mentale che astraie i concetti dalla realtà³¹⁴. I Padri, inoltre, riprendono e portano fino in fondo la «comunicazione degli idiomi» affermata da Efeso per asserire quest'unità, affermando che «il Signore nostro Gesù Cristo, crocifisso nella sua carne, è vero Dio, Signore della gloria e uno della santissima Trinità» (DH 432).

Per permettere una migliore comprensione del significato dell'unione ipostatica, questa viene definita «per composizione»:

³⁰⁹ «assunse la forma di servo senza la sozzura del peccato, *innalzando le realtà umane, non sminuendo quelle divine*» (DH 293) corsivo mio.

³¹⁰ Bernard Sesboüé. *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 150.

³¹¹ Adolphe Gesché. *Dio per pensare. Il Cristo*, 80.

³¹² Cf. Bernard Sesboüé. *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 157-158.

³¹³ *Ibid.*, 160.

³¹⁴ *Ibid.*

L'ipostasi del Verbo diventa composta nel senso che un solo atto di sussistere, cioè una sola ragione di essere per sé e di essere uno, possiede in se stesso due ragioni specifiche di essere-in-sé. Così l'umanità del Cristo è proprio «enhupostatón», enipostatizzata, sussiste in modo ipostatico nell'ipostasi del Verbo. Questi la fa sussistere in sé, per se stesso e come se stesso, appropriandosela. Egli è la sua propria ipostasi. Le comunica la proprietà distintiva della sua propria esistenza. Così l'ipostasi del Verbo, semplice se si prescinde dall'incarnazione, diventa composta e diversa a seconda di ciò che essa è in sé. Da parte sua l'umanità assunta diventa costitutiva dell'ipostasi del Verbo incarnato³¹⁵.

Nonostante tutto, però, in monofisismo non dava segni di cedimento.

3.9 Niente di ciò che è veramente umano si oppone a Dio

La riflessione di Massimo il Confessore risulta fondamentale in questo periodo di grande confusione e conflitto e delinea un cammino che permette di comprendere meglio chi è Dio e chi è l'uomo. L'eresia monofisita si era evoluta in quella monoteleta, ovvero la negazione della presenza di una volontà divina e una umana in Cristo, perché ritenute necessariamente in conflitto tra loro. In altre parole, sostenevano un'incompatibilità tra la volontà di Dio e la volontà dell'uomo e preferivano vedere in Cristo la divinità che prende il controllo dell'umanità.

Dietro queste convinzioni si nasconde in molto sottile un'idea di Dio che è rimasta intatta nel tempo e che, insinuandosi negli interstizi della mente e del cuore umano, è arrivata fino a noi e ha portato grandi pensatori e filosofi del XX secolo, come Sartre e Nietzsche, a sostenere che l'uomo non può essere libero finché non si libera da Dio. Partendo da questa idea, il Dio cristiano diventa il più grande nemico della natura umana, colui che rende impossibile la sua realizzazione perché la schiaccia, la limita, la mutila. Questa idea, molto diffusa oggi, soprattutto nell'Occidente secolarizzato, comporta una comprensione negativa di termini come «comandamento», «volontà di Dio» e «santità» che assumono il sapore amaro della privazione e della rinuncia, rappresentando una minaccia alla felicità dell'uomo, alla sua autorealizzazione, al raggiungimento di un'esistenza umana piena e libera. Vivere secondo la volontà di Dio, seguire i suoi comandamenti, essere santi, non sarebbe altro che una castrazione, una indebita privazione di ciò che è buono, attraente e desiderabile (cfr. Gen 3,6). La voce sibilante del serpente riecheggia ancora nelle menti e nei cuori degli uomini presentandogli Dio come il più grande antagonista della propria libertà. Le premesse, anche se in forma velata, possano essere ricondotte a queste eresie dei primi secoli del cristianesimo. Detto in parole povere: il cammino che conduce a Dio sarebbe un cammino di disumanizzazione, di rinuncia alla propria umanità. Il Dio che si rivela in Gesù Cristo è esattamente l'opposto, ed è per questo che Ignazio di Loyola ha giustamente definito satana come il «nemico della natura umana» (EESS, 7) e Massimo, nella sua interpretazione del Padre nostro, definisce il peccato come una guerra della natura contro se stessa³¹⁶. È importante chiarire questo punto perché la posta in gioco è altissima: la vera identità di Dio, la vera identità dell'uomo e la possibilità della loro relazione.

La riflessione di Massimo è brillante e fondamentale per smascherare l'antica menzogna che vuole uomo e Dio in contrapposizione.

³¹⁵ Ibid., 166.

³¹⁶ Massimo el Confesor. *Tratados espirituales*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1997, 211.

Partendo con una riflessione antropologica, Massimo afferma che l'intera creazione, e in particolare il dinamismo proprio alla natura umana, non è in conflitto con Dio, non si oppone a lui:

al contrario, el cosmos, con el hombre como cabeza, aspira a este encuentro y esta reconciliación profunda. Se ha de subrayar que esta aspiración brota del mismo ser creatural, en cuanto grabado en su propio ser. Por eso, el camino de la creatura hacia Dios habrá de realizarse bajo el protagonismo del desarrollo del ser creatural, del despliegue de las capacidades y potencialidades creaturales. El plan de Dios se articula como una divinización que no es imposición extrínseca de sus dones, sino cumplimiento y finalización del dinamismo propio del ser creatural³¹⁷.

Dunque, in ogni cosa creata, e ancora di più nelle creature razionali, c'è un principio interno che le spinge verso la divinizzazione, la comunione con Dio, che rappresenta la realizzazione del proprio essere. Questo principio è un *logos*, inscritto nella natura delle creature: si dà un dinamismo naturale di questi *logoi* che tendono a Dio mediante il *Logos*³¹⁸. Il *Logos*, dunque, «posee un significado cósmico, de empuje de las naturalezas hacia su divinización, que es el logro de su propio ser»³¹⁹.

L'incontro con Dio, la divinizzazione della creatura, rappresenta per la creatura il suo compimento, il raggiungimento dello scopo della sua esistenza. Non si tratta di una manipolazione o di un'imposizione esterna, ma del raggiungimento della pienezza del suo essere. Il piano di Dio, la divinizzazione dell'uomo, non presuppone quindi una passività totale da parte della creatura, ma un protagonismo attivo nello sviluppo delle potenzialità e delle capacità della creatura che, in questo modo, tende al suo compimento, alla pienezza totale, all'autorealizzazione: l'incontro con Dio. Possiamo dire, quindi, che il cammino verso la piena realizzazione personale della creatura e il cammino verso Dio non sono in conflitto. Sono lo stesso cammino.

Questo ci permette di comprendere meglio anche la grazia, che non si impone all'uomo ma si inserisce «en el dinamismo natural del ser creatural, sin quebrarlo ni suplantarlo, sino conduciéndolo hacia su culminación y consumación»³²⁰.

L'incarnazione del Verbo eterno ha come obiettivo la divinizzazione di tutte le creature e, soprattutto, dell'uomo, che è il progetto di Dio fin dalla creazione. Ciò è reso possibile dall'assunzione da parte della seconda persona della Trinità della natura umana, che partecipa attivamente a questo processo. Massimo indica nella natura umana di Gesù non tanto un'eccezione, quanto il culmine esemplare del dinamismo che coinvolge tutte le creature e che si dà in lui in modo unico.

Il monotelismo, conformemente alla concezione del tempo che non distingueva tra alterità e contrarietà, riteneva «che una volontà *altra* significasse inevitabilmente una volontà *contraria*»³²¹. Per contrastare l'eresia monotelita, Massimo sostiene che le operazioni, e quindi la volontà, procedono dalla natura. Ciò significa che una natura non sarebbe tale senza la volontà e, pertanto, se in Cristo le due volontà, quella divina e quella umana, non fossero presenti allo stesso tempo, significherebbe che anche la natura umana non sarebbe presente, rendendo l'Incarnazione una finzione, come se il Verbo avesse preso il controllo di un corpo umano, quasi indossandolo come un

³¹⁷ Gabino Uríbarri Bilbao. *El Hijo se hizo carne. Cristología fundamental*. Salamanca: Sígueme, 2021, 236.

³¹⁸ Cf. *Ibid.*, 237.

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ Bernard Sesboüé. *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 172.

abito. Ma questo renderebbe inutile l'opera di redenzione, perché «Dio incarnato cura una cosa simile con l'assunzione di una cosa simile»³²².

Ispirandosi all'episodio dell'agonia nel Getsemani, Massimo analizza le parole apparentemente contraddittorie di Gesù: *allontana da me questo calice - non sia fatta la mia volontà, ma la tua* - e vede qui, da un lato, la manifestazione del rifiuto della morte, conseguenza naturale della debolezza della carne, e, dall'altro, il pieno assenso alla volontà del Padre da parte della volontà umana di Cristo che, per il suo modo di esistenza, è in perfetto accordo con la volontà del Padre.

Massimo definisce la natura *logos physeos* che «es lo que determina explícitamente que una cosa sea aquello que es en su integridad natural y en su plenitud»³²³, per cui tra Cristo e noi, per quanto riguarda la natura umana, non c'è differenza. La distinzione che introduce Massimo è il *modo di esistenza*, il *tropos hyparxeos*. In questo modo comprendiamo la singolarità dell'umanità di Gesù Cristo: egli assume pienamente, sotto tutti gli aspetti, la natura umana ad esclusione del peccato (Eb 4,15) e, in questo senso, è consostanziale a noi. Ma il suo modo di esistenza è nell'ipostasi composita divina: «si la hipóstasis es compuesta, entonces el modo de existencia de la naturaleza humana de Cristo es la persona divina del Verbo»³²⁴. Nell'ipostasi divina del Verbo la natura umana e divina si trovano in *pericoresi* una compenetrazione reciproca, che però non porta ad alcuna fusione o confusione³²⁵. Ciò significa che la natura umana di Cristo nell'unione ipostatica si trova già pienamente in quel «dove» verso cui ogni uomo tende. Detto in altri termini, la sua natura umana è divinizzata.

Ecco perché Cristo è senza peccato e non poteva peccare. Il nostro modo di esistenza è segnato da quella *guerra della natura contro se stessa* che citavamo sopra, dalla ferita del peccato, ma il peccato in sé non è parte della natura umana, del *logos physeos*, perché «nulla di naturale si oppone in alcun modo a Dio»³²⁶.

L'obbedienza a Dio, quindi, non è il risultato della negazione della natura dell'uomo, ma la sua piena realizzazione. Il fatto che il nostro modo di esistenza sia segnato dalla ferita del peccato rende questo processo a volte doloroso e difficile, perché il nostro *tropos hyparxeos* è segnato dal peccato ma in Cristo vediamo che la divinità non invade la natura umana, annientandola o soggiogandola, ma la eleva, la porta alla sua pienezza. Ripetiamo ancora una volta quanto diceva Leone Magno: *humana augens, divina non minuens*. Nell'ipostasi di Cristo, la natura umana si trova nel suo più alto compimento possibile.

Costantinopoli III nel 681, riprendendo la dottrina di Massimo e i pronunciamenti del concilio Laterano del 649, prolungherà la definizione che Calcedonia dava delle due nature alle due volontà naturali e alle due operazioni naturali, applicandogli i quattro avverbi di Calcedonia «senza confusione, senza cambiamento, senza divisione, senza separazione»³²⁷.

È importante notare, come osserva Sesboüé, che

³²² Massimo il Confessore. *Meditazioni sull'agonia di Gesù*. Roma: Città Nuova Editrice, 1996, 73.

³²³ Gabino Uríbarri Bilbao. *El Hijo se hizo carne*, 244.

³²⁴ Ibid., 245.

³²⁵ Cf. Ibid. Il termine, nato in ambito cristologico, verrà poi utilizzato per le relazioni intratrinitarie come presenza mutua, interpenetrazione in una relazione di reciproca circolarità e donazione, che salvaguarda l'alterità nell'unità. Cf. Ángel Cordovilla. *El Misterio de Dios trinitario*, 479-480.

³²⁶ Massimo il Confessore. *Meditazioni sull'agonia di Gesù*, 65.

³²⁷ Cf. Bernard Sesboüé. *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 176.

questi due ultimi concili ci forniscono un esempio particolarmente autorevole di ermeneutica conciliare. Ci dicono in che modo la Chiesa antica intendeva le sue stesse decisioni, come rileggeva le sue decisioni anteriori alla luce della Scrittura con l'unica preoccupazione di mantenerle, qui e ora, nella sua autenticità, il messaggio proveniente dalla tradizione fin dalle origini. Ci mostrano anche che il dogma si costituisce, si completa, modifica se è necessario il suo linguaggio per una migliore fedeltà al senso, riequilibra le interpretazioni unilaterali a cui esso dà luogo, e integra maggiormente i poli del mistero che sono in tensione dialettica, in questo caso l'aspetto dell'unità e quello della distinzione nel Cristo³²⁸.

Questi concili ci hanno mostrato una Chiesa che non si stanca di cercare di comprendere e restare fedele alla Rivelazione, illuminata dallo Spirito che la accompagna nel suo cammino storico, sostenuta dalla promessa fatta dal Signore: «lo Spirito della verità, vi guiderà a tutta la verità, perché non parlerà da se stesso, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annuncerà le cose future» (Gv 16,13).

3.10 Dio è in se stesso dono

Questo excursus sui primi concili della cristianità ci ha permesso di esplorare più a fondo il mistero del Dio uno e trino.

Una cosa che risulta subito evidente è lo stretto legame della soteriologia con le affermazioni teologiche dei padri conciliari³²⁹. Quello che i primi cristiani hanno sperimentato e trasmesso, e che i padri conciliari hanno cercato di comprendere meglio, non è altro che la incredibile novità del Dio che si fa vicino, tanto vicino da diventare consostanziale a noi, mostrandoci al contempo la sua vera identità e cosa significa essere uomo. È un Dio talmente vicino da essere «interior intimo meo» ma, allo stesso tempo «superior summo meo»³³⁰. Attraverso la vita, morte e resurrezione di Cristo, la Chiesa scopre che: «la trascendenza di Dio non è quella che noi crediamo; è piuttosto una trascendenza che non ha paura della nostra immanenza»³³¹.

A partire da questa *lente soteriologica*, affermiamo che Dio è il *Dio-per-noi* (Rm 8,31). Questa affermazione non si basa su una necessità, che priverebbe di libertà e gratuità il suo rivolgersi a noi: «él es Dios para nosotros porque en sí mismo Dios es relación, amor, es decir, *Trinidad*»³³². È questa fecondità interiore che permette a Dio di uscire da se stesso, perché Dio è già in se stesso vita piena. L'alterità (il Figlio) e la comunione (lo Spirito) non deve cercarla fuori da se stesso perché la vive già dentro di sé.

La Scrittura ci parla di questa uscita da sé: «Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la Legge, per riscattare quelli che erano sotto la Legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. E che voi siete figli lo prova il fatto che Dio mandò nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, il quale grida: "Abbà! Padre!"» (Gal 4,4-6).

³²⁸ Ibid., 178.

³²⁹ Quest'approccio si andrà via via perdendo nella riflessione teologica, fino a separare la riflessione tra *Trinità immanente* (Dio in sé) e *Trinità economica* (Dio per noi). Per uscire da questa separazione, Rahner proporrà il suo assioma «la Trinità economica è la Trinità immanente, e viceversa» che verrà recepito, con alcuni cambiamenti, dalla CTI: «la Trinità che si manifesta nell'economia della salvezza è la Trinità immanente; è la Trinità immanente che si comunica liberamente e a titolo gratuito nell'economia della salvezza». Cf. Ángel Cordovilla. *El Misterio de Dios trinitario*, 35-42.

³³⁰ Agostino. *Le Confessioni*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 2005, III,6,11.

³³¹ Adolphe Gesché. *Dio per pensare. Il Cristo*, 278.

³³² Ángel Cordovilla. *El Misterio de Dios trinitario*, 446.

Il Padre, origine di questo invio, manda il Figlio e lo Spirito che sono due modi diversi e complementari della presenza di Dio nella storia: nel Figlio si dà la visibilità, storicità e alterità della presenza di Dio nella storia, in una forma unica e irripetibile; nello Spirito si dà l'immanenza, la comunione, l'abitazione interiore che trasfigura e spinge la creazione al suo compimento³³³. Queste due *missio* sono distinte e si realizzano in modo diverso, ma sono parte dell'unico piano salvifico di Dio e hanno entrambe la loro origine nel Padre. Sono la forma della sua donazione al mondo nella storia. Questa exteriorità della comunicazione del Dio trino ci rivela la sua vita interiore: due invii rimandano a due processioni (procedenza di una realtà da un'altra): «en la relación personal que Jesús instaura con Dios, al que llama *Abba*, y en su misión temporal, que él acepta y realiza entre la confianza y la obediencia, se nos está revelando la relación eterna del Hijo con el Padre.[...] Dios se manifiesta como donación de Palabra y Amor, porque él es internamente don, palabra y amor»³³⁴. Per questo la Chiesa ha difeso, attraverso una lettura della Scrittura illuminata dall'esperienza della Pasqua e condotta nello Spirito Santo, la preesistenza e condizione divina eterna del Figlio, e il mistero del Dio uno e trino.

All'interno di Dio c'è un'azione che non presuppone una divisione della natura divina, un'azione che non va al di fuori di sé e che ha il suo fine all'interno di Dio: un'azione *ad intra*.

Si el Padre es el origen y la fuente de la historia de la salvación, a él le corresponde ser el origen y la fuente de las otras dos personas. Él es el origen y fuente de la divinidad, el origen sin origen. Si el Padre es la fuente y la causa del Hijo y del Espíritu, significa que estas dos personas no tienen en si mismas la fuente de su ser. Ambas proceden del Padre. El Hijo por generación (cf. Jn 1,18; 3,16; 8,42; Lc 3,22) y el Espíritu por procesión –*ekporeúesis*– (cf. Jn 15,26)³³⁵.

Questi due termini biblici, applicati a partire dalla Scrittura alla vita interna di Dio, devono essere sempre presi con la dovuta prudenza, come analogie sempre insufficienti che mostrano un'intuizione che non è capace di inglobare totalmente il Mistero. Come afferma il IV concilio Lateranense: «tra il creatore e la creatura, per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è la differenza» (DH 806).

Affermare l'origine e la fonte nel Padre significa che «Dios, como Padre y no como sustancia, perpetuamente confirma mediante el “ser” su *libre* voluntad de existir. Y es precisamente su existencia trinitaria la que constituye esta confirmación: el Padre por amor –es decir, libremente– engendra al Hijo y espira al Espíritu»³³⁶. L'unità di Dio non risiede in una sostanza, come se Dio è prima «uno» e poi «Trinità». L'unità di Dio si basa sulla persona del Padre. Al principio non c'è una sostanza divina astratta, c'è l'amore. In questo modo, Dio è completamente libero da qualsiasi necessità ontologica, è ontologicamente libero e amante, perché «el único ejercicio de la libertad de forma ontológica es el *amor*»³³⁷. Il modo di esistere di Dio è l'amore, il dono totale di sé. Per alcuni cristiani questa differenziazione nell'unità, la possibilità dell'alterità nell'unità, era una questione problematica che aveva portato a eresie come il modalismo, che vedevano non tre persone ma tre modi di presentarsi della unica divinità. Ma l'attività interna a Dio non produce divisione, perdita, mutazione, bensì pienezza di vita, di azione e di movimento. Dio è pienezza di vita: «él es pura

³³³ Cf. Ibid., 447.

³³⁴ Ibid., 448.

³³⁵ Ibid.

³³⁶ Ioannis Zizioulas. *El ser eclesial*. Salamanca: Sigueme, 2003, 55.

³³⁷ Ibid., 59.

fecundidad en sí mismo y no necesita la creación o la procesión *ad extra* para su plenitud. Porque es plenitud de vida *ad intra* (procesión), puede comunicar esa vida *ad extra* con absoluta gratuidad y libertad (creación-encarnación)»³³⁸.

Il nostro ragionamento ci ha portato dalle due missioni alle due processioni, da una contemplazione di come il Mistero di Dio si mostra *ad extra* a una *ad intra*. In questo modo si danno quattro relazioni nell'essere di Dio: Il Padre con il Figlio (generazione); il Figlio con il Padre (filiazione); Il Padre e il Figlio con lo Spirito (espirazione attiva); lo Spirito con il Padre e il Figlio (espirazione passiva). Nella riflessione teologica la grande difficoltà è stata proprio quella di comprendere che l'alterità in Dio non si dava a partire dall'essenza ma dalle relazioni. Come abbiamo visto, i padri cappadoci furono i primi a suggerire di distinguere tra nomi assoluti (che dicono la sostanza) e nomi relativi (che dicono la relazione). Agostino, che ragiona a partire dalla *Metafisica* di Aristotele, troverà grande difficoltà nel conciliare relazione, che per Aristotele è un accidente, e sostanza divina ma la sua riflessione permetterà alla teologia di fare un enorme passo avanti: se le relazioni in Dio non possono essere accidentali, devono coincidere con l'essenza stessa di Dio. Sarà Tommaso a portare a compimento la riflessione di Agostino:

Dios no es una substancia común, que despues se reparte proporcionalmente entre las diferentes personas que a su vez tienen unas determinadas relaciones. Sino que Dios es relación. Su ser, su esencia, es ser en relación. [...] Las relaciones son reales, pues de lo contrario no habría Padre e Hijo y Espíritu Santo. Pero dado que en Dios no puede haber accidentes y estas relaciones son reales, estas tienen que coincidir con la esencia divina. Las relaciones *secundum rem* son idénticas a la esencia divina³³⁹.

Dunque non possiamo dire che Dio *abbia* relazioni ma che Dio *è* relazione. L'affermazione di Giovanni «Dio è amore» (1Gv 4,8) assume un significato ontologico. Dio non è semplicemente uno che ama, che prova amore: è amore nel suo stesso essere perché è relazione di tre persone nel suo stesso essere, la comunicazione e la comunione sono il suo essere. Quanto è distante questo Dio dalle divinità pagane o della filosofia che o assumevano un antropomorfismo inaccettabile, nel primo caso, o rappresentavano semplicemente il fondamento ontologico di ciò che esiste, restando però infinitamente distanti dall'uomo, astratte e impersonali. Nel Dio di Gesù Cristo ci viene mostrato che «lo ultimo y definitivo no es el ser en sí, sino el “ser desde otro” y el “ser para otro”. Las distinciones en Dios, fundadas en las relaciones, expresan el carácter extático del amor de Dio. Ni la sustancia antigua (el ser en sí) ni el sujeto moderno (individuo autónomo y aislado) son lo ultimo y definitivo de la realidad, sino la relación»³⁴⁰.

Il fondamento di tutto ciò che esiste è un essere personale che è libero e ama.

3.11 Essere persona significa donarsi

Quando abbiamo parlato della vita intratrinitaria abbiamo concluso che non si tratta di relazioni tra energie prime, forze cosmiche o motori immobili, ma di relazioni personali. Facendo questo abbiamo utilizzato un'analogia, che in teologia va sempre applicata secondo il già menzionato principio del IV concilio Laterano della somiglianza che, per quanto grande, ci dice una più grande differenza.

³³⁸ Ángel Cordovilla. *El Misterio de Dios trinitario*, 449.

³³⁹ Ibid. 452.

³⁴⁰ Ibid., 453.

Diverse volte abbiamo usato il termine persona riferito al Padre, al Figlio o allo Spirito Santo ma abbiamo anche visto come nel corso dei secoli uno dei motivi principali di discordia e di errore è spesso stata la mancanza di definizione e delimitazione della terminologia utilizzata (*hypostasis, ousia, prosopon, physis*). Se vogliamo comprendere l'analogia e interpretarla correttamente, sarà meglio fare un po' di chiarezza.

Nel pensiero greco la persona era un concetto ontologicamente impossibile: la filosofia platonica riconosceva nell'anima la continuità dell'uomo ma questa non restava unita permanentemente con l'individuo concreto, in quanto poteva unirsi a un altro corpo e costituire una nuova «individualità» mediante la reincarnazione; per il pensiero aristotelico, al contrario, l'anima era unita all'individualità concreta di ciascun uomo e veniva dissolta in modo definitivo con la morte. Il pensiero greco si fondava su un monismo ontologico, che vedeva l'essere come il principio di unità della molteplicità delle cose che devono il loro esistere a questo *essere* unico. Ogni differenziazione era considerata accidente e andava interpretata come una deteriorazione, una tendenza al *non essere*³⁴¹. Il concetto greco di *cosmos* come armonia delle cose che esistono deriva da questo modo di pensare dove anche la divinità è rinchiusa in questa necessità ontologica:

el pensamiento griego crea un maravilloso concepto de “cosmos”, es decir, de unidad y armonía, un mundo lleno de dinamismo interno y de plenitud estética, un mundo verdaderamente “bello” y “divino”. Sin embargo, en ese mundo no hay lugar para que ocurra lo imprevisible o para que la libertad actúe como una reivindicación absoluta e ilimitada de la existencia: lo que amenaza a la armonía cósmica y no es explicado por la “razón” (*logos*), que toma todas las cosas y las conduce a la armonía y a la unidad, es rechazado y condenado. Esto también es cierto para el hombre³⁴².

Si delinea una vera e propria *tragedia* per l'uomo alla ricerca del suo posto in questo mondo di unità armoniosa e razionale che risulta oppressore della sua libertà, che si svela inesistente perché dominata da un destino capace di soggiogare anche gli dei. Secondo Zizioulas questa tragedia è allà base del teatro greco e aiuta a capire il termine *prosōpōn*: nell'uomo «su “persona” no es más que una “máscara”, algo que no tiene relación con su verdadera “hipóstasis”, algo sin contenido ontológico»³⁴³. Questa maschera che indossa nel teatro gli permette di assaporare, anche solo per un attimo, l'essere persona.

Nel mondo latino, in cui vigeva il primato dell'organizzazione sociale, il termine persona non indicava tanto l'individuo nel suo essere quanto nella sua relazione con gli altri. In entrambi i casi, persona non è «qualcosa che si è» ma qualcosa che «si aggiunge a ciò che si è». La cornice cosmologica di riferimento impediva di attribuire sia al greco *prosōpōn* che al latino *persona* una qualità ontologica che la facesse coincidere con l'essere dell'uomo. È questo quello che farà il cristianesimo, che ha cambiato totalmente la cosmovisione antica, liberandola dalla necessità ontologica grazie alla prospettiva biblica sulla creazione, e ha unito persona ed essere³⁴⁴. La riflessione trinitaria rappresenterà la base di questo secondo processo.

³⁴¹ Cf. Ioannis Zizioulas. *El ser eclesial*. Salamanca: Sígueme, 2003, 42-43.

³⁴² Ibid., 44-45.

³⁴³ Ibid., 46.

³⁴⁴ Cf. Ibid. 49.

Come abbiamo visto, la domanda che ha attraversato i primi secoli del cristianesimo era: com'è possibile e come spiegare che l'unico Dio sia Padre, Figlio e Spirito Santo? Attraverso la riflessione dei padri si è prodotta, così, l'identificazione dell'ipostasi con la persona, una novità assoluta per il pensiero dell'epoca. Ipostasi veniva utilizzato come termine intercambiabile di sostanza o natura, creando confusione nelle discussioni conciliari e non. In oriente il termine persona, utilizzato da Tertulliano che definiva Dio *una substantia, tres personae*, non era accettato perché il suo corrispettivo greco, *prosōpōn*, che mancando di contenuto ontologico, faceva sospettare di modalismo. La preferenza orientale, già dai tempi di Origene, per il termine *hypostasis* non piaceva agli occidentali per il suo sapore triteista³⁴⁵.

Queste incomprensioni palesarono la necessità di un chiarimento terminologico che sfociò nell'identificazione di *hypostasis* e *persona* a partire da due tesi:

En primer lugar, a) la persona no es un añadido a un ser, una categoría que añadimos a una entidad concreta una vez que hemos verificado su hipóstasis ontológica. *Es en sí misma la hipostasis del ser*. En segundo lugar, b) las entidades no deben su ser al ser mismo –es decir, el ser no es una categoría absoluta en sí misma– sino a la persona, precisamente a eso que *constituye* el ser, es decir, aquello que permite a las entidades ser entidades. En otras palabras, de ser un añadido del ser (una especie de máscara), la persona se convierte en el ser mismo y es a la vez –algo muy significativo– *el elemento constitutivo* (el «principio» o «causa») de los seres³⁴⁶.

La dottrina biblica della creazione, che si svilupperà nella *creatio ex nihilo*, rompe lo schema ontologico greco facendo dell'essere non più un prodotto della necessità ma della libertà. Questa libertà, grazie alla riflessione trinitaria, fu identificata con la libertà di un Dio personale il cui principio ontologico, come abbiamo visto, è la persona del Padre.

Nel medioevo si cercheranno diverse definizioni di «persona». Boezio, a partire dalle categorie di Aristotele e l'*Isagogé* di Porfirio, la fonderà sul principio di sostanzialità, individualità e razionalità: sostanza individuale di natura razionale. Definendo la persona come individualità, Boezio la sta identificando più come «il che cosa è» che come il «chi è»³⁴⁷.

Riccardo di San Vittore, fondandosi su 1Gv 4,8.16 parte dalla concezione che «Dio è amore». L'amore è la realtà fondamentale della vita umana, e consiste nella reciprocità tra le persone. Se Dio è amore in lui deve darsi la pienezza assoluta dell'amore. L'amore si dà tra due persone, ma è completo solo quando si apre a un terzo. La definizione di Boezio, sostiene Riccardo, può portare al triteismo perché corre il rischio di affermare tre sostanze distinte, quindi tre dei. La sua nuova definizione sarà «“persona divina est divinae naturae incommunicabilis existentia”. Las personas no son sin más la naturaleza (*aliquid*), sino el modo de tener esa naturaleza y en relación con su origen (*aliquis*)»³⁴⁸. Ogni persona della Trinità è il modo in cui ama, e ogni persona esiste in modo diverso: «el Padre es el origen sin origen del amor intradivino. Él es puro amor que se da. El Hijo es el amor que recibe y a la vez da y entrega. El Espíritu es el puro amor que solo recibe. El Padre es el amor

³⁴⁵ Cf. Ibid., 50-51.

³⁴⁶ Ibid., 53-53.

³⁴⁷ Cf. Ángel Cordovilla. *El Misterio de Dios trinitario*, 460-462.

³⁴⁸ Ibid., 463.

como pura donación; el Hijo es el amor como recepción y donación; y el Espíritu es el amor como pura recepción»³⁴⁹.

Tommaso d'Aquino recupera la definizione di Boezio. Il termine persona è applicabile a Dio dall'analogia, ma in modo eminente: Dio è per antonomasia l'essere sussistente di natura razionale. Ma la lezione di Riccardo non gli risulta inutile. Le persone in Dio sono le relazioni sussistenti stesse: «no hay un sustrato previo a la donacion y relacion; son en cuanto se relacionan. La relacion une y distingue a la vez. La unidad de Dios no es la del solitario, sino una comunión perfecta. El ser de Dios se identifica con la relación, es un eterno intercambio de amor»³⁵⁰.

Se nell'epoca moderna la persona non è definita dalla comprensione ontologica, ma dalla coscienza e autosufficienza, che rende impossibile l'analogia con Dio (tre soggetti autocoscienti e autosufficienti non sarebbe altro che triteismo), la tendenza dominante oggi è quella di poter comprendere Dio come comunione intersoggettiva.

Nell'epoca contemporanea si sono dati diversi tentativi di comprendere le persone della Trinità a partire dal paradigma della relazione, comunione o reciprocità. La riflessione che abbiamo sviluppato finora ci porta al paradigma della donazione: «persona significa ser sí mismo para darse; serse dándose»³⁵¹.

Von Balthasar, a partire dal mistero pasquale, vede la rivelazione della profondità delle relazioni intratrinitarie come

expresión de la absoluta gratuidad en el don otorgado (Padre: don de sí mismo) y en el don recibido (Hijo: existencia en recepción), pudiendo establecer una relación dialógica que no termine en una forma de entender el Todo, que termine en la destrucción del otro, sino en la glorificación mutua (Espíritu). Desde aquí nuestro autor comprende que el misterio de Dios y el misterio del Padre vendrían a ser equivalentes en cuanto que el Padre es, en su donación original, la fuente única y el origen de la divinidad. Esta donación es el fundamento del misterio divino. Con lo que se pone de manifiesto que la esencia divina se determina mediante la hipóstasis o las personas, y no mediante la sustancia abstracta³⁵².

Essere sé donandosi. Questo è ciò che significa *persona*. Questa definizione trova nel Dio trinitario la sua realizzazione piena e la sua condizione di possibilità. Lo abbiamo detto diverse volte nel corso di questo lavoro, ma vale la pena ripeterlo: con l'incarnazione, la vita, passione, morte e resurrezione di Gesù Cristo Dio svela la sua identità che è donazione fino alla fine (Gv 13,1). Inoltre, svela all'uomo la sua vera identità e la sua chiamata: essere egli stesso dono. Quello che in Dio è una realtà in atto, il suo stesso essere, nell'uomo è vocazione da realizzare grazie al dono di Dio. Questa vocazione si vede ostacolata dal modo di esistenza dell'uomo, caratterizzato dalla ferita del peccato. Ma è anche accompagnato dal dono dello Spirito che spinge l'uomo e la creazione intera verso la realizzazione, la pienezza della *teleiōsis*.

³⁴⁹ Ibid., 464.

³⁵⁰ Ibid., 465.

³⁵¹ Ibid., 478.

³⁵² Ibid., 479.

4. IL DONO CHE RENDE L'UOMO CIÒ CHE È. IL PECCATO E LA GRAZIA

*La forza di Cristo ti ha creato,
la debolezza di Cristo ti ha ricreato*³⁵³

4.1 Il male cosmico, opposizione *caotica* alla bontà del dono

Abbiamo già affrontato la questione del male e del peccato nel corso di questo lavoro, ma sarà bene fermarsi un attimo per fare il punto della situazione. Nel primo capitolo abbiamo visto³⁵⁴ come la creazione è buona perché viene da Dio ma non è perfetta, perché non è essa stessa Dio. Guardare al primo uomo e alla prima donna come creature perfette che hanno sciupato il dono ricevuto risulta frutto di una cattiva interpretazione del racconto genesiaco. La situazione raccontata non è la realizzazione storica del paradiso quanto la testimonianza che fin dal primo momento è stata offerta all'uomo questa grazia, l'amicizia con Dio, che però lui ha potuto liberamente rifiutare: questo si intende quando si parla di *giustizia originale* come contesto in cui è stato creato l'uomo³⁵⁵.

Il racconto della creazione ci narra il desiderio di Dio di donare totalmente se stesso alla sua creatura, entrando in alleanza di comunione per rendere l'uomo come lui.

El perfil concreto de este designio primordial divino es esbozado proféticamente por el Antiguo Testamento, pero solo se revelará nítidamente en el Nuevo Testamento. Adán es «tipo del futuro» (Rm 5,14), figura del que había de venir; es en Cristo donde Dios «nos ha dado a conocer el misterio de su voluntad» (Ef 1,9). La divinización del hombre va a realizarse a través de la humanización de Dios; la justicia original es, pues, una forma de cristología incoada y, en cierta medida, incógnita; lo que tal estado puede dar de sí solo se desvela acabadamente al llegar «la plenitud de los tiempos», cuando el Hijo nace de mujer para que el hombre reciba la filiación adoptiva (Ga 4,4-5).

La encarnación tiene lugar, por tanto, no solo para recuperar o sanear una situación perdida o deteriorada, sino principalmente para cumplir lo oscuramente prometido en la teología veterotestamentaria de los orígenes³⁵⁶.

Dio crea per salvare, per portare a pienezza. La domanda sul male acquista qui una sfumatura diversa. Se il mondo è buono, perché creato da Dio, ma ha in se la possibilità del male, perché non possiede la natura divina³⁵⁷, qualsiasi posizione che ontologizzi il male va scartata. Il male «non è», in quanto

³⁵³ Sant'Agostino, In *Io. Ev. tr.* 15, 6.10-17.

³⁵⁴ Cf. 1.4 Il dono originale.

³⁵⁵ Cf. Juan L. Ruiz de la Peña. *El don de Dios*, 160-161.

³⁵⁶ *Ibid.*, 162.

³⁵⁷ Agostino, nel *De natura boni*, distingue tra ciò che procede da Dio ed è distinto da lui (*ex ipso*) e ciò che procede da Dio ed è lui stesso (*de ipso*), definendo dunque la possibilità del male come *privatio boni*, una privazione – corruzione – del bene, un «non dover essere». L'affermazione della *creatio ex nihilo* indica la distanza qualitativa assoluta tra Creatore e creatura, affermandone allo stesso tempo il legame. Tutto ciò che esiste è creato (viene da Dio) *ex nihilo* (non è Dio). Cf. Pedro Fernández Castela. «Antropología teológica», 221-225.

non ha consistenza ontologica, non è un principio equiparabile a Dio (contro ogni forma di manicheismo) ma è corruzione di ciò che è. La creazione risplende di luce riflessa, ma proietta anche un'ombra, che rivela la condizione di ambiguità vissuta dal creato: «procede del Assoluto, pero al no ser ella misma absoluta, tiene ante sí la amenaza constante del “no-ser”, que en los males concretos se traduce siempre en lo que “no-debería-ser”»³⁵⁸. Il male ha dunque una dimensione cosmica e una personale. Ma la creazione non è malvagia in sé, la materialità non è tenebra assoluta (contro ogni forma di gnosticismo): «la creación es pábilo vacilante, claroscuro indeciso, no es ni oscuridad abisal ni zarza ardiente»³⁵⁹. Dio è nemico del male perché rappresenta l'ostacolo alla pienezza della sua creazione e dimostra la sua immensa superiorità e potenza in Cristo crocifisso dove, nel momento in cui l'Amore sembra soccombere, vince gloriosamente sul male, vince sulla violenza rifiutandosi di riprodurla, di giocare secondo le sue regole che necessariamente porterebbero alla sua amplificazione. La resurrezione è il culmine di questa grandiosa opera di Dio, la nuova creazione che distrugge la corruzione e che porta Paolo a esclamare pieno di meraviglia e stupore:

*La morte è stata inghiottita nella vittoria.
Dov'è, o morte, la tua vittoria?
Dov'è, o morte, il tuo pungiglione? (Rm 15,54-55).*

Dunque la domanda «se Dio è buono, perché esiste il male?» andrebbe riformulata in «perché Dio crea sapendo che c'è la possibilità del male?». La risposta è la vita, la morte e resurrezione di Cristo. Dio assume il rischio della creazione perché è veramente Signore, perché il suo amore è più forte del male, più forte del peccato, più forte della morte e può portare la sua creazione alla pienezza promessa.

4.2 Il peccato, opposizione libera alla bontà del dono

Abbiamo anche visto la dimensione personale del male, del peccato, che abbiamo qualificato come rifiuto/rottura della relazione con Dio³⁶⁰.

La realtà del peccato è indicata nella Bibbia in modi diversi³⁶¹:

- *Adikia*, «ingiustizia»: soprattutto negli scritti paolini e lucani, in senso proprio indica una qualsiasi mancanza contro la giustizia, il diritto del prossimo. Nel NT indica un'azione malvagia (cf. Lc 13,27)
- *Parábasis*, «trasgressione»: non frequente, indica la violazione della volontà di Dio codificata nei comandamenti e tradizioni
- *Parakoé*, «disobbedienza»: ricorre solo tre volte ma permette di cogliere il peccato personale come atto di autosufficienza (per es. Adamo, cf. Rm 5,19)
- *Paráptōma*, «caduta»: indica metaforicamente il venire meno della nostra relazione con Dio
- *Hamartía*, «peccato»: è il termine più diffuso. Etimologicamente significa «mancare l'obiettivo», come l'ebraico *ps'*, indica il peccato in generale. Al plurale viene utilizzato per i

³⁵⁸ Ibid., 224.

³⁵⁹ Ibid., 225.

³⁶⁰ Cf. 2.8 Il peccato come rifiuto della relazione con Dio.

³⁶¹ Per le seguenti definizioni dei vocaboli Cf. Stefano Romanello. «Peccato». In *Temî teologici della Bibbia*, Romano Penna - Giacomo Perego - Gianfranco Ravasi (ed.). Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2010.

peccati degli individui, atti concreti di alcuni soggetti, mentre al singolare indica il peccato come realtà che supera l'individuo ed esercita un'influenza perversa su di lui.

Questi vocaboli segnalano che la realtà del peccato è strettamente legata con la libertà personale, la scelta, da cui viene il concetto di colpa, conseguenza di «un ejercicio de la libertad que conlleva deliberación, decisión y responsabilidad»³⁶². Il dramma della vita umana si realizza proprio in questo: la libertà che rappresenta la possibilità di cadere nell'errore, perché è una libertà limitata, creaturale. Ma bisogna spiegare meglio la questione del limite, perché rischia di trarre in inganno. Anche l'animale è limitato ma non può peccare, non può perdere la propria animalità, perché l'istinto lo guida a seguire la propria natura senza errore. L'uomo vive una situazione diversa, può arrivare a tradire la propria natura, la propria vocazione, può *disumanizzarsi*: «la posibilidad real del pecado viene dada porque esa creatura que es el hombre lleva entre sus manos algo que es más que creatural y más que finito: una huella de Dios»³⁶³.

Questo ci permette di ripetere ancora una volta che il peccato non è riducibile all'infrazione di una norma quanto alla distruzione –e autodistruzione– del bene creato: «toda realización de la libertad finita implica el riesgo de un mal que no conduce sino a la autodestrucción. En consecuencia, se puede decir que el “pecado”, en sentido estricto, irrumpe en el mundo a través del corazón del hombre»³⁶⁴.

La stretta connessione con il cuore dell'uomo fa sì che il peccato si presenti sempre sotto mentite spoglie, in modo nascosto e velato, seducendo l'uomo e innescando un processo che lo intrappola. La rete diventa sempre più stretta, da un peccato ne nasce un altro, poi un altro ancora, generando un'espansione progressiva che sembra inarrestabile.

Nella Bibbia risulta paradigmatico il peccato del re Davide (cf. 2Sam 11). Tutto inizia con un desiderio quasi insignificante: in un momento di ozio i suoi occhi vengono catturati dalla bellezza di una donna che fa il bagno (11,2). L'episodio è molto conosciuto e ci limiteremo qui a dire che quel desiderio iniziale, così naturale e apparentemente innocuo, si impossessa di Davide fino a impedirgli di vedere la malvagità delle proprie azioni. Il male tende a nascondersi, portando a sprofondare sempre più nelle sue sabbie mobili, dove ogni movimento causa un maggiore sprofondamento. Si innesca un meccanismo autonomo che in qualche modo avanza da solo e ogni azione è peggiore della precedente: inizia con l'adulterio e finisce non solo con la morte di Uria, ma anche con quella di diversi suoi compagni totalmente estranei ai fatti (11,17). Questa è la trappola malefica del peccato: rende ciechi, incapaci di vedere le conseguenze nefaste delle proprie azioni e la disumanizzazione che si sta vivendo:

es propia del pecado una cierta inconsciencia sobre él; pero esa inconsciencia no significa, en modo alguno, una falta de responsabilidad o de imputabilidad, como ocurre con la idea del Destino en la tragedia griega. Se trata de algo mucho más profundo: que la libertad humana puede, a veces, llegar incluso a la eliminación de la conciencia en provecho propio; a lo que gráficamente se llama «volver los ojos para no ver»³⁶⁵.

³⁶² Pedro Fernández Castela. «Antropología teológica», 231.

³⁶³ José Ignacio González Faus. *La inhumanidad. Reflexiones sobre el mal moral*. Maliaño: Sal Terrae, 2021, 20.

³⁶⁴ Pedro Fernández Castela. «Antropología teológica», 232.

³⁶⁵ José Ignacio González Faus. *La inhumanidad*, 31.

Sarà l'intervento del profeta Natan, inviato da Dio, a permettere a Davide di uscire da queste sabbie mobili, facendogli prendere coscienza delle sue azioni: «tu sei quell'uomo!» (2Sam 12,7). Dio chiama Davide alla conversione con le parole di Natan che, facendogli da specchio, gli permettono di valutare la situazione oggettivamente, fino a scoprire che si è lasciato irretire dal peccato.

Ricordiamo ancora la peculiarità della finitudine dell'uomo: «el hombre es un ser finito, pero, además, un ser consciente de su finitud. Y al hacerse consciente de su limitación, el hombre la trasciende y se sitúa fuera de ella: precisamente por eso puede captarla como limitación. Y en esa captación, el hombre finito es también más que finito»³⁶⁶. Come il captare la propria finitudine significa per l'uomo in qualche modo superarla (almeno nel desiderio), allo stesso modo riconoscere il proprio peccato significa che una parte di noi è già fuori dal peccato, non si identifica con esso. Ma la capacità dell'uomo di silenziare la propria coscienza richiede che questo intervento venga da fuori.

Desiderare il male non è parte della natura dell'uomo. Egli è capace di riconoscerlo e ripugnarlo perché desidera profondamente il bene, lo vuole con tutto il cuore, eppure si ritrova a commettere il male che detesta. Questa realtà viene affermata in tutta la sua drammaticità da Paolo: «Non riesco a capire ciò che faccio: infatti io faccio non quello che voglio, ma quello che detesto. [...] infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio» (Rm 7,15.19). Ogni uomo desidera e vuole il bene. A volte non in modo chiaro, non in modo totalmente consapevole, forse inconsciamente. Ma lo vuole, desidera la comunione con Dio anche senza rendersene conto perché è un desiderio inscritto nel DNA di tutto ciò che esiste, e in modo speciale negli esseri umani. L'uomo lo sperimenta nella naturale attrazione verso ciò che è bello, armonioso, buono. Desiderare il male comporta una guerra della natura contro se stessa, come abbiamo già detto nel capitolo precedente³⁶⁷. Forse per questo il termine più usato per indicare il peccato nella Bibbia è *Hamartía*, perché peccare significa perdere se stesso, rinnegare profondamente la propria stessa natura: «El pecado es, pues, *la frustración de sí mismo; pero una frustración que acontece ante Dios*. Es el desvío del propio camino hacia metas inexistentes y ajenas a la meta que el hombre tiene frente a sí y en la que Dios mismo le espera»³⁶⁸. Proprio per l'incredibile altezza della propria vocazione, inscritta nel cuore di ogni uomo, e della condizione di libertà limitata che comporta la possibilità dell'errore, del peccato, l'uomo si trova spesso a perdersi. L'uomo è un *finito* con vocazione di *infinito*. Questo genera una lacerazione interiore drammatica, che appare senza soluzione e porta l'uomo a uno stato di necessità, di infelicità dal quale si rende conto che non può salvarsi da solo.

4.3 Il dramma della divisione interiore

La questione del peccato è strettamente connessa con la libertà umana e quindi si iscrive nella storia dell'uomo. È importante, però, non confondere questa *storicità* del peccato con un'interpretazione

historicista del pecado original que reduce lo esencial de su significado a ser, meramente, «un pecado cometido en el inicio de la historia». [...] El pecado acontece en la historia porque es en la historia donde el hombre vive. [...] la esencia del dogma del pecado original se juega en el ámbito de lo protológico (y, por tanto, en relación dialéctica con lo escatológico) no, desde luego, en el de la arqueología. A esto hay que añadir además que «pecado original» no es pecado en sentido estricto, sino pecado en sentido

³⁶⁶ Ibid., 32.

³⁶⁷ Cf. 3.9 Niente di ciò che è veramente umano si oppone a Dio.

³⁶⁸ José Ignacio González Faus. *La inhumanidad*, 82.

análogo. Es decir, se trata de un uso legítimo del término pecado, como realidad que se opone al amor de Dios y al bien de su creación, pero aludiendo explícitamente a una situación recibida, a un estado de cosas no dispuestos por el que en él se encuentra³⁶⁹.

Spiegare la presenza del male come conseguenza del fatto che le cose create non sono Dio sicuramente offre una buona soluzione a livello concettuale. Ma nella pratica notiamo che il male, il peccato, non sembra affatto semplicemente conseguenza di una possibilità neutra, cioè il fatto che ogni cosa creata, incluso l'uomo, sia finita; in realtà sembra avere una forza propulsiva che appare inarrestabile. L'uomo non sembra essere semplicemente *fragile* ma anche un essere caduto in disgrazia, degenerato³⁷⁰. Il dato che rivelava san Paolo in Rm 7,15ss è condivisibile da tutti gli uomini, siano essi credenti o no, perché è riscontrabile nell'esperienza di vita di ciascun essere umano.

La teologia del *peccato originale* cerca di dare conto di questa situazione in cui si trova il genere umano e che produce una configurazione interna dell'uomo che si trova così in catene, necessitato di liberazione. In altre parole, «la teología del pecado original no apunta primariamente a explicar por qué va tan mal el mundo, sino a enseñar que el hombre no es el que debe ser»³⁷¹.

Nello sviluppo della teologia del peccato originale, i due testi di riferimento sono stati Gen 2-3 e Rm 5,12. Ci siamo già soffermati su entrambi e quindi li tratteremo brevemente.

Abbiamo già rifiutato l'idea di una creazione perfetta in origine, dicendo che è invece l'inizio di una chiamata alla relazione reciproca con Dio, alla comunione con lui. Il divieto di mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male nascondeva questo desiderio di comunione di Dio, questo invito a lasciare spazio all'alterità, a non essere tutto. Questo ci permette già di negare la perfezione di questo *paradiso*: ciò che dovrebbe essere non è ancora, per questo c'è un divieto, ovvero l'indicazione di un cammino da percorrere in piena libertà. Dal modo in cui viene raccontato il peccato in Gen 3

emerge la esencia condensada de *todo* pecado, en cuanto *opción decisoria de la libertad del hombre frente a Dios*. Asistimos a la declaración de independencia de un poder (pretendidamente) autónomico, que se yergue ante el poder central y lo desplaza. [...]; el hombre ha tomado el centro, a saber, el lugar de Dios; cree así poder ser por naturaleza lo que solo podía ser por gracia. Y el sujeto de la transgresión no es ni la mujer ni el varón solo, sino ambos conjuntamente; peca el ser humano completo, la unidad de dos en una sola carne³⁷².

Così si rompe la relazione, tra l'essere umano e Dio, tra l'uomo e la donna, tra entrambi e la creazione. Ed è questa perversione delle relazioni che modifica irrimediabilmente la percezione della realtà coniugale e della maternità (v. 16), del lavoro (v. 17-19), e la relazione con la propria stessa fragilità che diventa paura della morte (v. 19b) rendendo la vita ardua, dura³⁷³.

Questo racconto ci mostra che la tentazione è sempre seducente, presenta sempre una scorciatoia, una immediata soddisfazione che, però, si rivela cammino degradante e autodistruttivo. Ci viene raccontato un primo peccato di due individui specifici che ha delle conseguenze, ma non si parla di una trasmissione di questo peccato.

³⁶⁹ Pedro Fernández Castela. «Antropología teológica», 232-233.

³⁷⁰ Cf. José Ignacio González Faus. *La inhumanidad*, 197.

³⁷¹ *Ibid.*, 222.

³⁷² Juan L. Ruiz de la Peña. *El don de Dios*, 64-65.

³⁷³ Cf. *Ibid.*, 66.

Ma, se il male non è prodotto di Dio, non è neanche un prodotto interamente dell'uomo. Il male ci precede, *entra nel mondo attraverso l'uomo* ma non è generato dall'uomo che si ritrova complice di qualcosa che non voleva:

L'introduzione di questo terzo enigmatico (né il dio né l'uomo), il serpente, indica la presenza di un male di cui noi, uomini, non dobbiamo sopportare *tutta* la responsabilità: l'uomo non è colpevole di tutto (o completamente). Il simbolismo del serpente colpevole significa che un *male ci precede*, male innegabile, ma che l'uomo non ha voluto affatto. [...] C'è dunque un male che ci precede e ci circonda, e che l'uomo talvolta riprende, ricomincia. È questo il senso della *tentazione* nel tema del peccato originale. Significa che non siamo mai *iniziatori assoluti* del male: sarebbe veramente terribile! C'è un carattere liberatore nella dottrina del peccato originale³⁷⁴.

Abbiamo anche già visto Rm 5,12 e il fraintendimento che una traduzione latina poco accurata ha provocato³⁷⁵.

Nei capitoli precedenti della lettera ai Romani, Paolo aveva parlato del peccato del mondo pagano, l'idolatria, e del peccato d'Israele, la trasgressione della legge concludendo che «tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio» (Rm 3,23). Questa universalità del peccato trova però in Gesù una risposta di salvezza: i tutti che hanno peccato e sono privi della gloria di Dio «sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, per mezzo della redenzione che è in Cristo Gesù» (Rm 3,24). La tesi di Paolo sovverte la soteriologia ebraica che vedeva nel compiere la legge l'unica possibilità di redenzione. Non è la legge a salvare ma solo la fede in Cristo (3,21-22). Per dimostrare questo, Paolo ricorre ad Adamo: «si Dios ha permitido la mediación de *uno* sobre *todos* para el mal, con mayor razón puede permitir algo análogo para el bien»³⁷⁶. Comincerà così una serie di parallelismi antitetici tra Adamo e Cristo secondo l'espedito retorico della *comparatio* che amplifica ciò che è minore per esaltare di più ciò che è maggiore, per cui risulta evidente che il paragone non è tanto tra Adamo e Cristo quanto tra Cristo e Adamo: «l'accento maggiore della pagina paolina cade non sul peccato di Adamo ma sulla grazia derivante da Cristo»³⁷⁷.

Come abbiamo già indicato, la lettura di questo testo nella tradizione della Chiesa è stata fortemente influenzata da Agostino che però si confrontava con un testo mal tradotto e in cui mancava anche la specificazione «e con il peccato la morte». Questo lo portò a considerare la trasmissione del peccato da Adamo a tutti i suoi discendenti in quanto in Adamo «tutti hanno peccato» cioè, tutti hanno contratto la colpa. In realtà, a Paolo non interessa la trasmissione del peccato di Adamo ma «afferma il fatto che nelle azioni peccaminose degli uomini (il verbo "peccarono" rimanda a degli atti più che a uno stato) in qualche modo viene alla luce come da una corrente sotterranea e ripullula l'antico peccato di Adamo»³⁷⁸. La dinamica del peccato è stata introdotta nel mondo da un'azione umana «que a su vez crea una atmósfera de muerte espiritual, que afecta en principio a toda la humanidad y que se manifiesta y suerte efecto a través de los pecados personales». Ci sono in gioco due fattori: una situazione previa - il peccato di Adamo - che genera un regno di morte, e il peccato personale frutto di una libertà male indirizzata. Tutti hanno peccato personalmente, nella propria libertà, cedendo al potere del peccato che è entrato nel mondo con Adamo.

³⁷⁴ Adolphe Gesché. *Dio per pensare. Il male*, 111.

³⁷⁵ Cf. 2.8 Il peccato come rifiuto della relazione con Dio

³⁷⁶ Juan L. Ruiz de la Peña. *El don de Dios*, 97.

³⁷⁷ Romano Penna. *Lettera ai Romani. I. Rm 1-5. Introduzione, versione, commento*. Bologna: EDB, 2004, 444.

³⁷⁸ *Ibid.*, 456.

Riassumendo possiamo dire che tutti peccano perché in tutti opera la forza del peccato, che è entrato nel mondo a causa del peccato di Adamo che ha portato la morte (la separazione da Dio). Questa situazione universale di peccato viene superata in modo unico e sovrabbondante dal dono di grazia in Cristo.

Per comprendere pienamente questo testo, è necessario leggerlo con Rm 7,15ss. Qui troviamo il senso della dottrina sul peccato originale. All'interno dell'uomo, nella sua intimità più profonda, si verifica una scissione lacerante dovuta al desiderio di bene che non è capace di concretizzare e all'attuazione del male che non è in grado di contrastare:

L'uomo si trova diviso in se stesso. Per questo tutta la vita umana, sia individuale che collettiva, presenta i caratteri di una lotta drammatica tra il bene e il male, tra la luce e le tenebre. Anzi l'uomo si trova incapace di superare efficacemente da sé medesimo gli assalti del male, così che ognuno si sente come incatenato (GS 13).

È la nostra stessa esperienza che ci mostra l'incapacità dell'uomo di uscire da questa situazione. Questo non è dovuto a una maggiore forza del male rispetto al bene ma al primato dell'«io autocentrato» che porta l'uomo a quell'attitudine totalizzante che, mai completamente sazia, vuole ridurre a sé ogni cosa. È, in fondo, l'atteggiamento di chi si impossessa del dono e non è capace di vedere in esso l'invito alla comunione. Questo modo di fare è evidente nel bambino, che si presenta come un fascio di bisogni che esigono soddisfazione immediata, attitudine che segna l'esistenza umana. Paradossalmente, come osservavamo nel primo capitolo, questa smania di autoaffermazione è quella che impedisce all'uomo di concepire il suo vero «io» che si realizza solo nel decentramento da se stessi³⁷⁹. È questa la concupiscenza:

la discordia interior que nos desequilibra y nos convierte en centro absoluto de una existencia clausurada en sí misma, sin capacidad para una alteridad autentica y privada de la transparencia de lo divino. La concupiscencia es nuestro yo errático, aquel que nos hace incapaz de realizar lo que, sin embargo, consideramos el bien máximo. [...] La concupiscencia nos impide salir de sí atándonos, una y otra vez, a nosotros mismos³⁸⁰.

La concupiscenza, in sé, non è peccato ma rappresenta la sua condizione di possibilità³⁸¹.

È la vita *kata sarka*, secondo la carne, ovvero il ripiegamento in se stessi che incatena l'uomo rinchiudendolo in un egoismo che fa di ciascuno il centro del proprio mondo. Con questa terminologia Paolo non indica solo una parte dell'uomo, la parte carnale, ma «tutto l'io in quanto schiavo del peccato, la modalità concreta di esistenza della persona in una storia segnata dal peccato del primo uomo, le cui conseguenze raggiungono la globalità del soggetto e non solamente alcune sue parti»³⁸².

C'è un altro aspetto che aiuta a comprendere meglio questa scissione interiore: «el hombre tiende al bien, pero no alcanza el Bien perfecto, puesto que su pensar, querer y actuar se ubican siempre en la

³⁷⁹ Cf. 1.1 un indizio che rivela un dono.

³⁸⁰ Pedro Fernández Castela. «Antropología teológica», 237.

³⁸¹ Cf. Ibid., 246.

³⁸² Stefano Romanello. *Una legge buona ma impotente. Analisi retorico letteraria di Rm 7,7-25 nel suo contesto*. Bologna: EDB, 1999, 187.

ambigüedad de la historia»³⁸³. L'uomo non riesce a raggiungere la pienezza della Bontà, Bellezza, Verità e Giustizia perché trascendono completamente la finitudine del mondo, in cui non possono realizzarsi pienamente se non per puro dono di Dio. Lo ripetiamo ancora: l'uomo è *finito* con vocazione di *infinito*. Il male, invece, è sempre a portata di mano, facilmente realizzabile, nascosto nelle pieghe dell'ambiguità della vita, sempre pronto a suggerirci una scorciatoia che permetta di soddisfare immediatamente qualsiasi pulsione.

L'uscita da questa situazione può essere compresa solo attraverso la lente soteriologica: non può essere frutto di uno sforzo volontaristico (contro ogni forma di pelagianesimo) ma puro dono della grazia in Cristo Gesù. Questa era la posizione di Agostino contro Pelagio. Se anche le conclusioni che trarrà sono difficilmente condivisibili, il suo punto di partenza ci risulta utile. Possiamo infatti sostenere con lui

que el hombre no puede salvarse a sí mismo; que el hombre experimenta el mal de forma singular y colectiva; que ese mal no puede proceder de un Dios Padre que es incondicionalmente bueno; que la división interior nos acompaña desde siempre –como especie y como individuos–; y que, sin embargo, el amor de Dios en Cristo puede hacernos superar esta congénita situación existencial a la que estamos atados como con cadenas³⁸⁴.

Molte delle conclusioni che Agostino includerà nella sua teologia del peccato originale sono inaccettabili, come la questione dei bambini morti senza battesimo che per lui sono condannati, posizione che il Magistero attuale contraddice sottolineando l'appoggio fermo e pieno di speranza nella misericordia assoluta di Dio.

Una buona esposizione di cosa implica il peccato originale può essere quella di Faus:

- a) El ser humano está moral e interiormente deteriorado: se encuentra ante el mal en un estado que no es de sola exposición o vulnerabilidad, sino de debilidad e inferioridad. Y es incapaz por sí solo de salir de ese deterioro.
- b) Ese deterioro es obra del hombre mismo: de la estructuración del pecado en todos los niveles de la vida humana.
- c) Ese deterioro comienza ya con el origen de la historia humana
- d) Ese deterioro contradice la voluntad de Dios sobre el hombre³⁸⁵.

Dunque, affermare che ogni uomo è sottomesso al peccato originale non indica una semplice giustapposizione di singoli peccati quanto la verità di questo deterioramento, di questa lontananza da Dio che genera un autoinganno. Questa situazione raggiunge tutta l'umanità, nessuno escluso. L'uomo non è semplicemente colui che commette il peccato. È *peccatore*, vive in questa costante possibilità di tradire la propria stessa natura. Si trova immerso in questa situazione in cui è entrato fin dalla nascita e che reitera e ratifica con i propri peccati personali che rendono la comunione impossibile, perché la somma di tanti «io assoluti» non potrà mai costituire un «noi». Invece, amplifica e genera nuovo male, anche solo come risposta di autodifesa, creando una cultura che continua a prosperare cristallizzandosi nel tempo come un pesante filtro che distorce la percezione del vero, del buono e del giusto e che passa di generazione in generazione. Questo non deresponsabilizza l'uomo, perché egli è sì colui che è influenzato dalla cultura in cui vive, ma ne è

³⁸³ Pedro Fernández Castela. «Antropología teológica», 237.

³⁸⁴ Ibid., 244.

³⁸⁵ José Ignacio González Faus. *La inhumanidad*, 283.

anche il creatore e colui che la fa prosperare e diffondere. È questo il dramma umano: ogni uomo è allo stesso tempo vittima e carnefice.

Il punto importante è che la liberazione da questa schiavitù non può venire dal semplice volere, proprio perché questo volere è sottoposto alla suddetta scissione interiore. Cristo non è semplicemente un buon esempio, come i tanti grandi e saggi uomini del passato, perché sarebbe un esempio inutile, impossibile da seguire. Egli è colui che rende possibile e realizza la nostra liberazione, offrendoci il dono gratuito del Padre:

Ma il Signore stesso è venuto a liberare l'uomo e a dargli forza, rinnovandolo nell'intimo e scacciando fuori «il principe di questo mondo» (Gv12,31), che lo teneva schiavo del peccato. Il peccato è, del resto, una diminuzione per l'uomo stesso, in quanto gli impedisce di conseguire la propria pienezza. Nella luce di questa Rivelazione trovano insieme la loro ragione ultima sia la sublime vocazione, sia la profonda miseria, di cui gli uomini fanno l'esperienza (GS 13).

La situazione drammatica dell'uomo non può essere superata con lo sforzo ascetico, per quanto grande e intenso questo possa essere. Di fatto, un tale sforzo rischierebbe di portare a un maggior ripiegamento autocompiaciuto su se stessi, come il fariseo nella parabola di Lc 18,9-14. Solo un dono gratuito e immeritato potrebbe sanare questa ferita e risolvere il dramma della vita umana. Questo dono lo chiamiamo «grazia».

4.4 La creazione immersa nell'amore di Dio

In questo mondo buono, creato e amato da Dio, esiste la possibilità del male. Tanto è profonda e radicata questa possibilità, che sembrerebbe non esserci via d'uscita. In tutta la creazione si respira quest'odore di incompletezza, quest'ansia di rigenerazione. E proprio qui che si inserisce l'azione della grazia. Il male non ha l'ultima parola, né nella sua manifestazione fisica come catastrofe naturale, né tantomeno nella sua manifestazione morale come conseguenza della libertà dell'uomo diviso in se stesso. L'azione trasformatrice di Dio è già all'opera adesso nella storia come anticipazione della pienezza promessa. La sua attuazione non si trova nell'ambito del portentoso ma in quello del nascondimento, della debolezza. È come il lievito che agisce in modo segreto nell'impasto; come il piccolo seme gettato, che nel freddo e buio del ventre della terra la feconda e fa fruttificare; come il sale che rivela il sapore nascosto dei cibi e lo porta alla luce sciogliendosi; come Gesù Cristo, che muore come uno schiavo in croce e risorgendo dai morti rinnova l'umanità intera. L'onnipotenza di Dio non si manifesta mai alla maniera umana, come dominio, ma sempre come mitezza, come debolezza che è *scandalo e stoltezza* per il mondo, ma che è *potenza e sapienza di Dio* per coloro che sono chiamati (cf. 1Cor 1,23-24).

Questa grazia, come già abbiamo osservato, si lascia già intravedere nella creazione che viene dal dono gratuito di Dio, che crea per portare a pienezza. Questo significa che Dio non lascia la creazione in balia di se stessa, ma la accompagna, la sostiene, la mantiene nell'esistenza amandola (cf. Sap 11,25-26). È l'amore di Dio che permette alla creazione di esistere: «Amar todas las cosas que existen es para Dios conferir existencia a lo amado. Los hombres, al amar, presuponemos la existencia de lo amado. Dios, cuando ama lo distinto de sí, otorga el ser a aquello que ama. No hay otro fundamento

para la creación fuera del amor constituyente de Dios»³⁸⁶. È lo Spirito Santo che, in modo misterioso e discreto, spinge la creazione verso la sua pienezza.

Un presagio della grazia si trova già nell'esperienza umana del *gratuito*³⁸⁷. Pensiamo, ad esempio, ai rapporti di autorità nello Stato. Il responsabile ultimo dell'applicazione della legge può accordare una *grazia*, qualcosa di gratuito che non entra nell'ambito del diritto né può essere preteso con la forza. Si tratta di un frutto della libera iniziativa dell'autorità costituita che supera la legge, pur essendo da essa previsto.

Altrettanto *gratuita* risulta l'ispirazione nella creazione. A differenza del lavoro, che è frutto della volontà, dello sforzo personale e della disciplina, l'ispirazione risulta come totalmente gratuita, inesigibile. Certamente come prerequisito richiede volontà, sforzo personale e disciplina, ma questi rappresentano solo un modo di preparare un terreno su cui potrà germogliare un seme di cui l'uomo non dispone. L'ispirazione viene come sorpresa, come dono inaspettato e gratuito. Lo sanno bene l'artista, il poeta, il musicista, che nel creare le proprie opere investono una grande quantità di lavoro ma sanno che, in definitiva, ciò che distinguerà l'opera d'arte dall'ennesima e anonima *produzione* è esattamente l'ispirazione. Quando questa arriva, inaspettata e sorprendente, l'artista riesce ad esprimere pienamente se stesso, pur riconoscendo che la fonte si trova oltre se stesso.

Anche nelle relazioni interpersonali si presenta la *gratuità*. Dalla semplice somma dell'*io-tu* si passa a un qualcosa che trascende le persone coinvolte, che non è riducibile a uno dei fattori o alla loro somma: l'amicizia, l'amore, la comunità, con peculiarità proprie che lo rendono quest'amicizia, quest'amore, questa comunità. Questo avviene soltanto nell'incontro, che non può essere forzato né preteso, né calcolato, ma si presenta come una gratuita occasione della vita dove un cuore si apre a un altro cuore.

Momenti di gratuità si sperimentano nella pace e serenità che si prova davanti a un paesaggio montano in un silenzioso pomeriggio primaverile, dove sembra che ogni roccia sia al posto giusto, che ogni foglia danzi accarezzata dal vento, e le nuvole si accendono di colore mentre il sole bacia la terra arrossendo.

Queste brevi osservazioni, che potrebbero certo dilungarsi oltre, ci permettono di affermare che «esiste nell'esistenza in sé un elemento che porta il carattere del gratuito»³⁸⁸. Queste esperienze generano stupore e gratitudine, che va oltre il semplice sentirsi appagati, ma che viene dalla consapevolezza di trovarsi davanti a un dono che non ci spetta di diritto. Gratuito, appunto. Certo, non è automatico per l'uomo riconoscere questi momenti come *gratuiti*: «i suoi occhi si devono aprire, il suo cuore si deve sciogliere; deve ritrarre gioia da quello che da sé si sviluppa. Così fa chi ha l'animo grande e concede libertà all'essere, e chi ha il senso dell'umorismo, il quale riconosce un senso anche nelle cose strane e spiacevoli»³⁸⁹.

Tutte queste esperienze, però, non vanno confuse con la grazia. Si tratta di indizi che da soli non potrebbero permettere di dedurre il contenuto della Rivelazione ma che, all'attuarsi di questa, vengono illuminati nella loro significatività. La creazione è stata ordinata alla Rivelazione e solo alla luce dell'evento Cristo il mondo assume significato e valore: «il contenuto di essere e di valore dell'esistenza immediata del mondo acquista la sua finale chiarezza e realtà solo sotto quella difesa

³⁸⁶ Pedro Fernández Castela. «Antropología teológica», 249.

³⁸⁷ Per quanto segue Cf. Romano Guardini. *Libertà, Grazia e destino*, 117-137.

³⁸⁸ Ibid., 131.

³⁸⁹ Ibid., 134.

che la Redenzione inarca al di sopra di esso»³⁹⁰. Le esperienze che abbiamo brevemente descritto avvengono sempre nel contesto di ambiguità di cui parlavamo sopra, non possono sfuggirne, lasciando così sempre la possibilità di essere pervertite. Hanno il carattere della caducità, della transitorietà e della possibilità di corruzione, non sono capaci di donare all'uomo la salvezza di cui ha bisogno. Si tratta di presagi, come dicevamo, che possono aiutarci a pensare la grazia, ma non sono essi stessi grazia.

4.5 Paolo e il dono della grazia

La grazia è sovrabbondanza sorprendente, inaspettata e immeritata in azione. Tra gli scritti del NT il luogo in cui il concetto teologico di grazia assume un ruolo principale sono certamente le lettere di Paolo.

Nella società greco-romana la generosità verso gli altri era un modo per assicurarsi contro possibili situazioni di difficoltà economica che potevano derivare da malattia, incidenti, disastri finanziari, nella logica del *do ut des*. Allo stesso modo la relazione con la divinità si basava su una circolarità che esigeva, in cambio di favori ricevuti o implorati, l'offerta di sacrifici. Il dono non era certo qualcosa da fare indiscriminatamente, ma era destinato solo a persone di riconosciuto valore. Il valore poteva essere legato al ruolo sociale, all'educazione, ricchezza, moralità della persona a cui si donava per creare una relazione. Lo stesso succedeva con il pagamento di opere pubbliche da parte degli esponenti più ricchi della nobiltà: in cambio del servizio fornito la città offriva onori, privilegi, statue ecc., al generoso benefattore. La ricompensa era così quello che il ricco più desiderava³⁹¹.

Una dinamica simile era riscontrabile nell'ambiente ebraico, ma veniva anche incoraggiato il donare ai poveri che non potevano dare nulla in cambio perché era come prestare al Signore (Prov 19,17): «Jews were perhaps more likely than non Jews to give to the truly destitute, not because they did not care about a return but because they had stronger grounds for expecting one – not from the destitute but from God»³⁹².

La questione della circolarità del dono è complessa. Infatti, da un lato siamo portati a pensarla come qualcosa che sminuisce il valore gratuito del dono. Dall'altro, un dono che non generi circolarità è un dono che non produce effetto, non genera né alimenta la relazione. Il «dono puro» sembra una mostruosità quanto il *do ut des*. Proviamo a vedere come Paolo affronta il tema della grazia e della gratuità del dono di Dio.

Nella lettera ai Galati una delle parole chiave è «libertà». Questa comunità di cristiani provenienti dal paganesimo fondata da Paolo, stava subendo le influenze giudaizzanti di un gruppo missionario che insisteva sull'importanza della Legge anche per i credenti in Cristo non ebrei che, a loro dire, dovevano adottare tutte le pratiche prescritte per i giudei. La lettera ruota su differenti polarità: schiavitù e libertà (2,4-5; 4,21; 5,1); opere della Legge e fede in Cristo (2,16; 3,2; 5); carne e spirito (3,3; 5,13-6,10). Queste polarità si comprendono meglio se integrate all'interno dell'idea principale di Paolo

³⁹⁰ Ibid., 114.

³⁹¹ Cf. John M. G. Barclay. *Paul and the Power of Grace*. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Publishing Co., 2020, 5-7.

³⁹² Ibid., 9.

that the gift of Christ was the definitive act of divine grace and was an *incongruous gift*, given without regard to worth. Because this gift did not fit with previous criteria of value, the Christ-event has recalibrated all systems of worth, including the «righteousness» defined by the Law. Founded on this norm-breaking gift, new communities can take shape, whose patterns of life are significantly at odds with both Jewish and non-Jewish traditions of value³⁹³.

La tensione principale si dà tra grazia e peccato, inteso nel senso di *hamartía* di cui abbiamo parlato: il peccato come potere soggiogante. Questo antagonismo viene declinato da Paolo nella dialettica Legge-grazia, non tanto perché la Legge sia cattiva ma in quanto genera il peccato.

Fino alla venuta di Cristo, la relazione con Dio si basava sulla Legge. Compire la Legge significava ottenere il favore di YHWH. Come abbiamo già visto, una certa interpretazione della teologia della retribuzione attribuiva i mali subiti dall'uomo all'inosservanza della Legge. Così la malattia, l'insuccesso, la povertà ecc., erano il frutto della rottura della relazione con Dio che si dava nell'osservanza della Legge. Il sistema sacrificale cercava di porre rimedio a questo, ristabilire la relazione con Dio attraverso un'offerta rituale.

La venuta di Cristo annuncia un cambio completo di direzione: la buona notizia è predicata ai poveri, le prostitute, i peccatori pubblici e tutti quelli che venivano considerati dimenticati da Dio, esclusi dalla relazione con lui. Non si tratta più di compiere la Legge, di rituali di purezza o sacrificali, ma di accogliere la gratuità di un amore sovrabbondante come quello raccontato nelle parabole di Lc 15. L'uomo cerca la salvezza in quello che fa; segnalando questa opposizione tra legge e grazia Paolo vuole evidenziare che la salvezza non può derivare da qualcosa «che si fa», perché lì il centro è ancora il mio *io*, la salvezza deriverebbe da una mia azione e la condanna dalla mia incapacità di compiere quanto mi viene comandato. Il figlio prodigo di Lc 15 ragiona in questi termini e torna dal padre convinto di non poter essere più suo figlio «Padre, ho peccato verso il Cielo e davanti a te; non sono più degno di essere chiamato tuo figlio. Trattami come uno dei tuoi salariati» (Lc 15,18-19). La sua è una relazione da servo. Il padre, invece, lo sorprende con la sovrabbondanza del suo amore, che lo ricrea come figlio.

Quello che annuncia Paolo è che questo dono non può essere in nessun modo meritato ma solo ricevuto, accolto come segno della sproporzione tra la nostra logica e quella di Dio. Quello che si oppone alle opere della Legge è la fede. Anche qui bisogna distinguere bene: «Faith is not some alternative token of worth, a refined spirituality admirable in itself. To the contrary, faith as *trust in Christ* is a declaration of bankruptcy, a radical and shattering recognition that the only capital in God's economy is the gift of Christ, a gift given without regard to any other criterion of worth»³⁹⁴.

La Legge era stata come il *pedagogo*, lo schiavo incaricato di accompagnare i figli del padrone per un determinato periodo di tempo (3,23-25). La Legge non è malvagia in sé, ma è incapace di cambiare il cuore, di dare la libertà del figlio. Con il battesimo siamo «rivestiti di Cristo» (3,27) fatti figli nel Figlio. Da servi passiamo a figli, proprio come nella parabola di Luca. Questo non è semplicemente frutto di una maturazione lenta, bensì dell'irruzione dell'assoluta novità di Cristo:

³⁹³ Ibid., 40.

³⁹⁴ Ibid., 50.

What is needed is not that children should come of age, in some natural process of maturation, but that God should intervene to change the conditions of the possible. That is what Paul traces in 4,4-6, which (like 3,13-14) summarizes the Christ-event as the participation of Christ in the human domain (and specifically «under the Law») so that believers might participate in the privileges of the Son. The metaphor of adoption makes clear that «sonship» can come about only through *receiving* a new status and a new identity, as granted by God. This sense of dependence on a divine initiative is experienced in the Spirit, whose operation in the lives of believers alerts them to the fact that their existence is derived from outside themselves (4,6)³⁹⁵.

In Cristo ci viene dato questo dono che supera qualsiasi aspettativa, che non si fonda in alcun merito previo di chi riceve e che, anzi, fonda il valore del recettore. Siamo resi figli dall'amore di Dio manifestato in Cristo e nulla ci potrà separare da lui (cf. Rm 8,31-38). In effetti, quello che viene ricevuto in Cristo dai cristiani non è una nuova serie di norme, una nuova legge che se osservata ci rende figli. Riceviamo la filiazione divina, partecipiamo della capacità divina che permette la novità assoluta che può riassumersi in una parola: Amore che libera e trasforma in amore.

Questa nuova libertà non è certo libertinaggio (cf. Gal 5,13). Se è vero che la nuova vita non proviene da azioni umane, è altrettanto vero che trova la sua espressione in azioni umane. La nuova creazione che il dono di Dio in Cristo realizza nei credenti trasforma la vita e si riflette nell'agire quotidiano.

La lettera ai Romani evidenzia ancora di più come questo dono sia dato in assenza di merito, assumendo qui i forti toni di «misericordia» e «amore» in contrasto con la situazione generale di peccato in cui si trova il mondo.

Paul expounds in multiple ways the incongruity of grace, unconditioned by the worth of its recipients and unlimited by their sinfulness and hostility to God. But the purpose of this grace is to *remake* its recipients, to transform them as they draw new life out of a reality that is not their own but in which they share. By this gift, always undeserved, they are molded into a holiness that accords with the will and character of God, such that the *unfitting* gift is designed to create a *fitting* outcome³⁹⁶.

Come abbiamo già notato, il parallelo con Adamo serve a Paolo per evidenziare la sproporzione esistente tra la realtà del peccato e il dono in Cristo. La risposta sorprendente di Dio al peccato non è il giudizio di condanna ma il dono: «Ma il dono di grazia non è come la caduta: se infatti per la caduta di uno solo tutti morirono, molto di più la grazia di Dio e il dono concesso in grazia del solo uomo Gesù Cristo si sono riversati in abbondanza su tutti» (Rm 5,15). Parlando dell'abbondanza del dono Paolo mostra la capacità di Dio di sopraffare il peccato: «dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia» (5,20). Questa sovrabbondanza permette, grazie al battesimo, di camminare in una vita nuova (6,4), dove non c'è più posto per il peccato: «the gift of God in Jesus Christ has established not liberation from every kind of authority but a new allegiance, a new responsibility, a new “slavery” under the rule of grace»³⁹⁷.

Il dono di Dio in Cristo non è il «dono puro», perché questo sarebbe inutile. Un dono inteso in quel senso può solo essere dato da un donatore *disinteressato*, ma nel senso peggiorativo: che non nutre

³⁹⁵ Ibid., 58.

³⁹⁶ Ibid., 78.

³⁹⁷ Ibid., 89.

interesse per la persona a cui dona. Non sarebbe un dono, sarebbe un gesto vuoto. Dio è un donatore *interessato*, nel senso buono del termine, ha a cuore la sorte del ricevente e dona per entrare in relazione. In Cristo, Dio non dona qualcosa: «what grace conveys is not a thing but a person; it establishes a relationship where the gift cannot be separated from the person who gave it. Grace is not an object passed from Christ to believers or a quality infused into them: it is, first and foremost, a transformative relationship with the Giver»³⁹⁸. La vita nuova è una conseguenza di questo dono, che è la partecipazione alla vita stessa di Dio. La circolarità del dono che sperimentiamo come umani può diventare tossica quando si converte in calcolo, interesse, misura del valore. Nel caso della relazione con Dio si genera una circolarità virtuosa che rompe gli schemi del *do ut des* e apre all'altro. Il dono di Dio in Cristo trasforma l'uomo in dono per gli altri, in *uomo eccentrico*, a cui è stata donata la libertà di figlio e che può quindi comportarsi di come tale, non come frutto di un nuovo obbligo, ma come conseguenza del non essere sotto il peccato ma sotto la grazia (6,14):

Paul expects the grace of God in Christ to cascade through the life of communities, such that the grace received is passed forward by believers and shared among them. In this sense, the return gift to God is also, at the same time, the forward transfer of grace. «Paying it back» is performed through «paying it forward»: believers «give themselves to the Lord» (2Cor 8,5) by participating in the sharing of gifts (2Cor 8,7)³⁹⁹.

Questa peculiarità del dono di Dio in Cristo, capace di trasfigurare l'essere umano, apre a una nuova domanda: che ne è della libertà dell'uomo? Viene assorbita dalla grazia?

4.6 Dio o l'uomo. Il rischio di un'antinomia sempre presente

La tradizione orientale ha parlato della grazia in termini di divinizzazione dell'uomo. Ireneo affermava che Dio ci ha creati per la salvezza, che consiste in portare a termine quello che nella creazione è presente in germe e che deve essere portato a compimento. Vale la pena riportare un brano di Ireneo in cui risponde a coloro che accusano Dio di non aver creato l'uomo perfetto dall'inizio:

Dunque attraverso quest'ordine, tali ritmi e tale movimento l'uomo creato e plasmato diviene ad immagine e somiglianza di Dio increato: il Padre decide benevolmente e comanda, il Figlio esegue e plasma, lo Spirito nutre e accresce, e l'uomo a poco a poco progredisce e si eleva alla perfezione, cioè si avvicina all'Increato; perché solo l'Increato è perfetto, e questo è Dio. Infatti bisognava che l'uomo prima fosse creato, poi, dopo essere stato creato, crescesse, dopo essere cresciuto, divenisse adulto, dopo essere divenuto adulto, si moltiplicasse, dopo essersi moltiplicato, divenisse forte, dopo essere divenuto forte, fosse glorificato e dopo essere stato glorificato, vedesse il suo Signore. Perché è Dio colui che deve essere visto, e la visione di Dio procura l'incorruttibilità «e l'incorruttibilità fa essere vicino a Dio»⁴⁰⁰.

Nella creazione di Adamo è presente Cristo, anche se Adamo è un bambino che ha bisogno di essere accompagnato dallo Spirito per conformarsi all'immagine del Figlio secondo la quale è stato creato. Lo scopo dell'incarnazione del Verbo è chiaro per Ireneo: «si è fatto ciò che siamo noi, per fare di

³⁹⁸ Ibid., 90.

³⁹⁹ Ibid., 125.

⁴⁰⁰ AH IV 38,3.

noi ciò che è lui stesso»⁴⁰¹. Questa teologia si svilupperà, con sfumature più o meno diverse, in Origene, Atanasio, Gregorio di Nissa, fino a raggiungere in Massimo il confessore il suo apice:

la salvación del hombre es su divinización; ella ocurre ineludiblemente mediante la encarnación del Verbo, que tiene como objetivo primario no tanto la remisión de la culpa y la justificación del pecador cuanto la comunicación a la criatura que el hombre es de la condición supercreatural de hijo de Dios y participe de la naturaleza divina. He ahí por qué, supuesto que Dios quisiera divinizar al hombre, la encarnación era necesaria. Pero no solo las criaturas humanas se benefician con ella; toda la creación está presidida por Cristo y será conducida por él hacia la plenitud gloriosa del *éschaton* salvífico⁴⁰².

La teología dei padri orientali si sviluppa prevalentemente in ambito cristologico e pneumatologico, per contrastare, come abbiamo visto nel capitolo precedente, le eresie che mettevano in dubbio la piena umanità o divinità di Cristo e la divinità dello Spirito Santo, per cui la divinizzazione dell'uomo offriva l'argomento più efficace. L'opposizione tra divinità e umanità viene così superata in una teologia che considerava la divinizzazione dell'uomo come la sua piena umanizzazione e dunque divinità e umanità come complementari⁴⁰³.

L'avvento di una riflessione sistematica sulla grazia da un punto di vista antropologico si avrà con Agostino nell'ambito della controversia pelagiana. Si svilupperà così un secolare dibattito che verterà su come integrare armoniosamente l'egemonia della grazia e la libertà dell'uomo. Si ripresenta in qualche modo la questione cristologica da un punto di vista antropologico.

Il punto di partenza di Pelagio, in funzione antimanichea, era la radicale bontà della natura umana, creata nel bene. Elaborerà così una teologia che pone al centro la libertà umana (e di conseguenza una sua autosufficienza) che può realizzare il bene desiderandolo; se non lo realizza è semplicemente per una mancanza di volontà. Se non fosse così, non si potrebbe considerare l'uomo responsabile delle proprie azioni. Se il bene che faccio lo faccio grazie all'aiuto divino, quello che faccio non lo faccio io ma Dio. La grazia, allora, sarà al massimo un aiuto per poter attuare il bene, che posso già mettere in atto per mia volontà, più facilmente⁴⁰⁴.

In questo modo, Pelagio non intende dire che la natura umana non possa commettere il male, ma in qualche modo recupera un'idea della relazione con Dio segnata dalla mentalità mercantile che, abbiamo visto, attraversa i secoli dall'AT al NT e si ripresenta sempre all'uomo nel corso della sua storia. È ancora la teologia degli amici di Giobbe che vuole convincere l'uomo che la relazione con Dio è di tipo commerciale, del *do ut des*: io *do* le mie buone azioni, frutto del mio sforzo personale nel seguire la Legge, Dio mi *da* una ricompensa. Il bene è a portata di mano dell'uomo tanto quanto il male, dunque tutto si risolve nella scelta libera della volontà umana.

Questa concezione è totalmente cieca alla realtà dei fatti. La vita stessa, come abbiamo notato sopra, insegna che l'uomo fa esperienza di una profonda divisione interiore che lo porta a non riuscire a fare quello che vuole mentre fa quello che non vuole (Rm 7,15ss).

⁴⁰¹ AH 5, praef.

⁴⁰² Juan L. Ruiz de la Peña. *El don de Dios*, 271.

⁴⁰³ Cf. *Ibid.*, 272.

⁴⁰⁴ Cf. *Ibid.*, 274-275.

Agostino è ben cosciente di questo, anche per la sua vicenda personale, e si opporrà strenuamente alla dottrina di Pelagio. Non nega la libertà dell'uomo, ma riconosce che arriva fino a un certo punto oltre il quale solo la grazia può permettere all'uomo di compiere il bene. Rifiuta l'opposizione grazia/libertà, perché comprende che «la libertad es fruto de una liberación, y que la gracia, lejos de abolirla, es su mecanismo liberador»⁴⁰⁵.

La concupiscenza di cui parla Paolo nel capitolo 7 della lettera ai Romani rappresenta le catene che imprigionano la libertà umana, catene che possono essere spezzate solo dalla grazia.

La dottrina della grazia di Agostino non è priva di posizioni infelici, come abbiamo accennato sopra riguardo al peccato originale e la condanna dei bambini non battezzati. Se Cristo è il medico che sana il malato con il battesimo, chi non viene sanato non può salvarsi. Fuori di Cristo non c'è salvezza perché solo lui può offrire la medicina (la grazia attraverso il battesimo) che guarisce dalla malattia (peccato). In questo modo, se in Paolo l'accento era sull'universalità della salvezza offerta in Cristo a tutti, in Agostino si restringe la visuale al fatto che tutti siamo peccatori e abbiamo bisogno della medicina per salvarci, e questo porta inevitabilmente a restringere anche il campo d'azione della salvezza ad alcuni, quelli che ricevono la suddetta medicina. Questa concezione di predestinazione, che attraverserà i secoli arrivando fino al CVII, porrà le basi per lo sviluppo del giansenismo. Le affermazioni di Agostino sono *contro* delle tesi che, effettivamente, si allontanano dalla fede cristiana. Ma è proprio questo carattere di contrasto che lo porterà a enfatizzare eccessivamente alcune posizioni. La riflessione teologica, in funzione antipelagiana, si colorerà così sempre più di un forte accento che sottolinea la corruzione dell'uomo, dimenticando che *grazia* significa già *creazione*. Questo porterà a una progressiva separazione della grazia e della natura.

La polemica sulla grazia, la libertà e le opere umane attraverserà il medioevo raggiungendo un climax nel XVI secolo con Lutero che, a partire dalla lettera ai Romani⁴⁰⁶, afferma la *sola fides* eliminando qualsiasi influsso delle opere buone nella giustificazione del cristiano. «La cuestión clave es, pues, esta: o Dios o el hombre. Para Lutero la alternativa no ofrece duda: hay que optar por Dios. *Sola fides, sola gratia, solus Christus, solus Deus*»⁴⁰⁷. La libertà dell'uomo è totalmente schiava del peccato e per Lutero enfatizzare la primazia della grazia significa eliminare qualsiasi ruolo della libertà umana, proprio perché totalmente corrotta dal peccato originale. La fede è compresa in senso strumentale: «ella es algo así como la prótesis con la que el pecador alcanza –o es alcanzado por– la justicia de Cristo»⁴⁰⁸. Se il peccato ha corrotto a tal punto l'uomo da confondersi con la sua coscienza, la salvezza per l'essere umano consiste nel vedersi imputata la giustizia di Cristo: «se trata, pues, ante todo, de una declaración, en virtud de la cual Dios tiene por justo al que era (y continúa siendo) pecador. Por lo demás, el pecado remanente, pero no ya imputado, aunque persiste, pierde su capacidad de “acusar, condenar, remorder, herir»⁴⁰⁹. Questa idea che il peccato permanga, anche se indebolito dall'azione della grazia, porta a un'antropologia fortemente negativa dove l'effetto della grazia sull'uomo era la giustificazione ma non l'inizio di una trasformazione. Si tratta di una concezione *forense* dell'azione salvifica. Di conseguenza l'uomo è «simul peccator et iustus» peccatore e giusto allo stesso tempo. Giusto per la relazione con Dio che lo dichiara giusto, peccatore per quello che è e continua a essere, perché Cristo porta su di sé il peso del nostro peccato, al quale però restiamo legati.

⁴⁰⁵ Ibid., 279.

⁴⁰⁶ «Noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede, indipendentemente dalle opere della Legge» (Rm 3,28).

⁴⁰⁷ Ibid., 286.

⁴⁰⁸ Ibid., 289.

⁴⁰⁹ Ibid., 290.

Trento risponderà a Lutero affermando da un lato l'iniziativa assoluta e incondizionata di Dio e la necessità di giustificazione per tutti gli uomini, e dall'altro la libertà dell'uomo di rispondere alla chiamata incondizionata di Dio. Il concilio condannò inoltre la concezione della grazia come qualcosa che semplicemente si impone all'uomo. La giustificazione, secondo Trento, non si realizza soltanto attraverso il perdono dei peccati, ma anche attraverso una reale santificazione che produce un rinnovamento interiore dell'uomo, che è la base per operare il bene. La fede rimaneva comunque primaria nel permettere l'azione della grazia, ma il concilio volle salvaguardare la libertà dell'uomo e il carattere positivo della sua adesione e partecipazione all'azione di Dio nella giustificazione.

4.7 Grazia è libertà

Il problema di fondo del dibattito riguarda la dialettica tra creazione e salvezza e tra natura e grazia:

la soberanía indiscutible del Dios creador sobre el hombre criatura no puede llegar hasta el vaciamiento o la aniquilación de éste, pues en tal caso la salvación sería la refutación de la creación, la gracia conllevaría la pura y simple abrogación de la naturaleza. [...] Trento rechaza la idea (filomaniquea) de un pecado dotado de tal fuerza devastadora que es capaz de corromper incurablemente la creación de Dios. Contra tal idea, el concilio no hizo otra cosa que glosar la tesis paulina «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia»⁴¹⁰.

Le grandi divisioni nella Chiesa sul tema della grazia e della libertà umana partivano da un presupposto erroneo: un antagonismo irrimediabile tra le due per cui una deve cedere davanti all'altra. Lo stesso problema che si era presentato nelle dispute cristologiche, si ripresenta nell'ambito antropologico: come può l'uomo sussistere davanti alla divinità?

L'unica via d'uscita è quella cristologica, partendo anche da una sana teologia della creazione che evidenzia lo scopo principale di Dio nella creazione: portare a pienezza. Il peccato non può essere protagonista, per quanto realtà drammatica.

Le riflessioni sulla creazione e la sintesi cristologica offerta da Massimo il Confessore ci hanno permesso di recuperare un'antropologia positiva (non ingenua!): Dio e l'uomo non sono antagonisti; il peccato non forma parte della natura umana, anche se si verifica con forza nel suo modo di esistenza per cui non gli è possibile, con le sue forze, la comunione con Dio.

La comprensione del dono di Dio in Cristo come l'offerta di filiazione, di cui la redenzione dal peccato costituisce una condizione previa, ci ha permesso di liberarci dall'amartiocentrismo che inevitabilmente finisce per tramutarsi in un pessimismo antropologico.

La teologia paolina della grazia ci ha permesso di concludere che la fede non è un merito per il quale riceviamo la grazia, bensì il riconoscimento della propria incapacità di liberarsi da soli e che le proprie opere non sono portatrici di salvezza, perché l'unica cosa che ha definitivamente valore è il dono di Cristo morto e risorto.

L'iniziativa viene sempre da Dio che agisce liberamente e gratuitamente. La fede significa in qualche modo lasciar agire questa grazia, gratuita e rigenerante. Un dono può essere efficace solo se accettato, senza che questo sminuisca il valore del dono o accresca eccessivamente il potere di chi lo riceve.

⁴¹⁰ Ibid., 304.

La fede è riconoscere la presenza di Dio nel suo dono amorevole e riconoscere che è necessario perché da soli non riusciamo a uscire dal dramma della divisione interiore in cui viviamo. Dichiarare bancarotta, per usare la terminologia di Barclay, non è un merito: è una risposta.

L'esperienza di cui parla Paolo nel capitolo 7 della lettera ai Romani è la chiave per comprendere: l'uomo deve abbassare le difese che erge a protezione del proprio io diviso. La vera libertà in Cristo può nascere solo da una sana vulnerabilità.

Il peccato è la realtà massimamente negativa che preesiste alla Legge; questa è stata data per la vita e quindi in se stessa è buona e santa, ma è talmente inefficace ad arginare il dilagare del peccato che finisce per favorirlo; il soggetto umano viene pertanto a trovarsi in una condizione conflittuale e drammatica, dovendosi misurare sia con la bontà inefficace della Legge (come principio esterno) sia anche con la forza destabilizzante del peccato (come principio interno all'uomo)⁴¹¹.

Si riassume qui questa esperienza di lotta interiore, di divisione profonda e dolorosa che, alla luce della Rivelazione, porta l'uomo a mettersi in discussione e, infine, ad abbassare le proprie difese. Potremmo dire che il nocciolo della questione della libertà-grazia sta nell'essere vulnerabili.

L'uomo sa, come abbiamo detto prima, che il suo destino è l'amore. Certo, interpreta questo amore in modi diversi e spesso sbagliati. Ma lo sa. Nel mondo lo sperimenta, anche se in modo imperfetto. Desidera la libertà con tutto il suo essere. Desidera l'amore. È questo che lo rende pienamente libero e umano, questo decentrarsi e scoprire così il suo vero io. L'amore lo fa *essere*.

Troviamo conferma di questo in 1Cor 13. L'amore è una forza riconosciuta anche fuori dal cristianesimo come potente, imprescindibile per la vita dell'uomo. Dalle opere di Dante alle scritte sui muri dei giovani innamorati, nessuno oserebbe mettere in dubbio la sua centralità nella vita dell'uomo. Certamente il suo significato è interpretato in modo diverso, ma c'è come un'intuizione originaria che impedisce all'uomo di pensarsi solo. «Dunque, l'amore è comprensibile tutto e soltanto sul piano dell'essere, non dell'avere, poiché non è un possesso fra tanti, ma coinvolge e definisce e realizza la persona nel suo insieme. E se Paolo scrive che bisogna “avere” l'amore, ciò significa soltanto che esso fa “essere” pienamente»⁴¹². Se non ho l'amore non sono nulla (1Cor 13,2). Se Cartesio affermava l'esistenza a partire dal *cogito*, Paolo direbbe *amo, ergo sum*. Anzi, visto che l'amore è relazionale, *amo, dunque siamo*⁴¹³. Ma non è ancora abbastanza.

Il cristiano sa che il fondamento dell'amore è Dio. Di più, la condizione di possibilità dell'amore è Dio: noi amiamo perché Dio ci ha amati per primo (cf. 1Gv 4,19). Siamo *amati* prima che *amanti* ed è questa la buona notizia del vangelo, il grande dono che ci viene offerto: essere trasformati in amore dall'Amore che ci ama. Siamo amati per essere amanti. Dunque l'amore cristiano non è equiparabile a un sentimento o relegabile all'ambito psicologico o sociale, ma ha una radice teologica. Il cristiano «ama perché spinto e portato da un amore assai più grande di lui, che lo ha già investito, purificato, potenziato»⁴¹⁴.

⁴¹¹ Romano Penna. *Lettera ai Romani. II. Rm 6-11. Versione, commento*. Bologna: EDB, 2007, 84.

⁴¹² Romano Penna. *L'apostolo Paolo*, 232.

⁴¹³ Cf. *Ibid.*

⁴¹⁴ *Ibid.*, 233.

Torniamo ancora alla teologia della creazione: creare significa per Dio amare. Esistiamo perché siamo amati. Modifichiamo ancora una volta il motto cartesiano, trasformandolo in passivo: *amor, ergo sum*, sono amato, dunque sono, o *amamur, ergo sumus*, siamo amati, dunque siamo⁴¹⁵. Dio, che è amore libero e traboccante, è la fonte del nostro esistere. Esistiamo perché siamo amati (cf. Sap 11,25).

Questo amore non è astratto, non è semplicemente un bel concetto. È un amore rivelato in un'azione di Dio: l'incarnazione, la vita, la passione, la morte e la resurrezione di Cristo. È un amore che ha già iniziato a rivelarsi nella creazione del mondo e che si è rivelato definitivamente in Cristo.

Il soggetto dell'amore di 1 Cor 13 è il Dio trinitario: il Padre, che non ha risparmiato suo Figlio (Rm 8,32); il Figlio, «che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me» (Gal 2,20). lo Spirito Santo, per mezzo del quale «l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori» (Rm 5,5).

La scissione interiore avviene a questo livello. È l'inganno che ha effetto su di noi perché vediamo in modo imperfetto come in uno specchio (1Cor 13,12), conosciamo in modo imperfetto (13,9). Ragioniamo come bambini, sentiamo come bambini, parliamo come bambini (13,11). Perché è facile che questa dinamica dell'amore, che è eccentrica, che trova il suo centro fuori di sé nel dono di se stessi, generi in noi la paura di perdere noi stessi. Come abbiamo più volte sottolineato, la creazione è buona ma imperfetta, non è Dio. C'è quindi una sorta di distanza che fa la differenza. Il peccato originale, cioè l'origine del peccato in noi, deriva dal vedere Dio come l'antagonista della nostra felicità, un inganno possibile a causa della nostra finitezza che da un lato, poiché siamo creature amate da Dio, ci fa tendere alla pienezza, e dall'altro, a causa della nostra finitezza, poiché vediamo come in uno specchio ci fa cadere nell'inganno di vedere Dio come il grande antagonista della nostra pienezza.

Se noi siamo come bambini, il Verbo incarnato è l'uomo adulto. Egli è la realizzazione di ciò verso cui tende tutta la creazione, soprattutto l'uomo, ossia la perfetta comunione (che non è fusione) con Dio, dove la luce non proietta alcuna ombra perché la natura umana si trova nel «dove» verso cui tende naturalmente, in completa armonia e comunione.

Per questo non ha senso parlare di un doppio fine dell'uomo, uno naturale e uno soprannaturale, come fece la scolastica per salvaguardare la gratuità della grazia. L'uomo non può essere concepito senza grazia e questo non la rende certo necessaria, come se obbligasse Dio a comunicarsi:

Se trata más bien, al contrario, de que la gracia misma –Dios mismo, como «Gracia increada»– ha creado una naturaleza capaz, por un lado, de recibir la gracia como lo que es, es decir, como don; y por el otro, de que la naturaleza encuentre en ese don que es la gracia su realización absoluta sin la cual no puede ser pensada. «El espíritu no desea a Dios como el animal desea su presa: lo desea como un don (H. de Lubac, *Surnaturel*, 484). Porque lo creado es obra del amor divino, y esa es su más íntima constitución, no puede –ni por hipótesis– pensarse en una criatura no amada –esto es sin gracia– total y absolutamente por su Creador⁴¹⁶.

⁴¹⁵ Cf. *Ibid.*, 234.

⁴¹⁶ Pedro Fernández Castela. «Antropología teológica», 269.

Non desideriamo la grazia con l'impulso vorace della passione, ma per quello che è: amore libero, gratuito, immeritato. Questo è il desiderio più profondo dell'uomo, questo è il «bene che voglio» di cui parla Paolo. E «lo voglio» perché è gratuito e non dovuto. È ciò che ogni uomo desidera nel profondo del cuore. Se non fosse gratuito, non lo desidererebbe in questo modo.

Il male, quindi, è l'effetto collaterale (indesiderato) della creazione finita. È il rischio che Dio è disposto a correre per amore e per lasciarci liberi. E questo rischio lo corre fino in fondo con l'incarnazione. La scissione interiore non è un difetto di fabbrica, un errore di Dio o, peggio, uno scherzo perverso di una divinità creatrice distante e sadica. È una conseguenza inevitabile del fatto di non essere Dio e di non essere pienamente in comunione con Lui, a causa della finitezza della nostra libertà, contaminata dal peccato. È il risultato del nostro essere *bambini*. Ma in Cristo ci è stata rivelata la nostra vocazione: diventare adulti grazie al dono gratuito, sovrabbondante, libero e misericordioso della grazia. Questo dono è gratuito ma non rende l'uomo totalmente passivo, bensì lo attiva.

Questo permette la trasformazione dell'uomo, che diventando adulto può esprimere nella vita il frutto del dono ricevuto: diventare amante. Il NT parla dell'amore a Dio, è il primo comandamento più importante (cf. Mt 22,37s parr), ma lo fa in modo sobrio perché è consapevole che può sfociare in fanatismo (cf. Gv 16,2) che in pigrizia (cf. 1Gv 4,20). Non amare gli altri significa non amare Dio. La conclusione che trae Giovanni dal fatto che Dio ci ha amati è sorprendente. Non dice: «dobbiamo amare Dio ma «anche noi dobbiamo amarci gli uni gli altri» (1Gv 4,11). «L'agàpe che parte da Dio non chiede tanto di ritornare indietro, ma di estendersi e di dilagare a raggio universale»⁴¹⁷. È il dono centrifugo, che crea una circolarità generativa che apre all'altro. Questo è quello che opera la grazia in noi: liberare la nostra possibilità di amare. Fino ad amare anche il nemico, diventando come Cristo, attraverso il quale siamo stati riconciliati con Dio (cf. Rm 5,10). In questo modo, rivestiti di Cristo, diventiamo pienamente ciò che siamo chiamati a essere fin dal principio. «La gracia, como la fe, actúa por la caridad. Su presencia en el amor humano es absolutamente trascendente –haciéndolo así verdadera y enteramente humano– y, de igual forma, absolutamente immanente –haciéndolo así verdadera y enteramente divino»⁴¹⁸.

Tutto questo è riassunto meravigliosamente dai padri del CVII:

Il cristiano poi, reso conforme all'immagine del Figlio che è il primogenito tra molti fratelli riceve «le primizie dello Spirito» (Rm8,23) per cui diventa capace di adempiere la legge nuova dell'amore.

In virtù di questo Spirito, che è il «pegno della eredità» (Ef 1,14), tutto l'uomo viene interiormente rinnovato, nell'attesa della «redenzione del corpo» (Rm 8,23): «Se in voi dimora lo Spirito di colui che risuscitò Gesù da morte, egli che ha risuscitato Gesù Cristo da morte darà vita anche ai vostri corpi mortali, mediante il suo Spirito che abita in voi» (Rm 8,11).

Il cristiano certamente è assillato dalla necessità e dal dovere di combattere contro il male attraverso molte tribolazioni, e di subire la morte; ma, associato al mistero pasquale, diventando conforme al Cristo nella morte, così anche andrà incontro alla risurrezione fortificato dalla speranza.

E ciò vale non solamente per i cristiani, ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia. Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è

⁴¹⁷ Romano Penna. *L'apostolo Paolo*, 237.

⁴¹⁸ Pedro Fernández Castela. «Antropología teológica», 271.

effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire associati, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale.

Tale e così grande è il mistero dell'uomo, questo mistero che la Rivelazione cristiana fa brillare agli occhi dei credenti. Per Cristo e in Cristo riceve luce quell'enigma del dolore e della morte, che al di fuori del suo Vangelo ci opprime. Con la sua morte egli ha distrutto la morte, con la sua risurrezione ci ha fatto dono della vita, perché anche noi, diventando figli col Figlio, possiamo pregare esclamando nello Spirito: Abba, Padre! (GS 22).

Nella dinamica umana del dono, il beneficiario può al massimo convertirsi in donatore, ricambiando il dono ricevuto. Il dono del Padre in Cristo fa molto di più: trasforma il beneficiario in dono per mezzo dello Spirito Santo. Come figli nel Figlio, partecipiamo della stessa natura del Dio che è dono di sé.

Nel paragrafo conclusivo vedremo come quest'opera grandiosa della grazia, che elevando la natura rende liberi e pienamente umani, ha trovato una realizzazione eminente in Maria di Nazaret.

4.8 Maria, la donna del dono

Il CVII decise di non promulgare un documento indipendente su Maria ma di concludere la costituzione dogmatica sulla Chiesa con un capitolo a lei dedicato. Così facendo i padri la presentarono come figura del credente e della Chiesa, creatura che, lungi dall'essere *allontanata* dal resto dell'umanità per la predilezione dimostrata da Dio, viene indicata come *madre, membro, figura e modello* della fede e della Chiesa:

Infatti Maria vergine, la quale all'annuncio dell'angelo accolse nel cuore e nel corpo il Verbo di Dio e portò la vita al mondo, è riconosciuta e onorata come vera madre di Dio e Redentore. Redenta in modo eminente in vista dei meriti del Figlio suo e a lui unita da uno stretto e indissolubile vincolo, è insignita del sommo ufficio e dignità di madre del Figlio di Dio, ed è perciò figlia prediletta del Padre e tempio dello Spirito Santo; per il quale dono di grazia eccezionale precede di gran lunga tutte le altre creature, celesti e terrestri. Insieme però, quale discendente di Adamo, è congiunta con tutti gli uomini bisognosi di salvezza; anzi, è «veramente madre delle membra (di Cristo) ... perché cooperò con la carità alla nascita dei fedeli della Chiesa, i quali di quel capo sono le membra». Per questo è anche riconosciuta quale sovremenente e del tutto singolare membro della Chiesa, figura ed eccellentissimo modello per essa nella fede e nella carità; e la Chiesa cattolica, istruita dallo Spirito Santo, con affetto di pietà filiale la venera come madre amatissima (LG 53).

Maria è la donna del dono per eccellenza: in lei si realizza pienamente il dono della grazia che trasforma la natura umana, senza per questo renderla passiva. Proviamo a dirlo in modo poco ortodosso: se la salvezza offerta da Dio fosse un *prodotto sul mercato*, Maria sarebbe il *testimonial pubblicitario perfetto*, perché in lei si rendono talmente evidenti gli effetti della grazia da renderla il modello della fede di ogni cristiano. In Maria si realizza splendidamente quanto dice Paolo ai romani: «quelli che egli da sempre ha conosciuto, li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli; quelli poi che ha predestinato, li ha anche chiamati; quelli che ha chiamato, li ha anche giustificati; quelli che ha giustificato, li ha anche glorificati» (Rm 8,29-30).

Il culto mariano è sempre stato forte nella Chiesa, anche se nel corso dei secoli ha subito una deviazione: Cristo assumeva i tratti del giudice severo, così che Maria diventava la misericordiosa, il rifugio dei peccatori⁴¹⁹. Queste concezioni falsate della Rivelazione si sono protratte nei secoli, facendo perdere di vista il significato del dogma mariano, che la recente riflessione teologica sta cercando di recuperare: «el lugar de la fe entorno a María es la cristología y su importancia soteriológica: se habla de la Madre para glorificar al Hijo, para confesar su origen eterno y su significado decisivo para los hombres»⁴²⁰.

In effetti, il dogma mariano ha una doppia funzione: cristologica e antropologica. Nella Chiesa antica, come abbiamo visto, servì per neutralizzare una comprensione carente del mistero di Cristo, che riduceva il peso della sua umanità o della sua divinità. Non a caso Nestorio era disposto ad accettare la formula «Madre di Cristo» ma non «Madre di Dio». Efeso sancirà che Maria può essere chiamata *Theotókos* perché Gesù è vero Dio e vero uomo. La legittimazione della *communicatio idiomatum* serve per affermare la verità di fede che il *Logos* eterno si è incarnato in Gesù di Nazaret.

Allo stesso modo, la maternità verginale di Maria non ha nulla a che vedere con alcuna sessuofobia. Limitarla, come a volte accade, alla fisicità della verginità di Maria per indicarne la purezza non rende giustizia all'ampiezza del mistero che trasmette: il solo dato fisico-biologico può facilmente diventare un ostacolo perché ci lega a un aspetto che, per quanto importante, sfugge a qualsiasi categoria descrittiva e comprensione che possiamo possedere (come il corpo del Risorto). Il cuore di questo mistero è la gratuità dell'intervento divino, la distruzione di qualsiasi comprensione magica della relazione tra l'uomo e Dio, del sogno di poter piegare Dio alla volontà umana: non possiamo generare Dio da noi stessi, l'uomo non può trarre al mondo il Signore per propria volontà o con i propri mezzi. Il concepimento verginale insiste sull'assenza di concorso dell'uomo (nel senso di maschio) (cf. Mt 1,16) perché quanto accade con l'incarnazione è esclusivamente frutto della libera iniziativa di Dio che realizza una nuova creazione (Lc 1,35). Allo stesso tempo, l'umanità partecipa con il «sì» di Maria che diventa «la tienda viva de Dios, en la que él quiere habitar de un modo nuevo en medio de los hombres»⁴²¹. L'iniziativa divina è libera e gratuita, ma non manipolativa: Dio chiede il permesso, chiede il consenso della donna, chiede la partecipazione attiva di un «sì». È molto bella e suggestiva l'immagine utilizzata dai Padri della Chiesa, che paragonano la creazione di Adamo dalla terra vergine, non ancora lavorata dall'uomo, con il concepimento di Gesù nella terra vergine dal grembo di Maria. Forse, nel corso del tempo, l'attenzione si è concentrata troppo sulla fisicità dell'evento, per salvaguardarne e sottolinearne la veridicità, ma questo ha fatto sì che il significato a cui tende passasse in secondo piano. Potremmo dire che il *significante* si è spesso confuso con il *significato*. La verginità di Maria è un'adesione totale e fedele all'Alleanza, un abbandono totale a Dio.

Il dogma dell'immacolata concezione di Maria e della sua assunzione vanno intesi in senso antropologico. Essi cercano di contrastare due estremi opposti: da un lato, l'eccessiva autocelebrazione dell'uomo, che elimina completamente Dio; dall'altro, una mal compresa celebrazione della gloria di Dio che implica un profondo pessimismo sulla natura umana⁴²².

⁴¹⁹ Cf. Bruno Forte. *Maria, la mujer icono del Misterio*. Salamanca: Sígueme, 1993, 37.

⁴²⁰ *Ibid.*, 117.

⁴²¹ Josef Ratzinger-Benedicto XVI. *La infancia de Jesús*. Barcelona: Planeta, 2012, 36.

⁴²² Cf. Bruno Forte. *Maria, la mujer icono del Misterio*, 149.

L'Immacolata Concezione ci ricorda che l'iniziativa è solo di Dio, che l'azione salvifica dipende interamente da Lui, contrariamente a qualsiasi idea totalizzante del potere della ragione umana. L'assunzione di Maria in cielo esprime, d'altra parte, «de la forma más intensa la antropología fundamentalmente optimista del catolicismo y, desde el punto de vista formal, rubrica la importancia decisiva de la mediación de la Iglesia como actualización concreta de la única y perfecta mediación de Cristo»⁴²³. Quindi possiamo dire che, se è vero che l'iniziativa viene da Dio e che Gesù è l'unico redentore, il «sì» di Maria rappresenta l'altra faccia dell'Alleanza, la risposta del genere umano che viene così elevato a una nuova statura: Se Cristo compensa la disobbedienza di Adamo, «il nodo della disobbedienza di Eva trovò soluzione grazie all'obbedienza di Maria. Ciò che Eva aveva legato per la sua incredulità, Maria l'ha sciolto per la sua fede»⁴²⁴.

La devozione popolare ha spesso fatto di Maria una creatura quasi incorporea, *irraggiungibile*⁴²⁵, più angelo che donna. Ma è proprio la sua umanità che la rende meravigliosa e rappresenta una buona notizia per gli uomini e le donne di tutti i tempi. La povertà e l'umiltà di questa giovane donna di Galilea; la sua totale fiducia in Dio che non le impedì di interrogare l'angelo, perché non capiva (Lc 1,34); la madre umanamente preoccupata per il Figlio (Mc 3,31-33); la sua crescita nella fede al seguito del Figlio, conservando e meditando nel suo cuore ciò che aveva udito e visto. La sua, infatti, non è una fede statica ma, come ci ricorda *Lumen Gentium* «anche la beata Vergine avanzò nella peregrinazione della fede» (LG 58).

Certamente la grazia divina ha agito in modo straordinario in questa donna, nella sua umanità, ma questo non rende Maria più lontana da noi. La rende un'icona del credente, una ricettività totale che non è passività, compimento sublime dell'umanità:

i privilegi di Maria la additano come il punto nel quale la Chiesa ha già corrisposto e corrisponde perfettamente alla propria vocazione, verso la quale «i fedeli si sforzano ancora di crescere nella santità debellando il peccato; e per questo innalzano gli occhi a Maria, che rifulge come modello di virtù davanti a tutta la comunità degli eletti» (*Lumen gentium* 65; RM 6).

Maria però non solo è *inseparabile dalla Chiesa*, che essa *precede* nel cammino della fede (RM 3.5-6.27), ma è *ancor più inseparabile da Israele*, di cui è il frutto più maturo, mentre della Chiesa costituisce il primo germoglio freschissimo e la madre adottiva (Lc 1,45 = At 2,44; ecc.; Gv 19,26-27)⁴²⁶.

La singolare predilezione dimostrata da Dio nei secoli per Israele si compie in Maria, predilezione «giustificata solo dal gratuito beneplacito con cui Dio ha voluto preparare e significare nella storia degli uomini l'*unica* predilezione e predestinazione del Figlio (Col 1,13-20; Eb 1,1-4 ecc.)»⁴²⁷.

La madre della Chiesa e di tutti i credenti ci insegna a seguire suo Figlio, a non dipendere dalle nostre forze, dalla nostra volontà, dalle risorse e dalle sicurezze umane, ma a coltivare la verginità del cuore per lasciare che il dono di Dio fruttifichi, trasformandoci in nuove creature.

⁴²³ Ibid., 143.

⁴²⁴ AH III, 22,4.

⁴²⁵ Così la definisce il canto liturgico «Come Maria», pubblicato nell'album *Dove Tu sei* (Gen Rosso, 1982). Se giustamente Maria viene indicata come modello, definirla *irraggiungibile* significa escluderla completamente dalla sfera umana, rendendola un modello inutile perché così lontano da risultare inimitabile.

⁴²⁶ Francesco Rossi de Gasperis. *Maria di Nazaret icona di Israele e della Chiesa*. Magnano (BI): Qiqajon, 1997, 47.

⁴²⁷ Ibid., 50.

5. L'UOMO È CREATO PER SERVIRE. LA CHIESA E I SACRAMENTI

*La tua presenza, Signore,
invade il mio presente,
e il mio presente allora
diventa presenza all'altro⁴²⁸*

5.1 La Chiesa, espressione storica del mistero trinitario

Il percorso che ci ha portato fin qui ci ha permesso di scoprire come l'essenza di Dio sia il dono: Dio è donandosi. Lo è *ad intra*, nelle relazioni intratrinitarie, e per questo può esserlo gratuitamente e liberamente *ad extra*, nei confronti dell'uomo e di tutto il creato.

La costituzione dogmatica *Lumen gentium* nei suoi primi numeri (1-4) presenta la Chiesa come «l'espressione storica del mistero del Dio trino, ossia l'attuazione, nello spazio e nel tempo, della sua volontà salvifica»⁴²⁹. È il mistero la categoria migliore per descrivere la Chiesa, mistero che da sempre è nascosto nel seno del Padre (Ef. 3,5-6), ovvero il suo desiderio di salvezza destinato a tutti gli uomini fin dal principio, manifestato nell'invio di suo Figlio e dello Spirito:

Se il Padre è all'origine del mistero, il suo contenuto è Cristo nel quale, come dice san Paolo, «sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della conoscenza» (Col 2,2). Cristo Gesù appartiene al mistero in tutto e per tutto poiché in lui la benevolenza del Padre, senza cessare di essere dono divino, si è fatta storia umana. [...] il Rivelatore del mistero, infine, è lo Spirito Santo. Il mistero, infatti, non è destinato a rimanere occulto bensì è progettato per essere manifestato, rivelato e comunicato ai santi (cf. Col 1,26-27) cioè ai fedeli, agli apostoli, ai profeti (cf. Ef 3,5) e, in ultima analisi, all'intera comunità cristiana per mezzo dello Spirito Santo (cf. Ef 3,4-5)⁴³⁰.

È possibile, allora, definire la Chiesa come la *pedagogia di Dio in azione*⁴³¹, frutto del dispiegamento progressivo nella storia dell'economia della salvezza. Questo fa sì che essa sia «mistero e, allo stesso tempo, destinataria della rivelazione del mistero, spazio della sua comunicazione e mediatrice del suo annuncio»⁴³².

Alla luce della storia della salvezza, che mostra nella prima alleanza l'aurora della nuova ed eterna alleanza, viene rivelato che l'origine della Chiesa è nel piano d'amore del Padre⁴³³. Sarebbe sbagliato e riduttivo pensare alla Chiesa come semplice istituzione nata dopo la morte di Gesù per opera dei suoi discepoli. Essa si inserisce nella storia a cominciare dalla creazione, passando per

⁴²⁸ Xavier Léon-Dufour. *Il pane della vita*. Bologna: EDB, 2006, 134.

⁴²⁹ Marcello Semeraro. *Mistero, comunione e missione*. Bologna: EDB, 1997, 14.

⁴³⁰ Ibid.

⁴³¹ Cf. Ibid., 15

⁴³² Ibid., 15-16.

⁴³³ Cf. Ibid., 24.

la riunione di Israele che in Cristo trova la sua realizzazione nella «convocazione universale degli uomini in famiglia di Dio che il Padre aveva concepito fin dall'eternità»⁴³⁴. In essa si rende manifesto il dono di Dio, pensato fin dalla creazione del mondo.

Una certa logica positivista porterebbe a cercare nei vangeli una esplicita parola fondatrice della Chiesa da parte di Gesù, ma non si può isolare un esatto momento di fondazione nella sua vita, anche se è possibile individuare alcuni momenti chiave. Risulta più coerente definirla come il frutto della sua esistenza, dall'incarnazione all'effusione dello Spirito⁴³⁵. Tra i momenti salienti risalta l'annuncio del Regno di Dio, la chiamata dei Dodici e l'istituzione dell'eucaristia, momento culmine in cui viene stipulata la nuova alleanza nel suo sangue. In questo gesto di profonda fiducia nel Padre, proprio alla vigilia dell'ora più dura, Gesù «mostra la sua intenzione di fondare, mediante la sua presenza prolungata, una comunità di discepoli»⁴³⁶. Nasce, così, il popolo della nuova alleanza in Cristo.

È lo Spirito che abita, anima e spinge la Chiesa, ma non sarebbe corretto definire Pentecoste come il momento dell'origine in assoluto della Chiesa. La comunità riunita da Cristo viene santificata dall'azione dello Spirito Santo quando tutti si trovavano riuniti insieme nello stesso luogo (cf. At 2,1). Questa riunione sembra la premessa per l'arrivo dello Spirito: «lo stare insieme, in un'unità non solo di cuori ma anche spaziale, è una *paraclesi*, un'invocazione dello Spirito»⁴³⁷. Gesù non sarà più presente nella carne tra i suoi ma sarà presente nello Spirito che dona e che rende feconda la sua Chiesa, spingendola verso la verità piena, unificandola, istruendola e santificandola e conducendola verso la sua meta finale:

Lo Spirito è presente nella Chiesa. Operandovi come il suo principio vitale, la fa muovere e agire, come il soffio di Dio che trasformò in essere vivente il primo uomo appena uscito dalle mani del Creatore. Analogamente la Chiesa, nata come creatura nuova dal sacrificio di Gesù, riceve in dono lo Spirito perché cresca, perché parli nell'annuncio del risorto e perché, volgendo al grembo nel quale e dal quale è stata partorita, riconosca il suo Signore. In lui, animata dallo Spirito, la Chiesa potrà riconoscere la sua prima origine e il suo ultimo porto, cioè l'amore di Dio Padre⁴³⁸.

L'associazione del mistero della Chiesa al mistero della Trinità, tipica dei primi Padri, viene ripresa dal CVII che metterà il mistero trinitario al centro della propria ecclesiologia. La Chiesa viene descritta come *popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio dello Spirito Santo, famiglia di Dio*, per sottolineare l'intima relazione esistente tra Chiesa e Trinità. Questi diversi nomi, ovviamente, non indicano un'azione indipendente di ciascuna delle tre persone divine. Bisogna sempre intendere questa opera *ad extra*, ovvero la Chiesa, come «convocazione di uomini fatta dal Padre mediante il Figlio suo Gesù Cristo nell'unità dello Spirito Santo»⁴³⁹.

Ognuno di questi titoli rivela una grande ricchezza che vale la pena analizzare brevemente.

⁴³⁴ Ibid., 26.

⁴³⁵ Cf. Ibid., 27.

⁴³⁶ Ibid., 30.

⁴³⁷ Ibid., 31.

⁴³⁸ Ibid., 34.

⁴³⁹ Ibid., 49.

5.2 La Chiesa è popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio dello Spirito Santo

La Chiesa come popolo di Dio rappresenta la grande riscoperta del Concilio Vaticano II e non a caso *Lumen gentium* gli dedica l'intero secondo capitolo, antepoendolo alla gerarchia. Esso evoca l'elezione divina del popolo d'Israele, l'alleanza che trova poi in Cristo il suo compimento più alto.

Il Concilio Vaticano II ha prediletto questa nozione rispetto ad altre, recuperandola da un cassetto chiuso della tradizione e rendendola il tema centrale del capitolo II di LG:

mentre sotto il titolo di «mistero» si tratta della Chiesa in tutta la sua ampiezza, dall'inizio della creazione secondo il piano di Dio sino al celeste compimento, sotto il titolo di «popolo di Dio» si descrive questa medesima Chiesa quale soggetto storico, ossia realtà composta di persone umane che operano nella storia, ne ricevono gli influssi e vi influiscono loro stessi. Così nel capitolo secondo della costituzione si trovano esposte tutte quelle verità che riguardano la vita della Chiesa nel tempo intermedio, ossia l'esercizio del sacerdozio comune dei fedeli, la prassi sacramentale, l'annuncio del vangelo e la testimonianza della fede⁴⁴⁰.

Oltre a creare un ponte tra la storia di Israele e la Chiesa, che permette l'affermazione del carattere di storicità di quest'ultima, viene affermata la sua indole missionaria (LG 17) che la decentra da se stessa: «la Chiesa è missionaria, riconoscendo in Cristo la sua pietra angolare e lo Sposo del quale attende la venuta nella gloria»⁴⁴¹. Inoltre, questa categoria permette di escludere qualunque forma di individualismo: «In ogni tempo e in ogni nazione è accetto a Dio chiunque lo teme e opera la giustizia (cf. At 10,35). Tuttavia Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse secondo la verità e lo servisse nella santità» (LG 9). Così i padri conciliari sottolineano che l'adesione del singolo rappresenta un momento secondo, la risposta a una chiamata che lo rende membro della Chiesa, che potremmo definire come popolo che risponde alla chiamata di Dio dicendo, con un solo cuore: io credo.

Questa comune appartenenza al popolo di Dio rende partecipi tutti i battezzati della dignità e grazia dei figli di Dio e della vocazione comune alla santità, alla pienezza di vita. Tutto questo possiamo racchiuderlo nell'espressione *sacerdozio comune dei fedeli*, la partecipazione alla missione sacerdotale, profetica e regale di Cristo⁴⁴²:

Derivando dal sacerdozio di Cristo, che non ha offerto vittime, ma ha donato se stesso al Padre in forza di uno Spirito eterno, anche il sacerdozio comune dei fedeli consiste nell'offerta totale della propria esistenza al Padre mediante Cristo nello Spirito Santo e, su questo asse verticale, nella propria donazione ai fratelli. Esso è dunque da intendersi quale comune partecipazione alla vita di Cristo, offerta una volta per sempre al Padre per i fratelli⁴⁴³.

Il popolo di Dio è chiamato a condividere la missione profetica di Cristo, annunciando e testimoniando con la propria vita il vangelo, e a vivere la regalità di Cristo nella vittoria sul regno

⁴⁴⁰ Ibid., 56.

⁴⁴¹ Ibid., 58.

⁴⁴² Cf. Ibid., 60.

⁴⁴³ Ibid., 61.

del peccato, nella libertà propria del cristiano. In altre parole, il popolo di Dio, beneficiato e trasformato dal dono gratuito che ha ricevuto, è chiamato a essere dono.

Viene superato, così, qualsiasi elitarismo, settarismo, corporativismo: «popolo di Dio sono tutti i battezzati nel loro insieme, a prescindere che siano fedeli laici o vescovi o presbiteri o diaconi o fedeli consacrati»⁴⁴⁴. Tra i battezzati, nessuno può definirsi «più Chiesa» di altri. Se questo è vero a livello teorico, sicuramente la Chiesa ha ancora molta strada da fare per interiorizzare del tutto questa verità. Persiste ancora tra alcuni fedeli, laici e ordinati, una visione pre-conciliare che vede il clero come protagonista della vita della Chiesa e i laici come semplici spettatori.

Certamente, per quanto ricco e potente, questo concetto non riesce a descrivere pienamente il mistero della Chiesa e ha bisogno di essere affiancato da un altro concetto, che permette di evidenziare la novità di Cristo che raduna questo popolo: la nozione di «corpo di Cristo», che aiuta a cogliere la differenza con la prima alleanza.

Se Israele viene convocato come popolo di Dio nell'AT, nel NT questa convocazione è nel corpo di Cristo. Dio, che da sempre è alla ricerca dell'uomo si è definitivamente incontrato con l'umanità in Cristo, Verbo incarnato. Questa idea dei credenti come corpo di Cristo appare già in Paolo (cf. 1Cor 10,16-17) e ha un profondo legame con la celebrazione eucaristica:

Unirsi al corpo di Cristo [...] significa formare con lui un solo corpo. [...] La *koinonia* eucaristica, che stabilisce l'unione verticale dei fedeli con Cristo e quella orizzontale dei cristiani tra loro, conduce logicamente all'idea di Chiesa come corpo di Cristo. Partecipando al corpo eucaristico del Signore i fedeli diventano membra del suo corpo glorioso⁴⁴⁵.

In questo modo la Chiesa diventa la visibilità del Cristo glorioso e pneumaticoforme, che non solo è il capo ma è colui che la unisce, che la mantiene unita e la sostiene con l'invio del suo Spirito⁴⁴⁶. Il popolo di Dio viene ricreato in corpo di Cristo nell'eucaristia, facendo dei molti uno (cf. 1Cor 10,17).

Bisogna sottolineare, però, che «la Chiesa non è Cristo *tout-court*»⁴⁴⁷. L'immagine del corpo può portare a un eccessivo accento sulla gerarchia. Alla *Mystici corporis* era stato criticato il rischio che correva di subordinare i carismi all'istituzione, suggerendo quasi un diverso grado di appartenenza alla Chiesa. Questo è stato l'apporto armonizzante di *Lumen gentium*:

lo Spirito Santo non si limita a santificare e a guidare il popolo di Dio per mezzo dei sacramenti e dei ministeri, e ad adornarlo di virtù, ma «distribuendo a ciascuno i propri doni come piace a lui» (1 Cor 12,11), dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali, con le quali li rende adatti e pronti ad assumersi vari incarichi e uffici utili al rinnovamento e alla maggiore espansione della Chiesa secondo quelle parole: «A ciascuno la manifestazione dello Spirito è data perché torni a comune vantaggio» (1 Cor 12,7). E questi carismi, dai più straordinari a quelli più semplici e più largamente diffusi, siccome sono soprattutto adatti alle necessità della Chiesa e destinati a rispondervi, vanno accolti con gratitudine e consolazione (LG 12).

⁴⁴⁴ Ibid., 64

⁴⁴⁵ Ibid., 68.

⁴⁴⁶ Cf. Ibid., 70-71.

⁴⁴⁷ Ibid., 80.

La costituzione gerarchica della Chiesa va intesa dentro la categoria di comunione per non ridurla a una semplice istituzione mondana spogliandola del riflesso della Trinità.

Con il titolo «tempio dello Spirito Santo» è possibile equilibrare bene i due precedenti:

L'opera dello Spirito Santo rende presente nella storia la convocazione del Padre e dona al popolo messianico, costituito dalla risposta a questa chiamata, la sua piena dignità. Nel cuore di questi eletti, infatti, come in un tempio, dimora lo Spirito Santo. Egli interiorizza e attualizza l'opera del Figlio edificandone il corpo che è la Chiesa⁴⁴⁸.

Così lo Spirito anima la Chiesa, la vivifica e unifica in un corpo, la «introduce nella pienezza della verità, la unifica nella comunione e nel ministero, la provvede e dirige con diversi doni gerarchici e carismatici, la abbellisce dei suoi frutti» (LG 4).

Possiamo, dunque, sintetizzare quanto fin qui esposto dicendo che

Nel suo intimo mistero la Chiesa è il popolo di Dio raccolto dallo Spirito nell'unico corpo di Cristo. [...] la principale manifestazione della Chiesa si ha nella piena e attiva partecipazione di tutto il popolo di Dio alla medesima eucaristia. Diremo di più: nella celebrazione dell'eucaristia non si tratta soltanto di manifestazione della Chiesa ma anche della sua piena realizzazione. [...] L'eucaristia è il sacramento della comunione ecclesiale⁴⁴⁹.

La Chiesa si costituisce nell'eucarestia, dono del Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo. Il popolo di Dio, rinato nel battesimo, cammina verso la piena comunione d'amore con Dio, alimentato, unito e trasfigurato dalla partecipazione al banchetto eucaristico che ne costituisce l'anticipazione.

5.3 Sacramento universale di salvezza

È, dunque, l'eucaristia che forma la Chiesa come popolo di Dio, corpo di Cristo e tempio dello Spirito Santo. «Nella celebrazione della santa eucaristia il mistero della comunione trinitaria s'immette nella nostra storia, radunando e modellando il popolo dei fedeli nella sua unità. [...] L'eucaristia è sacrificio trinitario, sacramento della morte redentrice del Figlio, offerta al Padre in uno Spirito eterno e dal Padre sempre accettata»⁴⁵⁰.

La convocazione e fondazione della Chiesa, voluta dal Padre, realizzata attraverso l'opera del Figlio e sostenuta dallo Spirito Santo non è per se stessa ma per il mondo: «essa è missionaria per natura, ossia per la sua origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito»⁴⁵¹. Così la Chiesa è in Cristo il *sacramento* «ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1).

Questa sacramentalità viene espressa in senso escatologico:

il Cristo, quando fu levato in alto da terra, attirò tutti a sé (cf. Gv 12,32 gr.); risorgendo dai morti (cfr. Rm 6,9) immise negli apostoli il suo Spirito vivificatore, e per mezzo di lui costituì il suo corpo,

⁴⁴⁸ Ibid., 81.

⁴⁴⁹ Ibid., 93.

⁴⁵⁰ Ibid., 95.

⁴⁵¹ Ibid., 229.

che è la Chiesa, quale sacramento universale della salvezza; assiso alla destra del Padre, opera continuamente nel mondo per condurre gli uomini alla Chiesa e attraverso di essa congiungerli più strettamente a sé e renderli partecipi della sua vita gloriosa col nutrimento del proprio corpo e del proprio sangue. Quindi la nuova condizione promessa e sperata è già incominciata con Cristo; l'invio dello Spirito Santo le ha dato il suo slancio e per mezzo di lui essa continua nella Chiesa, nella quale siamo dalla fede istruiti anche sul senso della nostra vita temporale, mentre portiamo a termine, nella speranza dei beni futuri, l'opera a noi affidata nel mondo dal Padre e attuiamo così la nostra salvezza (cf. Fil 2,12) (LG 48).

Bisogna chiarire che il termine sacramento è inteso in senso generale, presenza visibile nella storia e nel mondo, di una salvezza invisibile⁴⁵². Allora possiamo dire che la Chiesa è segno della salvezza che Cristo ha portato agli uomini, la riconciliazione con il Padre e la possibilità di entrare nella comunione trinitaria. Questo significa sacramento universale di salvezza. La missione della Chiesa, il senso della sua presenza nel mondo è quello di condurre gli uomini al Padre. Ed è proprio il fondamento nell'eucaristia che permette alla Chiesa di manifestarsi «nella sua finalità di essere sacramento della *koinonia* trinitaria e la “dimora di Dio con gli uomini”»⁴⁵³. Comunione diventa così un concetto fondamentale per addentrarsi nel mistero della Chiesa e nella sua forma di esistere nel mondo.

Il rapporto tra Chiesa locale e Chiesa universale si fonda su questa comunione che trova nell'eucarestia il suo fondamento e si sviluppa nel *servizio della comunione*, il servizio che si dispiega in forma gerarchica. In questo si inserisce la successione apostolica e il ministero petrino. Quest'ultimo risulta particolarmente complesso, soprattutto nel dialogo con ortodossi e protestanti. Il punto in questione non è tanto il primato della sede di Roma, ma il modo in cui nel corso della storia è stato inteso. Ancora una volta è l'ecclesiologia di comunione la chiave per rileggere questo ministero:

Il ministero petrino è un servizio all'interno della Chiesa e ha la sua ragion d'essere in vista della comunione nella Chiesa, che è comunione nella fede e nel discepolato di Gesù. Nella visione della Chiesa cattolica il papa non sta al di sopra né al margine della Chiesa, ma *nella* Chiesa e ne rappresenta l'unità, in quanto per tutta la Chiesa rappresenta Cristo⁴⁵⁴.

Il ministero del vescovo di Roma non è al servizio della centralizzazione autoritaria ma partecipazione della *exousia* di Gesù, che ha affidato a Pietro il compito di confermare i fratelli (Lc 22,31), accompagnare e guidare la comunità cristiana come un pastore (Gv 21,15-17), e deve dunque essere compreso come supremo servizio della comunione.

5.4 Il dono che fonda la Chiesa. La Chiesa è missione

La predicazione di Gesù si incentrava sull'irruzione del regno di Dio nella storia, dono strettamente legato alla sua persona che, nella risurrezione di Cristo e nell'invio dello Spirito Santo fa nascere la Chiesa con una peculiarità: la missione.

⁴⁵² Cf. Ibid., 231.

⁴⁵³ Ibid., 96.

⁴⁵⁴ Ibid., 213.

L'essere missionaria, come abbiamo visto, non è una delle cose che la Chiesa fa ma è connaturale al suo proprio essere «in quanto è effetto della doppia missione del Figlio e dello Spirito»⁴⁵⁵. Un rapido sguardo alla storia d'Israele ci permetterà di comprendere meglio la radicale novità di quest'evento.

L'alleanza offerta da YHWH al popolo ebreo, unica ed esclusiva, si stagliava in un orizzonte più vasto della relazione di Dio con tutto il mondo in quanto da lui creato. In questo modo Israele, per quanto popolo eletto, doveva pensarsi in relazione agli altri popoli. Questa relazione verrà interpretata in modi diversi nella sua storia, passando per il conflitto e la critica al culto pagano, ma anche in termini positivi che evidenziano il ruolo storico salvifico di Israele nei confronti delle altre nazioni, e che nasce dalla consapevolezza che «Dio vuole salvare tutti i popoli attraverso la mediazione, però, del concreto popolo dell'alleanza»⁴⁵⁶. Israele interpreta questo suo ruolo in senso centripeto: il popolo eletto non va in missione, saranno gli altri popoli che saranno attratti al monte del tempio del Signore (Is 2,2-4) illuminati dalla luce che verrà donata da Dio che dissiperà le tenebre e guiderà i popoli (Is 60,1-5).

In questo modo, oltre ai forti toni escatologici che legano questo dono di Dio a un tempo fuori della storia, «la salvezza di Dio si presenta più come una realtà che attira e meno come dono che si fa presente, che viene incontro»⁴⁵⁷.

In Gesù si rivela la sovrabbondanza sorprendente del dono di Dio, che supera ogni aspettativa umana del calcolo, dell'equilibrio, della giustizia. «In lui appare, al contrario, qualcosa che è imprevedibile per l'uomo, "irrazionale", generoso, libero, non riconducibile ad alcun "perché": in Cristo si manifesta, cioè, qualcosa che ha a che fare davvero con uno degli aspetti fondamentali del dono, ed appare come qualcosa il cui autore è, in definitiva, Dio stesso»⁴⁵⁸.

Il Regno che annuncia Gesù, come abbiamo visto, è caratterizzato da premesse umili che non lasciano sperare in una sua realizzazione e che, ciò nonostante, si manifesta in sovrabbondanza imprevedibile che riempie di gioia⁴⁵⁹. È questa la caratteristica della vita divina che Dio vuole donare agli uomini: «perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (Gv 10,10).

Questa venuta di Dio all'uomo non implica il sacrificio di quest'ultimo ma, anzi, lo pienifica, lo porta a realizzare autenticamente la propria vocazione.

Il Regno di Dio viene davvero in Gesù ed è riassumibile nella presenza salvifica di Dio stesso. Si potrebbe dire che il Regno annunciato e realizzato in Gesù ha il carattere del dono, non soltanto perché è accadimento indeducibile, che ha i contorni della generosa sovrabbondanza. Esso è dono, in quanto ciò che si offre, in maniera ultima e definitiva in Gesù e in una maniera così sovrabbondante, non è altro che la stessa presenza salvifica di Dio. Il «presente» che viene donato in Gesù è la presenza stessa, escatologica, di Dio⁴⁶⁰.

⁴⁵⁵ Roberto Repole. *La Chiesa e il suo dono. La missione fra teo-logia ed ecclesiologia*. Brescia: Queriniana, 2019, 157.

⁴⁵⁶ Ibid., 159.

⁴⁵⁷ Ibid., 161.

⁴⁵⁸ Ibid., 162.

⁴⁵⁹ Cf., per es., Mt 13,44-46.

⁴⁶⁰ Roberto Repole. *La Chiesa e il suo dono*, 166.

Come abbiamo detto in precedenza⁴⁶¹, il Regno è l'inizio del futuro, presenza escatologica di Dio che mette il moto al presente, ma che deve essere accolto e sviluppato.

In Gesù, nei suoi viaggi, nel suo annuncio e nelle sue azioni, Dio si rende presente, va in cerca di Israele e dell'uomo per trasfigurarli. Gesù rivela di essere dono nella sua vita pro-esistente, nel suo lasciarsi toccare dalle sofferenze del prossimo, dal suo peccato. Offrirsi all'altro significa lasciarsi toccare da lui, accoglierlo:

la compassione e la misericordia quale sfondo dell'azione donante e per-donante di Cristo esprimono come l'agire di Gesù sia anzitutto e fondamentalmente un fare spazio all'altro, un riceverlo, un accoglierlo ed ospitarlo. La prassi con la quale Gesù dona attenzione, sollievo, salute, cura, perdono... è prassi in cui si verifica la più profonda ed autentica accoglienza dell'altro, per quel che egli è⁴⁶².

Gesù, nel corso della sua vita e soprattutto durante l'ultima cena, interpreta la propria morte imminente come una «necessità» e una «conseguenza» della sua vita donata completamente e senza riserve per la realizzazione del Regno, per offrire la vita e la salvezza a tutta l'umanità. Donandosi fino all'estremo agli uomini si dona al Padre: «egli vive e interpreta la sua morte come il dono totale della propria vita, che suggella un'intera esistenza donata, finalizzata alla vita degli altri, più precisamente ancora a una comunione di vita con altri, al di là della stessa morte»⁴⁶³.

Con la resurrezione la natura umana del Figlio viene definitivamente consacrata nella figliolanza divina: «il primo effetto del dono, che si è rivelato in tutta la vita di Gesù e massimamente nella consegna di Gesù del suo corpo sulla croce, è l'accoglienza nella vita stessa di Dio dell'umanità corporea di Gesù stesso. Qui si manifesta che il dono si riassume nel fare spazio all'altro, nel concedere ospitalità all'altro»⁴⁶⁴.

Questo dono non si limita a Cristo: lo stesso Spirito che ha permesso quest'ospitalità dell'umanità di Gesù in Dio, viene donato agli uomini tramite lui e la sua umanità, «affinché gli uomini trovino ospitalità in Gesù stesso e nella sua umanità, divenendo il suo corpo»⁴⁶⁵.

Il dono del Figlio è strettamente connesso al dono dello Spirito, estensione del dono che manifesta un nuovo modo di presenza di Cristo in mezzo ai suoi discepoli. Lo Spirito è dono del Padre (1Gv 4,13) ma è un dono che può avvenire solo attraverso l'umanità di Gesù riempita di esso. Dunque, lo Spirito è

un chiaro dono del Padre, il quale ha cominciato a donarlo unendo nella sua umanità il Figlio di Dio. Tale dono può poi passare alla Chiesa e ai discepoli con la Pasqua, attraverso Gesù stesso, perché solo quando egli è stato pienamente spiritualizzato, lo Spirito può raggiungere ormai anche i discepoli: solo quando egli che è l'Unigenito del Padre è divenuto in pienezza, nella risurrezione e attraverso il dono dello Spirito, il Primogenito di molti fratelli, quel medesimo Spirito può venire donato, anche attraverso di lui, ai fratelli.

Dono del Figlio e dono dello Spirito non sono, dunque, in alcun modo distinguibili. [...]

⁴⁶¹ Cf. 2.2 Regno di Dio, dono di salvezza.

⁴⁶² Roberto Repole. *La Chiesa e il suo dono*, 176.

⁴⁶³ Ibid., 179.

⁴⁶⁴ Ibid., 189.

⁴⁶⁵ Ibid., 197.

Se ci si domanda, infatti, quale sia l'effetto del dono dello Spirito nei credenti, si potrebbe sinteticamente affermare che esso è riassumibile nel fatto che il Risorto si rende presente a loro, in quel dono della vita che si è consumato sulla croce, e che, per converso, i credenti trovano spazio ed ospitalità in lui, fino a diventare il suo corpo. [...] Il dono di Dio, quando si realizza in modo pieno con l'invio dello Spirito, fa sì che ci sia una reciproca inabitazione di Cristo nei discepoli e di questi in lui: una inabitazione che significa che in Cristo si apre uno spazio ospitale perché altri possano ormai partecipare di quanto è suo. In tal senso, essere donatari dello Spirito ed essere ospitati in Cristo, divenendo il suo corpo, coincidono⁴⁶⁶.

5.5 La Chiesa come dono per il mondo

Essere donandosi è il cuore dell'esistenza trinitaria, come abbiamo visto. Nel generare eternamente il Figlio e spirare lo Spirito, il Padre si fa presente nel Figlio e nello Spirito. Non cede una parte di sé né tiene una parte per sé: «il suo essere coincide con il suo donarsi totalmente al Figlio, rendendosi presente in lui»⁴⁶⁷. Questo ci permette di comprendere meglio il dono *ad extra* del Figlio e dello Spirito che sono il cuore stesso dell'esistenza della Chiesa, ossia come «il donarsi di Dio all'uomo non possa essere letto mai in termini concorrenziali, ma sia –al contrario– un rendersi presente nell'altro e abbia il suo “contenuto”, per così dire, nell'ospitalità dell'umano in Dio stesso»⁴⁶⁸. Dio non si ritira nel donarsi, questo è in fondo il senso profondo della *pericoreasi* con cui abbiamo delineato le relazioni intratrinitarie che sono il fondamento e l'origine del dono di Dio al mondo: «si tratta di un rendersi presente che è, simultaneamente, un essere spazio accogliente ed ospitale dell'Altro nell'atto stesso nel quale si è sua dimora»⁴⁶⁹. La vita divina è la manifestazione più alta e sublime del dono, dove la donazione e mutua inabitazione non assorbe l'altro ma, nell'indivisibilità, lo fa essere pienamente in un'accoglienza reciproca, in un donarsi che è «farsi presente dell'uno all'altro, come quell'offrirsi di sé in cui ciascuno dei Tre semplicemente è»⁴⁷⁰.

Questo donarsi non è impersonale, ma ha la sua fonte e origine in una persona: il Padre, cosa che non genera disuguaglianza perché questi «in quanto principio e fonte della divinità, non esiste mai senza il Figlio e lo Spirito»⁴⁷¹.

Questo modo di donarsi intratrinitario è importantissimo quando guardiamo alla Chiesa che nasce proprio dal dono del Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo. Il modo di esistere della Chiesa è configurato a questa donazione, visto che essa partecipa di Cristo ed è chiamata a conformarsi a lui. La natura missionaria della Chiesa come dono «è data dall'essere conforme della Chiesa al dono che Cristo ha fatto di se stesso all'umanità. La Chiesa è fedele al dono che la fa esistere e lo rende realmente disponibile per il resto dell'umanità solo partecipando della dinamica di donazione del Figlio»⁴⁷².

⁴⁶⁶ Ibid. 203-204

⁴⁶⁷ Ibid., 220.

⁴⁶⁸ Ibid.

⁴⁶⁹ Ibid., 221.

⁴⁷⁰ Ibid., 222.

⁴⁷¹ Ibid., 227.

⁴⁷² Ibid., 230-231.

Così comprendiamo che la categoria di popolo di Dio, fondamentale per comprendere la Chiesa, debba essere accompagnata da quella di corpo di Cristo e tempio dello Spirito Santo, come dicevamo sopra.

Abbiamo già visto che lo Spirito viene donato da Cristo, l'Unto dello Spirito, «per connaturalità»:

è attraverso la sua umanità che Cristo può dare questo Spirito che ormai è stato riversato su di lui agli altri uomini. Ma ciò comporta che lo Spirito, identico in Cristo e in coloro su cui è riversato, incorpori gli uomini proprio nell'umanità risorta del Cristo. Ricevere lo Spirito non può significare altro che venire a fare un tutt'uno con Cristo, l'Unto; e fare tutt'uno con Cristo significa ricevere il suo Spirito. Ciò non avviene ovviamente al modo della fusione, ma della comunione che implica la massima personalizzazione di ciascuno. È proprio questo divenire con-corporei di Cristo, proprio in questo entrare ed essere in lui, che si viene personalizzati e quindi spiritualizzati⁴⁷³.

Il popolo di Dio si dà nella forma del corpo di Cristo, che unisce in un'armonia sinfonica di differenze che non vengono assorbite (cf. 1Cor 12), ma riconciliate in un unico corpo (cf. Ef 2,14-16), il corpo di Cristo donato sulla croce ma anche, soprattutto, «il corpo di Cristo ecclesiale, quello che viene a formarsi per il fatto che ormai gli uomini vengono inseriti in lui»⁴⁷⁴.

L'eucaristia occupa dunque un ruolo centralissimo: sorgente della comunione con Cristo e con i fratelli, fonte di quella comunione che è la Chiesa a immagine della comunione trinitaria che si manifesta nella celebrazione eucaristica, rivelando e realizzando la sublime chiamata della Chiesa. La Chiesa, per il dono dello Spirito, è unita a Cristo ma allo stesso tempo distinta e in cammino verso lui:

La Chiesa è unita a Cristo, ma tale unione è *in fieri*, fa i conti con la finitudine, con la debolezza e anche con il peccato.

Anche in questo senso, il concetto di ospitalità può risultare fecondo: in questo caso, per esprimere non solo che l'accoglienza in Cristo è frutto della libera iniziativa e della gratuità divina, ma per dire il compito che tale dono suppone, quello di *rimanere*, di restare in Cristo, di lasciarsi unificare a lui e in lui. Un compito che investe la Chiesa, in quanto soggetto collettivo; e i cristiani, in quanto soggetti in essa. [...] La Chiesa non può autenticamente permettere che ciò di cui vive raggiunga altri, se non nella consapevolezza di essere continuamente bisognosa di trovare ospitalità in Cristo. In questo senso, l'idea di ecclesiogenesi non potrà risultare che un concetto dinamico. La Chiesa nasce dal dono dello Spirito che non può che essere ininterrotto e sempre nuovo; pena il pensare che la missione riguardi solo gli esterni alla Chiesa e farne qualcosa di sganciato alla *missio Dei*⁴⁷⁵.

L'eucaristia fa nascere ogni volta la Chiesa, unendo nello Spirito i molti in uno, innestandoli ogni volta nel Risorto⁴⁷⁶. Questa ospitalità nel Risorto non è ancora compiuta, la Chiesa è pellegrina e in cammino verso il Regno, è un pezzo di questo mondo di cui condivide i limiti e per questo ha sempre bisogno di essere rivolta verso Dio, di invocarne il perdono, di interrogarsi sulla propria vocazione e la sua realizzazione. In quanto ambito della presenza operante e operosa dello Spirito è *santa*, luogo di manifestazione della santità di Dio, ma peccatrice, costituita di uomini che vivono non ancora in pienezza l'anticipazione di quello che sarà. Per questo è luogo esemplare della

⁴⁷³ Ibid., 249-250.

⁴⁷⁴ Ibid., 252.

⁴⁷⁵ Ibid., 266.

⁴⁷⁶ Cf. Ibid., 279.

manifestazione della grazia, che non sostituendosi alla natura la porta a realizzare la propria vocazione in un cammino spinto dal soffio dello Spirito Santo. La Chiesa diventa così segno di speranza per l'uomo chiamato a condividere la vita divina di Dio, che gli viene offerta costantemente:

In virtù del dono del Signore, mai ritrattato, la Chiesa continua a essere quella che egli ha santificato, in cui la santità *del Signore* si rende presente fra gli uomini. Ma è sempre realmente la santità *del Signore* che si fa qui presente e che si sceglie continuamente come contenitore della sua presenza, con amore paradossale, anche e proprio le sporche mani degli uomini. È santità che risplende come santità di Cristo in mezzo al peccato della Chiesa⁴⁷⁷

Abbiamo visto che la gratuità del dono comporta anche un sano interesse, inteso nel senso che il donatore ha a cuore il destino del donatario e dona per entrare in relazione. Il desiderio di chi dona è che il dono venga accettato, che sortisca l'effetto desiderato. Il dono va a buon fine solo se accettato e, così, vissuto. In questa dinamica si stabilisce una circolarità sana, aperta, centrifuga che trasforma il beneficiario del dono in dono per gli altri, a imitazione della reciprocità tra il Figlio e il Padre:

Lo Spirito di Cristo viene da lui e a lui unisce, ma unendo a lui unifica anche i molti in lui come realtà che rimane altra da lui e che partecipa liberamente della reciprocità del Figlio al Padre. Una reciprocità che si esprime in un vivere in corrispondenza del Padre, nel riconoscimento e, perciò, nell'abbandono della fede, nel rendimento di grazie; e che si esprime, altresì, nella reciprocità dei cristiani tra loro. La reciprocità del Figlio al Padre, sul piano economico, si è infatti dispiegata nel dono di sé ai fratelli. La Chiesa partecipa di questo doppio ed unico dinamismo⁴⁷⁸.

Così, ricevere il dono ed essere dono sono momenti inscindibili nella dinamica dell'autentica donazione. L'ospitalità in Cristo comporta l'ospitalità dei fratelli, vivere la fraternità piena consentita dal dono di Dio: è questa l'essenza dell'essere Chiesa. È questo l'annuncio più importante che essa può dare al mondo. In questo modo potrà rendere evidente

che vive di un dono gratuito: Dio stesso, come Colui che è radicalmente in-utile, non ascrivibile a quanto è utilizzabile e commercializzabile; e al cui dono si corrisponde nell'abbandono totale, senza scopo altro se non di rendere grazie a Dio, riconoscerlo, lodarlo, e vivere in quella reciprocità fraterna, possibile in quanto si rimane nell'amore con cui Cristo ama i suoi discepoli⁴⁷⁹.

Così l'indole missionaria della Chiesa, inscritta nelle profondità della sua stessa natura, è una conseguenza della sua origine in Dio, che vive al suo interno la reciprocità aperta tra Padre, Figlio e Spirito Santo e che lo rende il primo *missionario*, costantemente alla ricerca dell'uomo per donargli la vita piena.

⁴⁷⁷ Josef Ratzinger. *Introduzione al cristianesimo*, 331.

⁴⁷⁸ Roberto Repole. *La Chiesa e il suo dono*, 287.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, 300-301.

5.6 Sacramento significa dono

Se Dio è donatore per natura, il suo dono è ovunque al lavoro nel mondo. La grazia, dunque, non può essere pensata come un evento puntuale in un mondo che ne è privo. Il cosmo, la creazione intera, è immersa nella grazia di Dio, nel suo amore che si rende presente⁴⁸⁰. Tutto questo nel modo della gratuità, certamente, perché non si tratta di un *dovere* di Dio nei confronti della sua creazione quanto di un suo desiderio. Il mondo intero è orientato da questo desiderio di Dio, che ne sia cosciente o no, come abbiamo più volte sottolineato:

God is the goal of the conscious world, inasmuch as He brings this movement out of the inmost center of this world to Himself. And this very radicalization of this movement of the conscious world out of its inmost center is called grace. Grace itself, therefore, is everywhere and always, even though man's freedom can say No to it, just as man's freedom can protest against man himself. This immanence of grace in the conscious world always and everywhere does not take away the gratuity of grace, because God's immediacy out of self-giving love is not something anyone can claim as his due. This immanence of grace always and everywhere does not make salvation-history cease to be history, because this history is the history of the acceptance of grace by the historical freedom of man and the history of spirit coming ever more to itself in grace⁴⁸¹.

L'esperienza quotidiana ci offre dei *barlumi* di grazia, come abbiamo visto, che si danno nell'ambiguità della vita. Possiamo andare oltre quanto già visto e dire che ogni volta che l'uomo mantiene viva la speranza, nonostante le circostanze, quando crede nella luce nonostante si veda solo tenebra, egli fa esperienza della grazia, anche se non se ne rende conto: «grace is everywhere, and it is experienced, though usually not under that name»⁴⁸².

Fin dalla creazione, l'obiettivo di Dio è stato quello di dialogare con la sua creatura, di stringere un'alleanza, di entrare in una relazione di gratuità:

In the Bible the food that man eats, the world of which he must partake in order to live, is given to him by God, and it is given as communion with God. The world as man's food is not something «material» and limited to material functions, thus different from, and opposed to, the specifically «spiritual» functions by which man is related to God. All that exists is God's gift to man, and it all exists to make God known to man, to make man's life communion with God. It is divine love made food, made life for man. God blesses everything He creates, and, in biblical language, this means that He makes all creation the sign and means of His presence and wisdom, love and revelation: «oh taste and see that the Lord is good».

Man is a hungry being. But he is hungry for God⁴⁸³.

Quindi, la grazia si dà sempre ma l'uomo può accettarla o rifiutarla, questa è la sua *storicità*, la storia della sua accettazione da parte dell'uomo, del singolo individuo, che quando scopre la sua presenza che lo eleva e lo spinge verso la sua meta, scopre anche che questa storia è Rivelazione. «The act of accepting the ultimate gracious dynamic toward the immediacy of God in the

⁴⁸⁰ Cf. 4.4 La creazione immersa nell'amore di Dio.

⁴⁸¹ Karl Rahner. *Meditations on the sacraments*. New York: The Seabury press, 1977, xii.

⁴⁸² *Ibid.*, xiii.

⁴⁸³ Alexander Schmemmann. *For the life of the world. Sacraments and orthodoxy*. Crestwood (NY): St Valdimir's Seminary Press, 1998, 14.

individual life of man is usually called a salutary act in faith, hope and love»⁴⁸⁴. Questo avviene prendendo posizione nei confronti di altre realtà mondane, soprattutto il prossimo. In questo modo, l'uomo dice sì o no al suo essere orientato verso Dio nella relazione con la creazione e soprattutto con gli altri esseri umani, e questo rende manifesta la sua relazione con Dio, il suo «sì» o «no» all'autocomunicazione divina nella grazia. Queste manifestazioni mantengono sempre una certa ambivalenza, perché non sempre sono conseguenza di una consapevole accettazione di Dio, ma possono essere frutto di un dettato di coscienza che «unthematically and without reflection, affirms and accepts what we call God and the radical liberation of man in the direction of God himself through his grace»⁴⁸⁵.

In Cristo si è manifestata in modo storico questa grazia che sempre si propone all'uomo –e che può agire senza soppiantare la sua libertà, pur in modo non tematizzato– e ha raggiunto la sua realizzazione piena e ultima. Per questo, Rahner chiama Cristo *Ur-Sakrament*, il sacramento originale di salvezza:

by this word we mean precisely that historical event in which, as an historical sign, God's will to save men, which triumphantly succeeds in its purpose in spite of all the sins of men and which from the beginning was implanted in the world as grace, brings about its own unmistakable historical manifestation and establishes itself in the world and not just in the transcendent will of God⁴⁸⁶.

La Chiesa, che perpetua la presenza di Cristo nel mondo sarà allora *Grund-Sakrament*, sacramento fondamentale, che deriva la sua sacramentalità da Cristo che è manifestazione di Dio *non attraverso l'umanità* di Gesù ma *come umanità* di Cristo. È simbolo reale, come il corpo umano non è semplice strumento dell'anima ma sua espressione⁴⁸⁷:

Jesucristo, auto-comunicación histórica de Dios al mundo, es símbolo real y protosacramento de la salvación divina, la Iglesia es símbolo real y sacramento fundamental de la salvación escatológica prometida al mundo en Cristo. Y por tanto los sacramentos concretos son realizaciones fundamentales de la estructura sacramental de la Iglesia⁴⁸⁸.

Solo Cristo è fonte della salvezza, in quanto sacramento originale, che si rende disponibile nella sua Chiesa.

La parola *sacramento* si utilizzò nella teologia latina come traduzione del greco *mysterion*, termine utilizzato per designare il piano di salvezza di Dio manifestato in Cristo (cf. Ef. 3,9). La Chiesa è annunciatrice di questo mistero (cf. Ef 3,10) ma è anche associata a questo mistero (cf. Ef 5,32). Essa è dunque un segno che attualizza la salvezza di Dio in Cristo «y medio sacramental para comunicar esta salvación escatológica a toda la humanidad»⁴⁸⁹.

I sacramenti sono, allora, lo sviluppo della sacramentalità della Chiesa:

⁴⁸⁴ Karl Rahner. *Meditations on the sacraments*, xiii.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, xiv

⁴⁸⁶ *Ibid.*, xv.

⁴⁸⁷ Cf. Santiago Madrigal Terrazas. «La Iglesia sacramento y los sacramentos de la Iglesia». In Gabino Uríbarri Bilbao (ed.), *La reciprocidad entre fe y sacramentos en la economía sacramental. Comentario al documento de la Comisión Teológica Internacional*. Madrid: BAC, 2021, 110-111.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, 114

⁴⁸⁹ *Ibid.*, 116.

The sacraments are the historical manifestations of the grace which is always and everywhere at work in the world. In so far as they participate in the primordial sacrament Christ and in the basic sacrament Church, they are without doubt historical manifestations of grace which have a special character and thus differ from those always ambivalent manifestations of grace which are found in every good moral act. [...] the sacraments must be seen in the first place as ecclesial manifestations and historical incarnations of *that* grace which is at work everywhere in the history of mankind and manifests itself historically, though in highly diversified ways, wherever men are doing good and thereby in some inexpressible way striving for God Himself in faith, hope, and love⁴⁹⁰.

Se dunque volessimo definire cosa è sacramento in una parola, non troveremmo parola migliore che «dono». Cristo, sacramento del Padre, è dono di salvezza per il mondo. La Chiesa, convocata da Cristo, riceve questo dono e lo rende presente rispondendo alla chiamata a realizzarsi come dono, entrando nella gioia del suo Signore celebrando i sacramenti e dando testimonianza al mondo della Luce che brilla e che le tenebre non possono spegnere (Gv 1,5). In questo modo la Chiesa diventa ciò che essa è.

Dunque, come riassunto dai padri del CVII, possiamo dire che

I sacramenti sono ordinati alla santificazione degli uomini, alla edificazione del corpo di Cristo e, infine, a rendere culto a Dio; in quanto segni hanno poi anche un fine pedagogico. Non solo suppongono la fede, ma con le parole e gli elementi rituali la nutrono, la irrobustiscono e la esprimono; perciò vengono chiamati «sacramenti della fede». Conferiscono certamente la grazia, ma la loro stessa celebrazione dispone molto bene i fedeli a riceverla con frutto, ad onorare Dio in modo debito e ad esercitare la carità. È quindi di grande importanza che i fedeli comprendano facilmente i segni dei sacramenti e si accostino con somma diligenza a quei sacramenti che sono destinati a nutrire la vita cristiana (SC 59).

I sacramenti operano la trasformazione dell'uomo e sono fonte di comunione con Dio e con i fratelli. La riflessione teologica ha spesso concentrato la propria attenzione su questioni formali come «validità», «efficacia», «elementi», «presenza reale», ecc., enfatizzando - a volte in modo eccessivo - una prospettiva di *causa-effetto* che, a ben vedere, può risultare limitante perché porta a livelli di astrazione sempre maggiori. Proveremo a percorrere un cammino diverso, sperando di poter così ottenere una definizione forse meno «scientifica», ma che tenta di avvicinarsi di più alla vita di fede.

5.7 Un tentativo di interpretazione narrativa del sacramento

Iniziamo offrendo una definizione di sacramento: Dio alla ricerca dell'uomo; l'uomo, alla ricerca di Dio, che si scopre cercato e desiderato da Lui, reso figlio per partecipare a una festa di comunione con Dio e con i suoi fratelli e sorelle in un'anticipazione escatologica del regno di Dio. Proviamo ad approfondire la questione.

Ciò che sappiamo di Dio lo sappiamo attraverso Cristo, il *Logos* incarnato e da lui apprendiamo come Dio agisce: con mitezza, facendosi piccolo, abbassandosi, riversandosi nella *kenosis*. Questo è lo *stile* di Dio, e questo è quello che i sacramenti ci dicono di lui.

⁴⁹⁰ Karl Rahner. *Meditations on the sacraments*, xvi.

Una delle controversie più dibattute nella teologia dei sacramenti riguarda il termine «simbolo», soprattutto sulla questione eucaristica della «presenza reale» che cominciò a opporsi a un altro tipo di presenza, quella «simbolica»: «in the common theological language as it takes shape between the Carolingian renaissance and the Reformation, and in spite of all controversies between rival theological schools, the “incompatibility between symbol and reality”, between “figura et veritas” is consistently affirmed and accepted»⁴⁹¹.

I Padri della Chiesa, non conoscevano questa differenza ma, anzi, consideravano il simbolismo come una chiave fondamentale per comprendere l'eucaristia. Massimo il Confessore denomina il corpo e sangue di Cristo nell'eucaristia come «simboli», «immagini» e «misteri»: «“Symbolical” here is not only not opposed to “real”, but embodies it as its very expression and mode of manifestation»⁴⁹². L'utilizzo di questi termini non è dovuto, come a volte si tende a pensare, a un'impresione linguistica dei Padri, ma a una diversa visione del mondo: «If, for the Fathers, symbol is a key to sacrament it is because sacrament is in continuity with the symbolical structure of the world»⁴⁹³. È la struttura simbolica del mondo, la sua *sacramentalità*, che rende possibile i sacramenti e ne rappresenta la chiave di lettura.

L'uomo è essenzialmente un essere simbolico. È attraverso questa costituzione simbolica che l'uomo «fa» se stesso, si riconosce e riconosce gli altri, entrando in relazione con il suo passato, con la sua cultura, con il mondo. La dimensione simbolica dell'uomo permette alla vita di «significare» qualcosa, andando oltre il semplice e illusorio «qui e ora» del dato grezzo. Un quadro che rappresenta delle scarpe va oltre ciò che mostra e permette di accedere a un mondo⁴⁹⁴. Lo stesso vale per il linguaggio, che va oltre la trasmissione di informazioni ed è il fondatore dell'identità e l'operatore della coesione all'interno di una cultura.

Riunendo le entità in un mondo significante, il simbolo, all'interno di questo mondo, permette ai soggetti di riconoscersi nel loro mondo e tra di loro rappresentando la mediazione di un terzo termine: «lo real compete a un orden distinto al del dato immediato o del valor disponible»⁴⁹⁵.

Non possiamo dilungarci molto su questa interessantissima questione. Sottolineiamo, però, che questo non significa che i sacramenti della Chiesa siano determinati da una condizione antropologica. In realtà si tratta di un'ulteriore prova del modo di agire di Dio, del suo farsi vicino facendosi debole, piccolo, nella *kenosis*, perché ci viene incontro adattandosi a noi: «la “gracia sacramental” es una realidad extralinguística, pero tiene como cosa singular el que solo es cristianamente comprensible en el marco, intralinguístico, de la alianza filial y fraternal instaurada, *extra nos*, en Cristo»⁴⁹⁶.

⁴⁹¹ Alexander Schmemmann. *For the life of the world*, 138.

⁴⁹² *Ibid.*, 139.

⁴⁹³ *Ibid.*

⁴⁹⁴ Cf. l'interessante analisi che fa Chauvet di un quadro di Van Gogh dove dice: «La obra de arte, como toda obra simbólica, manifiesta lo que es la verdad: no algo ya dado previamente a lo que bastaría ajustarse con exactitud, sino un hacer venir, un advenimiento que, como una escampada, solo se da reservándose en una especie de suspense, a quien, contra todo utilitarismo, sabe respetar el lugar vacante en que se produce. [...] El símbolo afecta a lo más real de nuestro mundo y lo hace acceder a su verdad». Louis-Marie Chauvet. *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*. Barcelona: Herder, 1991, 124.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, 125.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, 147.

Questo significa che c'è un evento che ci precede e che è fondante e determinante: la salvezza operata da Cristo nello Spirito, che possiamo riconoscere, sperimentare e vivere attraverso la nostra capacità simbolica.

Limitarsi alla logica di *causa-effetto* rischia di condurre a una visione dove la relazione non gioca alcun ruolo. Per questo è fondamentale recuperare il significato simbolico:

il pane è e non è il corpo di Cristo. Non sono io all'origine del mistero, non sono io che creo la presenza del Cristo: in questo senso il corpo del Cristo è oggettivamente presente. Ma anch'io, nel dialogo che Dio instaura con me, devo riconoscere questa presenza: senza la fede resto fuori del mistero. È certamente legittimo chiedersi che cosa sia il pane senza questo riconoscimento, ma il problema, posto in questo modo, non esprime i dati del testo: Gesù non parla a tutti ma ai Dodici e ai suoi fedeli discepoli. L'affermazione «questo è il mio corpo» ha valore solo nella relazione che li unisce⁴⁹⁷.

Come i discepoli di Emmaus, riconosciamo nel pane spezzato la presenza del risorto. La sua presenza non dipende dal nostro riconoscimento, «ma sono io che, con la Chiesa, credo e dichiaro che il pane è divenuto Gesù che ci offre la sua vita»⁴⁹⁸.

Dio si presenta a noi utilizzando la nostra costituzione antropologica simbolica in modo da farsi comprensibile, in modo da attivare la nostra capacità ricettiva. Un certo modo di pensare i sacramenti li riduce a semplici *dispensatori* della grazia. Questo comporta, però, una reificazione inaccettabile del dono di Dio, come se fosse un oggetto che viene consegnato o che scende dall'alto e che viene semplicemente ricevuto dall'uomo in modo passivo. I sacramenti ci permettono di *entrare nella grazia*, cioè di entrare in una relazione di profonda comunione con Dio e con il prossimo, permettendoci di muoverci verso la nostra pienezza, verso l'età adulta, verso la nostra cristificazione. Quando celebriamo i sacramenti «it is not “grace” that comes down; it is the Church that enters into “grace”, and grace means the new being, the Kingdom, the world to come»⁴⁹⁹.

In questo modo, i sacramenti continuano l'opera di redenzione compiuta e portata a termine una volta per tutte da Cristo, ma che deve essere accettata e vissuta da ogni uomo, nella sua esistenza contingente. Se Cristo è il dono che trasforma chi lo riceve in dono per gli altri, i sacramenti sono il mezzo privilegiato per ricevere questo dono nella nostra vita quotidiana, nelle lotte e nelle ansie della vita, nelle difficoltà e nelle cadute, nelle malattie, nelle gioie. Fin dalla nostra nascita il battesimo ci rivela il Dio di Gesù Cristo, che ci corre incontro, che ci precede perché vuole che entriamo in comunione con lui e con gli altri. Ma un dono deve essere accettato. Le sue qualità e il suo potere di trasformazione non dipendono dalla sua accettazione, ma se viene rifiutato non si impone con la forza. Si ripropone sempre, ma non annulla la nostra libertà. Questa è l'incredibile umiltà e delicatezza di Dio.

La parabola del «padre misericordioso» di Lc 15 aiuta a comprendere meglio questa dinamica. Il figlio minore torna a casa, non tanto per pentimento quanto per fame, per bisogno (Lc 15,17). È lui che cerca il padre? Sembrerebbe di sì.

⁴⁹⁷ Xavier Léon-Dufour. *Il pane della vita*, 118.

⁴⁹⁸ Ibid.

⁴⁹⁹ Alexander Schmemmann. *For the life of the world*, 31.

Eppure, mentre è ancora lontano e rimugina interiormente le parole del discorso che ha preparato («non sono più degno di essere chiamato tuo figlio. Trattami come uno dei tuoi salariati» Lc 15,19), il padre gli corre incontro, non lo lascia finire di parlare, lo abbraccia, lo bacia, lo veste: lo rende figlio. Questa è l'essenza del sacramento.

La parabola lascia il finale aperto, non sappiamo cosa farà questo figlio ritrovato. Sappiamo solo che partecipa alla festa organizzata dal padre e possiamo supporre che la sua vita sarà diversa. Probabilmente si allontanerà ancora dal padre, ma questi non smetterà mai di accoglierlo. Possiamo dirlo con certezza, perché il padre che corre incontro al figlio minore non può celebrare la festa senza correre incontro anche al figlio maggiore che non vuole prendere parte ai festeggiamenti. I sacramenti non sono un fatto individuale che riguarda esclusivamente la *propria* salvezza e relazione con Dio: la festa non può dirsi tale se non si verifica una comunione con il Padre e tra i fratelli.

Possiamo dire che i sacramenti sono l'azione di salvezza trasformante voluta dal Padre, affidata al Figlio che continua nella storia attraverso lo Spirito Santo che opera nella Chiesa. Sono l'invito costante di Dio, la corsa del padre verso il figlio perduto, il suo abbraccio, il suo bacio. Sono la nuova veste e l'anello al dito che lo rendono figlio e quindi fratello. Sono la festa di comunione con il Padre e con i nostri fratelli e sorelle, come uomini e donne nuovi in cammino verso la pienezza che già si assapora.

Ma cos'è questa comunione, come si produce?

5.8 Costituiti come corpo che si dona. L'eucaristia come anticipazione escatologica del Regno

Rivolgendo il suo accorato appello ai galati, dopo aver ricordato la sua condotta di un tempo e la sua conversione a Cristo, Paolo esclama: «non vivo più io, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20a). Un'affermazione audace, che potrebbe essere male interpretata come una spersonalizzazione di Paolo (e del cristiano, dunque). Si potrebbe pensare a una sorta di possessione che sottomette la volontà, che domina l'uomo assoggettandolo e imponendo una realtà aliena al suo proprio io. Immediatamente Paolo fuga ogni dubbio aggiungendo: «E questa vita, che io vivo nel corpo, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me» (Gal 2,20b). Cristo non si impone al cristiano, si propone con la delicatezza di Dio mostrando la profondità e radicalità del suo amore per l'uomo che arriva fino al dono totale di sé:

La vita nuova non fa sparire l'io sostituendogli la divinità; essa è una continua irruzione della vita del Cristo in un io che, perciò, lungi dal dissolversi, si rinnova continuamente. Il culto cristiano è quindi spirituale, non in quanto svuota il corpo, ma perché questo corpo è quello che si è costituito per mezzo del battesimo e che continua a modellarsi e a ricevere la vita dal Risorto nella mensa eucaristica⁵⁰⁰.

Chi crede in Cristo è una nuova creatura (cf. 2Cor 5,17; Gal 6,15), è morto con lui per resuscitare con lui (cf. Col 2,12). Questo è possibile in virtù del battesimo e della partecipazione all'eucaristia, sacramento di comunione con Cristo e con i fratelli: «il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è

⁵⁰⁰ Xavier Léon-Dufour. *Il pane della vita*, 16.

forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un solo corpo: tutti infatti partecipiamo all'unico pane» (1Cor 10,16-17).

Partecipare all'eucaristia significa unirsi al corpo di Cristo, aderendo alla nuova ed eterna alleanza che lui ha inaugurato. Paolo introduce una nozione interessante: il corpo ecclesiale del Signore (cf. 1Cor 12,13-27). È il dono dello Spirito che rende la Chiesa «corpo di Cristo e, ognuno secondo la propria parte, sue membra» (1Cor 12,27). Questo permette anche di comprendere la gerarchia non come una casta di livello superiore rispetto agli altri fedeli, ma come servizio della comunione per l'intero corpo.

Questa comunione ha la sua radice in Cristo:

Più l'intimità con Gesù è intensa e più la presenza agli altri credenti si fa intima. Paolo tocca uno dei misteri più profondi, se è vero che l'esistenza umana si fonda sul fatto che l'uomo è nello stesso tempo persona individuale e società: in Gesù Cristo il credente diventa lui pure tanto più se stesso e tanto più legato ai fratelli quanto più è intimamente unito al suo Salvatore⁵⁰¹.

Una delle conseguenze di un'eccessiva sottolineatura dei rapporti di *causa-effetto* nello studiare l'eucaristia è la perdita della dimensione liturgica e, dunque, del suo significato escatologico. L'eucaristia è *sinassi*, riunione della Chiesa nello stesso luogo e rappresenta già in questo la sua forte valenza escatologica. Nel parlare del Regno, Matteo utilizza l'immagine della rete gettata che *raduna* ogni genere di pesci (cf. Mt 13,47); nella parusia del Figlio dell'uomo verranno *radunate* tutte le genti davanti a lui (cf. Mt 25, 32); per Giovanni la morte di Gesù è «per *riunire* insieme i figli di Dio che erano dispersi» (Gv 11,52)⁵⁰². La *didaché* sottolinea questo quando dice: «come questo pane spezzato era sparso sui colli e *radunato* diviene una cosa sola, così la tua Chiesa *sia radunata* dai confini della terra nel tuo regno»⁵⁰³.

Per questo l'eucaristia è anamnesi, memoria, ma di tipo particolare: «non è una rappresentazione di tipo platonico di condizioni celesti, ma un *cammino e un progredire verso il futuro*»⁵⁰⁴. L'eucaristia non è una semplice memoria del passato: è memoria del futuro. È memoria del Regno, che ha fatto irruzione nella storia con la vita, morte e risurrezione di Gesù Cristo e che verrà realizzato in pienezza quando tornerà: «nell'eucaristia la morte del Signore non viene annunciata come evento del passato, ma *nella prospettiva della parusia*. Così si spiega anche il collegamento dell'eucaristia con l'acclamazione *marana' tha'*»⁵⁰⁵. Per questo Paolo dice: «Ogni volta infatti che mangiate questo pane e bevete al calice, voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga» (1Cor 11,26).

Recuperare l'eucaristia come *sinassi* permette anche di comprendere meglio cosa intendiamo con *comunione*:

L'eucaristia è una *comunione* e un *prender parte* al corpo e al sangue di Cristo, che è «pieno dello Spirito Santo». Partecipiamo a Cristo ma, al tempo stesso, «nella comunione dello Spirito Santo» (liturgia di san Basilio). «E *unisci tutti noi* che prendiamo parte all'unico pane e all'unico calice l'uno

⁵⁰¹ Ibid.

⁵⁰² Cf. Ioannis Zizioulas. *Eucaristia e regno di Dio*. Magnano (BI): Qiqajon, 1996, 23-25.

⁵⁰³ Ibid., 24.

⁵⁰⁴ Ibid., 42.

⁵⁰⁵ Ibid., 49.

nell'altro *nella comunione dell'unico Spirito Santo*», dice rivolta al Padre la liturgia di san Basilio nel momento sacro dell'anafora. Lo Spirito non discende solo «su questi doni che offriamo», ma anche «su di noi» (i celebranti e la sinassi eucaristica). Perciò la «presenza reale» di Cristo è ampliata fino a includere nello Spirito Santo il Capo e il corpo in unità. L'eucaristia come comunione dello Spirito Santo diventa «comunione dei santi» in un duplice senso: comunione nelle cose sante, e comunione di santi, cioè di persone sante. L'eucaristia diventa quindi il *sacramento dell'amore*⁵⁰⁶.

Radunati in Cristo nella celebrazione eucaristica, i fedeli dispersi diventano uno con Cristo e tra loro nello Spirito Santo, come recita la preghiera eucaristica II: «Ti preghiamo umilmente: per la comunione al corpo e al sangue di Cristo lo Spirito Santo ci riunisca in un solo corpo».

Questa comunione si esprime nell'amore fraterno, che è il segno di riconoscimento dei cristiani (cf. Gv 13,35; At 4,32-35). Anche il nemico è incluso in quest'amore generato dalla comunione con Cristo, perché l'eucaristia permette di vederlo non già per le sue mancanze del momento, non a partire dal male che ha inflitto a noi o ad altri. L'eucaristia ci permette di vedere l'altro «come *sarà nel futuro, nei tempi ultimi*, il che significa come membro del regno e nostro prossimo in esso. Perché il *futuro* dà la vera sostanza di tutte le cose: il loro posto nel regno. E questo è esattamente ciò che elude il nostro giudizio, perché appartiene esclusivamente a Dio e alla libertà dell'altro»⁵⁰⁷. Per questo la Chiesa, se ha proclamato molti santi e beati, non ha mai affermato con certezza di nessuno che sia condannato.

La comunione al corpo e al sangue di Cristo trasfigura la realtà, permette di vedere ciò che essa è nella sua verità più profonda, con occhi nuovi, con gli occhi del Risorto: «our entrance into the presence of Christ is an entrance into a fourth dimension which allows us to see the ultimate reality of life. It is not an escape from the world, rather it is the arrival at a vantage point from which we can see more deeply into the reality of the world»⁵⁰⁸.

Le speculazioni sulla «presenza reale», sulle «condizioni di validità» del sacramento, su «sostanza» e «accidenti», ecc., per quanto elegantemente esposte nella loro forza logico-consequenziale, corrono sempre il rischio di reificare il sacramento perdendo di vista l'essenziale:

the whole liturgy is *sacramental*, that is, one transforming act and one ascending movement. And the very goal of this movement of ascension is to take us out of «this world» and to make us partakers of the *world to come*. [...] In this world Christ is crucified, His body broken, and his blood shed. And we must go out of this world, we must ascend to heaven in Christ in order to become partakers of the world to come.

But this is not an «other» world, different from the one God has created and given to us. It is our same world, *already* perfected in Christ, but *not yet* in us. It is our same world, redeemed and restored, in which Christ «fills all things with Himself». And since God has created the world as food for us and has given us food as means of communion with Him, the new food of the new life which we receive from God in His Kingdom is *Christ Himself*. He is our bread –because from the very beginning all our hunger was a hunger for Him and all our bread was but a symbol of Him, a symbol that had to become reality⁵⁰⁹.

⁵⁰⁶ Ibid., 75.

⁵⁰⁷ Ibid., 90.

⁵⁰⁸ Alexander Schmemmann. *For the life of the world*, 27.

⁵⁰⁹ Ibid., 42-43.

Questa qualità escatologica dell'eucaristia, dunque, non ci fa fuggire dal mondo ma ci permette di vederlo proiettato nel futuro del Regno. La comunità che diventa un solo corpo in Cristo non si esime dalla lotta contro il male, che sia «naturale» o «morale», perché questo nuovo sguardo ci permette di vedere con maggiore chiarezza il mondo come è e come sarà nel pieno compimento escatologico del Regno di Dio rendendoci operosi, proiettandoci in avanti⁵¹⁰.

L'eucaristia, così, radica la nostra vita in Cristo nell'amore, rivela il destino e la natura della creazione e ci manifesta fino in fondo la grandezza del dono di Dio:

Non ci chiede di fuggire dallo spazio e dal tempo, ma di credere che grazie all'economia della santa Trinità che è stata realizzata nella persona e nell'opera di Cristo, «con la cooperazione dello Spirito Santo», lo spazio e il tempo sono capaci di accogliere la trasfigurazione; e che il regno di Dio non è qualcosa che rimpiazzerà la creazione materiale, ma piuttosto la trasfigurerà, purificandola da quegli elementi che portano corruzione e morte. [...] Grazie al carattere escatologico dell'eucaristia, è mostrato in modo chiaro che il problema che si trovano ad affrontare le creature non sta nella materia o nel tempo o nello spazio in cui esse vivono, ma piuttosto nella loro purificazione e trasfigurazione perché questi elementi divengano portatori di vita e non di morte. Perciò l'eucaristia come «comunione dei tempi ultimi» ci rivela che l'intera creazione è predestinata dall'amore di Dio a essere finalmente liberata dalla corruzione e dalla morte e a vivere «per i secoli dei secoli», avendo come capo l'«ultimo Adamo», colui che ha reso realtà ciò che il «primo Adamo» aveva rifiutato e non era riuscito a compiere: la comunione delle realtà create con Dio⁵¹¹.

Questa nuova comunione con Dio si traduce in comunione d'amore con gli uomini, come abbiamo visto. È interessante notare che, a differenza dei sinottici, Giovanni ponga al posto del racconto dell'istituzione dell'eucaristia la lavanda dei piedi (Gv 13,1-15). Nei versetti che seguono, inoltre, più volte verrà ripetuto il comandamento nuovo «che vi amiate gli uni gli altri. Come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv 13,34). Troviamo qui il significato più profondo dell'eucaristia, che scrive nei cuori degli uomini la nuova legge della nuova alleanza: la nuova forma di presenza di Gesù, che si consegna nel pane e nel vino, dona ai presenti grazie allo Spirito Santo la capacità di imitarlo, non in uno sforzo volontaristico, ma attingendo dalla pienezza dell'amore del Padre che Cristo ci ha consegnato e che rende possibile agire come lui:

Secondo il greco, il testo di Gv 13,34 sul dovere di amarsi gli uni gli altri si traduce non già secondo la formula classica «amatevi gli uni gli altri come io vi ho amati», bensì «dell'amore con cui vi ho amati, amatevi gli uni gli altri». L'amore con cui Gesù ama i discepoli è l'amore con cui il Padre stesso li ama, e quello reciproco dei discepoli è l'amore stesso di Gesù in loro e per loro (Gv 17,23)⁵¹².

L'eucaristia è memoria del dono di Dio attraverso Cristo nello Spirito Santo. In questa celebrazione dell'amore, il popolo di Dio riunito viene proiettato nel Regno futuro e assapora già la condizione del Risorto:

Con il suo corpo e con il suo sangue Gesù riassume il dono di tutta la sua esistenza, la sua costante fedeltà. L'azione liturgica ci rende presenti all'annuncio della morte che essa significa e ci fa partecipare alla nuova vita del Risorto. [...] Il culto eucaristico mette collettivamente in presenza di Gesù che dà la sua vita per me e mi invita ad agire come ha agito lui o meglio ancora, poiché si dona

⁵¹⁰ Cf. Ioannis Zizioulas. *Eucaristia e regno di Dio*, 83.

⁵¹¹ Ibid., 83-84.

⁵¹² Xavier Léon-Dufour. *Il pane della vita*, 79.

in nutrimento, ad agire con la sua forza in me: egli è là e io non lo sapevo! Egli è là e io mi apro alla moltitudine degli uomini. Quando scendo nella profondità della mia memoria, incontro Gesù mio Salvatore che Dio ha risuscitato e che, ormai, è me stesso più di me stesso⁵¹³.

La celebrazione eucaristica diventa così il luogo principe per *lodare, riverire e servire Dio nostro Signore* (EESS 23). Non si ripete il sacrificio della croce, non si aggiunge nulla al sacrificio di Cristo, non si stipula nuovamente l'alleanza. Tutto questo è stato fatto *ephapax*, una volta per tutte, da Cristo (cf. Eb 7,27; 9,12; 10,10), e nel battesimo è stato reso attuale per i fedeli che sono incorporati alla Chiesa come creature nuove in Cristo. Ma, allo stesso tempo, possiamo dire che la celebrazione eucaristica è un sacrificio, perché la Chiesa è corpo di Cristo, unita a lui ma non ancora pienamente. «Deve, ancora e sempre, “passare” dalla morte alla vita: il suo atto simboleggia il passaggio che avviene continuamente. Se esiste ancora una distanza, c'è ancora, in un certo senso, sacrificio. La Chiesa non è pienamente corpo del Cristo, essa deve esserlo»⁵¹⁴.

Nella celebrazione eucaristica si viene incamminati sull'unico sentiero che può condurre al Padre; viene rivelata la verità ultima su Dio, sul mondo e su noi stessi; si viene nutriti dall'unico alimento che può dare la vita e non convertire in cadavere: Cristo, colui che è la via, la verità e la vita (cf. Gv 14,6).

⁵¹³ Ibid., 93.

⁵¹⁴ Ibid., 114.

6. L'UOMO È CREATO PER ESSERE DONO

*Per me essere santo significa essere me stesso.
Quindi il problema della santità e della salvezza
è in pratica il problema di trovare chi sono io
e di scoprire il mio vero essere⁵¹⁵*

6.1 Un dono affidato alla libertà dell'uomo

L'uomo è chiamato a diventare quello che è. Questa vocazione lo pone a un livello differente rispetto al resto della creazione. Come abbiamo già osservato⁵¹⁶, il mondo animale e vegetale non può *mancare il bersaglio* perché guidato invincibilmente dall'istinto. Se, dunque, l'animale può solo *essere*, per l'uomo è diverso:

La nostra vocazione non è semplicemente quella di essere, ma di collaborare con Dio a creare la nostra stessa vita, la nostra identità, il nostro destino. Siamo esseri liberi e figli di Dio. Questo significa che non dobbiamo esistere passivamente, ma, scegliendo la verità, dobbiamo partecipare attivamente alla Sua libertà creativa per la nostra vita e per la vita degli altri. Anzi, per essere più precisi, siamo anche chiamati a lavorare con Dio nel creare la verità della nostra identità⁵¹⁷.

Questa vocazione è inscritta nell'intimo dell'essere umano in quanto creato da Dio come libertà capace di rispondere. Si tratta di una vocazione che comporta anche fatica, perché il carattere ambiguo della vita la rende sempre aperta al fallimento, allo sbandamento, all'errore. Eppure è fondamentale, in quanto nell'esercizio della libertà l'uomo non si limita a fare qualcosa, ma raggiunge la propria realizzazione: «l'azione libera è il modo essenziale in cui realizzo il mio io, il mio essere personale»⁵¹⁸. Questa forza motrice, è la consapevolezza che la mia azione proviene davvero da me stesso e porta con sé la *responsabilità*, cioè la consapevolezza, la percezione, la comprensione che mi dice che «non solo, come in ogni azione, devo sopportare le conseguenze del mio atto, ma rispondere del fatto che esso ha avuto luogo. Sono responsabile del bene e del male che ho fatto»⁵¹⁹. Essere responsabili significa essere in grado di rispondere delle proprie azioni.

Nel mondo di oggi, la libertà ha acquisito un'importanza decisiva, un diritto fondamentale, protagonista di lotte e rivendicazioni politiche in diverse parti del mondo, anche se spesso viene intesa in modo fuorviante, superficiale o limitato. Infatti, libertà non significa fare qualsiasi cosa, ma fare ciò che è giusto, scegliere ciò che è buono, e non può essere ridotta a semplice arbitrio⁵²⁰.

⁵¹⁵ Thomas Merton. *Nuovi semi di contemplazione*. Torino: Lindau, 2016, 31.

⁵¹⁶ Cf. 1.1 Un indizio che rivela un dono.

⁵¹⁷ Thomas Merton. *Nuovi semi di contemplazione*, 31.

⁵¹⁸ Romano Guardini. *Libertà, Grazia, Destino*, 18.

⁵¹⁹ *Ibid.*, 22.

⁵²⁰ Cf. *Ibid.*, 33-34.

Se in Dio si dà una libertà assoluta, ovvero la coincidenza perfetta di essere e desiderare, nell'uomo non è così. La sua libertà è sempre situata, determinata da elementi contestuali come il luogo di nascita, la famiglia, gli amici, la cultura di appartenenza⁵²¹. Si dà, dunque, nell'uomo una doppia dimensione della libertà: esistenziale ed esperienziale. Questo implica una dinamica interna che si esprime in scelte, deliberazioni, decisioni e responsabilità. La deliberazione si riferisce all'atto di soppesare le ragioni che portano a un'azione. In termini cristiani, la deliberazione è chiamata *discernimento* ed è un'attività di ricerca della volontà di Dio. La conseguenza del discernimento è la decisione (dal latino *de-cidere*, tagliare), l'atto di selezionare tra diverse possibilità e sceglierne una. È questo dinamismo interiore della libertà che produce e segue la responsabilità del soggetto, l'obbligo morale che la persona ha nei confronti delle sue decisioni, la capacità di rispondere di ciò che fa, di essere responsabile delle sue azioni⁵²². Essendo situate, la libertà e la responsabilità possono essere condizionate da diversi elementi di disturbo come la violenza, la paura, l'ignoranza, la malattia e molti altri. Queste condizioni creano un diverso livello di responsabilità nel soggetto morale.

In questo modo, la libertà è ricevuta e da costruire, è *dono* e *compito* da realizzare nel contesto finito del mondo in cui, come abbiamo visto parlando del peccato, l'uomo vive una lacerante esperienza di scissione interiore.

Non sorprende che tutto questo possa fare paura.

Nell'età moderna si era imposta una certa tendenza legalistica e positivista che vedeva la relazione umana con la volontà di Dio come eteronomia. Il CVII rifiuta questo schema, affermando l'importanza della cura della coscienza personale «nel suo rapporto costruttivo con *la verità di senso* che matura nella relazione consapevole, libera e responsabile con l'altro e con Dio»⁵²³.

La afferma chiaramente *Gaudium et spes*:

Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire. Questa voce, che lo chiama sempre ad amare, a fare il bene e a fuggire il male, al momento opportuno risuona nell'intimità del cuore: fa questo, evita quest'altro.

L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al cuore; obbedire è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità.

Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella legge che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo. Nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità numerosi problemi morali, che sorgono tanto nella vita privata quanto in quella sociale. Quanto più, dunque, prevale la coscienza retta, tanto più le persone e i gruppi si allontanano dal cieco arbitrio e si sforzano di conformarsi alle norme oggettive della moralità. Tuttavia succede non di rado che la coscienza sia erronea per ignoranza invincibile, senza che per questo essa perda la sua dignità.

Ma ciò 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 (GS 16).

⁵²¹ Cf. Julio Luis Martínez - José Manuel Caamaño. *Moral fundamental*. Maliaño: Sal terrae, 2014, 378-379.

⁵²² Cf. *Ibid.*, 381.

⁵²³ Donatella Abignente - Sergio Bastianel. *Sulla formazione morale. Soggetti e itinerari*. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2013

È attraverso la propria coscienza - che costituisce il centro della persona, la profondità della sua umanità, la sua dimensione intellettuale, psicoaffettiva, sensibile - che l'uomo *sente* ogni cosa. Si tratta di quello che la Bibbia denomina «cuore» e che la cultura greca chiamava «synderesis», tradotto poi al latino «conscientia».

Nell'ambito della teologia morale possiamo definire la coscienza come l'apertura di una persona al fondamento del suo essere, un essere costituito da Dio e a lui obbediente⁵²⁴.

Nella ricerca del bene la coscienza gioca dunque un ruolo decisivo che porta a scegliere, esercitando così la propria libertà. Certo, agire secondo coscienza non significa automaticamente agire bene. Per questo è necessario il discernimento, un ascolto sincero del nostro cuore dove sussurra la voce di Dio che rivela la verità che supera ogni relativismo. Ciò che unifica la complessità del funzionamento della coscienza è la vera libertà che appartiene all'uomo, l'immagine di Dio che porta dentro di sé e che gli permette di entrare in dialogo con la verità divina, di conoscerla e di amarla.

6.2 La coscienza cristiana e il discernimento

Esiste una differenza tra il bene e il male, e l'uomo che sinceramente cerca il bene è capace di riconoscerla. Per questo è importante la *sincerità* della coscienza. Per un verso, è necessario che il giudizio morale sia buono, cosa che avviene quando la persona vuole discernere sinceramente tra ciò che è bene e ciò che è male perché cerca ciò che è bene,: «“sincerità” della coscienza dice l'atteggiamento personale di chi fa quello che può fare per scegliere effettivamente il bene che gli è possibile»⁵²⁵. Per l'altro, è necessario affrontare la questione dell'oggettiva correttezza della scelta. Guardando a scelte passate può succedere che ci rendiamo conto di aver sbagliato perché scopriamo elementi che prima ignoravamo o che avevamo compreso male: «ciò significa che, se oggi facessimo come ieri abbiamo fatto, oggi saremmo peccatori. Ma non vuol dire che lo eravamo ieri, quando, in base al nostro comprendere di allora, eravamo sinceramente convinti di fare il bene»⁵²⁶.

È dunque importantissimo fare tutto ciò che è possibile per acquisire gli strumenti e conoscenze necessarie per poter arrivare a una decisione. In questo processo, la capacità di rileggere e interpretare l'esperienza già fatta assume un ruolo fondamentale. Scegliendo, l'uomo si «fa», decide chi è veramente. In ogni scelta entra in gioco un «capire le cose e capire noi stessi in rapporto alle cose. È in questione un decidere una cosa particolare e il decidere noi stessi decidendo quella cosa particolare. Ogni passo inevitabilmente è in una direzione»⁵²⁷. Per poter vedere dove si trova il bene da fare e il male da evitare nella vita concreta, bisogna capire cosa aiuta a seguire quella direzione, per evitare di muoversi basandosi sul caso o sull'istinto. È necessario acquisire una consapevolezza sempre più chiara del senso della propria vita per poter esercitare la virtù della prudenza, che è «l'esercizio dell'intelligenza in funzione di un senso per la vita e in funzione di una moralità da vivere, di una bontà personale da riconoscere e perseguire attraverso scelte corrette»⁵²⁸.

⁵²⁴ Cf. Julio Luis Martínez - José Manuel Caamaño. *Moral fundamental*, 420.

⁵²⁵ Donatella Abignente - Sergio Bastianel. *Sulla formazione morale*, 27.

⁵²⁶ Ibid., 28.

⁵²⁷ Ibid., 29.

⁵²⁸ Ibid., 30.

Scegliere significa, dunque, cambiare, maturare. La scelta viene fatta a partire da chi sono, dalle mie circostanze, ma decide anche chi sarò, mi modifica, mi rende in qualche modo un altro: «Io divento quello che sono precisamente non nel passare del tempo cronologico, ma in quel passare del tempo che è l'investire la mia interiorità e le mie possibilità in scelte. Queste scelte *seguono* il tutto della persona (dipendono da ciò che essa già è) e *fanno* la persona (costruiscono la sua statura interiore)»⁵²⁹.

Questo è valido per le scelte buone come per le cattive e ci svela la natura dinamica dell'essere umano, a cui ci riferivamo sopra, che si muove, cresce e matura.

Il discernimento non è una semplice attività intellettuale, una sorta di dialogo con se stessi. È necessario «aver cura che il proprio discernere sia esplicitamente consapevole della relazione con il Signore e sia dunque esercitato all'interno di questa relazione, affidato al Signore, teso ad incarnare la propria fede come espressione della comunione donata e accolta»⁵³⁰.

Il discernimento è un ascolto fruttuoso dello Spirito che parla nella nostra coscienza, aiutandoci a tradurre nella concretezza e attualità della nostra vita il cammino tracciato da Gesù, permettendoci di vivere con lui e come lui nelle nostre circostanze quotidiane: «la vita con il Signore è discernere e decidere in coscienza sulla base della donata comunione con lui. Il discernimento spirituale è discernimento morale (in libera e consapevole responsabilità personale) nello Spirito»⁵³¹.

L'esperienza del cristiano è quella dell'*incontro* con Cristo, non un incontro casuale o determinato dalla propria volontà, ma un incontro che Cristo stesso produce e provoca andandogli incontro e, così facendo, dandogli la salvezza, la vita vera. Incontrare Cristo significa riconoscerlo come Salvatore non semplicemente del mondo ma di se stesso, della propria vita, e così vivere di questa relazione con lui. L'esperienza cristiana è l'esperienza del dono gratuito di Dio che si avvicina, ama, perdona, salva e, in questo incontro d'amore, viene consolidata e ampliata la libertà interiore necessaria per sviluppare una moralità positiva.

La fede cristiana è come una lente che permette di rileggere e interpretare la vita, la realtà, l'esperienza, la morale, in riferimento a Gesù. Donarsi al prossimo significa, così, vivere in Cristo –come modello e fondamento della mia condotta– il rapporto con l'altro.

L'incontro con Cristo trasforma la persona, per questo Paolo può dire «non vivo più io, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20). Le priorità sono cambiate, la realtà è trasfigurata, si vede ciò che prima non si vedeva o risultava confuso. Entrare in comunione con Cristo permette di vivere profondamente l'amore che, ricevuto in dono, diventa la lente attraverso la quale si legge la realtà, il motore del pensiero, della volontà, dell'azione. Il dono ricevuto gratuitamente diventa *vocazione*, chiamata radicale che indirizza la vita: «Accogliere la comunione con Dio che mi è donata, è vivere a partire da essa i miei rapporti con le persone. Significa lasciare che l'amore di Dio, con il quale sono in comunione in Gesù Cristo, possa raggiungere l'altro nella mediazione delle mie relazioni con l'altro»⁵³².

⁵²⁹ Ibid., 30-31.

⁵³⁰ Ibid., 31.

⁵³¹ Ibid., 32.

⁵³² Ibid., 33.

Questo permette di trascendere anche la paura della morte, perché consegnare la propria vita (a qualunque livello) significa convertirsi in mediatore di salvezza partecipando al mistero della passione di Cristo.

Entrare in contatto con Gesù, avere una relazione viva con lui, comporta molto di più che la semplice acquisizione di una verità. Si tratta di una vera e propria rivoluzione, un cambiamento di prospettiva, di direzione, di mentalità, una *metanoia* appunto. Nella relazione con Cristo il credente acquista finalmente un modo nuovo di comprendere se stesso, la vita, il mondo.

Il discernimento comporta una decisione previa: volere davvero ciò che è bene, desiderarlo e amarlo come la cosa che dà valore a tutta la nostra vita. Questo proviene dalla decisione di seguire Cristo per diventare simili a lui, perché i suoi criteri di giudizio e decisione, il suo modo di guardare la realtà, il suo modo di entrare in relazione, diventino i nostri. Questa sequela può realizzarsi solo nella conoscenza di Gesù che viene mediata dalla *Traditio* della fede⁵³³.

Cercare di capire l'obiettività delle situazioni, con le possibilità di bene che ci sono, significa valutare che cosa è bene e che cosa è meglio, avendo già scelto Gesù Cristo, quindi volendo assumere come propria la sua intenzionalità. Se questo non è limpido, non sarà limpido (non sarà spirituale) il discernere. [...] Se io non faccio attenzione alla crescita della mia vita spirituale, se non ho cura della mia vita di fede, con ciò stesso metto un elemento di menzogna (cioè di disonestà morale umana) alla radice del mio vivere. Il discernimento spirituale nella fede appartiene alla vita di onestà morale in chi è consapevole di essere salvato. A partire dall'incontro con il Signore, il discernimento è fondamentale e necessaria espressione del nostro rapporto con lui⁵³⁴.

Nel discernimento non entrano in gioco soltanto valori in senso astratto, ma incarnati in una realtà è un tempo ben precisi. La conoscenza, per quanto possibile, dei valori coinvolti in una scelta non può essere delegata ad altri ma è dovere di ogni cristiano. Non farlo significa porre un ostacolo alla propria possibilità di fare il bene: «la persona prudente è la persona che riesce a vedere, e vuol vedere, la realtà in ordine a decisioni da prendere»⁵³⁵.

Il NT presenta i discepoli come persone che decidono su ogni altra relazione a partire dalla relazione con Gesù: «la figura di Gesù viene assunta come *criterio etico-interpretante* per valutare e decidere i comportamenti»⁵³⁶. Nell'umanità di Gesù si è rivelata la volontà del Padre, il suo modo di agire e la verità dell'uomo. Il cristiano è chiamato ad accogliere il dono della relazione con Dio offerto da Cristo e, fondandosi su questa relazione, decidere su ogni altra relazione con persone o cose.

La ricerca del bene è sempre storicamente situata, interpretata dentro una cultura. Come evitare un radicale relativismo? Risulta utile la categoria di *ricordo interpretante*, «quella conoscenza del Signore che permette di capire come vivere *in lui* decisioni e comportamenti di fronte a novità di situazioni o di fronte a problemi nuovi»⁵³⁷.

⁵³³ Cf. Ibid., 34-35.

⁵³⁴ Ibid., 35.

⁵³⁵ Ibid., 36.

⁵³⁶ Ibid., 38.

⁵³⁷ Ibid., 41.

L'adesione di fede a Cristo non cancella con un colpo di spugna i riferimenti culturali e sociali in cui si è immersi sin dalla nascita. Il ricordo interpretante non si restringe a riportare alla memoria una parola o comportamento di Gesù riguardo una precisa circostanza o situazione, perché la vita propone sempre l'inedito, la novità che nella Palestina del I secolo era impensabile. Si tratta di affrontare l'inedito assumendo l'intenzionalità di Gesù per interpretare l'attualità e decidere su comportamenti e priorità di valori⁵³⁸.

Questa è l'esperienza che fa Pietro, narrata nei capitoli 10 e 11 degli Atti degli apostoli. Pietro non smette di avere una visione chiusa dell'ebraismo, che esclude i pagani. Riuscirà a superare questo pregiudizio culturale solo grazie allo Spirito Santo che gli permetterà di aprirsi alla novità di Cristo grazie a una visione e lo spingerà a muoversi (cf. At 10,10-20); grazie all'azione dello Spirito che lo precede e conferma (cf. At 10,44). Pietro stesso, raccontando la sua esperienza dice: «Mi ricordai allora di quella parola del Signore che diceva: “Giovanni battezzò con acqua, voi invece sarete battezzati in Spirito Santo”» (At 11,16). È la memoria, fecondata, guidata e animata dallo Spirito che gli ha permesso di agire in una situazione inedita restando fedele al suo Signore. La questione si risolverà definitivamente solo nel confronto con gli altri (cf. At 15,1-30), cosa che ci permette di comprendere che il discernimento è sempre dentro la Chiesa dove l'ascolto dello Spirito si fa comunitario e trova conferma.

6.3 Il matrimonio cristiano, luogo del dono reciproco

Abbiamo più volte indicato come la relazione sia alla base dell'esistenza dell'uomo. La Scrittura lo presenta così fin dall'origine (cf. Gen 1,27ss). Dalla triplice relazione con Dio, il prossimo e la terra, nascono le altre relazioni che lo costituiscono: con il tempo, con il lavoro, con la legge, con le istituzioni sociali, ecc⁵³⁹.

La tradizione sacerdotale del primo capitolo della Genesi integra la sessualità dell'uomo e della donna in un progetto costruttivo; il secondo capitolo, di fonte non sacerdotale, parla di un'origine materiale comune, di uguaglianza di nome e di identità e di un destino comune: diventare una sola carne (cf. Gen 2,24). È una promessa che esprime «no solo el aspecto material corporal, sino la unidad personal en un mismo proyecto de existencia»⁵⁴⁰.

Ciò che emerge dai due racconti della creazione è il carattere relazionale degli esseri umani, che sono creati a immagine e somiglianza di Dio, maschio e femmina (cf. Gen 1,26-27) e che non è bene che siano soli (cf. Gen 2,18).

Nella Bibbia ci sono diverse coppie paradigmatiche che ci presentano la dignità del matrimonio. Con eleganza e poesia, la Bibbia descrive l'incontro tra Rebecca e Isacco (cf. Gen 24); Elkanà e Anna, che implorano e ottengono un figlio da Dio (cf. 1Sam 1); la movimentata storia che porta al matrimonio di Ruth e Boaz (cf. Ruth 4); il matrimonio di Tobia e Sara (cf. Tob 9-10).

Tutte queste storie hanno una cosa in comune: il matrimonio, fatto di complicazioni e intrecci umani, raggiunge quasi spontaneamente una dimensione religiosa: nella loro storia si può riconoscere l'azione di Dio, un riflesso del suo amore per gli uomini⁵⁴¹.

⁵³⁸ Cf. Ibid., 43-44.

⁵³⁹ Cf. LS 66.

⁵⁴⁰ José Román Flecha. *Moral de la sexualidad. La vida en el amor*. Salamanca: Sigueme, 2012, 205.

⁵⁴¹ Cf. Ibid., 206.

L'immagine del matrimonio è utilizzata nell'AT dai profeti per simboleggiare l'amore di Dio per il suo popolo. È un'immagine ancora più forte dell'amore filiale e paterno, perché sottolinea la libertà divina di scelta, la fedeltà nonostante l'infedeltà della moglie (cf. Os 2,4-25). Con parole molto chiare e forti, l'amore di Dio per il suo popolo viene paragonato all'ardore appassionato di un marito innamorato per la moglie che, nonostante il tradimento, non si rassegna a perderla, ma fa di tutto per riconquistarla, sottolineando così la profondità e la fermezza del suo amore e anche il valore e la bellezza dell'amore coniugale.

Il Cantico dei Cantici, apice della poesia erotica, racconta l'esclusività dell'amore, la sua unicità, difendendo la forza dell'amore che dura nel tempo e affermando il valore unitivo dell'atto sessuale. Nel NT Gesù partecipava a feste e matrimoni. Non vediamo una particolare istituzionalizzazione del matrimonio, ma la ferma esclusione del divorzio (cf. Mt 19,8-9; Mc 10,5-12; Lc 16,18).

Paolo rimprovera coloro che, come forma di ascetismo, considerano il matrimonio come un peccato, ricorda l'indissolubilità del matrimonio tra i cristiani e sottolinea la gravità dell'adulterio (cf. 1Cor 7,1-11).

Nei secoli successivi la riflessione sul matrimonio si approfondisce ulteriormente. L'ampiezza e la profondità della riflessione cristiana sul matrimonio testimoniano la sua importanza nel cristianesimo. Il matrimonio è sempre stato inteso come un'istituzione fondamentale all'interno della Chiesa, con un significato sia salvifico che naturale. Nel corso dei secoli questo mistero è stato affrontato con una certa difficoltà nel conciliare gli aspetti carnali e spirituali, in misura maggiore o minore a causa delle sempre presente – e a volte invisibile – tentazione dello gnosticismo. Il Concilio Vaticano II costituisce una tappa fondamentale nell'evoluzione della comprensione del matrimonio.

Lumen gentium, parlando del sacerdozio comune dei fedeli, dice che gli sposi uniti in matrimonio «significano e partecipano il mistero di unità e di fecondo amore che intercorre tra Cristo e la Chiesa (cfr. Ef 5,32), si aiutano a vicenda per raggiungere la santità nella vita coniugale; accettando ed educando la prole essi hanno così, nel loro stato di vita e nella loro funzione, il proprio dono in mezzo al popolo di Dio» (LG 11).

Gaudium et spes, dopo aver lodato l'amore coniugale, sottolinea come questo

è espresso e sviluppato in maniera tutta particolare dall'esercizio degli atti che sono propri del matrimonio. Ne consegue che gli atti coi quali i coniugi si uniscono in casta intimità sono onesti e degni; compiuti in modo veramente umano, favoriscono la mutua donazione che essi significano ed arricchiscono vicendevolmente nella gioia e nella gratitudine gli sposi stessi (GS 49).

L'esortazione apostolica *Familiaris consortio* di Giovanni Paolo II è sicuramente tra i documenti post-conciliari più importanti sul matrimonio. In essa il matrimonio viene definito come

il patto di amore coniugale o scelta cosciente e libera, con la quale l'uomo e la donna accolgono l'intima comunità di vita e d'amore, voluta da Dio stesso (cfr. «*Gaudium et Spes*», 48), che solo in questa luce manifesta il suo vero significato. L'istituzione matrimoniale non è una indebita ingerenza della società o dell'autorità, né l'imposizione estrinseca di una forma, ma esigenza interiore del patto d'amore coniugale che pubblicamente si afferma come unico ed esclusivo perché sia vissuta così la piena fedeltà al disegno di Dio Creatore. Questa fedeltà, lungi dal mortificare la libertà della persona, la pone al sicuro da ogni soggettivismo e relativismo, la fa partecipe della Sapienza creatrice (FC 11).

Inoltre, sottolinea che la sacramentalità del matrimonio rende indissolubile il vincolo che lega gli sposi: «La loro reciproca appartenenza è la rappresentazione reale, per il tramite del segno sacramentale, del rapporto stesso di Cristo con la Chiesa» (FC 13).

Quindi il matrimonio è un simbolo dell'alleanza di Dio con il suo popolo e gli sposi rappresentano un ricordo della donazione di Gesù sulla croce.

Per comprendere più a fondo il mistero del matrimonio è necessario riflettere sull'amore coniugale. Ci faremo accompagnare dall'esortazione apostolica *Amoris laetitia* di Papa Francesco, nata da un processo sinodale senza precedenti per durata e coinvolgimento ecclesiale.

6.4 I diversi aspetti del dono di sé nella carità coniugale: *eros, philia, agape*

Come suggerito già dal titolo, l'attenzione si concentra sull'amore e la gioia nella famiglia, l'amore come donazione reciproca della vita da parte dei coniugi. Questa è l'essenza del matrimonio e della sessualità umana. La famiglia diventa un luogo teologico in cui il mistero dell'amore di Dio viene rivelato e fatto conoscere. Al centro dell'insegnamento di Francesco sul matrimonio c'è l'idea dell'amore coniugale come risposta d'amore all'amore di Cristo, una risposta che deve essere compresa nella sua verità, nel suo dinamismo e nella sua fragilità⁵⁴².

La carità coniugale «è “un'unione affettiva”, spirituale e oblativa, che però raccoglie in sé la tenerezza dell'amicizia e la passione erotica» (AL 120).

C'è un'inegabile e fondamentale dimensione erotica nella carità coniugale che la converte in amore appassionato:

Desideri, sentimenti, emozioni, quello che i classici chiamavano «passioni», occupano un posto importante nel matrimonio. Si generano quando un «altro» si fa presente e si manifesta nella propria vita. È proprio di ogni essere vivente tendere verso un'altra realtà, e questa tendenza presenta sempre segni affettivi basilari: il piacere o il dolore, la gioia o la pena, la tenerezza o il timore (AL 143).

Da qualche tempo, l'insegnamento del Magistero si sta allontanando dal sospetto che per quasi tutto il corso della storia cristiana ha avvolto la sfera della passione sessuale anche all'interno del matrimonio. Come abbiamo visto sopra, il Concilio Vaticano II ha riconosciuto il valore unitivo e lecito dell'atto sessuale e la dimensione erotica dell'amore coniugale. Con Giovanni Paolo II, il corpo e il piacere sessuale ricevono un profondo apprezzamento. Francesco afferma che «in nessun modo possiamo intendere la dimensione erotica dell'amore come un male permesso o come un peso da sopportare per il bene della famiglia, bensì come dono di Dio che abbellisce l'incontro tra gli sposi» (AL 152).

L'altra caratteristica della carità coniugale è l'amore amicale, che è la più grande amicizia dopo l'amore che ci unisce a Dio⁵⁴³.

⁵⁴² Cf. Aristide Fumagalli. *Camminare nell'amore. La teologia morale di papa Francesco*. Città del Vaticano: LEV, 2017, 57-58.

⁵⁴³ Cf. AL 123.

Già Aristotele, ripreso da San Tommaso, distingueva l'amicizia autentica dall'amicizia per utilità. L'amicizia autentica non ama per il gusto della convenienza, non è motivata dall'utilità o dal piacere, ma vuole il bene degli amici per il bene degli amici. La differenza tra l'amore erotico e quello amicale sta nella diversa implicazione della libertà. L'amore erotico è una passione - *pathos*: qualcosa che si patisce - è il risultato di un'attrazione che conquista e seduce. Nell'amore amicale, la libertà gioca un ruolo più importante; nasce da una libera scelta e deve essere coltivata. È un *habitus*⁵⁴⁴.

Nel caso di una coppia, l'amicizia si differenzia da tutte le altre amicizie in quanto è caratterizzata da

un'esclusività indissolubile, che si esprime nel progetto stabile di condividere e costruire insieme tutta l'esistenza. Siamo sinceri e riconosciamo i segni della realtà: chi è innamorato non progetta che tale relazione possa essere solo per un periodo di tempo, chi vive intensamente la gioia di sposarsi non pensa a qualcosa di passeggero; coloro che accompagnano la celebrazione di un'unione piena d'amore, anche se fragile, sperano che possa durare nel tempo (AL 123).

Ma la carità coniugale è anche agapica: un amore spirituale che proviene dallo Spirito Santo, che riversa l'amore divino nel cuore dell'uomo (cf. Rm 5,5), e oblativa, cioè che permette agli sposi di donarsi liberamente l'uno all'altro⁵⁴⁵.

L'amore agapico perfeziona l'amore amicale, non solo cerca il bene dell'altro, ma riesce a farlo anche quando la situazione è difficile e non sembra renderlo possibile, quando l'altro «è diventato fisicamente sgradevole, aggressivo o fastidioso» (AL 127).

La carità coniugale, il vero amore, «è desiderio dell'altro, amicizia con l'altro, dono di sé per l'altro. Le dimensioni della carità coniugale, erotica, amicale e agapica, sono intrinsecamente relate, come risulta dalla reciproca interazione tra desiderio e amicizia, amicizia e carità, carità e desiderio»⁵⁴⁶.

Queste tre dimensioni insieme costituiscono la carità coniugale e la loro armonia non è scontata perché la via dell'egoismo è sempre percorribile, come sottolinea realisticamente AL. L'amore erotico, che esce da se stesso attraendo l'altro, è arricchito dall'amore amicale che aggiunge la libertà di scelta all'attrazione subita. Il desiderio dell'altro e il bene dell'altro trovano il loro compimento nel dono di sé che è l'amore agapico. È questo amore agapico che rappresenta la condizione di possibilità per la crescita, la permanenza e lo sviluppo dell'amore, superando le inevitabili fragilità di *eros* e *philia*. Solo il dono della grazia lo rende possibile e solo l'amore agapico permette di *amare fino alla fine* (cf. Gv 13,1).

Ma anche *eros* e *philia* arricchiscono l'agape. Benedetto XVI, citato da Francesco, lo aveva già sottolineato: «l'uomo non può neanche vivere esclusivamente nell'amore oblativo, discendente. Non può sempre soltanto donare, deve anche ricevere. Chi vuol donare amore, deve egli stesso riceverlo in dono» (DCE 7).

Quindi, l'amore erotico non va disprezzato solo per paura delle sue possibili deviazioni egoistiche, perché dietro un amore che non sa ricevere può nascondersi un sottile narcisismo, un autoinganno

⁵⁴⁴ Cf. Aristide Fumagalli. *Camminare nell'amore*, 62-63.

⁵⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 63.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, 64.

nato dalla paura di mostrarsi vulnerabili, un egocentrismo che disumanizza: «un vero amore sa anche ricevere dall'altro, è capace di accettarsi come vulnerabile e bisognoso, non rinuncia ad accogliere con sincera e felice gratitudine le espressioni corporali dell'amore nella carezza, nell'abbraccio, nel bacio e nell'unione sessuale» (AL 157).

Il Vangelo della famiglia (AL 60) non è altro che il riconoscimento del matrimonio come dono di Dio (AL 61) per la santificazione degli sposi e una chiamata, una vocazione a rispondere all'amore di Dio nell'amore coniugale (AL 72).

Con un'immagine molto bella, che entra nella sua sacramentalità, Francesco definisce il matrimonio come un segno prezioso:

quando un uomo e una donna celebrano il sacramento del Matrimonio, Dio, per così dire, si "rispecchia" in essi, imprime in loro i propri lineamenti e il carattere indelebile del suo amore. Il matrimonio è l'icona dell'amore di Dio per noi. Anche Dio, infatti, è comunione: le tre Persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo vivono da sempre e per sempre in unità perfetta. Ed è proprio questo il mistero del Matrimonio: Dio fa dei due sposi una sola esistenza (AL 121).

Un segno prezioso, ma anche fragile e imperfetto, dell'unione di Cristo con la Chiesa (AL 73). Questa imperfezione è dovuta alla sua collocazione nella storia della salvezza, che lo rende una realtà in graduale divenire, che coinvolge la libertà dell'uomo. Un segno imperfetto, sì, ma non per questo meno reale della grazia: «Il matrimonio cristiano è un segno che non solo indica quanto Cristo ha amato la sua Chiesa nell'Alleanza sigillata sulla Croce, ma rende presente tale amore nella comunione degli sposi. Unendosi in una sola carne rappresentano lo sposalizio del Figlio di Dio con la natura umana» (AL 73).

Intesa in questo senso, l'istituzione del matrimonio non è un'aggiunta esterna e gravosa all'amore umano (contro ogni privatizzazione dell'amore), ma è un'esigenza dell'amore coniugale che vuole comunicarsi al mondo, vuole manifestarsi.

6.5 Un dono custodito da un cuore fragile

Se è vero che l'ideale pieno del matrimonio esiste e deve essere presentato, senza vergogna e senza che la carità e la misericordia si trasformino in negligenza nell'annuncio della verità, è anche vero che spesso è stato presentato male, insistendo quasi esclusivamente sul dovere di procreare, non accompagnando le giovani famiglie con proposte adeguate alle loro esigenze e, soprattutto, presentando

un ideale teologico del matrimonio troppo astratto, quasi artificiosamente costruito, lontano dalla situazione concreta e dalle effettive possibilità delle famiglie così come sono. Questa idealizzazione eccessiva, soprattutto quando non abbiamo risvegliato la fiducia nella grazia, non ha fatto sì che il matrimonio sia più desiderabile e attraente, ma tutto il contrario (AL 36).

Per evitare questo eccesso idealistico, è importante capire bene le parole «riflesso dell'unione tra Cristo e la Chiesa» (AL 292). È facile vedere il riferimento a 2 Cor 3,18, che ci dà la chiave di lettura:

«Noi tutti a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, siamo trasfigurati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, per l'azione del Signore che è lo Spirito»⁵⁴⁷. Riflettere la gloria del Signore ci permette di trasformarci gradualmente (*ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν* «di gloria in gloria») in ciò che riflettiamo. La chiave è il dinamismo. Grazie alla loro nuova condizione, i fedeli

riflettono la gloria che avvolge il volto di Cristo e vengono trasfigurati in Cristo stesso, immagine di Dio. Si tratta di una trasformazione progressiva a opera dello Spirito, la quale è attuale già al presente, ma trova il suo compimento alla fine dei tempi (questo è il senso dell'espressione «di gloria in gloria»). [...] In questo modo Paolo delinea la vita cristiana come un cammino progressivo sino alla definitiva somiglianza con l'immagine di Cristo⁵⁴⁸.

Riflettendo l'amore di Cristo per la Chiesa, il matrimonio viene gradualmente trasformato dallo Spirito secondo l'immagine che riflette. Non si tratta né di un obiettivo così lontano da essere irraggiungibile, né così vicino da essere già pienamente raggiunto: è un processo continuo. Non si tratta di riprodurre esattamente e perfettamente l'amore di Cristo per la Chiesa, ma di conformarsi costantemente a questo amore infinito, che sempre ci supera e ci spinge e attira e ci trasforma.

AL compie un ulteriore passo avanti nell'evoluzione dottrinale dando maggior peso alla categoria del *progetto* invece che a quella del *patto*, categoria introdotta nella CVII che aveva sostituito quella del *contratto*: «Il matrimonio è ora più adeguatamente compreso come la “storia” dell'alleanza personale pattuita dai coniugi»⁵⁴⁹.

Questa riscoperta del dinamismo e della storicità non sminuisce la sacramentalità del matrimonio: è un progetto promosso dallo Spirito Santo. Questo rende il progetto matrimoniale una risposta all'amore di Cristo, un modo per conformarsi al progetto di Dio.

Non è una risposta di perfezione, di purezza senza macchia, ma prende forma in un percorso storico che si colloca nella tensione escatologica del già e del non ancora:

nessuna famiglia è una realtà perfetta e confezionata una volta per sempre, ma richiede un graduale sviluppo della propria capacità di amare. C'è una chiamata costante che proviene dalla comunione piena della Trinità, dall'unione stupenda tra Cristo e la sua Chiesa, da quella bella comunità che è la famiglia di Nazareth e dalla fraternità senza macchia che esiste tra i santi del cielo. E tuttavia, contemplare la pienezza che non abbiamo ancora raggiunto ci permette anche di relativizzare il cammino storico che stiamo facendo come famiglie, per smettere di pretendere dalle relazioni interpersonali una perfezione, una purezza di intenzioni e una coerenza che potremo trovare solo nel Regno definitivo. Inoltre ci impedisce di giudicare con durezza coloro che vivono in condizioni di grande fragilità. Tutti siamo chiamati a tenere viva la tensione verso qualcosa che va oltre noi stessi e i nostri limiti, e ogni famiglia deve vivere in questo stimolo costante. Camminiamo, famiglie, continuiamo a camminare! Quello che ci viene promesso è sempre di più. Non perdiamo la speranza a causa dei nostri limiti, ma neppure rinunciamo a cercare la pienezza di amore e di comunione che ci è stata promessa (AL 325).

Questa storicità della vita cristiana e del matrimonio deve essere assunta e vissuta con generosità e fiducia. Il Magistero della Chiesa, con il Sinodo sulla Famiglia Cristiana del 1980 e la *Familiaris*

⁵⁴⁷ Traduzione proposta in: Francesco Bianchini. *Seconda lettera ai Corinzi. Introduzione, traduzione e commento*. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2015, 89.

⁵⁴⁸ Ibid., 88.

⁵⁴⁹ Aristide Fumagalli. *Camminare nell'amore*, 75.

Consortio di Giovanni Paolo II, ha riconosciuto la legge della gradualità in riferimento alla graduale conversione al mistero di Cristo e alla gradualità nell'adempimento delle norme della Chiesa (cf. FC 9 e 34).

AL sposta l'accento dalla norma all'amore. Non si tratta di un cammino graduale verso la capacità di aderire a una norma, ma di una crescita graduale nell'amore che è sempre possibile e non è mai definitiva e completa⁵⁵⁰.

Questo cambio di prospettiva si centra sul comandamento dell'amore, l'unico comandamento che rende l'uomo simile a Dio perché è trasformativo. Come abbiamo già visto⁵⁵¹, Cristo ha sostituito il *dovere* con l'*essere*. Lasciarsi guidare dallo Spirito nel cammino del comandamento dell'amore significa portare il proprio essere alla pienezza, realizzarsi, raggiungere lo scopo per cui si è stati creati. Diventare pienamente ciò che si è: «Voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,48). Il Vangelo di Giovanni dice la stessa cosa, ma con parole diverse che ci aiutano a capire meglio e ci offrono una bussola di orientamento: «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri. Come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv 13:34).

Questo comandamento non ha nulla di esterno all'uomo, non ha il sapore di un'imposizione arbitraria, ma apre la strada alla conversione del cuore, una strada graduale e accidentata, ma che porta molto più lontano di qualsiasi legalismo, di qualsiasi regola. Sebbene sia un percorso personale e soggettivo, avviene nella Chiesa e con la Chiesa, evitando di convertirsi in arbitrario e soggettivista: ha come corrispondenza e metro di misura l'amore di Cristo, che è la bussola che ci impedisce di perderci e di chiamare amore ciò che non lo è.

Il cardinale Schönbon, che secondo lo stesso Francesco ha colto pienamente il significato di AL, rispondendo a un'intervista di Antonio Spadaro commenta:

Giovanni Paolo II, con la sua teologia del corpo e la sua visione della famiglia immagine della Trinità, aveva portato un'innovazione rispetto a una tradizione quasi unanime che rifiutava di vedere l'immagine di Dio nell'uomo al di fuori della sua anima. Con Papa Francesco ritengo che l'insegnamento della Chiesa faccia un passo ulteriore, approfondendo un approccio al matrimonio e alla famiglia non più dall'alto, ma dal basso, con questo sguardo amante della realtà che abbraccia anche tutte le gioie e le passioni dell'uomo, per mostrarne l'apertura a ciò che Dio vuole realizzare come sua immagine nella coppia e nella famiglia⁵⁵².

AL rappresenta una svolta nella comprensione cristiana del matrimonio. Propone una visione evangelica della realtà umana –molto simile a quella di Gesù– realtà che non può mai essere classificata come bianca o nera ma che, nell'infinita scala di sfumature che la costituiscono, mostra tutta la ricchezza e la fragilità dell'uomo nel suo cammino verso la piena realizzazione, guidato dal soffio creativo dello Spirito.

⁵⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 81-82.

⁵⁵¹ Cf. 2.1 Gesù e la Legge. Un dono al posto di un altro dono.

⁵⁵² Antonio Spadaro. «Conversazione con il Card. Schönborn sull' "Amoris laetitia"». In *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 3986, 2016, 130-152.

6.6 Un mondo di «figli unici» è un mondo senza fratelli

Fin dal primo capitolo abbiamo più volte sottolineato la natura relazionale dell'uomo. *Gaudium et spes* ricorda che Dio «che ha cura paterna di tutti, ha voluto che tutti gli uomini formassero una sola famiglia e si trattassero tra loro come fratelli» (Gs 24). Ogni uomo, creato a immagine di Dio, è chiamato allo stesso fine, cioè la comunione con Dio e i fratelli, e questo rende l'amore di Dio e del prossimo il comandamento più grande, inscindibili in quanto l'amore a Dio si manifesta nell'amore al prossimo (1Gv 4,20).

Il mondo contemporaneo è molto diverso da quello in cui vivevano i padri conciliari, ma già allora videro come quest'amore, che è la pienezza della legge (Rm 13,9) avesse un'importanza grandissima in un mondo sempre più interconnesso e interdipendente, e aggiunsero un'osservazione molto interessante:

Anzi, il Signore Gesù, quando prega il Padre perché «tutti siano una cosa sola, come io e tu siamo una cosa sola» (Gv17,21), aprendoci prospettive inaccessibili alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nell'amore. Questa similitudine manifesta che l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stesso, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé (GS 24).

Il mistero di Dio si lega strettamente al mistero dell'uomo, chiamato costantemente a imitare il suo creatore realizzando il proprio essere nel donarsi all'altro. Questo però non è un compito che possa portare a termine da solo, a partire dalle proprie forze. Come osservava Benedetto XVI, «La società sempre più globalizzata ci rende vicini, ma non ci rende fratelli. La ragione, da sola, è in grado di cogliere l'uguaglianza tra gli uomini e di stabilire una convivenza civica tra loro, ma non riesce a fondare la fraternità» (CV 19).

Si tratta di un dono di Dio che, facendoci figli nel suo Figlio, ci costituisce anche come fratelli tra noi, lasciandoci il compito di collaborare alla costruzione di questa fratellanza universale. Questo viene spesso declinato attraverso la parola *solidarietà*, che però da sola non riesce a trasmettere pienamente la ricchezza del dono di Dio. Per questo,

Laddove altre linee di pensiero parlano solo di solidarietà, la Dottrina Sociale della Chiesa parla piuttosto di fraternità, dato che una società fraterna è anche solidale, mentre non è sempre vero il contrario, come tante esperienze ci confermano. [...] mentre la solidarietà è il principio di pianificazione sociale che permette ai diseguali di diventare eguali, la fraternità è quello che consente agli eguali di essere persone diverse. La fraternità consente a persone che sono eguali nella loro essenza, dignità, libertà, e nei loro diritti fondamentali, di partecipare diversamente al bene comune secondo la loro capacità, il loro piano di vita, la loro vocazione, il loro lavoro o il loro carisma di servizio⁵⁵³.

Oggi viviamo in un mondo globalizzato dove la rivoluzione dei trasporti e delle telecomunicazioni ha quasi annullato le distanze. La pandemia di COVID-19 che dal 2019 ha scosso il mondo intero è una dimostrazione di quanto ormai non si possa più pensare i problemi solo a livello locale. La diffusione dei *social network* ha reso possibile un livello di condivisione e comunicazione impensabili solo pochi anni fa. Eppure molti studiosi hanno osservato come all'aumentare delle

⁵⁵³ Francesco. *Messaggio alla prof.ssa Margaret Archer, Presidente della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali*. 24 aprile 2017.

possibilità di connessione non si è necessariamente arrivati a un livello maggiore di comunione. Sherry Turkle, studiosa del MIT, con intelligente sintesi lo afferma sin dal titolo di una delle sue opere di maggior successo: *Insieme ma soli*⁵⁵⁴. Lo spazio a disposizione ci impedisce di approfondire questo tema interessante e così attuale. Basti qui notare che la *tecnologia in tasca* si è convertita in fonte di perenne distrazione e alienazione: non esiste interazione sociale *faccia a faccia* che non sia interrotta dalla notifica di un nuovo messaggio, *tweet*, email, ecc. Ma questa *distrazione* ha un prezzo: una drastica diminuzione della capacità di empatia:

le persone riconoscono prontamente che nella conversazione vis-à-vis comprendono meglio i loro figli, coniugi, genitori e partner e imparano come relazionarsi con gli altri. Eppure vi diranno anche che sono contente di usare la tecnologia per evitare quelle conversazioni. Perché? Perché le conversazioni vis-à-vis sono difficili. Imbarazzanti. Spontanee. Improvvise. Caotiche⁵⁵⁵.

La tecnologia, infatti, offre la possibilità di comunicare mantenendo un maggiore controllo, dovuto alla barriera dello schermo, che si frappone tra i comunicanti creando un muro protettivo che produce una *vicinanza controllata e sicura*. Viviamo in un mondo sedotto dalla tecnologia, pervaso da un ottimismo tecnologico che porta a vedere in essa la risposta a ogni nostro problema. Ma sarebbe bene «chiederci se una tecnologia espanda le nostre capacità e possibilità o se sfrutti i nostri punti deboli. Se pensiamo che faccia entrambe le cose, qual è il saldo?»⁵⁵⁶.

La nostra realtà, così interconnessa, appare frammentata, rinchiusa in un individualismo che le nuove tecnologie non sono capaci di superare. Oggi «si respira un’atmosfera in cui “la distanza fra l’ossessione per il proprio benessere e la felicità dell’umanità condivisa sembra allargarsi: sino a far pensare che fra il singolo e la comunità umana sia ormai in corso un vero e proprio scisma”» (FT 31). Questa non intende essere una condanna definitiva della tecnologia, ovviamente, ma la semplice constatazione che a un incremento di progresso, a una maggiore facilità di connessione, non corrisponde necessariamente una maggiore unione.

Lo sviluppo tecnologico è pervasivo di ogni ambito della vita umana, non solo quello delle comunicazioni, e di certo ha moltissimi pregi e rappresenta una grande possibilità per l’uomo. Ma, come osserva Francesco, c’è un’altra faccia della medaglia da tenere in considerazione:

Si tende a credere che «ogni acquisto di potenza sia semplicemente progresso, accrescimento di sicurezza, di utilità, di benessere, di forza vitale, di pienezza di valori», come se la realtà, il bene e la verità sbocciassero spontaneamente dal potere stesso della tecnologia e dell’economia. Il fatto è che «l’uomo moderno non è stato educato al retto uso della potenza», perché l’immensa crescita tecnologica non è stata accompagnata da uno sviluppo dell’essere umano per quanto riguarda la responsabilità, i valori e la coscienza. Ogni epoca tende a sviluppare una scarsa autocoscienza dei propri limiti. Per tale motivo è possibile che oggi l’umanità non avverta la serietà delle sfide che le si presentano, e «la possibilità dell’uomo di usare male della sua potenza è in continuo aumento» quando «non esistono norme di libertà, ma solo pretese necessità di utilità e di sicurezza». L’essere umano non è pienamente autonomo. La sua libertà si ammala quando si consegna alle forze cieche

⁵⁵⁴ Cf. Sherry Turkle. *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*. Torino: Einaudi, 2019.

⁵⁵⁵ Ibid., 24.

⁵⁵⁶ Ibid., 25.

dell'inconscio, dei bisogni immediati, dell'egoismo, della violenza brutale. In tal senso, è nudo ed esposto di fronte al suo stesso potere che continua a crescere, senza avere gli strumenti per controllarlo. Può disporre di meccanismi superficiali, ma possiamo affermare che gli mancano un'etica adeguatamente solida, una cultura e una spiritualità che realmente gli diano un limite e lo contengano entro un lucido dominio di sé (LS 105).

Questa *tecnocrazia* sta favorendo l'imporsi di una mentalità «funzionale» che permea tutti gli aspetti della vita umana ponendo l'utilità come criterio principe delle scelte di studio, relazione, lavoro, ecc. Questo rappresenta però una delle più grandi minacce alla capacità di empatia, solidarietà, fraternità e comunione autentica con gli altri. L'uomo infatti si muove ormai in un ambiente tecnologico, è nato in esso, e questo gli rende difficile poterlo giudicare criticamente. L'utile è diventato il criterio di scelta, generando quella che Francesco ha più volte denominato «cultura dello scarto». Siamo iperconnessi, interdipendenti, ma irrimediabilmente soli, figli unici che non conoscono fratelli:

Siamo più soli che mai in questo mondo massificato che privilegia gli interessi individuali e indebolisce la dimensione comunitaria dell'esistenza. Aumentano piuttosto i mercati, dove le persone svolgono il ruolo di consumatori o di spettatori. L'avanzare di questo globalismo favorisce normalmente l'identità dei più forti che proteggono sé stessi, ma cerca di dissolvere le identità delle regioni più deboli e povere, rendendole più vulnerabili e dipendenti. In tal modo la politica diventa sempre più fragile di fronte ai poteri economici transnazionali che applicano il “*divide et impera*” (FT 12).

Con l'enciclica *Laudato Si'* Francesco sottolineava più volte che tutto è in relazione, che gli esseri umani e il mondo intero non costituiscono blocchi separati e indipendenti ma che «Tutto è connesso. Se l'essere umano si dichiara autonomo dalla realtà e si costituisce dominatore assoluto, la stessa base della sua esistenza si sgretola» (LS 117).

Se è vero che nel mondo si sta verificando un certo risveglio della coscienza alla consapevolezza di questa interconnessione –come dimostra l'incremento della sensibilità ecologica soprattutto nelle giovani generazioni– è fondamentale fare un passo ulteriore: «La consapevolezza di essere tutti connessi non è sufficiente, se non si apre alla qualità etica di questo legame, cioè alla responsabilità reciproca a tutti i livelli, da quello personale, che resta insostituibile, a quello strutturale e istituzionale, fino a quello delle relazioni internazionali»⁵⁵⁷.

Ascoltare il grido «dei poveri, dei miseri, dei bisognosi e degli emarginati, [...] degli orfani, delle vedove, dei rifugiati e degli esiliati dalle loro dimore e dai loro paesi, [...] dei popoli che hanno perso la sicurezza, la pace e la comune convivenza, divenendo vittime delle distruzioni, delle rovine e delle guerre» (FT 285) è il primo passo per riconoscere questa mancanza di fraternità e il bisogno di andare oltre un semplice universalismo astratto. Questo grido provoca domande difficili, che mettono in gioco le nostre sicurezze personali, il nostro «buon senso», i limiti strutturali dei paesi in cui viviamo e la possibilità di superarli, ecc.

L'uomo vuole essere libero, cerca la pienezza della vita ma finisce spesso per ingannare se stesso cercandola nelle cose di questo mondo che, se è vero che sono buone in sé in quanto create da Dio,

⁵⁵⁷ Giacomo Costa - Paolo Foglizzo. «*Fratelli tutti*: un appello ad “andare oltre”». In *Aggiornamenti sociali*, novembre 2020, 709.

è altrettanto vero che sono incapaci di dare libertà e vita⁵⁵⁸. Si tratta di una ricerca di libertà assoluta, da «figli unici», slegati da qualsiasi relazione se non quella di convenienza. Questa finta libertà disumanizza profondamente l'essere umano, facendolo ripiegare su se stesso così tanto che, credendosi libero, nel suo egoismo vive in realtà come uno schiavo: si è creato un idolo.

L'idolo impedisce ogni forma di prossimità e fratellanza vera, perché trova nell'assolutizzazione di una realtà mundana la sua realizzazione. Attribuire un valore assoluto a una realtà limitata non può che portare a divisione, violenza, egoismo e chiusura. Che si tratti di idolatria del denaro, della patria, della tecnologia, del potere, del successo (la lista potrebbe andare avanti a lungo), l'uomo finisce per creare gruppi che si definiscono in contrasto e separazione con gli altri: «In questo schema rimane esclusa la possibilità di farsi prossimo, ed è possibile essere prossimo solo di chi permetta di consolidare i vantaggi personali. Così la parola “prossimo” perde ogni significato, e acquista senso solamente la parola “socio”, colui che è associato per determinati interessi» (FT 102).

L'idolo è il grande bugiardo, promette molto ma finisce sempre per chiedere che si sacrifichi sul suo altare la propria vita e quella degli altri.

Non a caso nella Bibbia l'antagonista di Dio non è il non credente ma l'idolatra: «la fe en ellos –y esta fue la experiencia del pueblo de Israel a lo largo de su historia– tiene unas terribles consecuencias para la humanidad: deshumaniza, cada vez más, a las personas que los “adoran”»⁵⁵⁹.

È la nostra costante ricerca di un significato, di un'unità in un'esistenza che spesso sembra arbitraria e dispersiva, che ci porta a creare degli idoli, siano essi espliciti o meno.

Così, per l'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio, la tentazione si presenta spesso come il desiderio di diventare come Dio o, per dirla in modo più preciso, come l'immagine di Dio che creiamo a nostra immagine e somiglianza: un essere onnipotente, motore immobile *amato e non amante*, assolutamente indipendente, totalmente auto-riferito e incapace di uscire da sé.

L'egoismo, il ripiegamento su se stessi, è spesso la radice di ogni idolatria.

6.7 L'idolatria: la radice dell'infelicità umana

Potrebbe apparire strano parlare di idoli nella società contemporanea, orgogliosamente liberata dalla «menzogna spiritualista» della religione. A ben vedere, però, questa si muove su un terreno molto più sacro di quanto non si renda conto. Fra i vari ambiti che potremmo menzionare, sicuramente il mondo della finanza e dei mercati costituisce uno dei migliori esempi che ci permettono di renderci conto di questa *sacralizzazione*: «la ciencia económica está fundada, como toda las ciencias, en ciertos presupuestos filosóficos; más aún, está fundada también en presupuestos teológicos o metafísicos»⁵⁶⁰. Il mondo della finanza, del mercato, dell'economia, possiede una «teologia endogena». Gran parte della visione mitica medievale, da cui la società

⁵⁵⁸ Non si cerca qui di demonizzare il mondo, vedendolo come maledetto. Ma semplicemente di riconoscere la fonte della vita. Come segnala sant'Ignazio al principio degli Esercizi Spirituali: «le altre realtà di questo mondo sono create per l'uomo e per aiutarlo a conseguire il fine per cui è creato. Da questo segue che l'uomo deve servirsene tanto quanto lo aiutano per il suo fine, e deve allontanarsene tanto quanto gli sono di ostacolo» (EESS 23).

⁵⁵⁹ Xavier Alegre. «Dios y los ídolos en la Biblia». In AAVV, *Idolatrias de Occidente*. Bracelona: Cristianisme i Justicia, 2004, 28

⁵⁶⁰ Jung Mo Sung. *Deseo, mercado y religión*. Santander: Sal Terrae, 1998, 21.

moderna crede di essersi liberata, è stata in realtà tradotta in termini diversi, privata della trascendenza, per essere impiantata nel nostro mondo.

Rimane così la promessa di un paradiso, che non è più un dono di Dio dopo la morte, ma il risultato di un progresso tecnologico realizzabile in questa vita. All'uomo viene presentata la possibilità di un progresso infinito che rende possibile l'accumulo infinito, passando ingiustificatamente dalla finitezza del mondo, delle risorse e dell'uomo stesso a un mondo, a delle risorse e a un uomo «infiniti». In questo modo «el capitalismo se presenta el realizador de las promesas que el cristianismo prometía para más allá de la muerte»⁵⁶¹, pasando dall'aldilà a un futuro quasi palpabile, da Dio al sistema capitalistico.

In questa nuova religione del mercato viene formulato anche un peccato originale: la messa in discussione del sistema capitalistico e della validità delle sue leggi; l'intervento dello Stato quando si verificano situazioni di emarginazione e povertà.

Quindi alla domanda: «se il sistema è così buono, *unde malum?*» il sistema risponde con il paradosso che il male deriva dal mancato rispetto delle leggi del mercato e dalla tentazione di fare del bene intervenendo nel mercato.

Questa visione fideistica eredita dal Medioevo un'altra grande e pericolosa categoria: l'idea del sacrificio necessario. Il sacrificio di Cristo era necessario per la salvezza dell'umanità. Questa visione, nella sua versione più semplificata e fuorviante, ha portato alla relativizzazione del dolore e a dichiarazioni aberranti e disumane anche in ambito ecclesiastico.

Applicato al mondo del mercato, questa categoria legittima la morte e la sofferenza di molti poveri «en la medida en que son considerados como la otra cara de la moneda del “progreso redentor”»⁵⁶², sacrificio necessario in virtù di una fede incrollabile nel mercato, che tuttavia richiede sempre più sacrifici per la costruzione del «regno», per raggiungere la promessa del paradiso su questa terra. Questa è vera e propria idolatria. Certo, non si venerano statue, non si offre sangue di animali sugli altari. Ma l'umanità stessa - e il pianeta - vengono sacrificati in nome del dio del mercato, il dio del progresso. E tutto questo, che dovrebbe causare sgomento e angoscia agli autori di tali azioni disumane, è giustificato dalla semplice fede nel mercato e nel suo buon funzionamento. Il sacrificio è necessario e se non abbiamo ancora ottenuto ciò che volevamo, è perché non abbiamo sacrificato abbastanza.

Un modo ancora più insidioso in cui questi sacrifici necessari sono diventati parte della mentalità occidentale può essere visto nelle politiche aziendali di molti marchi che fabbricano i loro prodotti in paesi poveri per mantenere bassi i costi e massimizzare i profitti. È necessario che alcuni soffrano affinché la classe media occidentale possa acquistare una camicia, un abito, un telefono a basso prezzo. Molte persone oggi probabilmente non si pongono nemmeno il problema di come un paio di jeans possa essere così economico. Oppure, se arrivano a porsi la domanda, non si preoccupano più di tanto. È il risultato dell'anestesia generale provocata da un sistema che ha posto il desiderio come unico criterio di scelta: *Lo desidero, devo averlo*.

Es la necesidad ontológica que nos constituye lo que convierte muchos de nuestros deseos en imperativos imperiosos. [...] Esa necesidad ontológica de unidad, de armonía, de plenitud (de Dios), es la que hace que muchos deseos contingentes, sean experimentados por nosotros con la misma

⁵⁶¹ Ibid., 27.

⁵⁶² Ibid., 32.

ansiedad y la misma intensidad con que el famélico experimenta la necesidad de alimento y el sediento en un desierto experimenta la necesidad de beber. Ese carácter imperioso es el que da una falsa evidencia a la decisión de satisfacer el deseo, como puede ocurrirle al alcohólico o al drogadicto con el objeto de su adicción⁵⁶³.

Vivere così il desiderio porta ad assolutizzarlo e a dare una cattiva interpretazione della teologia della retribuzione, che oggi trova una traduzione ripugnante nella teologia della prosperità: se sei ricco, è perché sei stato benedetto da Dio (o perché te lo sei meritato, nel caso dei non credenti); se sei povero, è perché sei stato punito. Questo produce un'enorme frattura sociale, facendo sì che chi vive nell'agiatazza si senta giustificato a volere ancora di più, considerando la povertà degli altri una conseguenza della mancanza di impegno, capacità, volontà, intelligenza, ecc. La Chiesa è chiamata a confessare con più forza e convinzione la vera identità del Dio di Gesù Cristo, un Dio dei vinti, degli ultimi, che non si lascia associare ai potenti, ai vincitori.

«La fe en la resurrección de Jesús es una “revolución epistemológica” –una revolución en la manera de conocer– que nos permite descubrir la verdadera imagen de Dios y del ser humano»⁵⁶⁴.

6.8 Schiavi del desiderio

Ma come è possibile arrivare a chiamare il bene «male» e il male «bene» e cosa provoca questa disumanizzazione? Per comprendere meglio la questione ci aiuterà la teoria del desiderio mimetico di René Girard che Mo Sung analizza nella sua opera.

Osservando la confusione che facilmente si crea tra il concetto di bisogno e quello di desiderio, l'autore mostra come le teorie economiche liberali siano pensate per soddisfare i desideri dei consumatori. Il desiderio, per definizione, è infinito, mai sazio. «cuando uno piensa a partir de sus deseos, los limites no existen, se busca lo ilimitado. Y cuando se desea lo ilimitado nunca sobra nada para compartir; siempre falta algo»⁵⁶⁵.

Il desiderio mimetico di appropriazione è al cuore della modernità: una grande maggioranza di persone imita i desideri di pochi, sedotti dalle novità offerte dallo sviluppo tecnologico, dal mito del progresso. In questo modo, ciò che oggi rappresenta un lusso riservato a pochi, diventa un bisogno, desiderato perché altri ce l'hanno. È un modo per appartenere alla società, per essere riconosciuti. Guardando la pubblicità di un qualsiasi prodotto con un occhio un po' critico, è facile capire come questa generazione di desideri sia alla base del sistema del capitalismo: un'auto, un profumo, un cellulare, persino un gelato, diventano essenziali per affermare la propria identità e il proprio senso di appartenenza. Questo trasforma il desiderio in bisogno e il bisogno spinge a una visione deviante del mondo e degli altri. «La estructura básica del deseo mimético consiste en que yo deseo un objeto, no tanto por el objeto en si, sino por el hecho de que otro lo desea»⁵⁶⁶.

Così, acquistare il prodotto «X» diventa un bisogno tanto importante quanto l'accesso all'acqua potabile, perché mi permette di essere parte della comunità, parte dell'umanità. E, ovviamente, chi non riesce ad acquistare il prodotto «X» sarà escluso dal gruppo.

⁵⁶³ José Ignacio Gonzales Faus. «La constitución idolátrica del ser humano». In AAVV, *Idolatrias de Occidente*. Barcelona: Cristianisme i Justicia, 2004, 23-24.

⁵⁶⁴ Jung Mo Sung. *Deseo, mercado y religion*, 41.

⁵⁶⁵ Ibid., 52.

⁵⁶⁶ Ibid., 58.

Lo sfruttamento delle miniere di coltan in Congo è un altro esempio di come si sia imposta la crudeltà del desiderio mimetico. Avere l'ultimo iPhone mi permette di essere riconosciuto dalla società, e poco importa se altre persone hanno dovuto soffrire per produrlo. Si tratta di questioni scomode che l'uomo occidentale non vuole affrontare per non far scoppiare la bolla in cui si nasconde felicemente.

Tuttavia, questa dinamica crea scarsità, perché il prodotto «X» è desiderato da più di una persona, ed è proprio questa scarsità che ne aumenta la desiderabilità. La rivalità che ne deriva è inevitabilmente legata alla violenza, che nel mondo capitalista prende il nome di *concorrenza*, un concetto chiave e quasi sacro del sistema.

Pertanto, coloro che non sono competitivi vengono *giustamente* messi da parte, emarginati, senza suscitare alcuna pietà. Torniamo quindi alla logica della sacralità del mercato, dei sacrifici necessari e della teologia della retribuzione.

Il sistema capitalista porta in sé una contraddizione interna. Osannato come sinonimo di democrazia, soprattutto dopo aver seppellito il suo rivale comunista, in realtà il capitalismo, se dogmatizzato, favorisce l'accumulo di ricchezza a spese di molti, la concentrazione di beni nelle mani di pochi e la generazione di profonde disuguaglianze e divisioni sociali.

È avvenuto un brusco passaggio dall'*essere* all'*avere*, un altro sintomo di idolatria.

A questo proposito, la Chiesa ha un ruolo importante da svolgere. Con la riflessione teologica, la pratica pastorale e sociale, deve favorire l'umanizzazione di questo mondo sempre più sfigurato da una mostruosa disumanizzazione, «desvelar el espíritu de adoración al ídolo, obra de acciones e interrelaciones humanas y sociales elevada a la categoría de dios, que exige continuamente sacrificios de vidas humanas en nombre de la acumulación de riquezas y del consumo sin fin»⁵⁶⁷. Smascherare la logica del desiderio mimetico, motore del progresso economico, che porta alla violenza endemica, è senza dubbio uno dei compiti della Chiesa, così come desacralizzare la visione del mercato che, di per sé, non è malvagio e non va necessariamente abbandonato, ma va riportato al suo giusto posto, ricordando la sua funzione al servizio dell'uomo e non al di sopra di esso⁵⁶⁸. Come afferma chiaramente Papa Francesco:

La crisi finanziaria che attraversiamo ci fa dimenticare che alla sua origine vi è una profonda crisi antropologica: la negazione del primato dell'essere umano! Abbiamo creato nuovi idoli. L'adorazione dell'antico vitello d'oro (cfr *Es* 32,1-35) ha trovato una nuova e spietata versione nel feticismo del denaro e nella dittatura di una economia senza volto e senza uno scopo veramente umano. La crisi mondiale che investe la finanza e l'economia manifesta i propri squilibri e, soprattutto, la grave mancanza di un orientamento antropologico che riduce l'essere umano ad uno solo dei suoi bisogni: il consumo (EG 55).

È necessario mostrare la grande idolatria che affligge il mondo, che crede di essersi liberato da ogni forma di religiosità - vista come qualcosa di passato e indegna della nuova condizione di uomo libero - per far capire che ciò che è stato raggiunto è invece una totale disumanizzazione che va di pari passo con un insaziabile desiderio di infinito. La Chiesa deve mostrare il vero volto di

⁵⁶⁷ Ibid., 105.

⁵⁶⁸ Cf. Ibid., 107.

Dio, un Dio che umanizza, che rialza chi è caduto, che rende piena la vita donandola e che non chiede sacrifici necessari, ma desidera misericordia.

Educare il desiderio, affinché non guardi al desiderio dell'élite ma al desiderio di Gesù di dare la vita, per formare veri uomini e donne liberi, capaci di riconoscere le trappole del sistema e di evitarle, capaci di vedere oltre l'evidenza offerta dal mercato e di riconoscere l'umanità in loro stessi e negli altri: «en términos teológicos, ese cambio de deseo se denomina conversión. Una nueva espiritualidad que cambie los deseos, al mudar de modelo, es un asunto profundamente teológico»⁵⁶⁹.

6.9 L'uomo nuovo, uomo del dono

Forse il compito più importante per i cristiani è quello di proclamare la totale trascendenza di Dio, anche se questo non è facile perché richiede un profondo auto-esame della Chiesa stessa, che è facilmente caduta nell'idolatria:

La misma estructura de la experiencia religiosa está marcada por la posibilidad de la idolatría. Y como a causa de nuestra condición solo podemos experimentar lo sagrado a través de algo humano, ya sea un objeto o una ley moral, siempre corremos el riesgo de confundir ese «soporte» humano con el mismo misterio trascendente [...] La idolatría no es algo que únicamente acontece con el mercado, sino que es una tentación permanente en todos los grupos humanos⁵⁷⁰.

Inoltre, bisogna annunciare che questo Dio assolutamente trascendente è allo stesso tempo immanente, molto vicino all'uomo, che ha cercato nel corso dei secoli fino a farsi suo fratello incarnandosi, camminando in mezzo a noi, vivendo come un uomo:

Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con intelligenza d'uomo, ha agito con volontà d'uomo ha amato con cuore d'uomo. Nascendo da Maria vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché il peccato. Agnello innocente, col suo sangue sparso liberamente ci ha meritato la vita; in lui Dio ci ha riconciliati con se stesso e tra noi e ci ha strappati dalla schiavitù del diavolo e del peccato; così che ognuno di noi può dire con l'Apostolo: il Figlio di Dio «mi ha amato e ha sacrificato se stesso per me» (Gal 2,20). Soffrendo per noi non ci ha dato semplicemente l'esempio perché seguiamo le sue orme ma ci ha anche aperta la strada: se la seguiamo, la vita e la morte vengono santificate e acquistano nuovo significato (GS 22).

Solo se i cristiani proclameranno con le parole e con la propria vita l'assoluta novità del Dio di Gesù Cristo, si potrà combattere l'attuale idolatria e creare un mondo di fratelli.

Riconciliare l'*essere* con il *fare* per recuperare credibilità è certamente un primo passo. Questo sarà possibile se avremo il coraggio di mettere in discussione le nostre idolatrie interiori e smascherarle.

Essere vicini ai poveri è un'altra caratteristica fondamentale. Non si tratta di una semplice vicinanza solidale, ma di un ascolto profondo della loro realtà che può aiutarci a guardare il mondo con i loro occhi. Per troppo tempo la Chiesa è stata sinonimo di «privilegio» e questo ha favorito una certa cecità che spesso ha portato alla complicità con sistemi disumanizzanti. Da qualche tempo la Chiesa sta vivendo una profonda conversione, lenta ma inesorabile, e questo processo ha

⁵⁶⁹ Ibid., 110.

⁵⁷⁰ Ibid., 140.

trovato in Francesco un grande promotore. Gli occhi di credenti e non credenti si rivolgono a lui, permettendogli di parlare di ecologia, economia, società, ecc. e offrendo così al mondo il grande patrimonio della Chiesa per promuovere la conversione del mondo dal desiderio divorante ed egocentrico al desiderio di Cristo, affinché il mondo abbia la vita e l'abbia in abbondanza.

L'idolatria del mercato porta alla disumanizzazione, perché mette in secondo piano la dimensione fondamentale dell'uomo, la relazione, e lo rinchiude in un individualismo che lo porta a guardare solo al proprio piccolo giardino, dove lo sviluppo è solo «mio» e non importa se va a discapito degli altri, perché l'accumulo infinito è diventato il principio dominante di ogni decisione. L'economia non è una scienza astratta perché la sua applicazione ha sempre conseguenze per le persone concrete, il che rivela la visione antropologica, cosmologica ed etico-morale che muove le persone. Benedetto XVI, ad esempio, ci ricorda che

Giovanni Paolo II avvertiva che *investire ha sempre un significato morale*, oltre che economico. Tutto questo — va ribadito — è valido anche oggi, nonostante che il mercato dei capitali sia stato fortemente liberalizzato e le moderne mentalità tecnologiche possano indurre a pensare che investire sia solo un fatto tecnico e non anche umano ed etico. Non c'è motivo per negare che un certo capitale possa fare del bene, se investito all'estero piuttosto che in patria. Devono però essere fatti salvi i vincoli di giustizia, tenendo anche conto di come quel capitale si è formato e dei danni alle persone che comporterà il suo mancato impiego nei luoghi in cui esso è stato generato. Bisogna evitare che il motivo per *l'impiego delle risorse finanziarie* sia speculativo e ceda alla tentazione di ricercare solo profitto di breve termine, e non anche la sostenibilità dell'impresa a lungo termine, il suo puntuale servizio all'economia reale e l'attenzione alla promozione, in modo adeguato ed opportuno, di iniziative economiche anche nei Paesi bisognosi di sviluppo (CV 40).

L'economia può essere uno strumento per vivere l'alleanza con Dio (e con gli altri) o per distruggere gli altri (e se stessi). Alla fine, tutto dipende dal punto di partenza antropologico, che porta poi a una certa visione morale. Si tratta di capire che

il fine ultimo e fondamentale di tale sviluppo non consiste nel solo aumento dei beni prodotti, né nella sola ricerca del profitto o del predominio economico, bensì nel servizio dell'uomo: dell'uomo integralmente considerato, tenendo cioè conto della gerarchia dei suoi bisogni materiali e delle esigenze della sua vita intellettuale, morale, spirituale e religiosa; di ogni uomo, diciamo, e di ogni gruppo umano, di qualsiasi razza o continente. Pertanto l'attività economica deve essere condotta secondo le leggi e i metodi propri dell'economia, ma nell'ambito dell'ordine morale, in modo che così risponda al disegno di Dio sull'uomo (GS 64).

Allora l'economia trova il suo giusto posto, al servizio dell'uomo, di *tutti* gli uomini. Ma in ogni epoca c'è sempre un'antica trappola tesa all'umanità in cui cade molto facilmente, soprattutto a causa del desiderio mimetico di cui abbiamo parlato prima, che porta a cercare la vita dove non c'è e dove, di fatto, viene chiesto di sacrificare la vita degli altri e la propria. Ecco perché l'idolatria uccide sempre. Uccide le povere vittime immolate sul suo altare, ma uccide anche l'idolatra che perde gradualmente la sua umanità fino a diventare anti-umano, nemico di tutti e di se stesso. La verità dell'uomo è ben diversa, perché fondata sull'amore:

Dall'intimo di ogni cuore, l'amore crea legami e allarga l'esistenza quando fa uscire la persona da sé stessa verso l'altro. Siamo fatti per l'amore e c'è in ognuno di noi «una specie di legge di “estasi”»:

uscire da se stessi per trovare negli altri un accrescimento di essere». Perciò «in ogni caso l'uomo deve pure decidersi una volta ad uscire d'un balzo da se stesso» (FT 88).

Il compito dei cristiani, trasformati in creature nuove dal dono ricevuto in Cristo, sarà quello di osare con coraggio questo *balzo per uscire da se stesso*, vivendo la vita come fratello di tutti, mostrando così al mondo la vera libertà che si dà solo nell'amore che realizza pienamente l'essere umano nell'autodonazione di sé senza per questo dissolversi nell'altro: a immagine e somiglianza di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo.

Fatti figli nel Figlio possiamo vivere come fratelli condividendo il desiderio del Padre di raggiungere tutti: «perché tutti siano una sola cosa; come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17,21).

CONCLUSIONI

*Ho voluto indagare i contorni di un'isola;
ma ciò che ho scoperto sono i confini dell'Oceano
(Ludwig Wittgenstein)*

Il cammino che ci avviamo a concludere ha mostrato come «dono» sia una delle categorie cristiane per eccellenza per la sua capacità di inglobare in sé molte altre categorie come «libertà», «gratuità», «relazione», «comunione», così fondamentali per una comprensione profonda dell'uomo e del Dio di Gesù Cristo. Questa ricchezza ci permette di qualificare il presente lavoro come un'«esplorazione iniziale», una ricognizione che non raggiunge (ne pretende farlo) il fitto del bosco, ma che delinea possibili piste da esplorare più a fondo in futuro. La Scrittura e la profondità delle riflessioni teologiche che vanno dalla Chiesa primitiva ai giorni nostri offrono materiale abbondante per proseguire il cammino, per non parlare della proficua riflessione sul dono fatta dalla filosofia e dell'antropologia, che da Mauss a Marion, ha gettato nuova luce sul tema.

All'origine di questo lavoro si trova un'inquietudine che mi accompagna sin dai primi anni del mio ingresso nella vita religiosa e dalle prime esperienze pastorali: «perché, se il Vangelo è *Buona notizia*, la predicazione della Chiesa viene vissuta da molti come un'imposizione imprigionante invece che come verità che libera e vivifica?». Potremmo rispondere in molti modi e trovare le cause in diversi luoghi come, ad esempio, correnti di pensiero (postmodernità, pensiero debole, ecc.), tendenze sociali, politiche o economiche. Credo, però, che sia utile guardare molto più vicino a noi, a quella certa incapacità di testimoniare la verità del messaggio cristiano che finisce col nascondere il volto del Dio di Gesù. Lo suggeriva già *Gaudium et spes*:

Nella genesi dell'ateismo possono contribuire non poco i credenti, nella misura in cui, per aver trascurato di educare la propria fede, o per una presentazione ingannevole della dottrina, od anche per i difetti della propria vita religiosa, morale e sociale, si deve dire piuttosto che nascondono e non che manifestano il genuino volto di Dio e della religione (GS 19).

L'ateismo odierno si dà più come indifferenza che come militanza, ma la radice del problema resta la stessa e porta alla necessità di un profondo esame di coscienza, da parte della Chiesa e dei fedeli cristiani, che permetta di verificare quanto la propria vita sia segno e manifestazione dell'amore del Padre rivelato in Cristo.

Spesso la tendenza è stata quella di seguire l'atteggiamento degli amici di Giobbe, difendendo a spada tratta una dottrina, anche quando si rivelava schiacciante e disumanizzante.

È vero che la Chiesa ha cominciato un profondo cammino di conversione, che ha trovato nel Concilio Vaticano II uno dei momenti più alti e profondi della riflessione su se stessa e sulla propria relazione con Dio e con il mondo, e che prosegue ancora oggi, ma il cammino è ancora lungo.

La categoria «dono» non rappresenta certo una novità nel panorama teologico, ma è quanto mai necessario recuperarla e farne il centro di una riflessione che sappia ravvivare la vita dei cristiani, liberandoli dal fariseismo sempre serpeggiante che riduce il cristianesimo a una pratica religiosa. Soltanto così si potrà offrire al mondo una testimonianza che abbia le qualità del sale, capace di rivelare il sapore nascosto della vita, e della luce, capace di illuminare l'uomo dicendogli la verità su Dio e su se stesso (cf. Mt 5,13-16).

In queste pagine ho cercato di mostrare, seppur non in modo esaustivo, come l'avvento di Cristo sia la chiave per comprendere la verità sull'uomo e sul suo destino, che Ignazio sintetizza in tre verbi nel *Principio e fondamento*: lodare, riverire e servire Dio.

Il primato dell'iniziativa è sempre di Dio che, fin dalla creazione, è in ricerca dell'uomo per entrare in alleanza, in relazione d'amicizia, esigendo solo la libera adesione da parte della sua creatura, allo scopo di renderlo come lui. L'uomo non può in nessun modo esigere quest'incontro salvifico né meritarglielo con le proprie azioni di culto o di adesione alla Legge. È un dono.

Per quanto il peccato rappresenti una realtà drammatica e oscura, l'amartiocentrismo, che spesso si insinua in un certo modo di fare teologia e in una certa pietà popolare, sfigura il volto di Dio, riducendolo a un creditore con tendenze bipolari: amante ma anche furioso.

L'incarnazione del Figlio infrange per sempre quest'immagine, lasciandoci vedere il Dio che si fa vicino nella fragilità e piccolezza umane per elevarle, per portare a termine il suo progetto originale: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza» (Gen 1,26). Questa affermazione assume in Cristo il suo significato pieno in quanto in lui, vero Dio e vero uomo, si manifesta definitivamente il mistero dell'uomo e il mistero di Dio (cf. GS 22).

Cristo, morto e risorto, rappresenta il «sì» definitivo e incancellabile di Dio all'umanità e il «sì» definitivo e incancellabile dell'umanità a Dio: la nuova ed eterna alleanza che inaugura un nuovo tempo, il tempo dello Spirito, che sarà il nuovo modo di presenza di Gesù tra i suoi.

L'uomo non è Dio, ma non è neanche suo concorrente: il suo destino è diventare come lui, lasciando operare la sua grazia che si dà liberamente e gratuitamente. Questo elimina qualsiasi forma di mercantilismo, perché scoprire la gratuità e libertà del dono di Dio permette all'uomo di riconoscerlo come Padre, come propria origine e destino, e relazionarsi con lui nella verità. Così facendo, potrà anche riconoscere se stesso come figlio e, dunque, fratello di tutti, creatura amata e destinata a trasformarsi in amore. Come osserva Thomas Merton:

Love is our true destiny. We do not find the meaning of life by ourselves alone—we find it with another. We do not discover the secret of our lives merely by study and calculation in our own isolated meditations. The meaning of our life is a secret that has to be revealed to us in love, by the one we love. And if this love is unreal, the secret will not be found, the meaning will never reveal itself, the message will never be decoded. At best, we will receive a scrambled and partial message, one that will deceive and confuse us⁵⁷¹.

In questo modo, chi segue Cristo scopre anche nell'altro, nel diverso, un dono. Da sempre il cristianesimo ha la pretesa di essere «cattolico», universale, ma non appiattendolo le differenze, bensì salvaguardando l'alterità, che non viene vista come ostacolo all'unità ricercata.

⁵⁷¹ Thomas Merton. *Love and living*. New York: Farrar-Straus-Giroux, 2011, 49.

L'esperienza di Pentecoste assicura che lo Spirito è capace di creare un'armonia polifonica, che incoraggia la diversità nella comunione affinché ognuno possa produrre la propria nota.

Lo Spirito Santo irrompe come dono nella vita della prima comunità cristiana, mentre «si trovavano tutti insieme nello stesso luogo» (At 2,1). Chi sono questi uomini? Sono un gruppo molto eterogeneo, con storie e percorsi di vita diversissimi. Ciò che li unisce è la comune esperienza del Risorto, quel Gesù che avevano seguito e poi abbandonato, che era morto e che si era ripresentato a loro vivo dandogli coraggio e lasciandogli una promessa: il dono dello Spirito che gli permetterà di essere testimoni della nuova vita (cf. At 1,8). Questo gruppo così diverso, quando riceve questo dono gratuito e liberante, trova il coraggio, trova la Parola che permette la comunione: «Il discorso ispirato dallo Spirito apre i discepoli a un universo diverso, a una lingua che prima di allora era loro sconosciuta, fonte di nuove comunicazioni. Il dono delle altre lingue conferisce al gruppo riunito attorno agli apostoli una forza creatrice di comunicazione»⁵⁷².

Lo Spirito creatore che aleggiava sulle acque (cf. Gen 1,2), che si era posato sui giudici (cf. Gdc 6,34; 11,29; 13,25; 14,19) e sui re (cf. 1Sam 16,13) per proteggere e guidare il popolo di Dio, con il quale egli dialogava attraverso i profeti (cf. Ez 11,5); lo stesso Spirito che era stato promesso (cf. Is 11,2-3; Gl 3,1-2) e che, giunta la pienezza dei tempi, si era posato su una giovane fanciulla di Nazaret (cf. Lc 1,35) per operare l'incarnazione del Verbo, dopo essersi posato su Gesù (cf. Lc 3,22) viene finalmente donato per ricreare l'uomo. Pentecoste è il culmine del dono di Dio che, fin dalla creazione, accompagna, guida, rafforza e, adesso, rigenera i suoi figli.

Fin dai tempi dei Padri si associa quest'episodio a quanto successo a Babele. Per quanto suggestiva, la lettura di Pentecoste come antidoto a Babele risulta poco convincente:

Bisogna riconoscere che At 2 non annulla Gen 11. Annunciata come una decisione di Dio a Babele, la pluralità delle lingue è un freno opposto a ogni ideologia totalitaria che vorrebbe piegare l'umanità a un pensiero unico. Ora, la Pentecoste non ripristina un linguaggio unico, ma considera miracoloso il fatto che lo Spirito, in seno all'umanità, parli tutti i linguaggi. La Pentecoste invita a discernere l'unità di una stessa Parola nell'irriducibile pluralità delle lingue. L'avvenimento non fonda una comunicazione fusionale, ma avanza una promessa: lo Spirito può trascendere ogni cultura o piuttosto abitare ogni cultura, per far ascoltare e comprendere le meraviglie di Dio. In altri termini, lo Spirito di Pentecoste fonda la Chiesa come una comunità diversa nella quale la comunicazione universale è un dono⁵⁷³.

Riconoscersi beneficiari di un dono così grande permette questo cambio di prospettiva e «acuisce la vista», aiutando a scorgere il dono di Dio nella diversità dell'altro.

Il cristiano è così capace di vivere una libertà inedita, che non si piega con paura a una legge ma che supera la legge donandosi completamente, perché proprio in questa donazione di sé trova il suo vero essere, la sua ragione di vita, il senso più profondo della sua esistenza, diventando imitatore del suo Creatore e Salvatore.

Credo che il percorso degli *Esercizi spirituali* aiuti a comprendere bene la centralità del dono nella vita cristiana in quanto porta l'esercitante a scoprire la presenza di Dio nella sua vita e l'abbondanza di doni che gli ha fatto, per poi ridonarli al suo Signore, come espressione pratica di quella libertà

⁵⁷² Daniel Marguerat. *Gli atti degli Apostoli. 1 (1-12)*. Bologna: EDB, 2011, 84.

⁵⁷³ *Ibid.*, 90.

ricevuta che gli permette di andare oltre il dono e trovare la relazione amorosa con Dio, scoprendo che è questo il dono più importante perché gli permette di diventare ciò che è chiamato a essere.

È questa la dinamica che anima le quattro settimane degli *Esercizi spirituali*, come si può vedere nella conclusione proposta con la *Contemplatio ad amorem* (EESS 230-237), che non è altro che il compimento di quanto annunciato all'inizio nel *Principio e fondamento*. La grazia che Ignazio invita a chiedere in questa contemplazione è «conoscenza interna di tanto bene ricevuto, perché riconoscendolo interamente io possa in tutto amare e servire sua divina maestà» (EESS 233). Il senso di questa richiesta di grazia è quello di crescere nella capacità di amare come Dio ama, a partire dalla contemplazione dei doni di Dio (EESS 234), luogo in cui si fa presente ed è all'opera (EESS 235-236) riconoscendo che è fonte e origine generosa e sovrabbondante di ogni dono (EESS 237): «As God, on his side, gives himself in love through all things, so our love for God includes all things, the totality of the self, everything we call our own, every element of our experience of God's world»⁵⁷⁴. Così l'esercitante viene invitato a scoprire la grandezza del dono che Dio ci offre continuamente e a lasciarsi trasformare da esso:

richiamare alla memoria i benefici ricevuti nella creazione e nella redenzione e i doni particolari; ponderando con molto affetto quanto ha fatto Dio nostro Signore per me e quanto mi ha dato di quello che ha; quindi di conseguenza il medesimo Signore desidera darsi a me, in quanto può, secondo il suo disegno divino (EESS 234).

È il dono ricevuto che rende possibile un dono totale di sé, che non ha niente dell'eroismo né dello scambio mercantile, ma è conseguenza dell'esperienza personale del *Principio e fondamento* vissuta durante le quattro settimane che porta a dire:

*Prendi, Signore, e ricevi
tutta la mia libertà,
la mia memoria,
la mia intelligenza, e tutta la mia volontà,
tutto ciò che ho e possiedo;
tu me lo hai dato,
a te, Signore, lo ridono;
tutto è tuo,
di tutto disponi secondo ogni tua volontà;
dammi il tuo amore e la tua grazia,
questo mi basta* (EESS 234).

L'ultima parte di questa splendida preghiera si presta a due possibili interpretazioni: «Dammi il tuo amore e la tua grazia» potrebbe interpretarsi come una richiesta di ricevere l'amore di Dio, ritenuto il bene più grande. Dio è l'Amante per antonomasia perché è l'Amore.

Un'altra interpretazione sembrerebbe più in linea con la struttura della contemplazione presentata da Ignazio. Michael Ivens propone di tradurre «give me only the love of you», ovvero «dammi di amarti». All'inizio della contemplazione, Ignazio avverte che l'amore si dà più nelle opere che nelle parole (EESS 230) e che questo consiste in una «comunicazione reciproca, cioè nel dare e comunicare l'amante all'amato quello che ha, o di quello che ha o può, e così a sua volta l'amato all'amante»

⁵⁷⁴ Michael Ivens. *Understanding the Spiritual Exercises*. Leominster Herefordshire: Gracewing, 1998, 170.

(EESS 231). L'amore sempre si traduce in azione. Ma non si tratta di volontarismo o semplice generosità. L'amore di cui si parla qui è un dono che viene richiesto. In spagnolo quest'esercizio si chiama «Contemplación para alcanzar amor» che esprime questa dinamica di desiderio di qualcosa che non si possiede, che si desidera raggiungere e che si spera ottenere. Questo permette coniugare sia la componente di sforzo, ricerca e collaborazione umana, che quella del dono gratuito di Dio che alla fine è la parte essenziale senza la quale qualsiasi sforzo risulterebbe vano⁵⁷⁵.

Adesso risulta più chiara la scelta di traduzione di Ivens:

The translation here follows the Vulgate (a version both approved and used by Ignatius). This removes an ambiguity in the Spanish original «give me only your love», making it clear that the love referred to is our love for God, the love which is our part in the mutual exchange between the loving God and his loved creature, the «love of the Divine Majesty in everything» asked for in the second prelude [233]. «Your grace» seems best understood not as an addition to the love of God, but precisely as the grace to love God⁵⁷⁶.

Il dono di Dio è il centro della vita cristiana, la condizione di possibilità dell'amore stesso (cf. 1Gv 4,19). In Gesù Cristo ci viene rivelato che la chiamata di ogni uomo è quella di diventare donatore, trasformato dall'amore del suo Signore in dono per gli altri.

Lodare, riverire e servire.

⁵⁷⁵ Cf. Ibid., 172.

⁵⁷⁶ Ibid., 175.

BIBLIOGRAFIA

AAVV. *Idolatrias de Occidente*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2004.

Abignente, Donatella – Bastianel, Sergio. *Sulla formazione morale. Soggetti e itinerari*. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2013.

Agostino. *Le Confessioni*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 2005.

———. *Soliloqui*. Milano: Bompiani, 2002.

Aguirre, Rafael. *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*. Santander: Sal Terrae, 1994.

Aletti, Jean Noel. *Lettera ai Colossesi. Introduzione, versione, commento*. Bologna: EDB, 2011.

Alonso Shökel, Luis – Carniti, Cecilia. *I Salmi. Volume II*. Roma: Borla, 1993.

Attinger, Daniel. *Parlare di Dio o parlare con lui? Il libro di Giobbe, commento esegetico-spirituale*. Magnano (BI): Qiqajon, 2004.

Barclay, John M. G. *Paul and the Power of Grace*. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Publishing Co., 2020.

Beauchamp, Paul. *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura*. Brescia: Paideia, 1985.

———. *Salmi notte e giorno*. Assisi: Cittadella Editrice, 2017⁴.

Bianchini, Francesco. *Seconda lettera ai Corinzi. Introduzione, traduzione e commento*. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2015.

Bonhoeffer, Dietrich. *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*. Cinisello Balsamo (MI): Paoline, 1988.

Böttigheimer, Christoph. *Riconosciuti da Dio. Il contributo della fede alla formazione della personalità*. Brescia: Queriniana, 2021.

Bovati, Pietro – Basta, Pasquale. *Ci ha parlato per mezzo dei profeti. Ermeneutica biblica*. Roma: GBPress – Gregorian University and Biblical Institute Press, 2012. Cinisello Balsamo (MI): Edizioni San Paolo, 2012.

Bovati, Pietro. *Così parla il Signore. Studi sul profetismo biblico*. Bologna: EDB, 2008.

Chauvet, Louis-Marie. *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*. Barcelona: Herder, 1991.

Cordovilla, Ángel. *El Misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros*. Madrid: BAC, 2019.

Costa, Giacomo – Foglizzo, Paolo. «*Fratelli tutti: un appello ad “andare oltre”*». In *Aggiornamenti sociali*, novembre 2020.

Costacurta, Bruna. «E il Signore cambiò le sorti di Giobbe». Il problema interpretativo dell'epilogo del libro di Giobbe», in V. Collado Bertomeu (ed.), *Palabra, prodigio, poesía. In memoriam P. Luis Alonso Schökel*, S.J., Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2003, 254.

———. *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia ebraica*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2007.

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

Denzinger, Heinrich - Hünemann, Peter. *Enchiridion Symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 45ª edizione bilingue. Bologna: EDB, 2018.

Fisichella, Rino. *Introducción a la teología fundamental*. Estella: EVD, 2009⁴.

Flecha, José Román. *Moral de la sexualidad. La vida en el amor*. Salamanca: Sígueme, 2012.

Forte, Bruno. *Maria, la mujer icono del Misterio*. Salamanca: Sígueme, 1993.

Fumagalli, Aristide. *Camminare nell'amore. La teologia morale di papa Francesco*. Città del Vaticano: LEV, 2017.

Gadamer, Hans Georg. *Verità e método*. Milano: Bompiani, 1997.

Gesché, Adolphe. *Dio per pensare I: il male*, Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 1996.

———. *Dio per pensare. Il Cristo*. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2003.

González Faus, José Ignacio. *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*. Santander: Sal Terrae, 2016¹⁰.

———. *La inhumanidad. Reflexiones sobre el mal moral*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2021.

González de Cardedal, Olegario. *Cristología*. Madrid: BAC, 2001.

Grelot, Pierre. *Il mistero di Cristo nei Salmi*. Bologna: EDB, 2000.

Guardini, Romano. *Libertà, grazia, destino*. Brescia: Morcelliana, 2009.

Harrington, Daniel J. *Il Vangelo di Matteo*. Leumann (TO): Elledici, 2005.

Herrero de Miguel, Víctor. «El vuelo de un ser postrado. Lectura de JOB 40,5-5; 42,2-6» in *Laurentianum*. N° 61, 211-236, Dicembre 2019-Mayo de 2020.

Ignazio di Loyola. «Esercizi spirituali», in Gesuiti della provincia d'Italia (ed.), *Gli scritti di Ignazio di Loyola*. Roma: AdP, 2007.

Ireneo di Lione. *Contro le eresie e gli altri scritti*. Milano: Jaca Book, 1979.

Ivens, Michael. *Understanding the Spiritual Exercises*. Leominster Herefordshire: Gracewing, 1998.

Kasper, Walter. *Gesù il Cristo*. Brescia: Queriniana, 1981⁴.

- Léon-Dufour, Xavier. *Il pane della vita*. Bologna: EDB, 2006.
- Löning, Karl - Erich Zenger. *In principio Dio creò. Teologie bibliche della creazione*. Brescia: Queriniana, 2006.
- Madrigal Terrazas, Santiago. «La Iglesia sacramento y los sacramentos de la Iglesia». In Gabino Uríbarri Bilbao (ed.), *La reciprocidad entre fe y sacramentos en la economía sacramental. Comentario al documento de la Comisión Teológica Internacional*. Madrid: BAC, 2021.
- Marco Tullio Cicerone. *Laelius. De amicitia*, in Guerino Paciti. *Cicerone. De senectute; De amicitia*. Milano: Mondadori, 2016.
- Marguerat, Daniel. *Gli atti degli Apostoli. I (1-12)*. Bologna: EDB, 2011.
- Martínez, Julio Luis - Caamaño, José Manuel. *Moral fundamental*. Maliaño: Sal Terrae, 2014.
- Mascilongo, Paolo. *Il Vangelo di Marco. Commento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova, 2018.
- Massimo il Confessore. *Meditazioni sull'agonia di Gesù*. Roma: Città Nuova Editrice, 1996.
- . *Tratados espirituales*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1997.
- Mazzinghi, Luca. *Il Pentateuco sapienziale. Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza. Caratteristiche letterarie e temi teologici*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2012.
- Merton, Thomas. *Love and living*. New York: Farrar-Straus-Giroux, 2011
- . *Nuovi semi di contemplazione*. Torino: Lindau, 2016.
- Mo Sung, Jung. *Deseo, mercado y religión*. Santander: Sal Terrae, 1998.
- Moloney, Francis J. *Il Vangelo di Giovanni*. Leumann (TO): Elledici, 2007.
- Fernández Castela, Pedro. «Antropología teológica». In *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática*, Ángel Cordovilla Pérez (ed.), Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013, 196.
- Penna, Romano. *Gesù di Nazaret nelle culture del suo tempo. Alcuni aspetti del Gesù storico*. Bologna: EDB, 2012.
- . *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I. Gli inizi*. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 1996.
- . *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 1991.
- . *Lettera ai Romani. I. Rm 1-5. Introduzione, versione, commento*. Bologna: EDB, 2004.
- . *Lettera ai Romani. II. Rm 6-11. Versione, commento*. Bologna: EDB, 2007.
- Rahner, Karl. *Meditations on the sacraments*. New York: The Seabury press, 1977.
- Ratzinger, Josef -Benedicto XVI. *La infancia de Jesús*. Barcelona: Planeta, 2012.

- . *Introduzione al cristianesimo*. Brescia: Queriniana, 2017²².
- Repole, Roberto. *La Chiesa e il suo dono. La missione fra teo-logia ed ecclesiologia*. Brescia: Queriniana, 2019.
- Rodríguez Panizo, Pedro. «Teología fundamental». In *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática*, Ángel Cordovilla Pérez (ed.), Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Romanello, Stefano, «Peccato». In *Temî teologici della Bibbia*, Romano Penna - Giacomo Perego - Gianfranco Ravasi (ed.). Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2010.
- Romanello, Stefano. *L'identità dei credenti in Cristo secondo Paolo*. Bologna: EDB, 2011.
- . *Una legge buona ma impotente. Analisi retorico letteraria di Rm 7,7-25 nel suo contesto*. Bologna: EDB, 1999.
- Rossi de Gasperis, Francesco. *Maria di Nazaret icona di Israele e della Chiesa*. Magnano (BI): Qiqajon, 1997.
- Ruiz de la Peña, Juan L. *Teología de la creación*. Santander: Sal Terrae, 1988⁶.
- . *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Santander: Sal Terrae, 1991³.
- Schmemmann, Alexander. *For the life of the world. Sacraments and orthodoxy*. Crestwood (NY): St Valdimir's Seminary Press, 1998.
- Schürmann, Heinz. *Regno di Dio e destino di Gesù*. Milano: Jaca Book, 1996.
- Semeraro, Marcello. *Mistero, comunione e missione*. Bologna: EDB, 1997.
- Sesboué, Bernard. *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*. Cinisello Balsamo (MI): Edizioni Paoline, 1987.
- Spadaro, Antonio. «Conversazione con il Card. Schönborn sull' "Amoris laetitia"». In *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 3986, 2016, 130-152.
- Tommaso D'Aquino. *Somma contro i gentili*. Torino: UTET, 1975.
- Turkle, Sherry. *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*. Torino: Einaudi, 2019.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. *El Hijo se hizo carne. Cristología fundamental*. Salamanca: Sígueme, 2021.
- Vanhoye, Albert. *L'epistola agli Ebrei*. Bologna: EDB, 2010.
- . *Tanto amó Dios al mundo. Lectio sobre el sacrificio de Cristo*. Madrid: San Pablo, 2003.
- Watzlawick, Paul - Helmick Beavin, Janet - Don D. Jackson. *Pragmatica della comunicazione umana*. Roma: Astrolabio, 1971.
- Wénin, André. *L'uomo biblico. Letture nel Primo Testamento*. Bologna: EDB, 2009.

Zizioulas, Ioannis. *El ser eclesial*. Salamanca: Sígueme, 2003.

———. *Eucaristia e regno di Dio*. Magnano (BI): Qiqajon, 1996.