

ESPLORARE

la

Antropologia teologica

José M. Galván

Istituto Superiore di Scienze Religiose all'Apollinare
Anno accademico 2001-2002

1. INTRODUZIONE

“Apre l'occhio dello 'ntelletto e mira in me, e vedrai la dignità e bellezza della mia creatura che à in sé ragione. E tra la bellezza che lo ò data all'anima creandola alla imagine e similitudine mia, riguarda costoro che son vestiti del vestimento nuziale della carità, adornato di molte vere virtù: uniti sono con meco per amore. E però ti dico che se tu dimandassi me chi sono costoro, risponderei – diceva el dolce e amoroso Verbo – sono un altro me; perché ànno perduta e annegata la volontà loro propria, e vestitisi e unitisi e conformatisi con la mia.

S. CATERINA DA SIENA, *Il Dialogo*, proemio

I giorni dell'uomo sono una costante apertura d'aspirazioni che, nel camminare terreno, spingono sempre verso un al di là che non si lascia afferrare. L'uomo, consapevole della sua limitatezza storica, si sente irresistibilmente chiamato a trascenderla, ad andare oltre il confine. Ma, nella sua situazione intramondana, sembra segnato da una costitutiva impotenza. “Gli uomini delle varie religioni attendono la risposta agli oscuri enigmi della condizione umana che ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo: la natura dell'uomo, il senso e il fine della nostra vita, il bene e il peccato, l'origine e il fine del dolore, la via per raggiungere la vera felicità, la morte, il giudizio e la sanzione dopo la morte, infine l'ultimo e ineffabile mistero che circonda la nostra esistenza, dal quale noi traiamo la nostra origine e verso cui tendiamo”¹.

Proprio per questo l'antropologia soprannaturale aggiunge una speciale difficoltà nello studio della teologia dogmatica, dovuta all'introduzione di una nuova variabile nel pensiero. Pur essendo vero che proprio all'inizio di ogni riflessione teologica si trova l'uomo, come *l'altro* al quale Dio si apre nella sua Rivelazione amorosa, è anche evidente – e così lo ha rispecchiato il presente corso di studi – che il nostro impegno di riflessione si è volto, innanzi tutto, verso Colui che è il fondamento della storia d'amore che ci occupa. E' stato perciò studiato per primo, a livello dogmatico, Dio in se stesso, e nella sua

¹ Nostra aetate, 1.

manifestazione agli uomini nell'Incarnazione della Seconda Persona della Trinità. Con ciò si è fatto riferimento anche al Suo agire creativo e salvatore; l'uomo, pertanto, non è mai stato assente dal discorso, ma non era oggetto diretto di riflessione.

Si tratta adesso di mettere a fuoco — esplorare — ciò che la Rivelazione divina ci dice specificamente sull'uomo. Ed è proprio quest'impegno ciò che fa sorgere la speciale difficoltà cui mi riferivo prima. Il trattato su Dio, anche se tratta del mistero più grande e fondante, ha un solo "punto di fuga" dell'analogia con la quale possiamo dire qualcosa di Lui. Volgendoci adesso verso l'uomo, non possiamo, da una parte, fare a meno della nostra conoscenza teologica su Dio, senza la quale non possiamo neanche avvicinarci alla considerazione scientifica delle Sue creature; dall'altra parte, però, troviamo il mistero che l'uomo è per se stesso. Mistero nella sua condizione terrena, segnato da quesiti insolubili nella sua cornice storica; mistero nella sua origine e nella sua vocazione divine. I punti di fuga dell'analogia si moltiplicano: anche se il mistero dell'uomo è infinitamente inferiore a quello di Dio, forse a livello teologico dovremmo rimanere al di sotto, e confessare già in anticipo, che "solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo"².

Ciò non significa in assoluto un disprezzo delle scienze umane, o un condannare all'insuccesso i tentativi dell'antropologia scientifica o filosofica. Senza voler fare riferimento al contenuto di queste materie, tra l'altro già oggetto di studio in altre materie del nostro Corso, bisogna constatare la positività dei risultati di questo sapere, anche se in nessun caso arriveranno a dare una risposta definitiva alla domanda "*che cosa è l'uomo?*". Ma è necessario, perché l'uomo si apra a qualsiasi soluzione al di fuori di sé, la consapevolezza del limite, la certezza di *essere sulla soglia*, che provengono da una profonda conoscenza della condizione concreta dell'uomo e del suo posto nel cosmo. Soltanto una scienza umana sull'uomo spinta al massimo sarà un terreno fertile sul quale la scienza divina sull'uomo potrà fruttificare: l'adesione alla fede si dà a partire dalla nostra situazione di splendida ricchezza e di bisogno radicale.

La verità fondamentale dell'antropologia rivelata è che l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio in Cristo. Dal punto di vista teologico, questa affermazione ha una serie di conseguenze immediate che costituiscono ciò che potremmo chiamare l'antropologia protologica: allo studio di questa si dedica il PRIMO PERCORSO di questa esplorazione. Le sue tappe saranno, quindi: lo studio del concetto biblico di creazione a immagine e le sue componenti fondamentali (1^a tappa); il contenuto basilare dei testi neotestamentari sulla creazione in Cristo, in cui si realizza la dimensione

² Gaudium et spes, 22.

definitiva dell'essere immagine (2^a tappa); le conseguenze costitutive che l'essere immagine comporta per la creatura umana, in concreto il suo carattere dialogico come dignità e la sua radicale dimensione unitaria che si dà come corpo e anima (3^a tappa); infine, saranno presentate le dimensioni dinamiche della creatura-immagine nel suo essere nello spazio e nel tempo, cioè la sua capacità di storia e di lavoro (4^a tappa).

Il SECONDO PERCORSO muove dalla constatazione fenomenologica dell'essere della creatura-immagine nella storia: dopo la protologia, ci addentriamo nel percorso dromologico. La prima constatazione è quella del limite della creatura. Limite che, però, è sperimentato come difetto, e non soltanto come consapevolezza dell'essere finito di fronte all'illimitatezza dell'Infinito. Così sorgono i grandi interrogativi dell'essere dell'uomo nella storia: dolore, colpa, morte. Ma la presenza di queste realtà "che non dovevano esserci" ci richiama a una condizione originaria in cui di fatto non ci son state, e in cui il limite della creatura era vissuto in positivo di fronte all'infinitezza del Creatore (5^a tappa). A questo punto si deve inevitabilmente porre la questione teologica del peccato, in quanto causa di questo difetto della creatura-immagine, che risulta pertanto "immagine infranta". In primo luogo si constata la portata universale del peccato (6^a tappa). Successivamente, la presenza del peccato nel mondo pone la domanda sulla sua origine: bisogna accertare, in base alla rivelazione, fattori che si trovano alla base della ribellione della creatura nei confronti del Creatore (7^a tappa).

Il TERZO PERCORSO è una conseguenza e, in qualche modo, contenuto nei due precedenti. L'immagine infranta viene riparata dal Verbo incarnato, dall'economia salvifica della redenzione. Si tratta adesso di precisare ulteriormente gli aspetti teologici di ciò che era già incluso nei testi biblici della creazione ad immagine e della creazione in Cristo. Il nucleo di questo percorso, infatti, si trova nei due precedenti. Forse per questo è più breve, contenendo soltanto due tappe. In primo luogo bisogna mettere a fuoco il processo per cui l'economia dell'incarnazione comporta la giustificazione dell'uomo peccatore e il ruolo della libertà in questo processo (8^a tappa). Infine, si tratterà di esporre in maniera elementare, tenendo conto della natura del corso, la condizione dell'uomo giustificato, visitando successivamente la sua nuova condizione di figlio di Dio in Cristo, il suo rifondato rapporto ad ogni Persona trinitaria, la sua reale trasformazione operata dalla grazia di Cristo. L'uomo così rifondato è in grado di agire come figlio di Dio: per questo il trattato dell'antropologia teologica include anche lo studio della vita della grazia come sviluppata in base alle virtù soprannaturali e ai doni dello Spirito. Questa dimensione fondamentale è assente in questa "esplorazione", perché ad essa si riferiscono abbondantemente altre materie del Corso di Teologia a Distanza in cui è inserito il presente volume.

Introduzione metodologica

Queste pagine non hanno niente a che vedere con un manuale classico di studio. Si tratta di un sussidio sperimentale per guidare l'apprendimento teologico di base, a distanza. Un concetto fondamentale dell'insegnamento a distanza è che non ci siano “distanze” tra docente e studenti. In queste pagine si cerca di riprodurre un percorso personale di apprendimento, come potrebbe averlo fatto il docente da solo, in maniera tale che neanche un “testo” tradizionale si frapponga tra i soggetti interessati. Ovviamente, si tratta di un primo tentativo, consapevolmente molto imperfetto. Ma da qualcosa bisogna pur cominciare.

Un altro limite di queste pagine viene dato dalla loro stessa natura “cartacea”, visto che la metodologia è stata pensata fundamentalmente per un sistema di *web-tutoring* in *internet*, che permette una maggiore flessibilità, completezza, connettività, personificazione del sussidio. Chiedo scusa per i disagi che questo possa causare agli alunni, e spero che serva di consolazione il fatto di riuscire a “provare” un modello che, sono convinto, sarà molto utile quando, tra pochissimo, l'ISSR all'Apollinare potrà svolgere la totalità del suo sistema pedagogico coi più moderni sistemi plurinterattivi di comunicazione tecnologica.

La dispensa è divisa in tre percorsi, e ogni percorso in diverse tappe. I due primi percorsi sono relativamente completi, e saranno l'oggetto fondamentale del lavoro degli studenti durante l'anno accademico, cioè, nel tempo compreso tra *l'Incontro di Orientamento* e *l'Incontro di Approfondimento*: contengono gli elementi fondamentali per la costruzione del trattato dell'antropologia rivelata. Il terzo percorso, che ha come oggetto la giustificazione e la grazia, può essere considerato come il punto di arrivo di

questa materia e partenza per altre, e per questo sarà oggetto specifico del *Corso di Approfondimento*.

Sia nelle tappe che nell'insieme del percorso, il testo include diversi “tipi” di documenti. Descrivo adesso il loro uso.

Lettura previa. Ogni percorso ha un testo di riferimento, preso dal Catechismo della Chiesa Cattolica, che ha lo scopo di ricordare allo studente i punti fondamentali della fede sulla questione da studiare, in maniera tale da creare il “canovaccio mentale” sul quale inserire i dati teologici, e facilitare così i riferimenti, che sono la chiave per una memorizzazione adeguata e senza sforzo. Questo testo deve essere, pertanto, oggetto di lettura attenta, e ritengo sarebbe molto utile farsi uno schema scritto del contenuto fondamentale.

Oggettivi. Poche righe all'inizio di ogni tappa cercano di chiarire quali sono gli obiettivi della stessa. Lo studio di una materia non è lettura “alla scoperta” di un romanzo o di un poema: bisogna sapere in anticipo che cosa si deve imparare. La conoscenza previa della meta rende più facile il cammino. Gli obiettivi non richiedono impegno: basta dedicare ad essi qualche secondo prima di partire con lo studio personale.

Esplorazione veloce. Poche righe intercalate nel testo di base, chiuse tra due linee, permettono, con una lettura veloce, di fissare il nesso logico del discorso di ogni tappa, facilitando l'ulteriore apprendimento.

Testo base. Dopo gli obiettivi segue il testo base di studio, in cui si è cercato, nella misura del possibile, la semplicità e il rinvio alle idee fondamentali. In questo senso, molte questioni storiche, anche se molto importanti, sono state tralasciate: lo studente troverà riferimenti che potrà rimandare al contenuto delle materie riguardanti la storia della Chiesa. Questa parte deve essere oggetto di studio approfondito, tenendo conto, però, che si tratta unicamente di un primo approccio alle questioni, che dovranno essere approfondite con le “esercitazioni” teologiche. Risulta importante che da questa parte vengano fuori schemi chiari. Per facilitare il lavoro di schema, si è previsto alla fine di ogni tappa una pagina in bianco per **annotazioni personali**.

Testi di riferimento. All'interno del testo base ci sono riferimenti evidenziati della Sacra Scrittura, di documenti magisteriali (fondamentalmente il Concilio Vaticano II), di esempi significativi della produzione teologica. Questi testi di solito contengono idee fondamentali e devono essere integrati decisamente nello studio personale e nella realizzazione degli elaborati.

Intermezzo. Di tanto in tanto sono stati inclusi alcuni testi di riferimento che insistono o sottolineano le idee esposte nel testo base. Gli “intermezzi” sono stati pensati come momenti di lettura attenta ma non impegnativa, allo scopo di fissare i concetti mentre si riprende fiato. In ogni caso, possono essere utili per la realizzazione degli elaborati.

Esercitazioni teologiche. Alla fine dei diversi percorsi sono stati inseriti testi di produzione teologica attinenti agli argomenti trattati che, a differenza degli “intermezzi”, sono stati scelti pensando al completamento dei contenuti. Per questo, una volta che nelle fasi precedenti si è raggiunta una certa conoscenza dell'argomento, si deve leggere attentamente e analizzare il testo delle esercitazioni, cercando di cogliere gli elementi centrali e prendendo nota dei dati che servano a completare la conoscenza acquisita precedentemente. Queste esercitazioni possono essere molto utili per la realizzazione degli elaborati scritti.

Verifica. Alla fine di ogni sezione sono indicate alcune delle domande a cui si suppone si sia in grado di rispondere. Possono essere utili come controllo personale dell'apprendimento. Possono essere anche occasione di confronto con il docente durante il periodo tra i due incontri presenziali: le risposte alle questioni, o anche eventuali domande, possono liberamente essere inviate direttamente al docente, via e-mail, per ricevere indicazioni precise, unicamente nel periodo che intercorre fra i due corsi. Bisogna, quindi, darsi da fare prima dell'*Incontro di Approfondimento*.

Allo scopo di facilitare il compito di auto-verifica, può essere usata, per eventuali annotazioni personali, la pagina in bianco inclusa alla fine di ogni tappa.

Elaborati. Alla fine dei due percorsi iniziali sono indicati i temi da svolgere per gli elaborati scritti, che devono essere in questo caso spediti alla Segreteria dell'Istituto.

bibliografia minima

- AUER, J. *Il mondo come creazione*, Assisi 1977, Citadella.
- AUER, J. *Il Vangelo della grazia*, Assisi 1988, Citadella.
- CHOZA, J. *Manual de Antropología filosófica*, Madrid 1988, Rialp.
- COLOMBO, G. *Conoscenza di Dio e antropologia*, Milano 1988, Massimo.
- COLOMBO, G. *Sull'antropologia teologica*, in «Teologia» 20 (1995) 223-260.
- CROSBY, J.F. *L'incommunicabilità della persona umana*, in «Anthropotes» 9 (1993) 159-187.
- DANIÉLOU, J. *La Trinità e il mistero dell'esistenza*, Brescia 1989, Queriniana.
- DE FINANCE, J. *Cittadino di due mondi. Il posto dell'uomo nella creazione*, Città del Vaticano 1993, Libreria Editrice Vaticana.
- GALVÁN, J. M. *Il problema teologico degli attributi divini (I): considerazioni metodologiche*, in «Annales Theologici» 8 (1994) 285-313.
- GALVÁN, J. M. *Il problema teologico degli attributi divini (II). Dio e la sofferenza umana*, in «Annales theologici» 10 (1996) 69-90.
- GALVÁN, J.M.(ed.) *La giustificazione in Cristo*, Città del Vaticano 1997, Libreria Editrice Vaticana.
- GALVÁN, J. M. *La questione teologica degli attributi divini (e III): Dio, la colpa e la morte*, in «Annales Theologici» 13 (1999) 107-132.
- GOZZELINO, G. *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo : saggio di antropologia teologica fondamentale (protologia)*, Torino 1985, Elle di ci.
- GROSSI, V. *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983, Borla.
- GUARDINI, R. *Mondo e persona : saggio di antropologia cristiana*, Brescia 2000, Morcelliana.
- IAMMARRONE, G. *L'uomo immagine di Dio : antropologia e cristologia*, Roma 1989, Borla.
- ILLANES, J. L. *Incidenza antropologica della teologia*, in «Divus Thomas» 84 (1981) 303-329.
- LADARIA, L.F. *Antropologia teologica*, Casale Monferrato 1995, Piemme.
- LAIN ENTRALGO, P. *Antropologia medica*, Cinisello Balsamo 1988, Paoline.
- MARIAS, J. *La felicità umana. Un impossibile necessario*, Cinisello Balsamo 1990, Paoline.
- MELENDO GRANADOS, T. *Otto lezioni sull'amore umano*, Milano 1998, Ares.
- MILANO, A. *Persona in teologia*, Napoli 1984, Dehoniane.
- MONDIN, B. *L'uomo secondo il disegno di Dio*, Bologna 1992, Studio Domenicano.
- OCARIZ, F. *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2000, EUNSA.
- PHILIPS, G. *L'union personnelle avec le Dieu vivant*, Leuven 1989, University Press.
- POLO BARRENA, L. *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, MADRID 1991, RIALP.
- POLO BARRENA, L. *Antropologia trascendental. La persona humana*, Pamplona 1999, EUNSA.
- RONDET, H. *La grazia di Cristo: saggio di storia del dogma e di teologia dogmatica*, Roma 1966, Città Nuova.
- SANNA, I. *Chiamati per nome : antropologia teologica*, Cinisello Balsamo 1994, San Paolo.
- SANNA, I. *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2001, Queriniana.
- SAYÉS, J.A. *La gracia de Cristo*, Madrid 1993, BAC.
- SCHEFFCZYK, L. *Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild*, Freiburg 1964, Herder.
- SCHMAUS, M. *Teologia dommatica III/2: La Grazia*, Torino 1963, Marietti.
- SCOLA, A. *Questioni di antropologia teologica*, Milano 1996, Ares.
- SCOLA, A. *La persona umana : antropologia teologica*, Milano 2000, Jaca book.
- SPIAZZI, R. *Natura e grazia : fondamenti dell'antropologia cristiana secondo san Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, Studio domenicano.
- STYCZEN, T. *L'antropologia della "Familiaris consortio"*, in «Anthropotes» 9 (1993) 7-42.
- WOLFF, H.W. *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1993, Queriniana.

PRIMO PERCORSO

2. L'UOMO, CREATO AD IMMAGINE DI DIO

2.1. Lettura previa

Dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

L'UOMO

355. «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (Gn 1,27). L'uomo, nella creazione, occupa un posto unico: egli è «a immagine di Dio» (I); nella sua natura unisce il mondo spirituale e il mondo materiale (II); è creato «maschio e femmina» (III) Dio l'ha stabilito nella sua amicizia (IV).

I. «A immagine di Dio»

356. Di tutte le creature visibili, soltanto l'uomo è «capace di conoscere e di amare il proprio Creatore»;³ «è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa»;⁴ soltanto l'uomo è chiamato a condividere, nella conoscenza e nell'amore, la vita di Dio. A questo fine è stato creato ed è questa la ragione fondamentale della sua dignità.

Quale fu la ragione che tu ponessi l'uomo in tanta dignità? Certo l'amore inestimabile con il quale hai guardato in te medesimo la tua creatura e ti sei innamorato di lei; per amore infatti tu l'hai creata, per amore tu le hai dato un essere capace di gustare il tuo Bene eterno.⁵

357. Essendo ad immagine di Dio, l'individuo umano ha la dignità di *persona*, non è soltanto qualche cosa, ma qualcuno. È capace di conoscersi, di possedersi, di liberamente donarsi e di entrare in comunione con altre persone; è chiamato, per grazia, ad una alleanza con il suo Creatore, a dargli una risposta di fede e di amore che nessun altro può dare in sua sostituzione.

³ Gaudium et spes, 12c.

⁴ Ibid., 24c.

⁵ SANTA CATERINA DA SIENA, Il Dialogo, 4, 13. Cfr. Liturgia delle Ore, IV, Ufficio delle letture della diciannovesima domenica.

358. Dio ha creato tutto per l'uomo,⁶ ma l'uomo è stato creato per servire e amare Dio e per offrirgli tutta la creazione:

Qual è dunque l'essere che deve venire all'esistenza circondato di una tale considerazione? È l'uomo, grande e meravigliosa figura vivente, più prezioso agli occhi di Dio dell'intera creazione: è l'uomo, è per lui che esistono il cielo e la terra e il mare e la totalità della creazione, ed è alla sua salvezza che Dio ha dato tanta importanza da non risparmiare, per lui, neppure il suo Figlio Unigenito. Dio infatti non ha mai cessato di tutto mettere in atto per far salire l'uomo fino a sé e farlo sedere alla sua destra.⁷

359. «In realtà solamente nel Mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo»:⁸

Il beato Apostolo ci ha fatto sapere che due uomini hanno dato principio al genere umano, Adamo e Cristo... «Il primo uomo, Adamo, -dice- divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita». Quel primo fu creato da quest'ultimo, dal quale ricevette l'anima per vivere... Il secondo Adamo plasmò il primo e gli impresso la propria immagine. E così avvenne poi che egli ne prese la natura e il nome, per non dover perdere ciò che egli aveva fatto a sua immagine. C'è un primo Adamo e c'è un ultimo Adamo. Il primo ha un inizio, l'ultimo non ha fine. Proprio quest'ultimo infatti è veramente il primo, dal momento che dice: «Sono io, io solo, il primo e anche l'ultimo».⁹

360. Grazie alla comune origine *il genere umano forma una unità*. Dio infatti «creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini» (At 17,26):¹⁰

Meravigliosa visione che ci fa contemplare il genere umano nell'unità della sua origine in Dio...; nell'unità della sua natura, composta ugualmente presso tutti di un corpo materiale e di un'anima spirituale; nell'unità del suo fine immediato e della sua missione nel mondo; nell'unità del suo «habitat»: la terra, dei cui beni tutti gli uomini, per diritto naturale, possono usare per sostenere e sviluppare la vita; nell'unità del suo fine soprannaturale: Dio stesso, al quale tutti devono tendere; nell'unità dei mezzi per raggiungere tale fine;... nell'unità del suo riscatto operato per tutti da Cristo.¹¹

361. «Questa legge di solidarietà umana e di carità»,¹² senza escludere la ricca varietà delle persone, delle culture e dei popoli, ci assicura che tutti gli

⁶ Cfr. Gaudium et spes, 12a; 24c; 39a.

⁷ SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, Sermones in Genesim, 2, 1: PG 54, 587D-588A.

⁸ Gaudium et spes, 22a.

⁹ SAN PIETRO CRISOLOGO, Sermones, 117: PL 52, 520B, Cfr. Liturgia delle ore, IV, Ufficio delle letture del sabato della ventinovesima settimana.

¹⁰ Cfr. Tb 8,6.

¹¹ PIO XII, Lett. enc. Summi Pontificatus; Cfr. Nostra aetate, 1.

¹² Ibid.

uomini sono veramente fratelli.

II. «Corpore et anima unus» - Unità di anima e di corpo

362. La persona umana, creata a immagine di Dio, è un essere insieme corporeo e spirituale. Il racconto biblico esprime questa realtà con un linguaggio simbolico, quando dice che «Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita, e l'uomo divenne un essere vivente» (Gn 2,7). L'uomo tutto intero è quindi *voluto* da Dio.

363. Spesso, nella Sacra Scrittura, il termine *anima* indica la *vita* umana,¹³ oppure tutta la *persona* umana.¹⁴ Ma designa anche tutto ciò che nell'uomo vi è di più intimo¹⁵ e di maggior valore,¹⁶ ciò per cui più particolarmente egli è immagine di Dio: «anima» significa il *principio spirituale* nell'uomo.

364. *Il corpo* dell'uomo partecipa alla dignità di «immagine di Dio»: è corpo umano proprio perché è animato dall'anima spirituale, ed è la persona umana tutta intera ad essere destinata a diventare, nel Corpo di Cristo, il tempio dello Spirito.¹⁷

Unità di anima e di corpo, l'uomo sintetizza in sé, per la sua stessa condizione corporale, gli elementi del mondo materiale, così che questi attraverso di lui toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore. Allora, non è lecito all'uomo disprezzare la vita corporale; egli anzi è tenuto a considerare buono e degno di onore il proprio corpo, appunto perché creato da Dio e destinato alla risurrezione nell'ultimo giorno.¹⁸

365. L'unità dell'anima e del corpo è così profonda che si deve considerare l'anima come la «forma» del corpo;¹⁹ ciò significa che grazie all'anima spirituale il corpo composto di materia è un corpo umano e vivente; lo spirito e la materia, nell'uomo, non sono due nature congiunte, ma la loro unione forma un'unica natura.

366. La Chiesa insegna che ogni anima spirituale è creata direttamente

¹³ Cfr. Mt 16,25-26; Gv 15,13.

¹⁴ Cfr. At 2,41.

¹⁵ Cfr. Mt 26,38; Gv 12,27.

¹⁶ Cfr. Mt 10,28; 2 Mac 6,30.

¹⁷ Cfr. 1 Cor 6,19-20; 15,44-45.

¹⁸ Gaudium et spes, 14a.

¹⁹ Cfr. Concilio di Vienne (1312): DENZ.-SCHÖNM, 902.

da Dio²⁰ -non è «prodotta» dai genitori- ed è immortale:²¹ essa non perisce al momento della sua separazione dal corpo nella morte, e di nuovo si unirà al corpo al momento della risurrezione finale.

367. Talvolta si dà il caso che l'anima sia distinta dallo spirito. Così san Paolo prega perché il nostro essere tutto intero, «spirito, anima e corpo, si conservi irreprensibile per la venuta del Signore» (1 Ts 5,23). La Chiesa insegna che tale distinzione non introduce una dualità nell'anima.²² «Spirito» significa che sin dalla sua creazione l'uomo è ordinato al suo fine soprannaturale,²³ e che la sua anima è capace di essere gratuitamente elevata alla comunione con Dio.²⁴

368. La tradizione spirituale della Chiesa insiste anche sul *cuore*, nel senso biblico di «profondità dell'essere»,²⁵ dove la persona si decide o no per Dio.²⁶

III. «Maschio e femmina li creò»

UGUAGLIANZA E DIVERSITÀ VOLUTE DA DIO

369. L'uomo e la donna sono *creati*, cioè sono *voluti da Dio*: in una perfetta uguaglianza per un verso, in quanto persone umane, e, per l'altro verso, nel loro rispettivo essere di maschio e di femmina. «Essere uomo», «essere donna» è una realtà buona e voluta da Dio: l'uomo e la donna hanno una insopprimibile dignità, che viene loro direttamente da Dio, loro Creatore.²⁷ L'uomo e la donna sono, con una identica dignità, «a immagine di Dio». Nel loro «essere-uomo» ed «essere-donna», riflettono la sapienza e la bontà del Creatore.

²⁰ Cfr. PIO XII, Lett. enc. *Humani generis*: DENZ.-SCHÖNM., 3896; PAOLO VI, Credo del popolo di Dio, 8.

²¹ Cfr. Concilio Lateranense V (1513): DENZ.-SCHÖNM., 1440.

²² Concilio di Costantinopoli IV (870): DENZ.-SCHÖNM., 657.

²³ Concilio Vaticano I: DENZ.-SCHÖNM., 3005; Cfr. *Gaudium et spes*, 22e.

²⁴ Cfr. PIO XII, Lett. enc. *Humani generis*: DENZ.-SCHÖNM., 3891.

²⁵ Cfr. Ger 31,33.

²⁶ Cfr. Dt 6,5, 29,3; Is 29,13; Ez 36,26; Mt 6,21; Lc 8,15, Rm 5,5.

²⁷ Cfr. Gn 2,7.22.

370. Dio non è a immagine dell'uomo. Egli non è né uomo né donna. Dio è puro spirito, e in lui, perciò, non c'è spazio per le differenze di sesso. Ma le «perfezioni» dell'uomo e della donna riflettono qualche cosa dell'infinita perfezione di Dio: quelle di una madre²⁸ e quelle di un padre e di uno sposo.²⁹

«L'UNO PER L'ALTRO» - «UNA UNITÀ A DUE»

371. Creati *insieme*, l'uomo e la donna sono voluti da Dio l'uno *per* l'altro. La Parola di Dio ce lo lascia capire attraverso diversi passi del testo sacro. «Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile» (*Gn* 2,18). Nessuno degli animali può essere questo «vis-à-vis» dell'uomo.³⁰ La donna che Dio «plasma» con la costola tolta all'uomo e che conduce all'uomo, strappa all'uomo un grido d'ammirazione, un'esclamazione d'amore e di comunione: «Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa» (*Gn* 2,23). L'uomo scopre la donna come un altro «io», della stessa umanità.

372. L'uomo e la donna sono fatti «l'uno per l'altro»: non già che Dio li abbia creati «a metà» ed «incompleti»; li ha creati per una comunione di persone, nella quale ognuno può essere «aiuto» per l'altro, perché sono ad un tempo uguali in quanto persone («osso dalle mie ossa...») e complementari in quanto maschio e femmina. Nel matrimonio, Dio li unisce in modo che, formando «una sola carne» (*Gn* 2,24), possano trasmettere la vita umana: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra» (*Gn* 1,28). Trasmettendo ai loro figli la vita umana, l'uomo e la donna, come sposi e genitori, cooperano in un modo unico all'opera del Creatore.³¹

373. Nel disegno di Dio, l'uomo e la donna sono chiamati a «dominare» la terra³² come «amministratori» di Dio. Questa sovranità non deve essere un dominio arbitrario e distruttivo. A immagine del Creatore, «che ama tutte le cose esistenti» (*Sap* 11,24), l'uomo e la donna sono chiamati a partecipare alla Provvidenza divina verso le altre creature. Da qui la loro responsabilità nei confronti del mondo che Dio ha loro affidato.

²⁸ Cfr. Is 49,14-15; 66,13; Sal 131,2-3.

²⁹ Cfr. Os 11,1-4; Ger 3,4-9.

³⁰ Cfr. Gn 2,19-20.

³¹ Cfr. Gaudium et spes, 50a.

³² Cfr. Gn 1,28.

IV. L'uomo nel Paradiso

374. Il primo uomo non solo è stato creato buono, ma è stato anche costituito in una tale amicizia con il suo Creatore e in una tale armonia con se stesso e con la creazione, che saranno superate soltanto dalla gloria della nuova creazione in Cristo.

375. La Chiesa, interpretando autenticamente il simbolismo del linguaggio biblico alla luce del Nuovo Testamento e della Tradizione, insegna che i nostri progenitori Adamo ed Eva sono stati costituiti in uno stato «di santità e di giustizia originali».³³ La grazia della santità originale era una «partecipazione alla vita divina».³⁴

376. Tutte le dimensioni della vita dell'uomo erano potenziate dall'irradiamento di questa grazia. Finché fosse rimasto nell'intimità divina, l'uomo non avrebbe dovuto né morire,³⁵ né soffrire.³⁶ L'armonia interiore della persona umana, l'armonia tra l'uomo e la donna,³⁷ infine l'armonia tra la prima coppia e tutta la creazione costituiva la condizione detta «giustizia originale».

377. Il «dominio» del mondo che Dio, fin dagli inizi, aveva concesso all'uomo, si realizzava innanzi tutto nell'uomo stesso come *padronanza di sé*. L'uomo era integro e ordinato in tutto il suo essere, perché libero dalla triplice concupiscenza³⁸ che lo rende schiavo dei piaceri dei sensi, della cupidigia dei beni terreni e dell'affermazione di sé contro gli imperativi della ragione.

378. Il segno della familiarità dell'uomo con Dio è il fatto che Dio lo colloca nel giardino,³⁹ dove egli vive «per coltivarlo e custodirlo» (Gn 2,15): il lavoro non è una fatica penosa,⁴⁰ ma la collaborazione dell'uomo e della donna con Dio nel portare a perfezione la creazione visibile.

379. Per il peccato dei nostri progenitori andrà perduta tutta l'armonia della giustizia originale che Dio, nel suo disegno, aveva previsto per l'uomo.

³³ Concilio di Trento: DENZ.-SCHÖNM., 1511.

³⁴ Lumen gentium, 2.

³⁵ Cfr. Gn 2,17; 3,19.

³⁶ Cfr. Gn 3,16.

³⁷ Cfr. Gn 2,25.

³⁸ Cfr. 1 Gv 2,16.

³⁹ Cfr. Gn 2,8.

⁴⁰ Cfr. Gn 3,17-19.

2.2. Prima tappa: L'uomo, immagine di Dio

OBIETTIVI

- Approfondire la base biblica della verità primaria dell'antropologia rivelata, e le sue conseguenze immediate.
 - L'uomo come immagine di Dio nell'AT.
 - L'uomo come immagine di Dio nel NT.
 - Stabilire le prime connessioni teologiche tra le affermazioni rivelate sul Mistero di Dio Trino e la comprensione del mistero dell'uomo
-

2.2.1. Introduzione: la verità centrale dell'antropologia rivelata

La Storia della salvezza si fonda sulla rivelazione di Dio come Amore,

Il contenuto della prima certezza della nostra fede si riassume nella frase di Giovanni "Dio è Amore". Questa verità centrale, che deve la sua "pensabilità" antropologica alla rivelazione del mistero trinitario, è anche rivelazione pregnante di significato per l'uomo stesso. Infatti, nell'atto di fede nel quale ci apriamo alla rivelazione divina è inclusa la consapevolezza della natura comunionale di essa. Non si tratta di un mero comunicare informazioni sul peculiare essere divino, come se si trattasse di un nuovo livello, indicibilmente più alto, del messaggio che la divinità ha lasciato nella creazione e che l'uomo legge nel corso degli eventi e in se stesso. Nella rivelazione cristiana l'idea di

messaggio viene sostituita con l'idea di *comunione vitale*, di reale partecipazione dell'uomo all'essere divino. Un tale concetto di rivelazione condiziona, per così dire, la nostra idea di Dio, giacché ciò è accettabile soltanto quando gratuitamente si dà la rivelazione trinitaria, la quale permette di garantire la vera divinità della Vita che ci viene donata⁴¹: senza la consapevolezza - di fede - della realtà comunionale intradivina sarebbe impossibile interpretare come veramente divina una sua dimensione comunionale *ad extra*.

... ma questo comporta anche una nuova visione dell'uomo.

Ma anche la nostra idea dell'uomo viene radicalmente coinvolta nel concetto di rivelazione. Se l'uomo è capace di una comunione vitale con Dio, senza per questo dissolversi nella divinità, allora il suo essere ha una dimensione costitutiva e misteriosa di partecipazione alla vita di Dio. In questo senso, un'antropologia cristiana non può metodologicamente separare una condizione creaturale dell'uomo da una sua condizione filiale: entrambe le dimensioni appartengono come un'unità al disegno originario divino, che ha voluto l'uomo unicamente nella misura in cui l'ha voluto chiamato alla comunione personale con Lui. Non c'è una condizione creaturale antecedente alla chiamata all'Amore. Il Magistero recente, in questa linea, seguendo l'insegnamento perenne della Sacra Scrittura, ci ha ricordato qual è il fondamento di ogni discorso antropologico in riferimento alla rivelazione: l'affermazione di fede secondo la quale l'uomo è stato creato *a immagine e somiglianza di Dio* diventa la prima e fondamentale verità di ogni antropologia cristiana.

"Dio, che ha cura paterna di tutti, ha voluto che gli uomini formassero una sola famiglia e si trattassero tra loro con animo di fratelli. Tutti, infatti, creati a immagine di Dio, "che da un solo uomo ha prodotto l'intero genere umano affinché popolasse tutta la terra" (*Atti 17, 26*), sono chiamati all'unico e medesimo fine, cioè a Dio stesso.

Perciò l'amore di Dio e del prossimo è il primo e più grande comandamento. Dalla sacra scrittura, infatti, siamo resi edotti che l'amor di Dio non può essere disgiunto dall'amor del prossimo "e tutti gli altri precetti sono compendati in questa frase: amerai il prossimo tuo come te stesso. La pienezza

⁴¹ Ovviamente, con ciò non si afferma una necessità della rivelazione trinitaria, ma sì il fatto che lo spirito umano rimarrebbe come in attesa di altri dati, consapevole che la spiegazione ricevuta risulta insufficiente. Questo è il ruolo della connotazione divina di santità, nell'AT, che sta' a significare, appunto, il peculiare essere divino che gli permette di mantenere intatta la sua divinità (trascendenza), nel suo mescolarsi, impegnandosi personalmente, con la storia. Ciò che gli ebrei dovevano affermare per salvare la trascendenza di JHWH, ma che rimaneva sempre nell'oscurità del mistero, è stato rivelato nel NT come vita intratrinitaria di Amore delle tre Persone.

perciò della legge è l'amore" (Rm 13, 9-10; 1 Gv 4, 20). Ciò si rivela di grande importanza per uomini sempre più dipendenti gli uni dagli altri, e per un mondo che va sempre più verso l'unificazione.

Anzi il Signore Gesù quando prega il Padre, perché "tutti siano uno, come anche noi siamo uno" (Gv. 17, 21-22) mettendoci davanti orizzonti impervi 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 nella carità. Questa similitudine manifesta che l'uomo il quale in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé". (*Gaudium et spes*, 24)

La persona umana non può essere considerata un elemento in più della natura, all'interno del grandioso sistema dell'universo. Possiede, per il suo statuto creaturale, una dignità superiore al resto della creazione, consistente appunto nell'essere l'unica creatura che è uscita dalle mani del creatore come Sua immagine.

La fundamentalità di quest'affermazione ci porta allo studio della sua base biblica. A questo punto è importante porre l'accento sul fatto che si suppone conosciuta la dottrina teologica generale sull'agire creativo divino.

2.2.2. L'uomo, immagine di Dio nell'Antico Testamento

Un argomento relativamente scarso nella Bibbia ebraica.

Anche se non si può cominciare questo studio senza fare riferimento alla dottrina veterotestamentaria sulla creazione dell'uomo a immagini e somiglianza di Dio, bisogna dire subito che non si tratta di un tema che si trova sviluppato nell'ambito della Bibbia ebraica⁴². I testi, infatti, sono pochissimi e di difficile interpretazione. Si tratta, infatti, di una dottrina non comune alla cultura ebraica che, nell'ambito della tradizione semitica, era più legata alla parola che all'immagine. Soltanto il contatto del popolo d'Israele con una grande cultura di tipo *eiconico*, come quella greca, farà riaffiorare un argomento che, dopo la sua comparsa nei testi della Genesi, sembrava essersi dileguato.

Il testo fondamentale, comunque sia, resta *Gen 1,26-31*.

"E Dio disse: "Facciamo l'uomo ma nostra immagine (*selem*), a

⁴² Alcuni autori sostengono, invece, che i pochi testi presenti sulla creazione dell'uomo a immagine di Dio sono così importanti da permettere affermare che si tratta di una idea centrale nell'antropologia dell'Antico Testamento. Ma l'idea qui manifestata è da ritenersi più comune.

nostra somiglianza (*demut*), e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra”.

Dio creò l'uomo a sua immagine;
a immagine di Dio lo creò;
maschio e femmina li creò.

Dio li benedisse e disse loro:

“Siate fecondi e moltiplicatevi,
riempite la terra;
soggiogatela e dominate
sui pesci del mare
e sugli uccelli del cielo
e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra”.

E Dio disse: “Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è sulla terra e ogni albero in cui è il frutto, che produce seme; saranno il vostro cibo. A tutte le bestie selvatiche, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io di in cibo ogni erba verde”. E così avvenne. Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona” (Gen 1,26-30)

*Analisi generica del testo:
l'immagine sullo sfondo
dell'Alleanza.*

In questo testo, teologicamente molto elevato (fonte P), la specificità dell'azione divina manifestata dall'uso della forma verbale *bara'*, comune con il resto del racconto del primo capitolo della Genesi, viene rafforzata con la manifestazione della speciale delibera divina col plurale “*facciamo*”, che significa probabilmente la grandezza e l'onnipotenza; con l'enfasi della formula di approvazione (“*era cosa molto buona*”); e, soprattutto, con la specialissima benedizione divina alla creatura-immagine, fatta, a differenza di quella precedente degli animali (cfr. *Gen 1,22*), in tono personale (“*disse loro*”). Evidentemente, il testo manifesta uno speciale coinvolgimento di Dio creatore con la sua creatura-immagine, che non si era dato prima. L'essere immagine e somiglianza di Dio non è per questa creatura un qualcosa di aggiunto, ma proprio lo stato creaturale per cui essa stessa è chiamata ad essere. La creazione a immagine comporta un “contatto” tra Dio e l'uomo che, da una parte, fa capire che la chiave dell'essere umano si trova in relazione al creatore, e non al resto del creato; d'altra parte, in qualche senso, il rapporto creatore-creatura si manifesta, nel caso dell'uomo, come corrispondenza o comunità di essere: tra Dio e l'uomo, dirà la tradizione patristica commentando questo testo,

si da un certo grado di parentela (*syngeneia*). Se l'immagine non possiede qualcosa dell'archetipo, al quale rimanda, non sarà di esso una vera immagine, principio di manifestazione. Con una portata che ancora non è possibile determinare, si può già affermare che l'uomo è *capax Dei*.

In questo senso, il testo si trova in perfetta continuità con la tematica centrale dell'Antico Testamento: l'unità tra creazione e Alleanza.

La trascendenza di Dio nei confronti della creatura-immagine.

E' interessante notare come l'uso del concetto d'immagine, oltre a manifestare questa dimensione comune tra Dio e la creatura, ne rileva anche con chiarezza la radicale distinzione. Era frequente nelle cosmogonie dei popoli circostanti Israele una certa partecipazione dell'uomo alla divinità: un principio divino, frequentemente corrotto, era spesso presente nella costituzione dell'uomo e, in questo senso, si può trovare alle volte l'affermazione degli uomini come "immagini" degli dei. In nessun caso, comunque, il rapporto uomo-divinità potrebbe dirsi archetipale, nel senso di manifestare una vera *somiglianza*: è fondamentale l'aggiunta di questo secondo termine nel testo biblico, per evitare una lettura "materiale" dell'immagine. In ogni caso, tutto il contesto del racconto, in cui il carattere verbale e libero dell'agire divino è innegabile, impedirebbe questa lettura. Se l'uomo è creatura a immagine del Creatore, lo è soltanto nella misura in cui viene creato senza nessun presupposto, gratuitamente e con infinita libertà. L'uomo può in qualche senso "rispondere" a Dio nel cogliere la sua chiamata creazionale a immagine, soltanto ed esclusivamente nella misura in cui Dio per primo ha "parlato" all'uomo nella sua costituzione.

-Elementi costitutivi dell'essere immagine di Dio: la dualità sessuale,

Il testo della Genesi indica due elementi costitutivi dell'essere immagine e somiglianza di Dio. Il primo è costituito dalla dualità sessuale: "*maschio e femmina li creò*". Il significato rivelativo di questo dato a livello veterotestamentario rimane oscuro: soltanto la rivelazione giovannea di Dio come Amore, e la sua manifestazione nel mistero della comunione interpersonale divina trinitaria, permetterà di vedere qui l'intrinseca dimensione dialogica dell'essere umano nella sua realizzazione primaria e naturale. Bisogna, comunque, tenere conto del fatto che l'affermazione di Dio come Amore non è estranea all'Antico Testamento, anche se in esso il suo vero senso trinitario non era raggiungibile, e richiedeva il riferimento al concetto di

santità (qadosh), espressione del peculiare essere di Dio, che gli permette di stabilire legami nella storia mantenendosi sempre e nello stesso tempo ad essa trascendente e “separato”.

... e il “dominio” sulla creazione.

Il secondo elemento è costituito dal compito di dominio sul resto della creazione, contenuto fondamentale della benedizione. In questo caso il senso è molto più evidente: la creatura-immagine partecipa in quanto tale al primo degli attributi del Creatore: l'essere *Signore*. In quanto somigliante, anche lui gode, in forma partecipata e limitatamente, di quella libertà che il Creatore manifesta in forma assoluta nei confronti della creazione. Anche l'uomo, conseguentemente, può esercitare la signoria sulla creazione, essere *dominus*; ma la sua signoria deriva da quella divina, senza la quale non ha fondamento. Quando l'uomo cercherà di strapparsi di dosso la Signoria divina, non potrà più essere lui a sua volta signore, e dovrà fare i conti con la sua condizione creaturale limitata e fallibile.

Riassunto

Riassumendo, sia per quanto riguarda la creazione a immagine e somiglianza come stato originario, sia per quanto fa riferimento al suo contenuto, siamo davanti all'affermazione fondamentale della primaria struttura relazionale dell'uomo, sia in riferimento a Dio che a se stesso. Oltre a questo, com'è stato accennato, il testo di *Gen 1,26-31* rimane isolato nell'ambito della Bibbia ebraica e sarebbe veramente molto difficile poter stabilire il suo vero significato teologico, se non ci fossero stati dati altri elementi. Unicamente i testi, entrambi ugualmente di tradizione sacerdotale (P), di *Gen 5,1-3* e *Gen 9,6* riecheggiano il contenuto del primo capitolo: il primo di questi testi aggiunge alla mera ripetizione dei testi originali la considerazione della filiazione umana in parallelo all'agire creativo divino⁴³, accennando a un'interessante rapporto tra immagine e generazione. Il testo di *Gen 9,6* adopera la verità della creazione a immagine come fondamento dell'agire morale nei rapporti interpersonali.

Da notare che anche il racconto jahvista, più antico, pur non trattando specificamente il tema dell'immagine, ne conferma il contenuto.

«5. La descrizione più antica, la “jahvista” di *Gen 2* non usa l'espressione “immagine di Dio”. Questa appartiene esclusivamente al testo posteriore, che è più “teologico”. Ciò nondimeno la descrizione jahvista presenta, anche se in modo

⁴³ Gn 6,3: “Adamo aveva centotrenta anni quando generò a sua immagine, a sua somiglianza, un figlio e lo chiamò Set”.

indiretto, la stessa verità. È detto infatti che l'uomo, creato da Dio–Jahvè, mentre ha potere di “imporre il nome” agli animali (cf. Gen 2,19-20), non trova tra tutte le creature del mondo visibile “un aiuto che gli fosse simile”; e cioè constata la sua singolarità. Benché non parli direttamente dell’“immagine” di Dio, il racconto di Genesi 2 ne presenta alcuni elementi essenziali: la capacità di autoconoscersi, l'esperienza del proprio essere nel mondo, il bisogno di riempire la propria solitudine, la dipendenza da Dio».

GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale* 9 aprile 1986. Insegnamenti 9/1 (1986) 959-968

Si trova ugualmente in continuità col racconto sacerdotale di Gen 1 per quanto riguarda gli elementi costitutivi dell'immagine.

1. “Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò” (Gen 1,27). L'uomo e la donna, creati con uguale dignità di persone come unità di spirito e di corpo, si diversificano per la loro struttura psico–fisiologica. L'essere umano porta infatti il contrassegno della mascolinità e quello della femminilità.

2. Mentre è contrassegno di diversità, esso è anche indicatore di complementarità. È quanto si deduce dalla lettura del testo “jahvista”, là dove l'uomo, vedendo la donna appena creata, esclama: “Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa” (Gen 2,23). Sono parole di contentezza e anche di entusiastico trasporto dell'uomo nel vedere un essere essenzialmente simile a sé. La diversità e insieme la complementarità psico–fisica sono all'origine della particolare ricchezza di umanità, che è propria dei discendenti di Adamo in tutta la loro storia. Di qui prende vita il matrimonio, istituito dal Creatore fin da “principio”: “Per questo l'uomo abbandonerà sua padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne” (Gen 2,24).

3. A questo testo di Gen 2,24 corrisponde la benedizione della fecondità, riportata in Gen 1,28: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela...”. L'istituzione del matrimonio e della famiglia, contenuta nel mistero della creazione dell'uomo, sembra doversi collegare con il mandato di “soggiogare” la terra, affidato dal Creatore alla prima coppia umana.

L'uomo, chiamato a “soggiogare la terra” – si badi: a “soggiogarla”, non a devastarla, perché la creazione è un dono di Dio e come tale merita rispetto –, l'uomo è immagine di Dio non soltanto come “maschio e femmina, ma anche in ragione della relazione reciproca dei due sessi”. Questa relazione reciproca costituisce l'anima della “comunione di persone” che si instaura nel matrimonio e presenta una certa similitudine con l'unione delle Tre Persone divine.

GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale* 23 aprile 1986. Insegnamenti 9/1 (1986) 1110-1119

I testi sapienziali sull'immagine di Dio completano il quadro VT.

Innanzitutto occorre fare riferimento ai testi in cui la rivelazione veterotestamentaria, ormai in contatto con la cultura greca, sembra riscoprire il grande tema dell'immagine. I testi fondamentali sono tre: *Sir* 17,3; *Sap* 2,23; *Sap* 7,26.

“Il Signore creò l'uomo dalla terra e ad essa lo fa tornare di nuovo. Egli assegnò agli uomini giorni contati e un tempo fissato, diede loro il dominio di quanto è sulla terra. Secondo la sua natura li rivestì di forza, e a immagine sua li formò. Egli infuse in ogni essere vivente il timore dell'uomo, perché l'uomo dominasse sulle bestie e sugli uccelli. Discernimento, lingua, occhi, orecchi e cuore diede loro perché ragionassero. Li riempì di dottrina e di intelligenza e indicò loro anche il bene e il male”(Sir 17,1-6)

Il testo di *Sir* 17,3 è costituito, praticamente, da una glossa del racconto genesiaco, nel cui contesto sembra mettersi in evidenza che il carattere di immagine di Dio presente nell'uomo, che si manifesta nella sua capacità di dominio su tutto il creato, avviene soprattutto in relazione con la condizione razionale dell'uomo.

Il libro della Sapienza contiene due accenni particolarmente interessanti. In primo luogo, il testo di *Sap* 2,23, che afferma che “*Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria natura*”, sembra dare per la prima volta un fondamento ontologico alla questione, nell'indicare la partecipazione dell'uomo a una caratteristica specificamente divina, come è l'immortalità.

Il testo di *Sap* 7,26 non parla specificamente della creazione dell'uomo a immagine di Dio, ma aggiunge un dato di notevole valore teologico: il soggetto in questo caso è la Sapienza, la quale “è un riflesso della luce perenne, uno specchio senza macchia dell'attività di Dio e un'immagine della sua bontà”. Queste affermazioni solenni rappresentano lo sfondo dottrinale in base al quale si comprende il significato ed il contenuto dell'essere immagine, soprattutto in riferimento all'ulteriore sviluppo dell'argomento nel Nuovo Testamento, in cui Cristo, l'uomo nuovo, sarà identificato, in riferimento a questo testo, con la Sapienza veterotestamentaria⁴⁴.

E contemporaneamente lo stesso uomo nella propria umanità riceve in dono una speciale «immagine e somiglianza» di Dio. Ciò significa non solo razionalità e libertà come proprietà

⁴⁴ Cfr. 1Cor 1,24; per quanto riguarda l'applicazione a Cristo del testo di *Sap* 7,26, Cfr. 2Cor 4,4; Col 1,15; Eb 1,3.

costitutiva della natura umana, ma anche, sin dall'inizio, capacità di un rapporto personale con Dio, come «io» e «tu» e, dunque, capacità di alleanza che avrà luogo con la comunicazione salvifica di Dio all'uomo. Sullo sfondo dell'«immagine e somiglianza» di Dio, «il dono dello Spirito» significa, infine, chiamata all'amicizia, nella quale le trascendenti «profondità di Dio» vengono, in qualche modo, aperte alla partecipazione da parte dell'uomo.

GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et vivificantem*, 34

2.2.3. L'uomo, immagine di Dio nel Nuovo Testamento

Nel NT, la rivelazione della pienezza dell'essere amore di Dio.

Nel Nuovo Testamento, la radicalità della rivelazione del Dio Amore nel mistero trinitario comporta anche la rivelazione piena della condizione di immagine dell'uomo. L'Incarnazione della Seconda Persona, massima manifestazione possibile dell'unione tra Dio e l'umanità costituisce la manifestazione di entrambe. Gesù di Nazaret, Verbo di Dio incarnato, è la Sapienza, “specchio senza macchia dell'attività di Dio e immagine della Sua bontà”, presente nella storia e diventata Uomo. Vera e perfetta immagine del Padre nell'eternità della vita trinitaria, diventando una cosa solo con l'uomo, fa che costui diventi l'immagine nella quale è stato creato. Essere creati a immagine di Dio vuole dire, come si vedrà tra poco, essere creati in Cristo. In questo senso, i primi testi a cui si deve fare riferimento sono quelli che affermano che Cristo è la vera immagine di Dio, come emerge, fra l'altro, in *2 Cor* 4,4 e *Col* 1,15.

-I testi fondamentali

Ovviamente, il senso immediato di questi testi deve essere trovato nella condizione personale del Cristo all'interno della Trinità, come fondamento della Sua condizione filiale. Ma risulta anche evidente che la Persona del Verbo, “Figlio che è irradiazione della Sua gloria e impronta della Sua sostanza” (*Eb* 1,3), costituisce anche la chiave e il contenuto dell'essere immagine dell'uomo. Uno dei testi più significativi, in questa linea, è *Rm* 8,28-30, in cui non soltanto si afferma che la nostra condizione di immagine consiste nella conformità con Cristo, ma si aggiunge che questa conformazione si trova in un collegamento attivo che va dall'originaria chiamata creazionale alla futura pienezza escatologica, manifestata anche chiaramente nel testo di *1 Cor* 15,49: “Come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste”.

“Del resto noi sappiamo che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio, che sono stati chiamati secondo il suo disegno. Poiché quelli che da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia primogenito tra molti fratelli; quelli poi che ha predestinati li ha anche chiamati; quelli che ha chiamati li ha anche giustificati, quelli che ha giustificati li ha anche glorificati” (Rm 8,28-30)

2.2.4. INTERMEZZO

DA GIOVANNI PAOLO II, Lett. Ap. *Mulieris Dignitatem*

7. Penetrando col pensiero l'insieme della descrizione di *Genesi* 2, 18-25, ed interpretandola alla luce della verità sull'immagine e somiglianza di Dio (cfr. *Gn* 1, 26-27), possiamo *comprendere* ancora *più pienamente in che cosa consista il carattere personale* dell'essere umano, grazie al quale ambedue — l'uomo e la donna— sono simili a Dio. Ogni singolo uomo, infatti, è ad immagine di Dio in quanto creatura razionale e libera, capace di conoscerlo e di amarlo. Leggiamo, inoltre, che l'uomo non può esistere “solo” (cfr. *Gn* 2, 18); può esistere soltanto come “unità dei due”, e dunque *in relazione ad un'altra persona umana*. Si tratta di una relazione reciproca: dell'uomo verso la donna e della donna verso l'uomo. Essere persona ad immagine e somiglianza di Dio comporta, quindi, anche un esistere in relazione, in rapporto all'altro “io”. Ciò prelude alla definitiva autorivelazione di Dio uno e trino: unità vivente nella comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

All'inizio della Bibbia non sentiamo ancora dire questo direttamente. Tutto l'Antico Testamento è soprattutto la rivelazione della verità circa l'unicità e l'unità di Dio. In questa fondamentale verità su Dio il Nuovo Testamento introdurrà la rivelazione dell'imperscrutabile mistero della vita intima di Dio. *Dio*, che si lascia conoscere dagli uomini per mezzo di Cristo, è *unità nella Trinità*: è unità nella comunione. In tal modo è gettata una nuova luce anche su quella somiglianza ed immagine di Dio nell'uomo, di cui parla il *Libro della Genesi*. Il fatto che l'uomo, creato come uomo e donna, sia immagine di Dio non significa solo che ciascuno di loro individualmente è simile a Dio, come essere razionale e libero. Significa anche che l'uomo e la donna, creati come “unità dei due” nella comune umanità, sono chiamati a vivere una comunione d'amore e in tal modo a rispecchiare nel mondo la comunione d'amore che è in Dio, per la quale le tre Persone si amano nell'intimo mistero dell'unica vita divina. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, un solo Dio per l'unità della divinità, esistono come persone per le imperscrutabili relazioni divine. Solamente in questo modo diventa comprensibile la verità che Dio in se stesso è amore (cfr. 1 *Gv* 4, 16).

L'immagine e somiglianza di Dio nell'uomo, creato come uomo e donna (per l'analogia che si può presumere tra il Creatore e la creatura), esprime pertanto anche l'unità dei due nella comune umanità. Questa “unità dei due”, che è segno della comunione interpersonale, *indica che nella creazione dell'uomo* è stata inscritta anche una certa somiglianza della comunione divina

(*“communio”*). Questa somiglianza è stata iscritta come qualità dell'essere personale di tutt'e due, dell'uomo e della donna, ed insieme come una chiamata ad un compito. Sull'immagine e somiglianza di Dio, che il genere umano porta in sé fin dal “principio”, è radicato il fondamento di tutto *l'ethos umano*: l'Antico e il Nuovo Testamento svilupperanno tale *ethos*, il cui vertice è il *comandamento dell'amore*⁴⁵.

Nell'unità dei due l'uomo e la donna sono chiamati sin dall'inizio non solo ad esistere “uno accanto all'altra” oppure “insieme”, ma sono anche chiamati ad *esistere reciprocamente “l'uno per l'altro”*.

Viene così spiegato anche il significato di quell'aiuto, di cui si parla in *Genesi 2, 18-25*: “Gli darò un *aiuto simile a lui*”. Il contesto biblico permette di intenderlo anche nel senso che la donna deve “aiutare” l'uomo —e a sua volta questi deve aiutare lei— prima di tutto a causa del loro stesso “essere persona umana”: il che, in un certo senso, permette all'uno e all'altra di scoprire sempre di nuovo e confermare il senso integrale della propria umanità. E' facile comprendere che —su questo piano fondamentale— si tratta di *un aiuto da ambedue le parti e di un aiuto reciproco*. Umanità significa chiamata alla comunione interpersonale. Il testo di *Genesi 2, 18-25* indica che il matrimonio è la prima e, in un certo senso, la fondamentale dimensione di questa chiamata. Però non è l'unica. Tutta la storia dell'uomo sulla terra si realizza nell'ambito di questa chiamata. In base al principio del reciproco essere per l'altro, nella “comunione” interpersonale, si sviluppa in questa storia l'integrazione nell'umanità stessa, voluta da Dio, di *ciò che è maschile e di ciò che è femminile*. I testi biblici, a cominciare dalla *Genesi*, ci permettono costantemente di ritrovare il terreno in cui si radica la verità sull'uomo, il terreno solido e inviolabile in mezzo ai tanti mutamenti dell'esistenza umana.

Questa verità riguarda anche *la storia della salvezza*. Al riguardo, è particolarmente significativo un enunciato del Concilio Vaticano II. Nel capitolo sulla “comunità degli uomini” della costituzione pastorale *Gaudium et spes* leggiamo: «Il Signore Gesù, quando prega il Padre, perché “tutti siano una cosa sola” (Gv 17, 21-22), mettendoci davanti orizzonti impervi alla natura umana, ci ha suggerito *una certa similitudine* tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità. Questa similitudine manifesta che l'uomo, il quale sulla terra è la sola creatura che Dio ha voluto per se stessa, non può ritrovarsi pienamente se non mediante un dono sincero di sé»⁴⁶.

⁴⁵ Dice S. Gregorio di Nissa: «Dio è inoltre amore e fonte di amore. Dice questo il grande Giovanni: “L'amore è da Dio” e “Dio è amore” (1 Gv 4, 7. 8). Il creatore ha impresso in noi anche questo carattere. “Da questo tutti sapranno se siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri” (Gv 13, 35). Dunque, se questo non c'è, tutta l'immagine viene sfigurata» (De hom. op. 5: PG 44, 137).

⁴⁶ Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 24.

Con queste parole il testo conciliare presenta sinteticamente l'insieme della verità sull'uomo e sulla donna — verità che si delinea già nei primi capitoli del *Libro della Genesi*— come la stessa struttura portante dell'antropologia biblica e cristiana. *L'uomo* —sia uomo che donna— è *l'unico essere tra le creature* del mondo visibile *che Dio Creatore ha voluto per se stessa* è dunque una persona. L'essere persona significa: tendere alla realizzazione di sé (il testo conciliare parla del ritrovarsi), che non può compiersi se non *mediante un dono sincero di sé*. Modello di una tale interpretazione della persona è Dio stesso come Trinità, come comunione di Persone. Dire che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di questo Dio vuol dire anche che l'uomo è chiamato ad esistere “per” gli altri, a diventare un dono.

Ciò riguarda ogni essere umano, sia donna che uomo, i quali lo attuano nella peculiarità proprio dell'una e dell'altro. Nell'ambito della presente meditazione circa la dignità e la vocazione della donna, questa verità sull'essere umano costituisce *l'indispensabile punto di partenza*. Già il *Libro della Genesi* permette di scorgere, come in un primo abbozzo, questo carattere sponsale della relazione tra le persone, sul cui terreno si svilupperà a sua volta la verità sulla maternità, nonché quella sulla verginità, come due dimensioni particolari della vocazione della donna alla luce della Rivelazione divina. Queste due dimensioni troveranno la loro più alta espressione all'avvento della *pienezza dei tempo* (cfr. *Gal 4, 4*) nella figura della donna di Nazareth: Madre-Vergine.

2.3. VERIFICA (1^a tappa)

1. Che vuole dire che l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio, secondo il testo del primo racconto della creazione?
2. Che aggiunge il resto dell'Antico Testamento alla teologia genesiaca della creazione a immagine di Dio?
3. L'immagine di Dio come dualità sessuale.
4. L'immagine di Dio come dominio del creato
5. Linee fondamentali della teologia della creazione a immagine di Dio nel Nuovo Testamento, con riferimento ai diversi momenti del realizzarsi dell'immagine.

Annotazioni personali

2.4. Seconda tappa: La creazione in Cristo, base teologica dell'immagine

OBIETTIVI

- Fondamento teologico della dottrina dell'immagine nel tema della creazione in Cristo, in base all'analisi dei più importanti testi neotestamentari.
 - Riassunto teologico delle conseguenze della dottrina dell'immagine e della creazione in Cristo.
 - Ogni uomo è chiamato in Cristo a vivere una comunione di vita eterna con la Trinità.
-

2.4.1. La creazione nella Rivelazione neotestamentaria

La continuità e novità tra Antico e Nuovo Testamento sulla dottrina della creazione.

La novità del Nuovo Testamento è costituita dalla Persona di Cristo stesso. In Lui la rivelazione di Dio arriva alla sua pienezza nel mistero trinitario. All'interno di questa pienezza, anche la teologia della creazione trova il suo apice nell'annuncio della funzione creatrice specifica di Cristo, che costituisce il

contenuto ultimo dell'affermazione della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio.

Innanzitutto, bisogna dire che il Nuovo Testamento contiene una dottrina della creazione in rigorosa continuità con quella dell'Antico. Cristo stesso, nella Sua predicazione, sembra non soltanto confermare, ma addirittura sottolineare il ruolo della fede nella creazione come fondamento del ruolo di Dio come Signore della Storia e Salvatore dell'umanità.

Così, nei Sinottici, l'annuncio del Regno poggia sulla verità della creazione universale da parte di Dio, che ama le sue creature, e in questo amore vede l'inizio di un dono maggiore che si realizza nell'alleanza con il nuovo Israele. La paternità di Dio comincia dal suo essere il "Padre vostro celeste che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti" (*Mt* 5,45); l'amore divino si manifesta innanzitutto come paternità provvedente: subito dopo il dono della preghiera del "Padre nostro" (cfr. *Mt* 6,9-13), Cristo insiste nell'atteggiamento di fiducia filiale che utilizza la Sua potenza creatrice come cura sollecita della sua creatura: "Perciò vi dico: per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete o berrete..." (cfr. *Mt* 6,25-34). Così anche la prima predicazione apostolica: "Vi predichiamo di convertirvi da queste vanità al Dio vivente, che ha fatto il cielo e la terra, il mare e tutte le cose che in essi si trovano" (*Atti* 14,15; cfr. i discorsi di Pietro in *Atti* 2,22; 3,13, 4,10).

Unità tra creazione e salvezza.

Il ruolo creativo del Padre comporta una precisa richiesta etica, fondata appunto nell'ordine voluto da Dio dall'inizio della Creazione (cfr. *Mc* 10,5-9), indirizzato a una pienezza escatologica: "Venite, benedetti dal Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi dalla fondazione del mondo" (*Mt* 25,34). Il Nuovo Testamento, in definitiva, segnala una radicale continuità tra l'opera creatrice e lo sviluppo posteriore della volontà salvifica divina. Sviluppo che troverà la sua radicalità nella rivelazione del ruolo creatore di Cristo, definitiva espressione dell'unità del disegno originario con quello salvifico.

Allora Paolo, alzatosi in mezzo all'Areòpago, disse: "Cittadini ateniesi, vedo che in tutto siete molto timorati degli dei. Passando infatti e osservando i monumenti del vostro culto, ho trovato anche un'ara con l'iscrizione: Al Dio ignoto. Quello che voi adorare senza conoscerlo, io ve lo annunzio. Il Dio che ha fatto e tutto ciò che contiene, che è signore del cielo e della terra, non dimora in templi costruiti dalle mani dell'uomo né

dalle mani dell'uomo si lascia servire come se avesse bisogno di qualche cosa, essendo lui che dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa. Egli creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio, perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi. In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: Poiché di lui stirpe noi siamo. Essendo noi dunque stirpe di Dio, non dobbiamo pensare che la divinità sia simile all'oro, all'argento e alla pietra, che porti l'impronta dell'arte e dell'immaginazione umana. Dopo esser passato sopra ai tempi dell'ignoranza, ora Dio ordina a tutti gli uomini di tutti i luoghi di ravvedersi, poiché egli ha stabilito un giorno nel quale dovrà giudicare la terra con giustizia per mezzo di un uomo che egli ha designato, dandone a tutti prova sicura col risuscitarlo dai morti» (Atti 17,22-31)

2.4.2. La creazione in Cristo

Il ruolo di Cristo nella creazione viene definito in alcuni testi di alto contenuto teologico, in cui l'unione tra protologia e escatologia, già presente nei testi generici sulla creazione visti prima, viene messa in contatto tramite l'economia della nostra Redenzione in Cristo. I testi fondamentali sono: *1Cor* 8,6; *Ef* 1,3-10.20-23; *Eb* 1,2-3; *Gv* 1,3.10; *Col* 1,15-20.

2.4.2.1. *1Cor* 8,6

[8.5] E in realtà, anche se vi sono cosiddetti dei sia nel cielo sia sulla terra, e difatti ci sono molti dei e molti signori, [8.6] per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui.

Il ruolo mediatore di Cristo nella creazione e nella redenzione.

Il riferimento fondamentale del testo è costituito dalla difesa del monoteismo cristiano nei confronti del politeismo pagano, tenendo sempre presente la specificità del messaggio neotestamentario: Gesù di Nazaret è il Signore, creatore dell'universo. Così si afferma la creazione da parte di Dio Padre, "dal quale tutto proviene e noi viviamo per lui", e nello stesso tempo il

fatto che *in virtù* di Cristo “esistono tutte le cose e noi esistiamo per Lui”. I ruoli delle due Persone divine sono diversi: mentre la preposizione applicata al Padre (*ek*) sembra indicare l'origine assoluta della creazione, in rimando al carattere fontale della Sua Persona, per il Figlio incarnato viene usata la preposizione *dià*, come per indicare il ruolo di mediazione proprio della seconda Persona: ruolo di mediazione che, manifestato nell'opera della redenzione, trova la sua dimensione radicalmente universale nel riferimento alla creazione di “tutte le cose”, e all'unità tra i disegni della creazione e della redenzione, che sembra essere indicata indirettamente nel completamento della formula universale “tutte le cose” con il riferimento all'esistenza personale dei redenti: “noi esistiamo per lui”.

2.4.2.2. Ef 1,3-10.20-22

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

[1.4] In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità,

[1.5] predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo,

[1.6] secondo il beneplacito della sua volontà.

E questo a lode e gloria della sua grazia, che ci ha dato nel suo Figlio diletto;

[1.7] nel quale abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati secondo la ricchezza della sua grazia.

[1.8] Egli l'ha abbondantemente riversata su di noi con ogni sapienza e intelligenza,

[1.9] poiché egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà,

secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito

[1.10] per realizzarlo nella pienezza dei tempi:

il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra.

[1.20] ...che egli manifestò in Cristo, quando lo risuscitò dai morti

e lo fece sedere alla sua destra nei cieli,

[1.21] al di sopra di ogni principato e autorità, di ogni potenza e dominazione

e di ogni altro nome che si possa nominare non solo nel secolo presente ma anche in quello futuro.

[1.22] Tutto infatti ha sottomesso ai suoi piedi

e lo ha costituito su tutte le cose a capo della Chiesa,

[1.23] la quale è il suo corpo,

la pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose.

In Cristo viene ricapitolata l'intera creazione.

La chiave salvifica del testo di 1Cor 8,6 viene confermata dall'inno cristologico di Efesini, in cui il ruolo di Cristo come ricapitolazione della creazione è manifestato con speciale chiarezza nel riferimento alle parole della Genesi (“tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra”), così come la finalizzazione di essa nell'opera salvifica. La nostra elezione, infatti è avvenuta “prima della creazione del mondo” e, in virtù dello speciale rapporto tra tutte le cose e il Cristo pre-esistente, non è separata da essa. Il trionfo di Cristo manifestato dalla risurrezione comporta la sua costituzione come Signore dell'Universo, sottomesso a Lui come suo capo.

2.4.2.3. Eb 1,2-3

[1.1] Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, [1.2] in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo. [1.3] Questo Figlio, che è irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza e sostiene tutto con la potenza della sua parola, dopo aver compiuto la purificazione dei peccati si è assiso alla destra della maestà nell'alto dei cieli, [1.4] ed è diventato tanto superiore agli angeli quanto più eccellente del loro è il nome che ha ereditato.

Chiave soteriologica e escatologica del ruolo creativo di Cristo.

Il solenne testo contiene la stessa idea del ruolo mediatore di Cristo nella creazione, manifestato con l'uso della stessa preposizione, di 1Cor 8,6. Il contenuto, che da una parte riecheggia gli inni paolini, risulta anche molto legato al prologo del Vangelo di Giovanni, nel riferimento al Figlio nel quale il Padre ha parlato. Qui il richiamo salvifico, col corrispondente intreccio tra creazione e redenzione, è molto più chiaro, e viene messo in relazione non soltanto con la purificazione dei peccati, ma anche con la risurrezione e ascensione del Signore, come per sottolineare la dimensione escatologica del ruolo cosmico di Cristo.

2.4.2.4. Gv 1,3.10

[1.1] In principio era il Verbo,
e il Verbo era presso Dio
e il Verbo era Dio
[1.2] Egli era in principio presso Dio:
[1.3] tutto è stato fatto per mezzo di lui,
e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste.
[1.4] In lui era la vita
e la vita era la luce degli uomini;
[1.5] la luce splende nelle tenebre,
ma le tenebre non l'hanno accolta.
[1.6] Venne un uomo mandato da Dio
e il suo nome era Giovanni.
[1.7] Egli venne come testimone
per rendere testimonianza alla luce,
perché tutti credessero per mezzo di lui.
[1.8] Egli non era la luce,
ma doveva render testimonianza alla luce.
[1.9] Veniva nel mondo
la luce vera,
quella che illumina ogni uomo.
[1.10] Egli era nel mondo,
e il mondo fu fatto per mezzo di lui,
eppure il mondo non lo riconobbe.

Cristo creatore, nell'eternità del Padre.

Il grande testo della pre-esistenza eterna del Verbo, della sua distinzione dalla Prima Persona e dell'uguaglianza di natura tra il Verbo e la Prima Persona, include anche un chiaro riferimento alla funzione mediatrice del Verbo nella creazione. Anche qui, come in alcuni dei testi paolini, il riferimento alla Genesi risulta evidente, non soltanto nella somiglianza della formula, (“In principio...”), ma anche nel fatto di richiamare l'elemento fondamentale del carattere verbale della creazione. La Parola divina creatrice viene portata alla sua massima dimensione rivelativa come Logos personale, Cristo pre-esistente. Nel contesto del Prologo l'intreccio tra creazione e redenzione nel Verbo viene sottolineato con speciale chiarezza: la storia della salvezza viene rimandata alla sua origine all'inizio di tutte le cose, e al ruolo di Cristo come luce e vita degli uomini, salvatore definitivo tramite il dono della grazia.

2.4.2.5. Col 1,15-20

[1.15] Egli è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura; [1.16] poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. [1.17] Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui. [1.18] Egli è anche il capo del corpo, cioè della Chiesa; il principio, il primogenito di coloro che risuscitano dai morti, per ottenere il primato su tutte le cose. [1.19] Perché piacque a Dio di fare abitare in lui ogni pienezza [1.20] e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose, rappacificando con il sangue della sua croce, cioè per mezzo di lui, le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli.

Cristo, passato, presente e futuro della creazione.

Si tratta del testo più chiaro sul ruolo creativo di Cristo, immagine del Dio invisibile, e insieme col Padre causa di tutte le cose. Un'interpretazione di questi testi nel senso di un primato creazionale di Cristo tra le creature è da escludere: il senso completo dell'inno mette sufficientemente in rilievo il suo carattere divino, al di sopra di ogni creatura. La funzione creatrice di Cristo si svolge, secondo il testo, in una triplice modalità, che sembra includere il passato, il presente e il futuro della creazione. Ciò viene manifestato con l'uso di tre preposizioni diverse. In primo luogo "per mezzo di lui" (*èn, in ipso*) sono state create tutte le cose: ciò sembra far riferimento, anche in parallelo con l'uso della stessa preposizione applicata alla parola e alla sapienza divine in Sap 9,1-2, al fatto che tutto trova nella persona di Cristo il suo principio o causa mediale e il suo modello o causa esemplare. In questo senso si potrebbe pensare anche al ruolo di Cristo nella Provvidenza come Colui che è passato e presente della creazione.

Ma questa causalità esemplare, che potrebbe far pensare a un ruolo passivo del Verbo nella creazione, si completa con la seconda preposizione (*dià, per ipsum*), comune ai testi anteriori, con cui la mediazione creativa prende un ruolo attivo in riferimento all'essere stesso della creazione e al suo inserimento nella storia della salvezza. La terza preposizione, (*eis, in ipsum*), si traduce adeguatamente come "in vista di lui", e sembra pertanto far riferimento alla causalità finale della creazione, che trova in Cristo il suo senso, la sua destinazione e la sua meta. Così, come riassunto, tutte le cose hanno origine in Cristo, vivono per Cristo e si indirizzano a Cristo. La sua Persona è il passato, il presente e il futuro della creazione: l'inno cristologico della lettera ai Colossesi

coincide in questo pienamente con la tensione tra protologia e escatologia in Cristo espressa nell'inno della lettera agli Efesini.

2.4.3. La nuova creazione e il nuovo uomo

Approfondimento radicale in Cristo dell'unità tra creazione e salvezza.

Come abbiamo visto, i testi che parlano direttamente del ruolo creativo di Cristo portano a pienezza l'idea veterotestamentaria dell'unità tra creazione e alleanza, tra creazione e salvezza. La rivelazione trinitaria e l'inserimento in essa della creazione tramite la sua Persona conferiscono un valore del tutto nuovo a questo rapporto. Come conferma di questo nuovo dato, il Nuovo Testamento manifesta in diverse occasioni questo legame qualificando l'opera della redenzione come *nuova creazione*, e manifestando il misterioso legame che unisce Adamo con Cristo. In definitiva, si tratta di affermare nuovamente che l'opera della salvezza corrisponde a un disegno unitario divino che parte dalla creazione. Difficilmente la Sacra Scrittura permette di capire un disegno divino riferito unicamente alla "prima" creazione, senza vederla indirizzata a un completamento in Cristo. Persino la gloria di Dio, che, anche senza sviluppi posteriori, si potrebbe dire finalità "naturale" dell'agire creativo divino, si realizza, secondo la testimonianza biblica, in Cristo: il Padre è glorificato nel Figlio (cfr. Gv 14,13; 17,4).

Il riferimento esplicito alla *nuova creazione* è fondamentalmente paolino. Nei testi di Gal 6,15 e 2Cor 5,17 prende una connotazione personalistica, in riferimento alla "nuova creatura". Paolo insiste nell'affermare che ciò che conta è l'essere nuova creatura (Gal 6,15), come per sottolineare che il dono divino della creazione non si ferma nel porre la creatura nell'esistenza, ma nel chiamarla alla vita della grazia, alla comunione con Dio. Risulta evidente che l'immagine include anche un riferimento immediato alla *vecchia creatura*, che è l'uomo nella condizione di peccato, di cui ci occuperemo più avanti. Ma questo fatto nulla toglie all'unità del piano divino, ed aggiunge soltanto la modalità specifica per cui il disegno di salvezza viene connotato come redenzione, sullo sfondo del *mysterium iniquitatis*.

La nuova creazione come identificazione con Cristo.

La nuova creatura vive la vita di Cristo: “se uno è in Cristo, è una creatura nuova” (2Cor 5,17). Il concetto giovanneo di *vita* sembra avere questo stesso contenuto, non soltanto in quanto essa è presente in Cristo come dono del Padre (cfr. Gv 5,26), ma anche perché da lui è a noi comunicata, nel senso proprio e sacramentale della parola *comunione* (cfr. Gv 6,48-51). In Cristo, vero uomo, la nuova creatura diventa “l'uomo nuovo” di Ef 2,15 e 4,24. Si tratta di un evidente riferimento personale a Cristo stesso, del quale ogni uomo deve “rivestirsi”. Questa identificazione con Cristo avviene tramite l'agire dello Spirito, che “dà la vita” (2Cor 3,6), e si realizza nei sacramenti, a cominciare dal Battesimo, “lavacro di rigenerazione” (Tit 3,5).

L'uomo nuovo, ricreato dallo Spirito in Cristo, è rimandato nel testo di Col 3,9-10 alla teologia dell'immagine, nella quale è stato creato: “Vi siete infatti spogliati dell'uomo vecchio con le sue azioni e avete rivestito il nuovo, che si rinnova, per una piena conoscenza, ad immagine del suo Creatore”. A questo punto acquista speciale valore il parallelismo tra Cristo e Adamo che caratterizza l'antropologia paolina in Rm 5,12-21 e 1Cor 15,45. E come la dottrina neotestamentaria della creazione a immagine di Dio si compie nel riferimento escatologico all'uomo celeste, così anche l'uomo nuovo dà alla seconda creazione la sua dimensione definitiva in riferimento alla risurrezione di Cristo (cfr. 1Cor 15,20-28). Con questo si chiude il percorso che porta a capire l'uomo soltanto nel mistero del Verbo incarnato.

2.4.4. Riassunto

Il contenuto biblico che abbiamo analizzato, sia in questo punto che nell'antecedente, si riassume nel seguente testo del Catechismo della Chiesa Cattolica.

1701. «Cristo..., proprio rivelando il mistero del Padre e del suo Amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione». ⁴⁷ È in Cristo, «immagine del Dio invisibile» (Col 1,15), ⁴⁸ che l'uomo è stato creato ad «immagine e somiglianza» del Creatore. È in Cristo, Redentore e Salvatore, che l'immagine divina, deformata nell'uomo dal primo peccato, è stata restaurata nella sua bellezza originale e nobilitata dalla grazia di Dio. ⁴⁹

1702. L'immagine divina è presente in ogni uomo. Risplende nella comunione delle persone, a somiglianza dell'unione delle persone divine tra loro.

⁴⁷ Gaudium et spes, 22.

⁴⁸ Cfr. 2 Cor 4,4.

⁴⁹ Cfr. Gaudium et spes, 22.

1703. Dotata di «un'anima spirituale ed immortale»,⁵⁰ la persona umana è in terra «la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa».⁵¹ Fin dal suo concepimento è destinata alla beatitudine eterna.

1704. La persona umana partecipa alla luce e alla forza dello Spirito divino. Grazie alla ragione è capace di comprendere l'ordine delle cose stabilito dal Creatore. Grazie alla sua volontà è capace di orientarsi da sé al suo vero bene. Trova la propria perfezione nel «cercare» e nell'«amare il vero e il bene».⁵²

1705. In virtù della sua anima e delle sue potenze spirituali d'intelligenza e di volontà, l'uomo è dotato di libertà, «segno altissimo dell'immagine divina».⁵³

1706. Con la sua ragione l'uomo conosce la voce di Dio che lo «chiama sempre... a fare il bene e a fuggire il male».⁵⁴ Ciascuno è tenuto a seguire questa legge che risuona nella coscienza e che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo. L'esercizio della vita morale attesta la dignità della persona.

1707. «L'uomo però, tentato dal Maligno, fin dagli inizi della storia abusò della libertà sua».⁵⁵ Egli cedette alla tentazione e commise il male. Conserva il desiderio del bene, ma la sua natura porta la ferita del peccato originale. È diventato incline al male e soggetto all'errore: *Così l'uomo si trova in se stesso diviso. 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.*⁵⁶

1708. Con la sua Passione Cristo ci ha liberati da Satana e dal peccato. Ci ha meritato la vita nuova nello Spirito Santo. La sua grazia restaura ciò che il peccato aveva in noi deteriorato.

1709. Chi crede in Cristo diventa figlio di Dio. Questa adozione filiale lo trasforma dandogli la capacità di seguire l'esempio di Cristo. Lo rende capace di agire rettamente e di compiere il bene. Nell'unione con il suo Salvatore, il discepolo raggiunge la perfezione della carità, la santità. La vita morale, maturata nella grazia, sboccia in vita eterna, nella gloria del cielo.

Catechismo della Chiesa Cattolica

⁵⁰ Gaudium et spes, 14.

⁵¹ Ibid., 24.

⁵² Ibid., 15.

⁵³ Ibid., 17.

⁵⁴ Ibid., 16.

⁵⁵ Ibid., 13.

⁵⁶ Ibid.

2.4.5. INTERMEZZO

GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Tertio millennio adveniente*

3. Giovanni, nel Prologo del suo Vangelo, riassume in una sola frase tutta la profondità del mistero dell'Incarnazione. Egli scrive : « *E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità* » (1, 14). Per Giovanni, nel concepimento e nella nascita di Gesù si attua l'Incarnazione del Verbo eterno, consustanziale al Padre.

L'Evangelista si riferisce al Verbo che in principio era presso Dio, per mezzo del quale è stato fatto tutto ciò che esiste; il Verbo nel quale era la vita, vita che era la luce degli uomini (cf. 1, 1-5). Del Figlio unigenito, Dio da Dio, l'apostolo Paolo scrive che fu «*generato prima di ogni creatura*» (Col 1, 15). Dio crea il mondo per mezzo del Verbo. Il Verbo è l'eterna Sapienza, il Pensiero e l'Immagine sostanziale di Dio, «*irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza*» (Eb 1, 3). Egli, generato eternamente ed eternamente amato dal Padre, come Dio da Dio e Luce da Luce, è il principio e l'archetipo di tutte le cose da Dio create nel tempo.

Il fatto che il Verbo eterno abbia assunto nella pienezza dei tempi la condizione di creatura conferisce all'evento di Betlemme di duemila anni fa un singolare *valore cosmico*. *Grazie al Verbo, il mondo delle creature si presenta come «cosmo»*, cioè come universo ordinato. Ed è ancora il Verbo che, *incarnandosi, rinnova l'ordine cosmico della creazione*. La Lettera agli Efesini parla del disegno che Dio ha prestabilito in Cristo, «*per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra*» (1, 10).

4. Cristo, Redentore del mondo, è *l'unico Mediatore tra Dio e gli uomini* e non vi è un altro nome sotto il cielo nel quale possiamo essere salvati (cf. At 4, 12). Leggiamo nella Lettera agli Efesini: in Lui «*abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati secondo la ricchezza della sua grazia. Dio l'ha abbondantemente riversata su di noi con ogni sapienza e intelligenza (...) secondo quanto, nella sua benevolenza, aveva in Lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi*» (Ef 1, 7-10). Cristo, Figlio consustanziale al Padre, è dunque Colui che *rivela il disegno di Dio nei riguardi di tutta la creazione e, in particolare, nei riguardi dell'uomo*. Come afferma in modo suggestivo il Concilio Vaticano II, Egli «*svela ... pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione*» (*Gaudium et spes*, 22a). Gli

mostra questa vocazione rivelando il mistero del Padre e del suo amore. «Immagine del Dio invisibile», Cristo è l'uomo perfetto che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio deformata dal peccato. Nella sua natura umana, immune da ogni peccato ed assunta nella Persona divina del Verbo, la natura comune ad ogni essere umano viene elevata ad altissima dignità: «Con l'incarnazione il Figlio di Dio *si è unito in certo modo ad ogni uomo*. Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente 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 nel peccato».(*Gaudium et spes*, 22b)

5. Questo «farsi uno di noi» del Figlio di Dio è avvenuto nella più grande umiltà, sicché non meraviglia che la storiografia profana, presa da fatti più clamorosi e da personaggi maggiormente in vista, non gli abbia dedicato all'inizio che fuggevoli, anche se significativi, cenni. Riferimenti a Cristo si trovano, ad esempio, nelle *Antichità Giudaiche*, opera redatta a Roma dallo storico Giuseppe Flavio tra il 93 e il 94 e soprattutto negli *Annali* di Tacito, composti tra il 115 e il 120; in essi, riferendo dell'incendio di Roma del 64, falsamente imputato da Nerone ai cristiani, lo storico fa esplicito cenno a Cristo «suppliziato ad opera del procuratore Ponzio Pilato sotto l'impero di Tiberio». Anche Svetonio nella biografia dell'imperatore Claudio, scritta intorno al 121, ci informa circa l'espulsione dei Giudei da Roma perché «sotto istigazione di un certo Cresto suscitavano frequenti tumulti». Fra gli interpreti è convinzione diffusa che tale passo si riferisca a Gesù Cristo, divenuto motivo di contesa all'interno dell'ebraismo romano. Di rilievo, a riprova della rapida diffusione del cristianesimo, è pure la testimonianza di Plinio il Giovane, governatore della Bitinia, il quale riferisce all'imperatore Traiano, tra il 111 ed il 113, che un gran numero di persone solevano raccogliersi «in un giorno stabilito, prima dell'alba, per cantare alternatamente un inno a Cristo come a un Dio».

Ma il grande evento, che gli storici non cristiani si limitano a menzionare, acquista la sua luce piena negli scritti del Nuovo Testamento che, pur essendo documenti di fede, non sono meno attendibili, nell'insieme dei loro riferimenti, anche come testimonianze storiche. Cristo, vero Dio e vero uomo, Signore del cosmo è anche Signore della storia, di cui è «l'Alfa e l'Omega» (*Ap* 1, 8; 21, 6), «il Principio e la Fine» (*Ap* 21, 6). In Lui il Padre ha detto la parola definitiva sull'uomo e sulla sua storia. È quanto esprime con efficace sintesi la Lettera agli Ebrei: «Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, *ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio*» (1, 1-2).

6. Gesù è nato dal Popolo eletto, a compimento della promessa fatta ad Abramo e costantemente ricordata dai profeti. Questi parlavano a nome e in

luogo di Dio. L'economia dell'Antico Testamento, infatti, è essenzialmente ordinata a preparare e ad annunziare la venuta di Cristo Redentore dell'universo e del suo Regno messianico. I libri dell'Antica Alleanza sono così testimoni permanenti di una attenta pedagogia divina.⁽⁸⁾ *In Cristo* questa pedagogia raggiunge la sua meta: Egli infatti non si limita a parlare «a nome di Dio» come i profeti, ma è Dio stesso che parla nel suo Verbo eterno fatto carne. Tocchiamo qui *il punto essenziale per cui il cristianesimo si differenzia dalle altre religioni*, nelle quali s'è espressa sin dall'inizio *la ricerca di Dio da parte dell'uomo*. Nel cristianesimo l'avvio è dato dall'Incarnazione del Verbo. Qui non è soltanto l'uomo a cercare Dio, ma è Dio che viene in Persona a parlare di sé all'uomo ed a mostrargli la via sulla quale è possibile raggiungerlo. È quanto proclama il Prologo del Vangelo di Giovanni: «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (1, 18). *Il Verbo Incarnato è dunque il compimento dell'anelito presente in tutte le religioni dell'umanità*: questo compimento è opera di Dio e va al di là di ogni attesa umana. È mistero di grazia.

In Cristo la religione non è più un «cercare Dio come a tentoni» (cf. *At* 17, 27), ma *risposta di fede* a Dio che si rivela: risposta nella quale l'uomo parla a Dio come al suo Creatore e Padre; risposta resa possibile da quell'Uomo unico che è al tempo stesso il Verbo consustanziale al Padre, nel quale Dio parla ad ogni uomo ed ogni uomo è reso capace di rispondere a Dio. Più ancora, in quest'Uomo risponde a Dio l'intera creazione. Gesù Cristo è il nuovo inizio di tutto: tutto in lui si ritrova, viene accolto e restituito al Creatore dal quale ha preso origine. In tal modo, *Cristo è il compimento dell'anelito di tutte le religioni del mondo e, per ciò stesso, ne è l'unico e definitivo approdo*. Se da una parte Dio in Cristo parla di sé all'umanità, dall'altra, nello stesso Cristo, l'umanità intera e tutta la creazione parlano di sé a Dio — anzi, si donano a Dio. Tutto così ritorna al suo principio. *Gesù Cristo è la ricapitolazione di tutto* (cf. *Ef* 1, 10) e insieme il compimento di ogni cosa in Dio: compimento che è gloria di Dio. La religione che si fonda in Gesù Cristo è *religione della gloria*, è un esistere in novità di vita a lode della gloria di Dio (cf. *Ef* 1, 12). Tutta la creazione, in realtà, è manifestazione della sua gloria; in particolare l'uomo (*vivens homo*) è epifania della gloria di Dio, chiamato a vivere della pienezza della vita in Dio.

7. *In Gesù Cristo* Dio non solo parla all'uomo, ma *lo cerca*. L'Incarnazione del Figlio di Dio testimonia che Dio cerca l'uomo. Di questa ricerca Gesù parla come del ricupero di una pecorella smarrita (cf. *Lc* 15, 1-7). È una ricerca che *nasce nell'intimo di Dio* e ha il suo punto culminante nell'Incarnazione del Verbo. Se Dio va in cerca dell'uomo, creato ad immagine e somiglianza sua, lo fa perché lo ama eternamente nel Verbo e in Cristo lo vuole elevare alla dignità di figlio adottivo. Dio dunque cerca l'uomo, che è *sua particolare proprietà*, in maniera diversa di come lo è ogni altra creatura. Egli è proprietà di Dio in base

ad una scelta di amore: Dio cerca l'uomo spinto dal suo cuore di Padre.

Perché lo cerca? Perché l'uomo si è da lui allontanato, nascondendosi come Adamo tra gli alberi del paradiso terrestre (cf. *Gn 3, 8-10*). *L'uomo si è lasciato sviare* dal nemico di Dio (cf. *Gn 3, 13*). Satana lo ha ingannato persuadendolo di essere egli stesso dio e di poter conoscere, come Dio, il bene e il male, governando il mondo a suo arbitrio senza dover tenere conto della volontà divina (cf. *Gn 3, 5*). Cercando l'uomo tramite il Figlio, Dio vuole indurlo ad abbandonare le vie del male, nelle quali tende ad inoltrarsi sempre di più. «Fargli abbandonare» quelle vie, vuol dire fargli capire che si trova su strade sbagliate; vuol dire *sconfiggere il male* diffuso nella storia umana. *Sconfiggere il male: ecco la Redenzione*. Essa si realizza nel sacrificio di Cristo, grazie al quale l'uomo riscatta il debito del peccato e viene riconciliato con Dio. Il Figlio di Dio si è fatto uomo, assumendo un corpo e un'anima nel grembo della Vergine, proprio per questo: per fare di sé il perfetto sacrificio redentore. La religione dell'Incarnazione è la *religione della Redenzione* del mondo attraverso il sacrificio di Cristo, in cui è contenuta la vittoria sul male, sul peccato e sulla stessa morte. Cristo, accettando la morte sulla croce, contemporaneamente manifesta e dà la vita, poiché risorge e la morte non ha più alcun potere su di lui.

8. La religione che trae origine dal mistero della Incarnazione redentiva è la religione del «*rimanere nell'intimo di Dio*», del partecipare alla sua stessa vita. Ne parla san Paolo nel passo riportato all'inizio: «Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre!» (*Gal 4, 6*). L'uomo eleva la sua voce a somiglianza di Cristo, il quale si rivolgeva «con forti grida e lacrime» (*Eb 5, 7*) a Dio, specialmente nel Getsemani e sulla croce: l'uomo grida a Dio come ha gridato Cristo e testimonia così di partecipare alla sua figliolanza per opera dello Spirito Santo. Lo Spirito Santo, che il Padre ha mandato nel nome del Figlio, fa sì che l'uomo partecipi alla vita intima di Dio. Fa sì che l'uomo *sia anche figlio, a somiglianza di Cristo*, ed erede di quei beni che costituiscono la parte del Figlio (cf. *Gal 4, 7*). In questo consiste la religione del «*rimanere nella vita intima di Dio*», alla quale l'Incarnazione del Figlio di Dio dà inizio. Lo Spirito Santo, che scruta le profondità di Dio (cf. *1 Cor 2, 10*), introduce noi uomini in tali profondità in virtù del sacrificio di Cristo.

2.5. VERIFICA (2ª TAPPA)

1. La novità neotestamentaria sulla dottrina della creazione.
2. Principali testi sulla *creazione in Cristo*, con particolare riferimento a Col 1,15-20.
3. Che altri elementi della rivelazione neotestamentaria completano l'idea di creazione in Cristo?

Annotazioni personali

2.6. Terza tappa: Conseguenze costitutive dell'essere creatura-immagine: *dignità e unità dell'essere personale*

OBIETTIVI

- Vocazione e predestinazione dell'uomo in Cristo.
 - Gli elementi definatori della dignità personale dell'essere umano in quanto immagine di Dio.
 - La costituzione in unità sostanziale di anima e corpo della persona umana. Principali conseguenze.
-

2.6.1. Introduzione: l'essere in Cristo

Per quanto detto finora, possiamo affermare senza dubbio la speciale dignità che la rivelazione cristiana comporta per la creatura umana, unica voluta da Dio per se stessa, e chiamata, dalla sua costituzione e in tensione escatologica, ad essere sempre rivolta in Cristo al Padre. Si tenterà adesso di presentare con una certa sistematicità alcune delle principali conseguenze antropologiche di questa dottrina biblica.

L'uomo in Cristo, è creatura personale,

L'essere in Cristo ha come prima conseguenza l'essere personale, visto qui come la forma concreta di essere chiamati nel Figlio alla comunione

dialogica con Dio: come il Figlio è Persona nella sua relazione col Padre, in Lui noi diventiamo persona creata, chiamata al dialogo eterno. Ma ciò che costituisce l'essere personale in Dio, la relazione, non basta per fondare la ragione dell'essere personale della creatura: il Figlio non è altro che la sua filiazione, come il Padre non è altro che la sua paternità. Ma in noi, che non siamo Dio, l'essere della relazione deve essere preceduto, in un senso non temporale, dall'essere della persona in quanto tale, in maniera da garantire il nostro essere non-Dio, condizione per essere chiamati alla comunione con Lui. Pertanto l'essere creati in Cristo ha come prima conseguenza l'essere posti nell'essere come essenza di fronte a Dio. Questo pone due questioni: in primo luogo lo studio dell'essenza umana in quanto costituita da Dio al di fuori di Sé e orientata a Sé; in secondo luogo bisognerà accertare le caratteristiche dinamiche di questa essenza per poter essere portati alla comunione con Dio. In questa unità didattica si vedrà la prima questione, nella seguente, la seconda.

2.6.2. Vocazione e predestinazione dell'uomo in Cristo

... il cui mistero si svela in Cristo.

La chiave cristologica della nostra esistenza, in base ai due concetti fondamentali di immagine di Dio e di creazione in Cristo, comporta alcune conseguenze fondamentali. In primo luogo, il mistero dell'uomo si svela veramente nella Persona del Verbo incarnato, cioè, nel Suo essere rivolto al Padre nell'unità dello Spirito Santo. La chiave comunionale che permette di capire le Persone all'interno della Trinità diventa anche la chiave dell'uomo che non si realizza se non tramite il dono sincero di sé (*Gaudium et spes*, 24). Il riferimento alla struttura intima della vita trinitaria è evidente: come la Trinità eternamente si realizza nelle processioni del Verbo-verità e dell'Amore-dono, così l'uomo viene rimandato ad una radicale struttura donale in cui si realizza la sua più profonda verità. Così l'uomo è vera immagine di Dio nella creazione, principio di manifestazione di ciò che costituisce la Sua vita intima.

L'uomo, partecipe della vita di Cristo,

Questo significa che nell'uomo si dà, precisandolo con l'aiuto della teologia della grazia, una comunità di vita con Dio. L'immagine in Cristo non è soltanto manifestazione dell'archetipo, ma anche espressione di una comune realtà: l'essere dell'immagine deve riflettere l'archetipo, avere qualcosa di suo.

La teologia patristica ha visto in questo il fondamento di una certa “parentela” (syngheueia) tra Dio e l'uomo, che Pietro esprimeva come partecipazione della natura divina (Cfr. 2Pt 1,4). In definitiva, la teologia dell'immagine è il fondamento di una comune e reale analogia tra la natura divina e la natura umana: se l'uomo è veramente immagine in Cristo, tra lui e Dio non può darsi una predicazione semplicemente equivoca delle mutue perfezioni. E questo vale soltanto per l'uomo: soltanto in lui si dà questo orientamento costitutivo all'essere divino, che si può anche esprimere come tendenza, tensione ontologica. L'uomo da solo non può allentare questa tensione, come non può costituirsi autonomamente in immagine. Ma una volta che è stato creato a immagine e somiglianza, il suo essere non può che essere percorso da una radicale inquietezza di pulsione dinamica verso Dio che Agostino di Ippona ha espresso magistralmente.

... è a Lui ordinato.

Essendo l'immagine una realtà che si realizza in Cristo, questo vuole dire che ogni uomo è ordinato a Cristo, con indipendenza dal suo incontro personale con Lui. Risulta importante, a questo punto, non perdere di vista che la realizzazione di questa tendenza è opera esclusiva dello Spirito Santo, in quanto la sua funzione personale di Nesso intratrinitario tra le Persone del Padre e del Figlio, diventa anche nesso all'esterno della Trinità tra gli uomini e Cristo. E' perciò importante mantenere una doppia mediazione nel dono divino che, senza rompere l'unità dell'agire di Dio, garantisce nello stesso tempo la nostra condizione creaturale e la specificità della chiamata. In un primo momento Dio ci stabilisce come persone al di fuori di Dio, e questa è la mediazione creazionale. In un secondo momento, ma simultaneamente, se teniamo conto della nostra condizione temporale e spaziale, l'essere personale posto “al di fuori” di Dio viene chiamato alla comunione con le Persone trinitarie tramite il dono dello Spirito e l'incorporazione a Cristo che, non a caso, Paolo chiama nuova creazione, come abbiamo visto. Mantenere questo doppio momento è importante, giacché né da una parte l'uomo può essere costituito dalla chiamata alla comunione intradivina (soltanto le Persone divine si costituiscono e identificano con le relazioni), né la sua costituzione creaturale può essere direttamente identificata con la comunione alla natura divina. Questo doppio momento, che in ogni caso si riduce all'unità radicale del disegno divino, condiziona la necessità di distinguere senza separare creazione ed elevazione, nell'ambito originario, e creazione e redenzione, nella storia successiva al peccato.

Il primo racconto della creazione definisce questa elevatezza dell'uomo in modo ancora più preciso, chiamando l'uomo immagine di Dio. Si tratta dell'indicazione di un rapporto diretto

che, in base alla spiritualità dinamica dell'uomo, non va inteso come riproduzione meccanica, bensì come divenire vivente, un divenire fatto di parole e repliche, di chiamate e risposte piene di gratitudine, di autorizzazione dell'uomo a vivere e di responsabilità dell'uomo in libertà nei confronti di Dio. Quindi, in base alla creazione, l'uomo è un essere riferito, appartenente e rispondente a Dio, legato a Lui in un eterno dialogo. Ma il pensiero cristiano ha sempre riconosciuto anche che il rapporto dell'uomo con Dio, derivante della creazione, è stato ulteriormente elevato ed accentuato attraverso la concessione della grazia che rende l'uomo partecipe della vita interiore di Dio, che in sé stesse è uno scambio uno e trino di amore nel Verbo. L'uomo che ha ricevuto la grazia è, come già indicato dalla storia del Paradiso, in amicizia con il Dio Trino, in familiarità con Lui. La sua risposta alla Parola di Dio acquisisce ora il carattere di un colloquio d'amore, di un dialogo intimo che nella storia della salvezza è stato ulteriormente intensificato ed elevato attraverso l'incarnazione del Verbo, del Figlio di Dio. In essa, vale a dire nel Figlio incarnato come Parola della Rivelazione, per la prima volta l'uomo ha potuto vedere perfettamente che cosa significano l'amore di Dio, la sua grazia, e la sua santità.

L. SCHEFFCZYK, *Colpa e riconciliazione nell'orizzonte umano e cristiano*, in *Annales Theologici* 2 (1988) 347.

Cristo, risposta al limite di ogni realtà umana,

Il carattere normativo della persona di Cristo diventa, per tutto ciò che abbiamo detto, universale. Ogni uomo, in ogni epoca, si realizza soltanto nella misura in cui riproduce nella propria esistenza l'immagine di Dio a cui è chiamato in Cristo. In lui si dà la pienezza di tutto ciò che è umano. Ma l'accesso a Cristo si realizza nella fede e nella mediazione dello Spirito a cui ci siamo già riferiti. Senza voler entrare in una problematica che riguarda piuttosto l'ambito dell'ecclesiologia, dobbiamo comunque affermare l'orientamento a Cristo di ogni uomo e la risposta piena ai quesiti del suo essere limitato nella rivelazione.

La risposta soprannaturale alla rivelazione è sostenuta soltanto dalla grazia. Questa risposta non avviene, però, al di fuori dell'esperienza concreta che l'uomo ha di sé stesso e della sua presenza nel cosmo: si può dire che l'uomo non darebbe ascolto alla fede, o che l'agire della grazia sarebbe *antiumano*, se non trovasse, nel complesso insieme della sua esperienza autoconoscitiva, una motivazione per credere, un "vale la pena" di credere. La verità di questo presupposto viene garantita non soltanto dallo stesso contenuto della fede cattolica (cfr. Vaticano I), ma anche dalla comune esperienza dei

credenti: tutti siamo consapevoli di dare l'assenso di fede alla verità rivelata tramite un atto propriamente libero, che ci appartiene pienamente.

È così anche nei casi in cui l'atto di fede comporta un'apparente contraddizione rispetto alla dimensione esperienziale umana. Altrove ho trattato l'aspetto negativo di questa verità, cercando di mettere in relazione l'atto di fede in Dio Trino con i tre elementi che riassumono il non senso antropologico: dolore, colpa, morte⁵⁷. Davanti a questi tre enigmi dell'esistenza, lo spirito umano si apre con le sue forze naturali ad un positivo che sperimenta come onnipotenza, immutabilità, eternità; ma si apre ugualmente al dono gratuito di una pienezza di senso di queste istanze, che riceve con l'offerta immeritata della Vita trinitaria. Questo è così soltanto perché Dio, termine personale dell'atto di fede, è Amore.

*... è presente in ogni dimensione
positiva della creazione: portata
cosmica dell'Incarnazione.*

Questa via negativa mi sembra la più adeguata ad una ricerca iniziale di Dio ed un'apertura esistenziale a Cristo, giacché si trova intimamente legata alla situazione dell'uomo di qualsiasi epoca o condizione. Ma risulta evidente che si tratta di una via parziale, che ha bisogno di essere completata con il suo *redditus*: una volta che l'istanza apologetica ha fatto sì che l'uomo si sia lasciato attrarre dall'amore responsoriale, e tenendo conto di un dato centrale della risposta, cioè l'Incarnazione, ci si rende conto della necessità di rintracciare il positivo nella nostra condizione attuale.

Ciò comporta diversi presupposti teologici. Da una parte, il principio dell'Incarnazione deve essere capito in senso forte: non soltanto si deve affermare che «con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito *in certo modo* a ogni uomo» (GS 22), ma bisogna aggiungere che con questo evento, in cui il Verbo si è fatto veramente carne, anche tutto il cosmo è stato in certo modo unito a Lui⁵⁸. Quest'idea, che trova il suo fondamento teologico nella dottrina paolina e

⁵⁷ Cfr. J. M. GALVÁN, *Il problema teologico degli attributi divini (I): considerazioni metodologiche* in «Annales Theologici» 8 (1994) 285-313; *Il problema teologico degli attributi divini (II). Dio e la sofferenza umana*, in «Annales theologici» 10 (1996) 69-90; *La giustizia di Dio, sorgente della giustificazione*, in *La giustificazione in Cristo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, pp. 117-128.

⁵⁸ *Dominum et Vivificantem*, n. 50 : «L'incarnazione di Dio-Figlio significa l'assunzione all'unità con Dio non solo della natura umana, ma in essa, in un certo senso, di tutto ciò che è "carne": di tutta l'umanità, di tutto il mondo visibile e materiale. L'incarnazione, dunque, ha anche un suo significato cosmico, una sua cosmica dimensione. Il "generato prima di ogni creatura", incarnandosi nell'umanità individuale di Cristo, si unisce in qualche modo con l'intera realtà dell'uomo, il quale è anche "carne", e in essa con ogni "carne", con tutta la creazione». Ciò comporta una visione della creazione come evento interpersonale, che trova il suo riscontro nel testo di *Gaudium et spes* 24c, e la sua visione dell'uomo alla luce del mistero trinitario, «qui in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit».

giovannea della creazione in Cristo, nonché nello sviluppo che di questa verità ha fatto la dottrina patristica del Logos nella creazione, comporta un radicale ottimismo davanti al creato, intimamente unito al disegno di salvezza, in esso contenuto e da esso veicolato. Ovviamente la veicolazione preferenziale della salvezza nel grado eminente avviene tramite l'economia sacramentale della Chiesa. Ma gli elementi predetti, ed anche la considerazione della Chiesa come realtà di mediazione intrastorica, permettono di riconoscere un certo valore sacramentale a tutto il creato. Su questo si fonda la possibilità di una vera economia di salvezza in Cristo anche nei casi in cui essa non arriva a esprimersi all'interno del regime visibile della Chiesa.

2.6.3. L'indole dialogica come dignità personale dell'essere umano.

*Consapevolezza della dignità e
condizione spirituale della
persona.*

Forse per questa sua previa costituzione ontologica, la dignità del carattere personale era un dato presente nell'autocoscienza dell'uomo, che si trova riflesso in tutte le culture già prima della consapevolezza rivelata della struttura cristologica dell'essere dialogico dell'uomo. Da sempre l'uomo ha avuto la consapevolezza, forse problematica e persino paradossale, di essere un vero attore nella scena del mondo, e non un semplice elemento in più dello spettacolo della natura. Il riflesso di questa superiorità dell'uomo sul creato è sempre stato, conseguentemente, l'affermazione di una natura umana che è in grado, almeno in parte, di trascendere il resto della natura. Forse una delle espressioni più originarie di questa dimensione trascendente si trova nell'affermazione della natura *spirituale* dell'uomo. In questo senso, il carattere spirituale non consiste unicamente nell'opposizione alle realtà materiali, giacché molte volte mancavano gli elementi concettuali per manifestare l'opposizione materia-spirito, e persino le essenze spirituali erano viste come "materia sottile". Si tratta, piuttosto, dell'affermazione di una reale partecipazione dell'uomo a una realtà trascendente il resto dell'universo, nella quale spesso si vedeva la divinità, la presenza nell'uomo di qualcosa di divino.

*Il primato dell'atto di essere come
dignità.*

Questa natura spirituale, divina, dell'uomo, motivo ultimo della sua dignità, si deve realizzare, per poter essere tale, in ogni singolo esistente di quella natura. Dal punto di vista filosofico, si dirà che la natura spirituale

dell'uomo, causa fondante della sua dignità, è tale nella misura in cui esiste un sussistente di quella natura: l'atto di essere, l'essere "per sé", è una richiesta della dignità personale dell'uomo. Da qui il bisogno dell'affermazione dell'autonomia ontologica della persona. Su questa autonomia costitutiva, primo fondamento della dignità, si sviluppano gli atti propri della persona che vedremo nella seguente unità didattica.

La domanda che bisogna porre adesso riguarda il contenuto di questa autonomia ontologica, sul quale troveranno fondamento i successivi atti personali. In altre parole, come è la natura di questo sussistente a cui diamo il qualificativo di persona, per poter affermare la sua trascendenza sul resto delle sussistenze. Ricordando che questo corso prevede lo studio previo da parte degli alunni dell'antropologia filosofica, si può dire che quasi tutti i sistemi culturali hanno visto nella *libertà* la risposta a questa domanda.

La persona come libertà...

In definitiva, la libertà è ciò che fa che il sussistente personale possa manifestare il potere sui propri atti, la capacità di disporre di essi. Se pensiamo alla richiesta di un certo grado di divinità nell'essere dell'uomo, e tenendo conto che l'onnipotenza è la prima attribuzione della divinità (non ci sono divinità impotenti), è facile capire che sia stata anche questa la prima caratteristica dell'essere personale. La persona ha potere sul resto dell'universo; la Genesi, abbiamo visto, manifesta questa verità come dominio, signoria. Ma nessuna potenza può essere capita come dominio se non include l'autodominio, il poter agire o non agire in base a un principio intrinseco: una forza cieca non può essere capita come vera potenza. Dunque l'affermazione della trascendenza sul creato include praticamente l'affermazione del dominio sui propri atti in cui consiste, in fin dei conti, la libertà.

...e l'essere dialogico dell'uomo.

Questo dominio dei propri atti costituisce a sua volta il fondamento della struttura esistenziale della persona, e indica simultaneamente la sua struttura dialogica. La libertà, infatti, richiede alterità, affermazione del proprio io davanti a un altro io. Ma la struttura dialogica *io-tu* in cui si manifesta a livello esistenziale la natura libera dell'uomo non è fondante. La persona umana non si realizza né trova fondamento nell'apertura orizzontale al *tu*, che a sua volta richiede un altro *tu* per essere fondata. La mera alterità, anche se radicalmente richiesta dalla struttura dialogica che richiama la libertà, rimanda a sua volta a un livello precedente, nel quale il *Tu* risulta fondante. In definitiva, giacché la persona umana non si identifica con la relazione, ma ha bisogno di un livello

ontologico anteriore (soltanto nelle Persone divine la relazione è costitutiva), il fondamento non si trova nella semplice alterità del *tu*, ma nella fondante mediazione creazionale del *Tu* divino, al quale l'uomo è costitutivamente aperto.

La ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio: non esiste, infatti, se non perché, creato per amore da Dio, da lui sempre per amore è conservato, né vive pienamente secondo verità se non lo riconosce liberamente e se non si affida al suo Creatore.

Gaudium et spes, 19a

Bisogna insistere sul fatto che non è l'alterità orizzontale l'ambito in cui l'uomo trova il suo accesso a Dio. Indicare in questa via, come molti autori hanno fatto, la condizione di possibilità dell'incontro tra Dio e l'uomo vuole dire, in qualche modo, inscrivere l'infinito essere divino nel finito essere creato: un Dio scoperto soltanto nel *tu* umano è un Dio troppo piccolo. Soltanto una volta che la mediazione causale creazionale ha portato a scoprire nella creaturalità comune dell'*io* e del *tu* il fondamento della struttura dialogica rivolta al *Tu* divino, è anche possibile scoprire nella relazionalità interpersonale l'immagine del Dio Persona, e vedere nell'altro il volto di Dio. In ultima analisi, è l'atto creativo divino, in quanto fondamento dell'essere libero e dialogico della creatura immagine, a dare ragione fondamentale alla dignità della persona.

2.6.4. Amore di Dio all'uomo: la creazione come evento interpersonale

Quanto finora detto ha come premessa la affermazione che la creazione non avrebbe senso se non fosse capita come evento interpersonale. In altre parole, Dio non avrebbe creato una creazione soltanto non personale, o una creazione personale non chiamata al dialogo con Lui.

*La creazione come evento
interpersonale nella Sacra
Scrittura: il fondamento nell'essere
dialogico di Dio*

La Sacra Scrittura, di fatto, insiste in presentare un Dio volto al mondo, aperto a un uomo col quale vuole stabilire una comunione di vita eterna che si chiama salvezza. Ma con la stessa insistenza si sottolinea che Dio non ha nessun bisogno di avere quella dimensione comunionale con la creatura: è in sé stesso pienezza di vita, e da quella pienezza onnipotente scaturisce la stessa creatura amata. Nell'Antico Testamento questa pienezza di vita, necessariamente confessata ma non ancora svelata, viene chiamata santità

(*qadosh*); nel Nuovo Testamento si svela il *qadosh* come tri-santità della vita personale intradivina: Padre e Figlio e Spirito Santo. Dio è pertanto comunione in sé stesso, e per questo può essere comunione verso il mondo.

La dimensione comunionale si capisce in riferimento alla Trinità, origine e sostegno di ogni dialogo.

Se esiste una creatura amata, pertanto, lo è all'interno di quell'amore che Dio è nella sua vita intratrinitaria. Altrimenti, la realtà comunionale *ad extra* metterebbe in crisi la trascendenza divina. L'essere della creatura viene rimandato, per tanto, a ciò che costituisce la stessa vita trinitaria come *communio*: le *processioni eterne*. In parole di S. Tommaso d'Aquino, «Dio, conoscendosi, concepisce nell'intimo di sé il suo Verbo e questo è anche l'Idea nella quale conosce tutto quello che conosce, poiché è conoscendo sé stesso, che conosce tutte le cose. Da questa concezione del Verbo egli procede all'amore di tutte le cose e di sé stesso ... Quando questo cerchio è chiuso, nulla vi può essere aggiunto, di modo che non vi potrebbe essere una terza processione nell'immanenza della natura divina, ma solo la processione delle creature fuori di Dio»⁵⁹. Dante diceva un po' la stessa cosa con meno parole: «Ciò che non more e ciò che può morire non è se non splendor di quella idea che partorisce, amando, il nostro Sire»⁶⁰.

L'alterità, condizione del dialogo, è fondata dal atto creativo della Trinità.

In definitiva, ogni processione *ad extra* (creazione) è rimandata alle processione eterne della conoscenza e l'amore intradivini, e non ha un altro senso che lo stabilire una realtà diversa all'essenza divina, un non-Dio di fronte a Dio. Allora, anche se l'affermazione dell'onnipotenza assoluta divina ci porta ad ipotizzare la possibilità di una creazione meramente materiale, non si vede perché avrebbe Dio posto nell'essere un non-Dio, conosciuto nel suo Verbo e amato nel suo Amore, non in grado di stabilire una comunione personale con Lui. In altre parole, non riesco a capire una creazione di solo non-persone. Pensare a una creazione senza "persone" per lodare Dio, mi fa venire in mente una frase del Signore: «vi dico che, se questi taceranno, grideranno le pietre» (Lc 19,40), e allora le pietre diventerebbero persone. "Persona" è un non-Dio chiamato ad amare Dio. La creazione (processione *ad extra*) assicura quella alterità, necessaria per che ci sia amore, che le processioni assicurano

⁵⁹ S. Tommaso, De potentia, 9, 9.

⁶⁰ Divina Commedia, Paradiso canto XIII.

all'interno della divinità.

Una certa conferma di questo ragionamento si può trovare nel testo già citato di *Gaudium et spes*, 24: «Il Signore Gesù quando prega il Padre, perché "tutti siano uno, come anche noi siamo uno" (Gv. 17, 21-22) mettendoci davanti orizzonti impervi 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 nella carità. Questa similitudine manifesta che l'uomo il quale in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per sé stessa, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé». Cioè, l'unica creatura terrena voluta da Dio per sé stessa è la creatura personale, l'uomo.

2.6.5. L'uomo, unità sostanziale di anima e corpo.

*L'Incarnazione comporta
l'introduzione nel dialogo
intratrinitario della dimensione
materiale dell'uomo*

La creazione materiale, per tanto, non è voluta per sé stessa, ma in funzione dell'uomo. A questo punto bisogna ricordare che l'uomo è unità sostanziale di anima e di corpo, e che dire che è creatura amata da Dio per sé stessa vuole dire che lo è nella sua dimensione spirituale e nella sua dimensione materiale in maniera inscindibile. La sua ammissione al dialogo intratrinitario poteva essersi svolta secondo molteplici modalità. Di fatto, questo dialogo si è stabilito in ciò che è più proprio del dialogo intratrinitario, unendo l'uomo, spirito e corpo, alla seconda Persona della Trinità. Come ricorda la lettera ai Colossesi, in Cristo, per mezzo di Cristo e in vista di Cristo sono state create tutte le cose, quelle del cielo e quelle della terra⁶¹, ripetendo le parole con cui *Gen 1,1* fa riferimento all'universo in tutte le sue dimensioni.

La materia, pertanto, è a pieno titolo inclusa nel dialogo tra Dio e l'uomo che si realizza in Cristo. La materia, quindi, è, in un certo senso, segno o sacramento di Dio, ambito del suo incontro con l'uomo, componente necessaria della salvezza⁶².

L'unità sostanziale anima-corpo

⁶¹ Cfr. Col 1,16.

⁶² «Vogliamo essere operatori di pace, perché riconosciamo nel creato i segni della sapienza di Dio e vogliamo vivere in pace accogliendo il dono della creazione come "cosa buona" (Gn 1,12), come segno e sacramento dell'amor perenne di Dio verso tutti coloro che abitano questo pianeta», Giovanni Paolo II, Allocuzione 01.01.1990.

come fondamento della totalità del carattere personale e della sua dignità.

La condizione di immagine ingloba tutto l'essere della persona umana, unità sostanziale di anima e di corpo. La dottrina della creazione, lontana ugualmente sia dalle posizioni dualistiche che da quelle monistiche, assicura che *tutto* l'uomo è amato da Dio per se stesso, e che *tutto* l'uomo gode pertanto della dignità personale.

Unità di anima e di corpo, l'uomo sintetizza in sé, per la stessa sua condizione corporale, gli elementi del mondo materiale, così che questi attraverso di lui toccano i loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore. Allora, non è lecito all'uomo disprezzare la vita corporale; egli anzi è tenuto a considerare buono e degno di onore il proprio corpo, appunto perché creato da Dio e destinato alla risurrezione nell'ultimo giorno. E tuttavia, ferito dal peccato, l'uomo sperimenta le ribellioni del corpo. Perciò è la dignità stessa dell'uomo che postula che egli glorifichi Dio nel proprio corpo e che non permetta che esso si renda schiavo delle perverse inclinazioni del cuore.

Gaudium et spes, 14a

Il corpo nella dimensione dialogica originaria dell'essere umano

In questo senso, bisogna affermare che anche ciò che all'uomo deriva dalla corporeità fa parte della sua destinazione a Dio. Tra l'altro, la stessa costituzione dell'immagine rimanda alla struttura fondamentale dialogica manifestata nella dualità sessuale (*"uomo e donna li creò"*), che rimanda a sua volta alla condizione corporea.

Dio è amore (1Gv 4,8) e vive in se stesso un mistero di comunione personale d'amore. Creandola a sua immagine e continuamente conservandola nell'essere, Dio iscrive nell'umanità dell'uomo e della donna la vocazione, e quindi la capacità e la responsabilità dell'amore e della comunione (cfr. «Gaudium et Spes», 12). L'amore è, pertanto, la fondamentale e nativa vocazione di ogni essere umano.

In quanto spirito incarnato, cioè anima che si esprime nel corpo e corpo informato da uno spirito immortale, l'uomo è chiamato all'amore in questa sua totalità unificata. L'amore abbraccia anche il corpo umano e il corpo è reso partecipe dell'amore spirituale.

La Rivelazione cristiana conosce due modi specifici di realizzare la vocazione della persona umana, nella sua

interezza, all'amore: il Matrimonio e la Verginità. Sia l'uno che l'altra nella forma loro propria, sono una concretizzazione della verità più profonda dell'uomo, del suo «essere ad immagine di Dio».

Di conseguenza la sessualità, mediante la quale l'uomo e la donna si donano l'uno all'altra con gli atti propri ed esclusivi degli sposi, non è affatto qualcosa di puramente biologico, ma riguarda l'intimo nucleo della persona umana come tale. Essa si realizza in modo veramente umano, solo se è parte integrale dell'amore con cui l'uomo e la donna si impegnano totalmente l'uno verso l'altra fino alla morte. La donazione fisica totale sarebbe menzogna se non fosse segno e frutto della donazione personale totale, nella quale tutta la persona, anche nella sua dimensione temporale, è presente: se la persona si riservasse qualcosa o la possibilità di decidere altrimenti per il futuro, già per questo essa non si donerebbe totalmente.

Questa totalità, richiesta dall'amore coniugale, corrisponde anche alle esigenze di una fecondità responsabile, la quale, volta come è a generare un essere umano, supera per sua natura l'ordine puramente biologico, ed investe un insieme di valori personali, per la cui armoniosa crescita è necessario il perdurante e concorde contributo di entrambi i genitori.

Il «luogo» unico, che rende possibile questa donazione secondo l'intera sua verità, è il matrimonio, ossia 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.

Familiaris consortio, n. 11

La sessualità umana, così, acquista un ruolo rilevante nel disegno di Dio, e la capacità generatrice dell'uomo e della donna diventa strumento e simbolo dell'amore col quale Dio ama ogni singolo essere umano dal momento del suo concepimento. La creatura-immagine è radicalmente chiamata all'amore.

I figli infatti sono il preziosissimo dono del matrimonio e contribuiscono moltissimo al bene degli stessi genitori. Lo stesso Dio che disse: "non è bene che l'uomo sia solo" (Gen. 2, 18) e che "creò all'inizio l'uomo maschio e femmina" (Mt. 19, 4), volendo comunicare all'uomo una certa speciale partecipazione

nella sua opera creatrice, benedisse l'uomo e la donna, dicendo loro: "crescete e moltiplicatevi" (Gen. 1, 28). Di conseguenza la vera pratica dell'amore coniugale e tutta la struttura della vita familiare che ne nasce, senza posporre agli altri fini del matrimonio, a questo tendono che i coniugi, con fermezza di animo, siano disposti a cooperare con l'amore del Creatore e del Salvatore, che attraverso di loro continuamente dilata e arricchisce la sua famiglia.

Gaudium et spes, 50

Il principio della non subordinabilità della persona:

La piena integrazione della realtà corporale nell'essere immagine e nella dignità personale, oltre a significare dinamicamente un radicale compito etico, sia per il singolo che per la comunità, si conforma anche a livello costitutivo come fondamento della non-subordinabilità della persona. Questo concetto si riferisce fondamentalmente alla corporeità, giacché questa sarebbe la condizione di possibilità dell'essere subordinati: se l'uomo non avesse corpo, non sarebbe possibile l'uso strumentale, in sé o negli altri, della persona umana. Da qui il bisogno di affermare, in base al principio di totalità dell'essere personale, che ogni creatura umana deve essere considerata sempre come fine, mai come mezzo.

... ogni essere umano amato per sé stesso: il doppio precetto della Carità.

Si può riassumere quanto detto affermando la radicale "amabilità" di ogni persona umana, in quanto immagine di Dio. Se ogni creatura-immagine deve rispondere personalmente all'amore con cui Dio l'ha fondata e amata per se stessa, non può non includere in questa risposta amorosa le altre creature-immagine, anch'esse amate per se stesse: il doppio precetto della carità, amore a Dio e amore al prossimo, è costituito come unità duale. Non si può amare Dio e non amare ciò che Dio ama, e come Dio lo ama: la creatura-immagine come fine, il resto delle creature come mezzo. Il disordine della carità consiste nell'amare le creature materiali come fine, e quelle personali come mezzo. Questo vuole dire che ogni possibile rapporto di dipendenza tra le creature-immagine, fondato unicamente sull'amore mutuo, deve assicurare che nessuna di esse sia subordinata. Non può darsi autorità se non come servizio, né obbedienza se non come libertà.

Rimane comunque la domanda sul perché di una condizione materiale che, pur affermando la sua piena integrazione nel disegno amoroso creativo

divino, risulta di fatto la condizione di possibilità della sofferenza: in fondo, la corporeità della creatura-immagine è un elemento integrante, senz'altro non trascurabile, del mistero radicale dell'uomo. Più avanti si cercherà di mostrare la luce che la Rivelazione getta su questo mistero.

2.6.6. INTERMEZZO

Giovanni Paolo II, Udienza generale 16/04/198

Insegnamenti, IX/1 (1986) 1038-1047

1. L'uomo creato a immagine di Dio è un essere insieme corporale e spirituale, un essere cioè che, per un aspetto, è legato al mondo esteriore e per l'altro lo trascende. In quanto spirito, oltre che corpo, egli è persona. Questa verità sull'uomo è oggetto della nostra fede, così come lo è la verità biblica circa la sua costituzione a "immagine e somiglianza" di Dio; ed è verità costantemente presentata, nel corso dei secoli, dal magistero della Chiesa.

La verità circa l'uomo non cessa di essere nella storia oggetto di analisi intellettuale, nell'ambito sia della filosofia che di numerose altre scienze umane: in una parola, oggetto dell'antropologia.

2. Che l'uomo sia spirito incarnato, se si vuole, corpo informato da uno spirito immortale, lo si ricava già in qualche modo dalla descrizione della creazione contenuta nel Libro della Genesi e in particolare dal racconto "jahvista", che fa uso, per così dire, di una "messa in scena" e di immagini antropomorfe. Leggiamo che "il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente" (Gen 2,7). Il seguito del testo biblico ci permette di comprendere chiaramente che l'uomo, creato in questo modo, si distingue dall'intero mondo visibile, e in particolare dal mondo degli animali. L'"alito di vita" ha reso l'uomo capace di conoscere questi esseri, di imporre loro il nome e riconoscersi diverso da loro (cf. Gen 2,18-20). Benché nella descrizione "jahvista" non si parli dell'"anima", tuttavia è facile dedurre che la vita donata all'uomo nell'atto della creazione è di natura tale da trascendere la semplice dimensione corporale (quella propria degli animali). Essa attinge, al di là della materialità, la dimensione dello spirito, nella quale sta il fondamento essenziale di quell'"immagine di Dio", che Genesi 1,27 vede nell'uomo.

3. L'uomo è una unità: è qualcuno che è uno con se stesso. Ma in questa unità è contenuta una dualità. La Sacra Scrittura presenta sia l'unità (la persona) che la dualità (l'anima e il corpo). Si pensi al Libro del Siracide che dice ad esempio: "Il Signore creò l'uomo dalla terra e ad essa lo fa ritornare di nuovo" e più oltre: "Discernimento, lingua, occhi, orecchi e cuore diede loro (agli uomini) perché ragionassero. Li riempì di dottrina e d'intelligenza e indicò loro anche il bene e il male" (Sir 17,1.5-6).

Particolarmente significativo è, da questo punto di vista, il Salmo 8 (Sal 8,5-7) che esalta il capolavoro umano, rivolgendosi a Dio con le seguenti parole: "Che cosa è l'uomo perché te ne ricordi, il figlio dell'uomo perché te ne

curi? Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore lo hai coronato: gli hai dato potere sulle opere delle tue mani. Tutto hai posto sotto i suoi piedi”.

4. Si sottolinea spesso che la tradizione biblica mette in rilievo soprattutto l'unità personale dell'uomo, servendosi del termine “corpo” per designare l'uomo intero (cf. Sal 145(144),21; Gv 3,1; Is 66,23; Gv 1,14). L'osservazione è esatta. Ma ciò non toglie che nella tradizione biblica sia pure presente, a volte in modo molto chiaro, la dualità dell'uomo. Questa tradizione si riflette nelle parole di Cristo: “Non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima; temete piuttosto colui che ha il potere di far perire e l'anima e il corpo nella Geenna” (Mt 10,28).

5. Le fonti bibliche autorizzano a vedere l'uomo come unità personale e insieme come dualità di anima e di corpo: concetto che ha trovato espressione nell'intera Tradizione e nell'insegnamento della Chiesa. Questo insegnamento ha recepito non soltanto le fonti bibliche, ma anche le interpretazioni teologiche che di esse sono state date sviluppando le analisi condotte da certe scuole (Aristotele) della filosofia greca.

È stato un lento lavoro di riflessione, culminato principalmente sotto l'influsso di san Tommaso d'Aquino – nei pronunciamenti del Concilio di Vienne (1312), dove l'anima è chiamata “forma” del corpo: “forma corporis humani per se et essentialiter” (DS 902). La “forma”, come fattore che determina la sostanza dell'essere “uomo”, è di natura spirituale. E tale “forma” spirituale, l'anima, è immortale. È quanto in seguito, ha ricordato autorevolmente il Concilio Lateranense V (1513): l'anima è immortale, diversamente dal corpo che è sottomesso alla morte (cf. DS 1440). La scuola tomista sottolinea contemporaneamente che, in virtù dell'unione sostanziale del corpo e dell'anima, quest'ultima, anche dopo la morte, non cessa di “aspirare” a unirsi al corpo. Il che trova conferma nella verità rivelata circa la risurrezione del corpo.

6. Benché la terminologia filosofica, utilizzata per esprimere unità e la complessità (dualità) dell'uomo, sia talvolta oggetto di critica, è fuor di dubbio che la dottrina sull'unità della persona umana e insieme sulla dualità spirituale–corporale dell'uomo è pienamente radicata nella Sacra Scrittura e nella Tradizione. E nonostante si esprima spesso la convinzione che l'uomo è “immagine di Dio” grazie all'anima, non è assente, nella dottrina tradizionale, la persuasione che anche il corpo partecipi, a suo modo, alla dignità dell'“immagine di Dio”, così come partecipa alla dignità della persona.

7. Nei tempi moderni una difficoltà particolare contro la dottrina rivelata circa la creazione dell'uomo, quale essere composto di anima e corpo, è stata sollevata dalla teoria dell'evoluzione. Molti cultori delle scienze naturali che, con metodi loro propri, studiano il problema dell'inizio della vita umana sulla terra, sostengono – contro altri loro colleghi – l'esistenza non soltanto di un

legame dell'uomo con l'insieme della natura, ma anche la derivazione delle specie animali superiori. Questo problema, che sin dal secolo scorso, ha occupato gli scienziati, coinvolge vasti strati dell'opinione pubblica. La risposta del magistero è stata offerta dall'enciclica *Humani generis* di Pio XII nell'anno 1950. In essa leggiamo: "Il magistero della Chiesa non ha nulla in contrario a che la dottrina dell'"evoluzionismo", in quanto esso indaga circa l'origine del corpo umano derivante da una Materia preesistente e viva – la fede cattolica infatti ci obbliga a tenere fermo che le anime sono state create immediatamente da Dio – sia oggetto di investigazione e discussione da parte degli esperti..." (DS 3896).

Si può dunque dire che, dal punto di vista della dottrina della fede, non si vedono difficoltà nello spiegare l'origine dell'uomo, in quanto corpo, mediante l'ipotesi dell'evoluzionismo. Bisogna tuttavia aggiungere che l'ipotesi propone soltanto una probabilità, non una certezza scientifica. La dottrina della fede invece afferma invariabilmente che l'anima spirituale dell'uomo è creata direttamente da Dio. È cioè possibile secondo l'ipotesi accennata, che il corpo umano, seguendo l'ordine impresso dal Creatore nelle energie della vita, sia stato gradatamente preparato nelle forme di esseri viventi antecedenti. L'anima umana, però, da cui dipende in definitiva l'umanità dell'uomo, essendo spirituale, non può essere emersa dalla materia.

8. Una bella sintesi della creazione sopra esposta si trova nel Concilio Vaticano II: "Unità di anima e di corpo – vi si dice – l'uomo sintetizza in sé, per la stessa sua condizione corporale, gli elementi del mondo materiale, così che questi attraverso di lui toccano il loro vertice". (*Gaudium et Spes*, 14) E più avanti: "L'uomo, però, non sbaglia a riconoscersi superiore alle cose corporali e a considerarsi più che soltanto una particella della natura... Infatti, nella sua interiorità, egli trascende l'universo" (*Gaudium et Spes*, 14). Ecco, dunque, come la stessa verità circa l'unità e la dualità (la complessità) della natura umana può essere espressa con un linguaggio più vicino alla mentalità contemporanea.

2.7. VERIFICA (3^a tappa)

1. In che senso possiamo dire che ogni uomo è chiamato ad essere in Cristo?
2. In che senso si può dire che la creazione è ambito di incontro con Cristo?
3. Sviluppa il concetto della dignità dell'essere personale.
4. Conseguenze dell'unità somato–spirituale della persona umana.
5. Che si vuole dire con l'espressione “non subordinabilità della persona umana”?

Annotazioni personali

2.8. Quarta tappa: Conseguenze dinamiche dell'essere creatura-immagine: storia, lavoro.

OBIETTIVI

- La dignità personale come trascendenza sul tempo e sullo spazio.
 - La storicità dell'essere dell'uomo.
 - Il lavoro come dominio della creazione materiale.
-

2.8.1. Introduzione

Dio, quindi, ama ogni persona umana per sé stessa, e questo amore è creativo, efficace. La sua chiamata alla risposta in Cristo è, pertanto, appartenente all'ordine della sua costituzione intrinseca. L'essere amato per se stesso costituisce l'uomo come *qualcuno*, come *soggetto*, in tutte le sue dimensioni costitutive ed esistenziali. La sua concreta creaturalità, e, più precisamente, le condizioni temporo-spaziali in cui essa si sviluppa, diventano così vera e propria positività e, per tanto, situazione di guadagno successivo. L'uomo, unica creatura la cui condizione creaturale comporta questa possibilità di crescita, diventa per questo la più degna delle creature.

La creazione dell'uomo in stato di via e il ruolo della libertà.

In questo senso, bisogna soffermarsi sull'idea che una creazione in stato di via, cioè, con un percorso da realizzare per arrivare alla finalità voluta nell'atto creativo, risulta alla fine più perfetta di una creazione in stato di termine, in cui il raggiungimento venisse dato dallo stesso creatore. Sia gli angeli che gli uomini sono stati creati da Dio in stato di via. Ma mentre il

passaggio della situazione creaturale alla situazione di termine nell'angelo non è legata né allo spazio né al tempo, quella umana richiede il passaggio della prova della storia. In entrambi i casi, comunque, la chiave della “convenienza” dello stato di via viene data dalla libertà, con la quale la creatura personale, in certo senso, partecipa come co-creatore del suo stato di termine.

2.8.2. Storicità della persona come trascendenza spazio-temporale

La trascendenza della creatura personale

Nel caso della creatura umana la forma concreta di passaggio allo stato di termine viene data dalla sua condizione di successività spazio-temporale, la quale, vissuta in libertà, diventa storia. In definitiva, si afferma che l'uomo nel tempo non è oggettivamente sottoposto al trascorrere degli istanti successivi in maniera automatica o determinata, ma diventa soggetto permanente e attivo della sua successività. La prima condizione dinamica dell'essere umano, pertanto, è costituita dalla sua trascendenza sulla dimensione materiale in cui è costituita. Trascendenza che si manifesta non soltanto nell'essere superiore al resto della creazione materiale, ma anche nell'andare oltre.

L'uomo, però, non sbaglia a riconoscersi superiore alle cose corporali e a considerarsi più che soltanto una particella della natura o un elemento anonimo della città umana. Infatti, nella sua interiorità, egli trascende l'universo: a questa profonda interiorità egli torna, quando si volge al cuore, là dove lo aspetta Dio, che scruta i cuori, là dove sotto lo sguardo di Dio egli decide del suo destino. Perciò, riconoscendo di avere un'anima spirituale e immortale, non si lascia illudere da fallaci finzioni che fluiscono unicamente dalle condizioni fisiche e sociali, ma invece va a toccare in profondo la verità stessa delle cose.

Gaudium et spes, 14b

L'uomo come essere storico, soggetto e autore della storia.

L'uomo, quindi, ha un certo dominio della sua temporalità, il che gli permette di essere creatore di se stesso e creatore di nuovi vincoli con gli altri uomini e con il resto della natura materiale. Questa capacità di dominio,

comunque, risulta limitata dalla stessa condizione materiale dell'uomo. Da una parte la creatività della libertà agisce veramente, aprendo sempre il momento seguente a un orizzonte di nuove possibilità di essere; ma lo stesso fatto dell'esistenza di un momento seguente è di per sé manifestazione della limitazione naturale dell'essere dell'uomo, che non possiede in pienezza - almeno non con la pienezza che il concetto di libertà potrebbe supporre - il suo essere: soltanto l'eternità di Dio è *tota simul et perfecta possessio*. Bisogna affermare senza opposizione queste due verità della natura umana: in primo luogo, trattasi di una natura permanente che condiziona l'essere dell'uomo come essere spazio-temporale; d'altra parte, questa è una natura libera che fa della temporalità umana un vero processo storico, del quale l'uomo è soggetto e autore.

La storia non è un processo necessario: Dio ha voluto prendersi il rischio di affidarla alla natura libera delle creature personali. Questo, dalla parte di Dio, ci apre al mistero col quale Lui, autore primo della storia, muove in essa alla creatura libera in quanto libera. E, dalla parte dell'uomo, sottolinea la tensione verso un compimento del proprio stato di termine voluto da Dio, come compito radicale che dona all'esistenza temporale una profonda carica morale, e fa diventare ogni istante della temporalità umana occasione di vero incontro con Cristo.

L'incontro con Cristo nella storia:

Ovviamente questa che abbiamo chiamato nel capitolo precedente "sacramentalità del creato", non si può affermare come segno rivelativo personale, nel senso del rapporto dell'evento con la Parola di cui procede: nel caso dei sette Sacramenti, invece, il rapporto con la Parola è univoco e transpersonale. Neanche è possibile ipotizzare in senso assoluto una sua efficacia *ex opere operato*⁶³. Queste dimensioni, in senso pieno, appartengono soltanto alla Rivelazione storica e ai sette Sacramenti. Ma è doveroso dire che ogni elemento del creato nasconde una dimensione salvifica. Se questa espressione la rimandiamo all'uomo, unico soggetto a cui è diretta la salvezza, unico in grado di scoprire quella dimensione nascosta, possiamo dire che ogni storia ha una dimensione di salvezza. Nella condizione concreta dell'essere umano come libertà nel tempo, comunque, l'esito della vicenda non è scontato.

La sollecitazione che ciò comporta per la teologia non è trascurabile. Si tratta in definitiva di *scoprire come scoprire* quel «qualcosa di santo, di divino,

⁶³ Comunque, anche la sacramentalità del creato ha una sua efficacia *ex opere operato*, nel senso di essere vero luogo di comunione con Dio. Ma ovviamente il senso dell'espressione è diverso e analogico a quello usato dal Magistero in riferimento ai sette Sacramenti.

nascosto nelle situazioni più comuni»⁶⁴.

... la questione teologica del rapporto tra salvezza e storia.

Il problema teologico che ne consegue non è trascurabile: potrebbe dirsi, anzi, che è insolubile, o, meglio ancora, che la sua soluzione patisce una tensione escatologica che di fatto impedisce *pro statu isto* qualsiasi pienezza di risposta, da cui risulta che ogni parziale soluzione comporta nuovi problemi: non è possibile, nella nostra condizione attuale, avere la visione d'insieme della storia e la sua finalizzazione in Cristo. La delimitazione della questione ha come estremi, in ogni caso, la negazione di ogni positività del creato nei confronti della grazia, e l'affermazione di un valore salvifico del creato a prescindere dalla grazia; come punto intermedio si trovano le opinioni secondo cui tale positività risulta raggiungibile gnoseologicamente soltanto tramite una esplicitazione di carattere soprannaturale o straordinario.

Nel caso della negazione di ogni valore salvifico, la soluzione logica risulta semplice: se la storia è l'ambito del negativo, e la positività di grazia può essere attesa soltanto al di là della situazione spazio-temporale, ogni esperienza storica che porti all'attesa, sia essa negativa (dolore, colpa, morte), sia positiva (verità, bene, bellezza), è già in sé stessa esperienza di fede: anzi, diventa l'unica esperienza possibile nella temporalità di una salvezza che appartiene soltanto a Cristo risorto al di là della storia, il che non è accettabile. La bellezza di una musica o di una pittura, per esempio, avrebbero un valore insostituibile per portare l'uomo a Dio: sarebbero liturgia. Ma nella loro realtà interna, non sarebbero *sacramento* di Dio⁶⁵.

Nella grazia, il creato diventa ambito di incontro tra Dio e l'uomo,

Scartata la posizione che afferma il valore salvifico del creato al di fuori della grazia, rimane da considerare l'opinione in cui la sacramentalità della storia e del creato viene confessata, ma il riconoscimento del valore salvifico dei singoli eventi è legato unicamente a un intervento rivelativo specifico: soltanto Dio può farci sapere che valore salvifico ha o ha avuto un evento

⁶⁴ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, omelia «*Amare il mondo appassionatamente*», in *Colloqui con Mons. Escrivá de Balaguer*, Ares, Milano 1987, p. 143.

⁶⁵ Un chiaro e autorevole riassunto della posizione luterana per quanto riguarda la positività liturgica dell'esperienza storica dell'uomo, anche se non si usa quest'espressione, può trovarsi in W. v. LÖWENICH, *Theologia Crucis. Visione teologica di Lutero in una prospettiva ecumenica*, Dehoniane, Bologna 1975, pp. 147-188.

concreto. Se esso non è connesso con gli eventi in cui certamente si rivela in forma oggettiva la salvezza, come può succedere, per esempio, con una musica sacra nell'ambito della Liturgia sacramentale, allora la sua dimensione salvifica sfugge come esperienza a colui che non riceve uno speciale dono divino.

Il principio teandrico della Rivelazione ci dice che le posizioni predette sono in parte vere, ma non sono tutta la verità. Se è certa la dimensione salvifica del creato, ciò avviene per la presenza della Verità in esso raggiungibile: Verità personale che diventa nostra soltanto tramite l'unione vitale che si dà nel suo Spirito. In definitiva, si tratta di prendere sul serio l'agire trinitario nell'uomo e nel cosmo, che sarà oggetto di approfondimento nel terzo percorso. In questo senso si può affermare che l'esperienza della dimensione salvifica della storia è legata al dono stesso della grazia, ed è pertanto raggiungibile da ogni uomo che si apre a questo dono, anche al di fuori di speciali interventi divini. Questi interventi speciali riguarderebbero circostanze in cui Dio voglia rivelare il senso pieno della valenza salvifica di ogni dimensione del creato, il che può succedere, per esempio, nella vita dei santi, tante volte illuminati sul senso degli eventi. Ma nell'ambito proprio della fede, segnato sempre da un accesso limitato e da una tensione verso una pienezza di senso soltanto escatologica, ogni credente è in grado di sperimentare in Cristo quel «qualcosa di santo, di divino, nascosto nelle situazioni più comuni» a cui ci siamo riferiti prima.

*... segnato dalla tensione
escatologica.*

Ma se questa Verità, come è stato detto, patisce una tensione escatologica che impedisce di fatto una definitività di risposta nella storia, vale la pena tentare una via condannata in anticipo all'insuccesso? La risposta è scontata: vale la pena! In qualche senso, l'insuccesso annunciato non è che il riflesso di una delle verità rivelate più consolanti dal punto di vista antropologico: siamo immagine di un Dio trascendente. In quanto immagine, c'è in noi un legame fondante che ci rimanda necessariamente all'archetipo; l'infinita perfezione di Colui del quale siamo immagine impedisce, però, che la tensione a cui porta quella tendenza possa essere mai allentata. In un certo senso, nella confessione anticipata dell'insuccesso si trova la massima dignità dell'essere umano: un archetipo raggiungibile con le nostre forze non varrebbe la pena!

Ma il *vale la pena*, da solo, non indica una strada teologicamente percorribile. Finora si è detto soltanto che il cosmo, in quanto costituisce l'ambito dell'esperienza dell'essere umano, fonda un supporto dell'esperienza

possibile di Dio, che si trova alla base dell'atto di fede. Questa esperienza del cosmo risulta quanto mai complessa e articolata. Ma poiché la verità della *creazione in Cristo* include l'universalità della sua mediazione cosmica, una prima approssimazione ci porta ad affermare che qualsiasi aspetto di quest'esperienza può costituire una via percorribile: basta che sia *vera esperienza umana* di se stessi o della realtà. Risulta importante, pertanto, la reale significatività della via scelta: non tutti gli ambiti dell'esperienza umana hanno lo stesso valore come ambito di incontro con Dio.

2.8.3. La trascendenza della persona come dominio sulla natura materiale: il lavoro umano

Il ruolo dell'uomo nella creazione materiale

La Sacra Scrittura, infatti, insegna che l'uomo è stato creato "a immagine di Dio", capace di conoscere e di amare il proprio Creatore, e che fu costituito da lui sopra tutte le creature terrene quale signore di esse, per governarle e servirsene a gloria di Dio. "Che cos'è l'uomo, che tu ti ricordi di lui? O il figlio dell'uomo che tu ti prenda cura di lui? L'hai fatto di poco inferiore agli angeli, l'hai coronato di gloria e di onore, e l'hai costituito sopra le opere delle tue mani. Tutto hai sottoposto ai suoi piedi" (Sal. 8, 5-7).

Gaudium et spes, 12c

L'uomo coinvolge con sé il mondo guidandolo alla sua pienezza, che consiste nel rendere gloria a Dio. La sua interazione col creato materiale deve essere intesa come sua cooperazione per portare a Dio tutte le cose.

L'uomo infatti, quando coltiva la terra col lavoro delle sue braccia o con l'aiuto della tecnica, affinché essa produca frutto e diventi una dimora degna dell'universale famiglia umana, e quando partecipa consapevolmente alla vita dei gruppi sociali, attua il disegno di Dio, manifestato all'inizio dei tempi, di assoggettare la terra e di perfezionare la creazione, e coltiva se stesso; nello stesso tempo mette in pratica il grande comandamento di Cristo di prodigarsi al servizio dei fratelli.

Gaudium et spes, 57

Da qui che l'incarico di dominare la terra diventi compito etico col quale

ogni singolo uomo e tutta l'umanità rispondono alla vocazione originaria voluta dal creatore. Da qui scaturisce la necessità di una teologia del lavoro, se intendiamo per "lavoro umano" appunto l'incarico divino di essere signori del creato.

2.8.3.1. *Il paradosso del lavoro*

Il lavoro umano come condizione universale e ambigua

Una visione così positiva del lavoro non è scontata. Non risulta difficile giustificare l'affermazione secondo la quale, in qualsiasi situazione esistenziale la persona si trovi, un certo livello di alienazione è sempre presente nel lavoro umano. Non sembra che il mutare storico delle condizioni sociali, da solo, possa arrivare alla perfetta inscindibilità tra le dimensioni soggettiva e oggettiva del lavoro, in cui consisterebbe la sua perfetta integrazione nello sviluppo della persona⁶⁶. Si tratta, di fatto, di una delle espressioni più palesi e immediate del paradosso che l'essere umano è per se stesso: insieme all'universale affermazione della necessità del lavoro come compimento della persona, non è difficile trovare tanti uomini che lo vedono di fatto come una maledizione della quale bisogna, se possibile, sfuggire.

Verità, bontà e bellezza come elementi determinanti della dimensione positiva dell'esperienza

Arrivare al significato ultimo degli eventi comporta per l'uomo l'essere «capace di renderli definitivamente buoni, veri, belli»⁶⁷: verità, bontà e bellezza racchiudono l'unità dell'esperienza metafisica attraverso la quale l'uomo si apre a Dio. Per molti secoli la verità ha avuto il sopravvento, e la via verso Dio si poteva riassumere in *quia verum est, Deus est*. La crisi della verità che si produce nella nostra cultura dopo Cartesio fa perdere, se non validità, sì capacità di convinzione a questa via. Allora l'uomo si è aggrappato al *bonum*, e la sua via verso Dio ha percorso i sentieri della libertà. Già Tommaso d'Aquino, rimandando il male alla sua chiave di senso, aveva asserito *quia malum est, Deus est*⁶⁸. Questa via sembra essere stata la più consona a questo secolo che finisce, ed è stata magistralmente riassunta nel "se Dio non esiste tutto è

⁶⁶ Cfr. *Laborem exercens*, 5-6. Lo stesso Giovanni Paolo II aveva già approfondito questo punto come autodeterminazione e realizzazione della persona nell'agire: Cfr. *Persona e atto*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980, pp. 129-213.

⁶⁷ Giovanni Paolo II, *Discorso* 22.02.1987

permesso” di Ivan Karamazov. Detto all'inversa, se non tutto è permesso, se cioè la libertà ha una teleologia, allora Dio esiste.

Il ruolo-guida della bellezza,

Ma anche questa via è in crisi. L'espressione “tutto è permesso” sembra, nei nostri giorni, non poter essere limitata da una libertà fondante; si impone, così, una sua apparente evidenza a livello culturale che impedisce l'inversione dell'argomento dostoevskiano. La recente linea filosofica del pensiero debole, soprattutto con G. Vattimo, ha cercato di superare il relativismo etico totale a cui porterebbe l'affermazione illimitata del “tutto è permesso” con una *ermeneutica della carità* che, comunque, non è riuscita a superare il livello d'indeterminazione della libertà personale⁶⁹. Una libertà indeterminata non risulta sufficiente per dare solidità a questa via, e se veramente tutto è permesso, allora è rimasta all'uomo una sola strada per uscire dalla chiusura totale in se stesso, e questa via è quella del *pulchrum*. *Quia pulchrum est, Deus est* diventerà probabilmente l'argomento dell'esistenza di Dio nel futuro prossimo⁷⁰.

... testimoniata nella vita dei credenti.

Sembrirebbe allora che le vie della trascendenza saranno patrimonio esclusivo degli artisti, ed è vero che questi avranno, ritengo, un ruolo fondamentale nella futura e multimediale via di collegamento tra Dio e l'uomo. Ma non bisogna dimenticare che, in senso profondo, ogni uomo è artista, e lo è nella misura in cui la sua interazione col creato, in comunione con gli altri uomini, svela la dimensione divina – trascendente – in esso nascosta: lo svelarsi del *pulchrum* è legato ad ogni attività umana, e non soltanto a quella che normalmente si chiama arte. La base di credibilità dei nuovi argomenti di Dio si trova nell'agire concreto, temporale, della libertà dei cristiani: non basta una professione teoretica della libertà fondamentale — alla base del *quia malum est Deus est* —, ma la sua consistenza esistenziale nella realizzazione prassica concreta della vita dei cristiani. Siccome il lavoro costituisce forse

⁶⁸ *Contra Gentiles*, 3, 75

⁶⁹ Cfr. J. M. GALVÁN, *Fede debole, amore debole. A proposito del Credere di credere di G. Vattimo*, «*Annales Theologici*» 10 (1996) 537-547.

⁷⁰ L'argomento è qui molto ridotto, per mancanza di spazio e non diretta attinenza. Ovviamente, non soltanto è possibile fare riferimento a questa via negativa, per giustificare la convenienza di intraprendere la via estetica verso Dio: la stessa perdita di significatività dei contenuti di verità o etici tramandati dalla modernità richiama vie di accesso alla verità cariche di dimensione esperienziale empatica, e perciò estetiche. Cfr. J. M. GALVÁN, *L'arte come via di evangelizzazione*, in H. FITTE, *Fermenti nella teologia alle soglie del terzo millennio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 284-293.

l'espressione primordiale di questa realizzazione prassica, puntare sull'argomento *quia pulchrum est Deus est*, comporta puntare sul lavoro, come via verso Dio. A conferma di ciò si potrebbe richiamare il fatto che il Vaticano II indica il cammino inverso — la mancata testimonianza reale della vita dei cristiani — come una delle cause fondamentali dell'ateismo contemporaneo:

«Nella genesi dell'ateismo possono contribuire non poco i credenti, in quanto per aver trascurato di educare la propria fede, o per una presentazione fallace della dottrina, o 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»

Gaudium et Spes, 19c

Così risulta evidente che «il rimedio all'ateismo lo si deve attendere sia dalla esposizione conveniente della dottrina della chiesa, sia da tutta la vita di essa e dei suoi membri»⁷¹. È chiaro che il lavoro, ambito privilegiato di dialogo tra tutti gli uomini, credenti e non credenti, costituisce all'interno della vita dei membri della chiesa, un elemento fondamentale di annuncio.

Il lavoro come problema

Prima dicevamo che superare l'alienazione del lavoro comporta la sua perfetta integrazione nello sviluppo della persona. La sua articolazione intrinseca (*praxis* e *poiesis*; lavoro soggettivo e lavoro oggettivo), e la sua ipotetica divisione funzionale dovrebbero convergere in questo risultato finale, così come dovevano essere convergenti le diverse vie di accesso a Dio che gli uomini hanno prodotto lungo la storia: nell'ottica della teologia dell'immagine questi elementi dovrebbero essere perfettamente integrati. L'uomo, invece, pur sapendo tanto sul lavoro, non riesce da solo a imboccare la strada che porta dall'ipotetico condizionale (così dovrebbe essere) al reale presente. Dio e il lavoro, di fatto, hanno in comune l'essere problemi radicali per l'uomo, probabilmente perché la soluzione di quest'ultimo è implicata nella soluzione che venga data al primo.

Essendo questo il punto conclusivo del primo *percorso*, ci fermiamo ad analizzare le cause di questa problematicità, per illuminare gli elementi di passaggio al seguente *percorso*.

⁷¹ *Gaudium et spes* 21e.

2.8.3.2. *Le ragioni della problematicità e l'apertura alla Rivelazione*

*Lavoro e trascendenza personale:
l'uomo è incapace di dare una
risposta definitiva...*

La ragione della problematicità, che è comune alle due questioni (nel caso di Dio è specialmente chiaro), non si trova nella cosa in sé, ma nel soggetto domandante. Dio e il lavoro sono problemi per l'uomo perché l'uomo è un radicale problema per se stesso. Cosciente di essere chiamato a Dio nell'ambito della trascendenza personale, si vede infinitamente allontanato da Lui nella sua concreta realtà esistenziale; e così nell'ambito della sua interazione col cosmo materiale, in cui consiste basilariamente il lavoro, si sa chiamato a dominarlo (ad usarlo per la sua autorrealizzazione in un processo di spiritualizzazione di sé e della materia), ma sperimenta una sorte di insoddisfazione congenita davanti ai risultati concreti. In fondo, l'idea di dominio richiede essere fondata sulla trascendenza: un dominio immanente sembra, in chiave teleologica, senza senso: non potrebbe essere visto come vera autorealizzazione. Da cui che il problema del lavoro, visto come trascendenza sulla creazione materiale, abbia molto a che vedere con la questione di Dio.

In definitiva, ciò che è esistenziale è sempre limitato. Nell'ordine dell'esistenza non si dà mai pienezza e realizzazione: nessuna persona umana può realizzare in questo piano tutto ciò che compete all'essere dell'uomo per essenza. Per questo la domanda "che cosa è un uomo?" non ha una risposta intrastorica. Di fatto, tutto ciò che nell'uomo è realizzazione della sua essenza si dà sul piano dell'esistenza e quindi del limite. Avendo un'essenza autocosciente, capace di scoprire il carattere limitante del limite, l'uomo è l'unica creatura insoddisfatta per natura.

*... se non nell'apertura alla
rivelazione.*

Dal punto di vista teologico questa insoddisfazione fa parte della condizione dalla quale muove l'uomo per aprirsi alla Rivelazione. Non si vuole dire che questa si dà come mera risposta al quesito che pone la situazione limitata dell'uomo, come se ci fosse tra di loro una sorte di correlazione ermeneutica, né che la stessa capacità di aprirsi non sia già dono. Il contenuto della Rivelazione, infatti, è assolutamente gratuito e non richiesto, ma la fede con cui si accoglie non sarebbe veramente umana se non si fondasse nella concreta situazione in cui l'uomo si sperimenta come bisognoso di redenzione, nostalgico di salvezza⁷². Altrimenti per il credente non sarebbe interessante

⁷² Cfr. A. GONZALEZ MONTES, *La respuesta a la palabra*, in AA.VV., *Dios en la Palabra y en la Historia*. XIII

credere.

Questo vuole dire, tra l'altro, che il contenuto salvifico della Rivelazione contiene la risposta, almeno dal punto di vista escatologico, cioè, in chiave finalistica, a quella insoddisfazione. Dicevo prima che nessuna persona umana può realizzare nel piano esistenziale tutto ciò che compete all'essere dell'uomo per essenza, che è come dire che nessuna persona umana è l'Uomo Perfetto. E parlando di Uomo Perfetto, appunto, la Rivelazione cristiana ha qualcosa da dire. Così lo ricorda, per esempio, la più recente Enciclica di Giovanni Paolo II:

«L'incarnazione del Figlio di Dio permette di vedere attuata la sintesi definitiva che la mente umana, partendo da sé, non avrebbe neppure potuto immaginare: l'Eterno entra nel tempo, il Tutto si nasconde nel frammento, Dio assume il volto dell'uomo. La verità espressa nella Rivelazione di Cristo, dunque, non è più rinchiusa in un ristretto ambito territoriale e culturale, ma si apre a ogni uomo e donna che voglia accoglierla come parola definitivamente valida per dare senso all'esistenza. Ora, tutti hanno in Cristo accesso al Padre; con la sua morte e risurrezione, infatti, Egli ha donato la vita divina che il primo Adamo aveva rifiutato (cfr Rm 5, 12-15). Con questa Rivelazione viene offerta all'uomo la verità ultima sulla propria vita e sul destino della storia: "In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo", afferma la Costituzione *Gaudium et spes*. Al di fuori di questa prospettiva il mistero dell'esistenza personale rimane un enigma insolubile. Dove l'uomo potrebbe cercare la risposta ad interrogativi drammatici come quelli del dolore, della sofferenza dell'innocente e della morte, se non nella luce che promana dal mistero della passione, morte e risurrezione di Cristo?»

GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 8.

Allora, se Cristo veramente rivela l'uomo all'uomo, è ipotizzabile che nel suo Mistero ci si trovi una certa luce su quel mistero dell'esistenza personale che è il lavoro.

Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, EUNSA, Pamplona 1993, pp. 437-465.

2.8.3.3. Positività del lavoro

Lo statuto protologico del lavoro è il fondamento della sua positività.

In primo luogo è da constatare che questa apparente negatività del lavoro non è comunque una negatività assoluta, né per la ragione né per la fede: soltanto il *dolore*, la *colpa* e la *morte*, prima indicati dalla *Fides et ratio*, sono espressioni radicali del mistero dell'uomo ed enigmi che richiedono necessariamente una risposta dall'esterno, realtà che *non dovevano proprio esserci*⁷³. Il lavoro, invece, *deve proprio esserci*, soltanto che non così come lo vediamo adesso, non così come l'ha vissuto l'uomo, per ciò che sappiamo, da quando è uomo. Infatti, l'essere persona in un cosmo materiale — consapevolezza che costituisce il nocciolo della secolarità — richiede il lavoro come manifestazione dello specifico ruolo dell'uomo nel mondo. Così manifestava questa consapevolezza il Conc. Vaticano II:

«La sacra scrittura, infatti, insegna che l'uomo è stato creato "a immagine di Dio", capace di conoscere e di amare il proprio Creatore, e che fu costituito da lui sopra tutte le creature terrene quale signore di esse, per governarle e servirsene a gloria di Dio»

Gaudium et spes 12c

«L'uomo ha ragione di ritenersi superiore a tutto l'universo, a motivo della sua intelligenza, con cui partecipa della luce della mente di Dio. Con l'esercizio appassionato dell'ingegno lungo i secoli, egli ha fatto certamente dei progressi nelle scienze empiriche, nelle tecniche e nelle discipline liberali»

Gaudium et spes 15a

2.8.3.4. Lavoro e immagine di Dio

Definizione "protologica" del lavoro.

Possiamo, per tanto, prendendo in prestito i dati del Concilio, coniare questa definizione del lavoro: ogni attività dell'uomo che manifesta il suo

⁷³ «Deficientibus e contra fundamento divino et spe vitae aeternae, hominis dignitas gravissime laeditur, ut saepe hodie constat, atque vitae et mortis, culpae et doloris aenigmata sine solutione manent, ita ut homines in disperationem non raro deiiciantur», *Gaudium et spes*, 21c.

dominio-trascendenza sulle creature terrene, per governarle e servirsene a gloria di Dio⁷⁴. Il carattere di questa definizione è fondamentalmente protologico, cioè, riferito alle condizioni iniziali dell'essere dell'uomo in quanto creatura uscita dalle mani di Dio. Con ciò, il Vaticano II non fa che ripetere quanto è contenuto nella dottrina dei primi capitoli della Genesi. Innanzitutto, insiste nel ricordare che questa caratteristica dell'agire della creatura-uomo che noi abbiamo chiamato lavoro, dipende fondamentalmente dalla sua costituzione come *imago Dei*:

«L'uomo, infatti, creato a immagine di Dio, ha ricevuto il comando di sottomettere a sé la terra con tutto quanto essa contiene, e di governare il mondo nella giustizia e nella santità, e così pure di riportare a Dio se stesso e l'universo intero, riconoscendo in lui il Creatore di tutte le cose; in modo che, nella subordinazione di tutte le realtà all'uomo, sia glorificato il nome di Dio su tutta la terra»

Gaudium et spes, 34a

Tutto ciò è fondato nella prima descrizione biblica del contenuto dell'immagine:

«Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e disse loro: siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra»

Gen 1,27-18

Il lavoro e la benedizione originaria del creato.

Alla costituzione dell'uomo come immagine di Dio si devono rimandare anche gli elementi centrali della benedizione con cui si chiude il racconto sacerdotale della creazione (Gen 2,1-3), a cui fa riferimento il seguente testo della *Dies Domini*:

«Uscito com'è dalle mani di Dio, il cosmo porta l'impronta della sua bontà. È un mondo bello, degno di essere ammirato e goduto, ma destinato ad essere coltivato e sviluppato. Il "completamento" dell'opera di Dio apre il

⁷⁴ La definizione può dare l'impressione di essere troppo generica e poco comprendente: alcune attività lavorative, come il lavoro intellettuale, sarebbero difficilmente riconducibili ad essa. Bisogna, però, tener conto del carattere biblico dei termini adoperati (dominio, governo), e del loro completamento con la teologia dell'immagine, a cui si fa riferimento in seguito. In questo senso, anche l'attività intellettuale, in quanto uso comunionale della materialità come veicolo della verità, rientrerebbe senza problemi nella definizione.

mondo al lavoro dell'uomo. «Allora Dio nel settimo giorno portò a termine il lavoro che aveva fatto» (Gen 2,2). Attraverso questa evocazione antropomorfa del lavoro divino, la Bibbia non soltanto ci apre uno spiraglio sul misterioso rapporto tra il Creatore e il mondo creato, ma proietta luce anche sul compito che l'uomo ha verso il cosmo. Il lavoro di Dio è in qualche modo esemplare per l'uomo»

Dies Domini, 10

Si può dire che l'artificioso espediente che porta l'agiografo a “contenere” l'azione divina nello schema dei sette giorni ha come scopo mettere in luce il parallelismo tra la Settimana di Dio e le settimane degli uomini, unite dal comune atteggiamento di signoria: il Signore la cui Parola onnipotente crea tutte le cose («Dio disse ... e fu»), mosso unicamente dalla libera decisione di trasmettere la sua bontà («ed era cosa molto buona»), trasmette il suo essere Signore alla sua creatura-immagine (“dominate”, siate “signori” anche voi), per attenderla nella pienezza del suo Riposo del Settimo Giorno. Questo è lo schema “settimanale” della Storia della Salvezza, al quale viene sincronizzata la settimana degli uomini, anche essa con un settimo giorno che ricorda periodicamente la tensione escatologica che scaturisce dall'originaria Alleanza: così ha sempre giustificato Israele il riposo sabbatico⁷⁵.

Se lo schema settenario della Storia della Salvezza include questi sei giorni in cui «farai ogni lavoro»⁷⁶, il suo simbolismo non può essere visto se non nel sottolineare il compito della creatura-immagine di coinvolgere in sé tutto il creato materiale per portarlo al Riposo del Signore del settimo giorno. Il lavoro umano, protologicamente parlando, raggiunge il suo vero senso soltanto in questa dimensione trascendente.

2.8.3.5. Lavoro ed amore

L'inserimento del lavoro nell'amore creativo,

Questa dimensione del lavoro come dominio, in dipendenza con l'essere *dominum* dell'uomo, vuole anche dire che il lavoro deve avere una fondamentale dimensione nell'*eros*, giacché l'anteriore dimensione non può essere capita se non in unità radicale con gli altri elementi costitutivi dell'immagine e in primo luogo con quello che sembra essere fondante:

⁷⁵ Cfr. Es 31,12-17; 20,8-11; Dt 5,12-15.

⁷⁶ Dt 5,13.

«maschio e femmina li creò». Il senso biblico completo di quest'espressione, che sarebbe lungo e forse non necessario sviluppare adesso, consiste in rimandare la radicale struttura tendenzialmente affettiva dell'immagine (uomo e donna) all'archetipo agapico della Trinità (Padre, e Figlio, e Spirito Santo). Questa *communio personarum*, fondamento ed specificità della fede neotestamentaria, permette non solo l'affermazione giovannea «Dio è amore»⁷⁷, ma anche la possibilità concreta per l'uomo di sapersi veramente chiamato all'amore e, di fatto, amato da Dio.

... di cui è manifestazione.

Nella visione protologica dell'uomo *eros* e *agape* sono una unità duale. E di questa unità duale partecipa il lavoro, che deve essere, pertanto, espressione o manifestazione dell'amore. Si potrebbe dire che la dimensione di dominio, che abbiamo visto prima, si pone in relazione con il tema della libertà, con la quale l'uomo manifesta la sua trascendenza sul creato materiale; la struttura erotica dell'uomo, invece, dà alla libertà il senso ultimo, il contenuto specifico con cui questa pone in relazione l'uomo con il resto del creato: la libertà serve in fin dei conti, per amare. In Dio ciò si realizza nell'immediato scambio della *communio* intratrinitaria; nell'uomo questo scambio, manifestato nel dono mutuo dell'uomo e della donna, ha anche e necessariamente una componente materiale dovuta alla materialità dell'essere umano. Non si può dare *communio personale* nell'uomo che non includa anche condivisione della materia. Perciò il primo senso del lavoro si trova nella famiglia. Ma l'essere maschio e femmina, proprio in quanto comporta la mediazione materiale della comunione, ha come conseguenza aggiunta la molteplicità degli individui e, quindi, l'apertura della realtà comunione, anche nella sua dimensione di materialità, a tutti i componenti della famiglia umana. Ovviamente, questa apertura non ha il carattere di esclusività proprio della relazione uomo-donna, in cui lo scambio della materialità, come simbolo dell'unità radicale, arriva ad essere totale e personale ("una sola carne"); ma richiama sostanzialmente alla necessità di includere in ogni possibilità di realizzazione del singolo tramite il dono di sé agli altri, anche la propria capacità di interazione creativa con la materia.

In definitiva, la prova della storia giova a una libertà creata. Il limite spazio-temporale è regalo dell'Amore, occasione di incontro con l'Amore. Siamo in grado di concludere, con parole del Beato Josemaria Escrivà, che

«non bisogna pertanto dimenticare che tutta la dignità del lavoro è fondata sull'Amore. Il grande privilegio dell'uomo è di poter amare, transcendendo così l'effimero e il transitorio. L'uomo può amare le altre creature, può dire un tu e un io pieni

⁷⁷ 1Gv 4,8.

di significato. E può amare Dio, che ci apre le porte del Cielo, ci costituisce membri della sua famiglia, ci autorizza a dar del tu anche a Lui, a parlargli faccia a faccia. L'uomo, pertanto, non deve limitarsi a fare delle cose, a costruire oggetti. Il lavoro nasce dall'amore, manifesta l'amore, è ordinato all'amore. Riconosciamo Dio non solo nello spettacolo della natura, ma anche nell'esperienza del nostro lavoro, del nostro sforzo. Sapendoci posti da Dio sulla terra, amati da Lui ed eredi delle sue promesse, il lavoro diviene preghiera, rendimento di grazie. E giusto che ci si dica: *Sia dunque che mangiate, sia che beviate, sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto per gloria di Dio (1Cor 10,31)*»

È Gesù che passa, Ares, Milano 1988, pp. 108-109.

Con indipendenza dal fatto che neanche nel racconto biblico dura molto questa visione “paradisiaca” del lavoro, ci si pone la domanda di come il lavoro sia espressione dell'amore di Dio all'uomo, dell'uomo a Dio, dell'uomo all'uomo, e dell'uomo al creato materiale. Quando il agiografo ha redatto il primo racconto della creazione, racchiudendolo tra due espressioni verbali che manifestano l'agire esclusivo e del tutto speciale di Dio (la forma verbale “*bara*”: Gen 1,1 e 2,4a), era specialmente cosciente della negatività della storia e, all'interno di essa, del lavoro: il testo infatti, proviene quasi sicuramente del periodo post-esilico. È per questo specialmente significativo il fatto di sottolineare la bontà originaria della situazione dell'uomo nei confronti di Dio e del Cosmo, che solo posteriormente è stata rovinata dalla libertà umana. Di questa dimensione negativa si occuperà il *percorso* seguente.

2.8.4. INTERMEZZO

DA GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Laborens exercens*

Nel Libro della Genesi

4. La Chiesa è convinta che il lavoro costituisce una dimensione fondamentale dell'esistenza dell'uomo sulla terra. Essa si conferma in questa convinzione anche considerando tutto il patrimonio delle molteplici scienze, dedicate all'uomo: l'antropologia, la paleontologia, la storia, la sociologia, la psicologia, ecc.: tutte sembrano testimoniare in modo irrefutabile questa realtà. La Chiesa, tuttavia, attinge questa sua convinzione soprattutto alla fonte della Parola di Dio rivelata e, perciò, quella che è *una convinzione dell'intelletto* acquista in pari tempo il carattere di una *convinzione di fede*. La ragione è che la Chiesa - vale la pena di osservarlo fin d'ora - crede nell'uomo: essa pensa all'uomo e si rivolge a lui *non solo* alla luce dell'esperienza storica, non solo con l'aiuto dei molteplici metodi della conoscenza scientifica, ma in primo luogo alla luce della parola rivelata del Dio vivente. Riferendosi all'uomo, essa cerca di *esprimere* quei *disegni* eterni e quei *destini* trascendenti, che il *Dio vivente*, creatore e redentore, ha legato all'uomo. La Chiesa trova già *nelle prime pagine del Libro della Genesi* la fonte della sua convinzione che il lavoro costituisce una fondamentale dimensione dell'esistenza umana sulla terra. L'analisi di tali testi ci rende consapevoli del fatto che in essi - a volte con un modo arcaico di manifestare il pensiero - sono state espresse le verità fondamentali intorno all'uomo, già nel contesto del mistero della Creazione. Sono queste le verità che decidono dell'uomo sin dall'inizio e che, al tempo stesso, tracciano le grandi linee della sua esistenza sulla terra, sia nello stato della giustizia originaria, sia anche dopo la rottura, determinata dal peccato, dell'originaria alleanza del Creatore con il creato, nell'uomo. Quando questi, fatto «a immagine di Dio ... maschio e femmina»(9), sente le parole: «Siate fecondi e *moltiplicatevi, riempite la terra, soggiogatela*»(10), anche se queste parole non si riferiscono direttamente ed esplicitamente al lavoro, indirettamente già glielo indicano al di là di ogni dubbio come un'attività da svolgere nel

mondo. Anzi, esse ne dimostrano la stessa essenza più profonda. L'uomo è immagine di Dio, tra l'altro, per il mandato ricevuto dal suo Creatore di soggiogare, di dominare la terra. Nell'adempimento di tale mandato, l'uomo, ogni essere umano, riflette l'azione stessa del Creatore dell'universo.

Il lavoro inteso come un'attività «transitiva», cioè tale che, prendendo l'inizio nel soggetto umano, è indirizzata verso un oggetto esterno, suppone uno specifico dominio dell'uomo sulla «terra» ed a sua volta conferma e sviluppa questo dominio. E' chiaro che col termine «terra», di cui parla il testo biblico, si deve intendere prima di tutto quel frammento dell'universo visibile, del quale l'uomo è abitante; per estensione, però, si può intendere tutto il mondo visibile, in quanto esso si trova nel raggio d'influsso dell'uomo e della sua ricerca di soddisfare alle proprie necessità. Le parole «soggiogate la terra» hanno un'immensa portata. Esse indicano tutte le risorse che la terra (e indirettamente il mondo visibile) nasconde in sé, e che, mediante l'attività cosciente dell'uomo, possono essere scoperte e da lui opportunamente usate. Così quelle parole, poste all'inizio della Bibbia, *non cessano mai di essere attuali*. Esse abbracciano ugualmente tutte le epoche passate della civiltà e dell'economia, come tutta la realtà contemporanea e le fasi future dello sviluppo, le quali, in qualche misura, forse si stanno già delineando, ma in gran parte rimangono ancora per l'uomo quasi sconosciute e nascoste.

Se a volte si parla di periodi di «accelerazione» nella vita economica e nella civilizzazione dell'umanità o delle singole Nazioni, unendo queste «accelerazioni» al progresso della scienza e della tecnica e, specialmente, alle scoperte decisive per la vita socio-economica, si può dire al tempo stesso che nessuna di queste «accelerazioni» supera l'essenziale contenuto di ciò che è stato detto in quell'antichissimo testo biblico. Diventando - mediante il suo lavoro - sempre di più padrone della terra, e confermando - ancora mediante il lavoro - il suo dominio sul mondo visibile, l'uomo, in ogni caso ed in ogni fase di questo processo, rimane sulla linea di quell'originaria disposizione del Creatore, la quale resta necessariamente e indissolubilmente legata al fatto che l'uomo è stato creato, come maschio e femmina, «a immagine di Dio». Questo *processo* è, al tempo stesso, *universale*: abbraccia tutti gli uomini, ogni generazione, ogni fase dello sviluppo economico e culturale, ed *insieme* è un processo che si attua *in ogni uomo*, in ogni consapevole soggetto umano. Tutti e ciascuno sono contemporaneamente da esso abbracciati. Tutti e ciascuno, in misura adeguata e in un numero incalcolabile di modi, prendono parte a questo gigantesco processo, mediante il quale l'uomo «soggioga la terra» col suo lavoro.

5. Il lavoro in senso oggettivo: la tecnica

Questa universalità e, al tempo stesso, questa molteplicità del processo del «soggiogare la terra» gettano luce sul lavoro umano, poiché il dominio dell'uomo sulla terra si compie nel lavoro e mediante il lavoro. Emerge così il significato del *lavoro in senso oggettivo*, il quale trova la sua espressione nelle varie epoche della cultura e della civiltà. L'uomo domina la terra già per il fatto che addomestica gli animali, allevandoli e ricavandone per sé il cibo e gli indumenti necessari, e per il fatto che può estrarre dalla terra e dal mare diverse risorse naturali. Molto di più, però, l'uomo «soggioga la terra», quando comincia a coltivarla e successivamente rielabora i suoi prodotti, adattandoli alle proprie necessità. L'agricoltura costituisce così un campo primario dell'attività economica e un indispensabile fattore, mediante il lavoro umano, della produzione. L'industria, a sua volta, consisterà sempre nel coniugare le ricchezze della terra - sia le risorse vive della natura, sia i prodotti dell'agricoltura, sia le risorse minerarie o chimiche - ed il lavoro dell'uomo, il lavoro fisico come quello intellettuale. Ciò vale, in un certo senso, anche nel campo della cosiddetta industria dei servizi, e in quello della ricerca, pura o applicata.

Oggi nell'industria e nell'agricoltura l'attività dell'uomo ha cessato in molti casi di essere un lavoro prevalentemente manuale, poiché la fatica delle mani e dei muscoli è aiutata dall'opera di *macchine e di meccanismi sempre più perfezionati*. Non soltanto nell'industria, ma anche nell'agricoltura, siamo testimoni delle trasformazioni rese possibili dal graduale e continuo sviluppo della scienza e della tecnica. E questo, nel suo insieme, è diventato storicamente una causa di grandi svolte della civiltà, dall'origine dell'«era industriale» alle successive fasi di sviluppo per il tramite di nuove tecniche, come quelle dell'elettronica o dei microprocessori negli ultimi anni.

Se può sembrare che nel processo industriale «lavori» la macchina mentre l'uomo solamente attende ad essa, rendendo possibile e sostenendo in diversi modi il suo funzionamento, è anche vero che proprio per questo lo sviluppo industriale pone la base per riproporre in modo nuovo il problema del lavoro umano. Sia la prima industrializzazione che ha creato la cosiddetta questione operaia, sia i successivi cambiamenti industriali, dimostrano eloquentemente che, anche nell'epoca del «lavoro» sempre più meccanizzato, *il soggetto proprio del lavoro rimane l'uomo*.

Lo sviluppo dell'industria e dei diversi settori con essa connessi, fino alle più moderne tecnologie dell'elettronica specialmente nel campo della miniaturizzazione, dell'informatica, della telematica ed altri, indica quale immenso ruolo assume, nell'interazione tra il soggetto e l'oggetto del lavoro (nel

più ampio senso di questa parola), proprio quell'alleata del lavoro, generata dal pensiero umano, che è la tecnica. Intesa in questo caso non come una capacità o una attitudine al lavoro, ma come *un insieme di strumenti* dei quali l'uomo si serve nel proprio lavoro, la tecnica è indubbiamente un'alleata dell'uomo. Essa gli facilita il lavoro, lo perfeziona, lo accelera e lo moltiplica. Essa favorisce l'aumento dei prodotti del lavoro, e di molti perfeziona anche la qualità. E' un fatto, peraltro, che in alcuni casi la tecnica da alleata può anche trasformarsi quasi in avversaria dell'uomo, come quando la meccanizzazione del lavoro «soppianta» l'uomo, togliendogli ogni soddisfazione personale e lo stimolo alla creatività e alla responsabilità; quando sottrae l'occupazione a molti lavoratori prima impiegati, o quando, mediante l'esaltazione della macchina, riduce l'uomo ad esserne il servo.

Se le parole bibliche «soggiogate la terra», rivolte all'uomo fin dall'inizio, vengono intese nel contesto dell'intera epoca moderna, industriale e post-industriale, allora indubbiamente esse racchiudono in sé anche *un rapporto con la tecnica*, con quel mondo di meccanismi e di macchine, che è il frutto del lavoro dell'intelletto umano e la conferma storica del dominio dell'uomo sulla natura.

La recente epoca della storia dell'umanità, e specialmente di alcune società, porta con sé una giusta affermazione della tecnica come un coefficiente fondamentale di progresso economico; al tempo stesso, però, con questa affermazione sono sorti e continuamente sorgono gli interrogativi essenziali riguardanti il lavoro umano in rapporto al suo soggetto, che è appunto l'uomo. Questi interrogativi racchiudono in sé una carica particolare di *contenuti e di tensioni di carattere etico ed etico-sociale*. E perciò essi costituiscono una sfida continua per molteplici istituzioni, per gli Stati e per i governi, per i sistemi e le organizzazioni internazionali; essi costituiscono anche una sfida per la Chiesa.

6. Il lavoro in senso soggettivo: l'uomo-soggetto del lavoro

Per continuare la nostra analisi del lavoro legata alla parola della Bibbia, in forza della quale l'uomo deve soggiogare la terra, bisogna che concentriamo la nostra attenzione *sul lavoro in senso soggettivo*, molto più di quanto abbiamo fatto in riferimento al significato oggettivo del lavoro, toccando appena quella vasta problematica, che è perfettamente e dettagliatamente nota agli studiosi nei vari campi ed anche agli stessi uomini del lavoro secondo le loro specializzazioni. Se le parole del Libro della Genesi, alle quali ci riferiamo in questa nostra analisi, parlano in modo indiretto del lavoro nel senso oggettivo, così, nello stesso modo, parlano anche del soggetto del lavoro; ma ciò che

esse dicono è molto eloquente e carico di un grande significato.

L'uomo deve soggiogare la terra, la deve dominare, perché come «immagine di Dio» è una persona, cioè un essere soggettivo capace di agire in modo programmato e razionale, capace di decidere di sé e tendente a realizzare se stesso. *Come persona, l'uomo è quindi soggetto del lavoro.* Come persona egli lavora, compie varie azioni appartenenti al processo del lavoro; esse, indipendentemente dal loro contenuto oggettivo, devono servire tutte alla realizzazione della sua umanità, al compimento della vocazione ad essere persona, che gli è propria a motivo della stessa umanità. Le principali verità su questo tema sono state ultimamente ricordate dal Concilio Vaticano II nella Costituzione *Gaudium et Spes*, particolarmente nel capitolo I dedicato alla vocazione dell'uomo.

E così quel «dominio», del quale parla il testo biblico qui meditato, si riferisce non solamente alla dimensione oggettiva del lavoro, ma ci introduce contemporaneamente alla comprensione della sua dimensione soggettiva. Il lavoro inteso come processo, mediante il quale l'uomo e il genere umano soggiogano la terra, corrisponde a questo fondamentale concetto della Bibbia solo quando contemporaneamente in tutto questo processo l'uomo manifesta e conferma se stesso *come colui che «domina»*. Quel dominio, in un certo senso, si riferisce alla dimensione soggettiva ancor più che a quella oggettiva: questa dimensione condiziona *la stessa sostanza* etica del lavoro. Non c'è, infatti, alcun dubbio che il lavoro umano abbia un suo valore etico, il quale senza mezzi termini e direttamente rimane legato al fatto che colui che lo compie è una persona, un soggetto consapevole e libero, cioè un soggetto che decide di se stesso.

Questa verità, che costituisce in un certo senso lo stesso fondamentale e perenne midollo della dottrina cristiana sul lavoro umano, ha avuto ed ha un significato primario per la formulazione degli importanti problemi sociali a misura di intere epoche.

L'età antica introdusse tra gli uomini una propria tipica differenziazione in ceti a seconda del tipo di lavoro che eseguivano. Il lavoro che richiedeva da parte del lavoratore l'impiego delle forze fisiche, il lavoro dei muscoli e delle mani, era considerato indegno degli uomini liberi, e alla sua esecuzione venivano, perciò, destinati gli schiavi. Il cristianesimo, ampliando alcuni aspetti propri già dell'Antico Testamento, ha operato qui una fondamentale trasformazione di concetti, partendo dall'intero contenuto del messaggio evangelico e soprattutto dal fatto che Colui, *il quale essendo Dio* è divenuto simile a noi in tutto⁽¹¹⁾, dedicò la maggior parte degli anni della sua vita sulla terra *al lavoro manuale*, presso un banco di carpentiere. Questa circostanza

costituisce da sola il più eloquente «Vangelo del lavoro», che manifesta come il fondamento per determinare il valore del lavoro umano non sia prima di tutto il genere di lavoro che si compie, ma il fatto che colui che lo esegue è una persona. Le fonti della dignità del lavoro si devono cercare soprattutto non nella sua dimensione oggettiva, ma nella sua dimensione soggettiva.

In una tale concezione sparisce quasi il fondamento stesso dell'antica differenziazione degli uomini in ceti, a seconda del genere di lavoro da essi eseguito. Ciò non vuol dire che il lavoro umano, dal punto di vista oggettivo, non possa e non debba essere in alcun modo valorizzato e qualificato. Ciò vuol dire solamente che il *primo fondamento del valore del lavoro è l'uomo stesso* il suo soggetto. A ciò si collega subito una conclusione molto importante di natura etica: per quanto sia una verità che l'uomo è destinato ed è chiamato al lavoro, però prima di tutto il lavoro è «per l'uomo», e non l'uomo «per il lavoro». Con questa conclusione si arriva giustamente a riconoscere la preminenza del significato soggettivo del lavoro su quello oggettivo. Dato questo modo di intendere, e supponendo che vari lavori compiuti dagli uomini possano avere un maggiore o minore valore oggettivo, cerchiamo tuttavia di porre in evidenza che ognuno di essi si misura soprattutto con il *metro della dignità* del soggetto stesso del lavoro, cioè della persona, *dell'uomo che lo compie*. A sua volta: indipendentemente dal lavoro che ogni uomo compie, e supponendo che esso costituisca uno scopo - alle volte molto impegnativo - del suo operare, questo scopo non possiede un significato definitivo per se stesso. Difatti, in ultima analisi, *lo scopo del lavoro*, di qualunque lavoro eseguito dall'uomo - fosse pure il lavoro più «di servizio», più monotono, nella scala del comune modo di valutazione, addirittura più emarginante - rimane sempre l'uomo stesso.

2.9. VERIFICA (4^a tappa)

1. Che vuole dire che l'uomo trascende la sua condizione temporale e spaziale?
2. In che consiste l'affermazione dell'uomo come essere storico?
3. In che consiste la trascendenza sulla natura materiale che nel testo è stata chiamata "lavoro"?
4. Lo statuto protologico del lavoro: lavoro e immagine di Dio.

Annotazioni personali

2.10. ESERCITAZIONE TEOLOGICA: L'uomo immagine di Dio nella teologia di Tommaso d'Aquino

Come complemento a questo primo percorso, leggere attentamente e analizzare, cercando di mettere in relazione il testo proposto con quanto è stato prima studiato, i seguenti articoli della questione 93 della *Prima Pars* della *Summa Theologie* di Tommaso d'Aquino. Si tratta di vedere come i concetti biblici finora studiati sono applicati in una delle sintesi teologiche più autorevoli della storia.

LA SOMMA TEOLOGICA, I. QUESTIONE 93

Fine e coronamento della creazione dell'uomo.

Consideriamo ora il fine o coronamento della creazione dell'uomo. in quanto si dice che egli è stato fatto “a immagine e somiglianza di Dio”.

Su tale questione si pongono nove quesiti: 1. Se vi sia nell'uomo l'immagine di Dio; 2. Se l'immagine di Dio si trovi nelle creature irragionevoli; 3. Se l'immagine di Dio si trovi più nell'angelo che nell'uomo; 4. Se l'immagine di Dio si trovi in tutti gli uomini; 5. Se l'immagine di Dio esistente nell'uomo si riferisca all'essenza divina, a tutte le Persone divine, oppure a una sola di esse; 6. Se l'immagine di Dio si trovi nell'uomo solo in rapporto all'anima; 7. Se l'immagine di Dio si trovi nell'uomo in rapporto alle potenze, agli abiti, o agli atti; 8. Se in rapporto a tutti gli oggetti; 9. Differenza tra *immagine* e *somiglianza*.

ARTICOLO 1

Se vi sia nell'uomo l'immagine di Dio.

Sembra che nell'uomo non vi sia l'immagine di Dio. Infatti:

i. In Isaia si legge: “A chi dunque lo rassomigliereste Dio? E quale immagine gli darete?”.

2. L'essere immagine di Dio è una prerogativa del Primogenito, del quale l'Apostolo afferma: “Egli è l'immagine dell'invisibile Iddio, il primogenito di ogni creazione”. Perciò l'immagine di Dio non si trova nell'uomo.

3. S. Ilario insegna che “l'immagine è la specie indifferenziata della cosa che rappresenta” ; e ancora: “l'immagine è la somiglianza completa e senza differenze di una cosa, fatta per uguagliarne Un'altra”. Ora, non si dà una specie indifferenziata [e comune] tra Dio e l'uomo; e neppure può esserci uguaglianza. Quindi non ci può essere nell'uomo l'immagine di Dio.

IN CONTRARIO: Sta scritto: “Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza”.

RISPONDO: Come fa osservare S. Agostino, “dove c'è immagine vi è senz'altro somiglianza; dove però c'è somiglianza non per questo c'è senz'altro immagine”. Da ciò rileviamo che la somiglianza fa parte della nozione di immagine, e che quest'ultima aggiunge qualche cosa alla nozione di somiglianza, cioè la dipendenza da un altro ; infatti *immagine* deriva dall'atto di imitare. Perciò un uovo, per quanto possa essere simile e uguale a un altro uovo, non si potrà chiamare immagine di esso, appunto perché non ne costituisce una riproduzione. - Il concetto di immagine invece non include l'uguaglianza; poiché, come si esprime S. Agostino, “dove c'è immagine non vi è senz'altro uguaglianza”. E ciò è evidente per l'immagine di una persona riflessa dallo specchio. Però [l'uguaglianza] si richiede nell'immagine perfetta : poiché nell'immagine perfetta non deve mancare niente di quanto appartiene al prototipo da essa riprodotto.

Ora, è chiaro che nell'uomo vi è una somiglianza con Dio, dipendente da lui come da suo esemplare: ma non è una somiglianza di uguaglianza, perché l'esemplare supera all'infinito la copia. Perciò si dovrà dire che nell'uomo vi è un'immagine di Dio, non già perfetta, bensì imperfetta. Questo vuole indicare la Scrittura. quando dice che l'uomo è fatto “a immagine di Dio” ; poiché la preposizione a indica l'approssimazione di una causa, che è però distante.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Il Profeta parla delle immagini materiali fabbricate dall'uomo; perciò usa l'espressione: “Quale immagine gli darete?”. Invece nell'uomo Dio ha dato a se stesso un'immagine spirituale.

2. “Il Primogenito di ogni creazione” è l'immagine perfetta di Dio, che adegua perfettamente quello di cui è immagine; perciò di lui si dice che è *immagine*, non già *a immagine*. Invece l'uomo per la somiglianza è chiamato *immagine*, ma per l'imperfezione di questa sua somiglianza si dice che è *a immagine*. Ora, poiché la somiglianza perfetta con Dio esige identità di natura, l'immagine di Dio

viene a trovarsi nel Figlio suo Primogenito come l'immagine del re nel suo figlio legittimo; mentre nell'uomo essa si trova come in una natura estranea, cioè come l'immagine del re si trova in una moneta d'argento, per usare l'espressione di 5. Agostino.

3. L'uno non è che l'ente indiviso e quindi la specie indifferenziata non è altro che la specie unica. Ora, a una cosa si può attribuire l'unità, non solo secondo il numero, la specie, o il genere, ma, anche secondo una certa analogia e proporzione, e questa è l'unità o comunanza esistente tra la creatura e Dio. Le parole poi: "fatta per uguagliarne un'altra", si riferiscono all'immagine perfetta.

ARTICOLO 4

Se l'immagine di Dio si trovi in ogni singolo uomo.

SEMBRA che l'immagine di Dio non si trovi in ogni singolo uomo.

Infatti:

1. L'Apostolo scrive che "l'uomo è immagine di Dio, la donna invece è immagine dell'uomo". E poiché la donna è un individuo della specie umana, non ogni individuo è immagine di Dio.

2. Dice pure l'Apostolo: "quelli che Dio ha preconosciuti li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine di suo Figlio". Ma non tutti gli uomini sono predestinati. Dunque non tutti hanno la conformità dell'immagine.

3. La somiglianza è l'elemento essenziale dell'immagine, come abbiamo già detto. Ora, l'uomo col peccato diviene dissimile da Dio. Perciò perde l'immagine di Dio.

IN CONTRARIO: Sta scritto : "L'uomo passa come un'immagine".

RISPONDO: Essendo l'uomo a immagine di Dio per la sua natura intellettiva, egli raggiungerà il grado massimo in questa sua somiglianza, nell'atto in cui la natura intellettiva può massimamente imitare Dio. Ora la natura intellettiva imita Dio al massimo grado nell'intellezione e nell'amore che Dio ha per se medesimo. Perciò l'immagine di Dio nell'uomo si può considerare sotto tre aspetti. Primo, in quanto l'uomo ha un'attitudine naturale a conoscere e ad amare Dio: e questa attitudine consiste nella natura stessa della mente, che è comune a tutti gli uomini. Secondo, in quanto l'uomo conosce e ama Dio in

maniera attuale o abituale, però non in modo perfetto: e questa è l'immagine dovuta alla conformità della grazia. Terzo, in quanto l'uomo conosce e ama Dio in maniera attuale e perfetta: e questa è l'immagine secondo la somiglianza della gloria. Perciò, commentando il versetto del Salmo: « È stata impressa in noi la luce del tuo volto, o Signore », la *Glossa* distingue tre immagini: e cioè *di creazione, di nuova creazione, e di somiglianza*. Concludendo, la prima immagine si trova in tutti gli uomini, la seconda nei soli giusti, la terza soltanto nei beati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Tanto nell'uomo che nella donna si trova l'immagine di Dio, quanto all'elemento principale che costituisce l'immagine, cioè quanto alla natura intellettuale. Perciò la *Genesi*, dopo aver detto che “lo creò a immagine di Dio”, soggiunge: “Li creò maschio e femmina”; e dice *li* al plurale, come osserva S. Agostino, perché non si pensasse che i due sessi stano stati uniti in un solo individuo. - Se però consideriamo certi aspetti secondari, allora l'immagine di Dio che è nell'uomo non è nella donna; l'uomo, p. es., è principio e fine della donna, come Dio è principio e fine di tutta la creazione. Perciò l'Apostolo, dopo aver detto che “l'uomo è immagine e gloria di Dio, la donna invece è gloria dell'uomo”, mostra la ragione delle sue parole, continuando: “poiché non viene l'uomo dalla donna, ma la donna dall'uomo; né fu fatto l'uomo per la donna, ma la donna per l'uomo».

3. Le argomentazioni valgono per quell'immagine che è fondata sulla conformità della grazia e della gloria.

ARTICOLO 5

Se nell'uomo vi sia l'immagine di Dio secondo la trinità delle Persone.

SEMBRA che nell'uomo non vi sia l'immagine di Dio secondo la trinità delle Persone divine. Infatti:

1. S. Agostino, nel *De Fide ad Petrum* scrive: “È essenzialmente unica la divinità della santa trinità; come pure l'immagine secondo la quale fu creato l'uomo”. E S. Ilario afferma che “l'uomo è fatto secondo l'immagine comune della Trinità”. Vi è dunque nell'uomo l'immagine di Dio secondo l'essenza, non secondo la Trinità delle Persone,

2. Nel libro *De ecclesiasticis dogmatibus* sta scritto che nell'uomo l'immagine di Dio è in rapporto all'eternità. Per il Damasceno poi l'espressione che “l'uomo è ad *immagine di Dio* vuole indicare che egli è dotato di

intelligenza, di libero arbitrio e di autonomia". Anche S. Gregorio Niseno dichiara che la Scrittura, quando dice che l'uomo è fatto a immagine di Dio, "è come se dicesse che la natura umana è stata fatta partecipe di Ogni bene, poiché la pienezza di Ogni bene è la divinità". Ora tutte queste cose non si riferiscono alla distinzione delle Persone, ma piuttosto all'unità dell'essenza. Vi è dunque nell'uomo l'immagine di Dio, non secondo la Trinità delle Persone, ma secondo l'unità dell'essenza.

3. L'immagine porta alla conoscenza del suo modello. Se quindi nell'uomo vi fosse l'immagine di Dio secondo la Trinità delle Persone, avendo l'uomo la capacità di conoscere se stesso con la ragione naturale, ne verrebbe che egli con la sua conoscenza naturale potrebbe conoscere la trinità delle Persone divine; cosa falsa, come già si è visto.

4. Il nome di Immagine non appartiene a tutte e tre le Persone, ma soltanto al Figlio; dice infatti S. Agostino: "il solo Figlio è immagine del Padre". Ora, se nell'uomo l'immagine di Dio si riferisse alle Persone, non vi sarebbe in esso l'immagine di tutta la Trinità, ma del solo Figlio.

IN CONTRARIO: S. Ilario arguisce la pluralità delle Persone divine, dal fatto che la Scrittura dichiara l'uomo creato a immagine di Dio.

RISPONDO: La distinzione delle Persone divine è data solo dall'origine, o meglio dalla relazione di origine, come abbiamo spiegato sopra. Ora, il processo di origine non è uguale per tutti gli esseri, ma è conforme alla natura di ciascuno; infatti in un modo si producono gli esseri animati e in un altro quelli inanimati; in una maniera nascono gli animali e in un'altra le piante. E evidente quindi che la distinzione delle Persone si verifica secondo il modo che è conforme alla natura divina. Perciò essere a immagine di Dio, secondo l'imitazione della natura divina, non esclude la possibilità di esserlo anche secondo la Trinità delle Persone; anzi l'una cosa è implicita nell'altra. - Bisogna perciò ammettere che nell'uomo vi è l'immagine di Dio, e secondo la natura divina, e secondo la Trinità delle Persone; poiché in Dio stesso esiste una sola natura in tre Persone.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1, 2. Abbiamo così risolto le prime due difficoltà

3. L'argomento addotto avrebbe valore, se l'immagine di Dio nell'uomo rappresentasse perfettamente Dio. Ora, come dice S. Agostino, vi è una differenza enorme fra la trinità che è in noi e la Trinità divina. Perciò si fa notare in quel medesimo libro: "Quella trinità che è in noi, più che crederla, noi la vediamo; invece, che Dio sia Trinità, lo crediamo, ma non lo vediamo".

4. Alcuni hanno affermato che nell'uomo si trova soltanto l'immagine del Figlio. Ma l'affermazione viene riprovata da S. Agostino. Primo, perché essendo il Figlio simile al Padre per egualità di essenza, è necessario che l'uomo, fatto a somiglianza del Figlio, sia anche fatto a somiglianza del Padre. Secondo, perché se l'uomo fosse fatto soltanto a immagine del Figlio, il Padre non avrebbe detto: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza", ma *a tua*

immagine.

Perciò la frase: “Lo fece a immagine di Dio”, non si deve intendere nel senso che il Padre abbia fatto l'uomo soltanto a immagine del Figlio di Dio, come interpretarono alcuni: ma si deve intendere nel senso che Dio Trinità fece l'uomo a immagine sua, cioè di tutta la Trinità.

La frase poi: “Dio fece l'uomo a sua immagine”, si può intendere in due modi. Primo, nel senso che la preposizione latina *ad* indichi il termine dell'azione, come se dicesse: “Facciamo l'uomo in modo tale, che in esso vi sia l'immagine”. Secondo, nel senso che la preposizione *ad* voglia indicare la causa esemplare, come per es., nelle paro]e: “Codesto libro è fatto su [ad] quell'originale. E allora l'immagine di Dio è la stessa essenza divina, chiamata impropriamente immagine, in quanto immagine sta per esemplare. Secondo altri invece l'essenza divina sarebbe denominata immagine, perché è in essa che una Persona imita l'altra.

2.11. PRIMO ELABORATO SCRITTO

Alla fine del primo percorso, è necessario realizzare il primo elaborato scritto, da inviare alla Segreteria dell'Istituto, che servirà per la valutazione da parte del docente del progresso nel percorso di apprendimento.

1° elaborato: **La vocazione originaria dell'uomo in Cristo**

L'argomento dell'elaborato riassume tutta la materia studiata in questo percorso. Lo schema di svolgimento potrebbe essere:

1. Riassunto del fondamento biblico di questa espressione. Scrivere circa *due cartelle*, in cui si può fare riferimento ai testi impiegati nell'Istituto per le materie bibliche.
2. Compilare un'altra cartella per esporre schematicamente, ma con completezza, il contenuto teologico dei testi precedenti.
3. Infine, scrivere tre cartelle per riassumere le principali conseguenze antropologiche di questa dottrina, con riferimento anche al contenuto dell'esercitazione teologica sul lavoro.

Totale dell'elaborato: circa sei cartelle!

Per la realizzazione dei punti 2 e 3 ci si può confrontare anche con le relative voci dei principali dizionari teologici usati dagli studenti dell'Istituto.

SECONDO PERCORSO

3. L'UOMO, IMMAGINE INFRANTA

3.1. Lettura previa

Dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*

LA CADUTA

385. Dio è infinitamente buono e tutte le sue opere sono buone. Tuttavia nessuno sfugge all'esperienza della sofferenza, dei mali presenti nella natura -che appaiono legati ai limiti propri delle creature- e soprattutto al problema del male morale. Da dove viene il male? «Quaerebam unde malum et non erat exitus - Mi chiedevo donde il male, e non sapevo darmi risposta» dice sant'Agostino,⁷⁸ e la sua sofferta ricerca non troverà sbocco che nella conversione al Dio vivente. Infatti «il mistero dell'iniquità» (2 Ts 2,7) si illumina soltanto alla luce del «Mistero della pietà» (1 Tm 3,16). La rivelazione dell'amore divino in Cristo ha manifestato ad un tempo l'estensione del male e la sovrabbondanza della grazia.⁷⁹ Dobbiamo, dunque, affrontare la questione dell'origine del male, tenendo fisso lo sguardo della nostra fede su colui che, solo, ne è il vincitore.⁸⁰

I.«Laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia»

LA REALTÀ DEL PECCATO

386. Nella storia dell'uomo è presente il peccato: sarebbe vano cercare di ignorarlo o di dare altri nomi a questa oscura realtà. Per tentare di comprendere che cosa sia il peccato, si deve innanzi tutto riconoscere il *profondo legame dell'uomo con Dio*, perché, al di fuori di questo rapporto, il male del peccato non può venire smascherato nella sua vera identità di rifiuto e di opposizione a Dio, mentre continua a gravare sulla vita dell'uomo e sulla storia.

387. La realtà del peccato, e più particolarmente del peccato delle origini, si chiarisce soltanto alla luce della Rivelazione divina. Senza la conoscenza di Dio che essa ci dà, non si può riconoscere chiaramente il peccato, e si è tentati di spiegarlo semplicemente come un difetto di crescita, come una debolezza psicologica, un errore, come l'inevitabile conseguenza di una struttura sociale

⁷⁸ SANT'AGOSTINO, Confessiones, 7, 7, 11.

⁷⁹ Cfr. Rm 5,20.

⁸⁰ Cfr. Lc 11,21-22; Gv 16,11; 1 Gv 3,8.

inadeguata, ecc. Soltanto conoscendo il disegno di Dio sull'uomo, si capisce che il peccato è un abuso di quella libertà che Dio dona alle persone create perché possano amare lui e amarsi reciprocamente.

IL PECCATO ORIGINALE - UNA VERITÀ ESSENZIALE DELLA FEDE

388. Col progresso della Rivelazione viene chiarita anche la realtà del peccato. Sebbene il Popolo di Dio dell'Antico Testamento abbia in qualche modo conosciuto la condizione umana alla luce della storia della caduta narrata dalla Genesi, non era però in grado di comprendere il significato ultimo di tale storia, significato che si manifesta appieno soltanto alla luce della morte e della Risurrezione di Gesù Cristo.⁸¹ Bisogna conoscere Cristo come sorgente della grazia per conoscere Adamo come sorgente del peccato. È lo Spirito Paraclito, mandato da Cristo risorto, che è venuto a convincere «il mondo quanto al peccato» (Gv 16,8), rivelando colui che del peccato e il Redentore.

389. La dottrina del peccato originale è, per così dire, «il rovescio» della Buona Novella che Gesù è il Salvatore di tutti gli uomini, che tutti hanno bisogno della salvezza e che la salvezza è offerta a tutti grazie a Cristo. La Chiesa, che ha il senso di Cristo,⁸² ben sa che non si può intaccare la rivelazione del peccato originale senza attentare al Mistero di Cristo.

PER LEGGERE IL RACCONTO DELLA CADUTA

390. Il racconto della caduta (Gn 3) utilizza un linguaggio di immagini, ma espone un avvenimento primordiale, un fatto che è accaduto *all'inizio della storia dell'uomo*.⁸³ La Rivelazione ci dà la certezza di fede che tutta la storia umana è segnata dalla colpa originale liberamente commessa dai nostri progenitori.⁸⁴

II. La caduta degli angeli

391. Dietro la scelta disobbediente dei nostri progenitori c'è una voce seduttrice, che si oppone a Dio,⁸⁵ la quale, per invidia, li fa cadere nella morte.⁸⁶ La Scrittura e la Tradizione della Chiesa vedono in questo essere un angelo

⁸¹ Cfr. Rm 5,12-21.

⁸² Cfr. 1 Cor 2,16.

⁸³ Cfr. Gaudium et spes, 13a.

⁸⁴ Cfr. Concilio di Trento: DENZ.-SCHÖNM., 1513; PIO XII, Lett. enc. Humani generis: DENZ.-SCHÖNM., 3897; PAOLO VI, discorso dell'11 luglio 1966.

⁸⁵ Cfr. Gn 3,1-5.

⁸⁶ Cfr. Sap 2,24.

caduto, chiamato Satana o diavolo.⁸⁷ La Chiesa insegna che all'inizio era un angelo buono, creato da Dio. «Diabolus enim et alii dæmones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali - Il diavolo infatti e gli altri demoni sono stati creati da Dio naturalmente buoni, ma da se stessi si sono trasformati in malvagi».⁸⁸

392. La Scrittura parla di un *peccato* di questi angeli.⁸⁹ Tale «caduta» consiste nell'aver, questi spiriti creati, con libera scelta, radicalmente ed irrevocabilmente *rifiutato* Dio e il suo Regno. Troviamo un riflesso di questa ribellione nelle parole rivolte dal tentatore ai nostri progenitori: «Diventerete come Dio» (*Gn* 3,5). «Il diavolo è peccatore fin dal principio» (*1 Gv* 3,8), «padre della menzogna» (*Gv* 8,44).

393. A far sì che il peccato degli angeli non possa essere perdonato è il carattere *irrevocabile* della loro scelta, e non un difetto dell'infinita misericordia divina. «Non c'è possibilità di pentimento per loro dopo la caduta come non c'è possibilità di pentimento per gli uomini dopo la morte».⁹⁰

394. La Scrittura attesta la nefasta influenza di colui che Gesù chiama «omicida fin dal principio» (*Gv* 8,44), e che ha perfino tentato di distogliere Gesù dalla missione affidatagli dal Padre.⁹¹ «Il Figlio di Dio è apparso per distruggere le opere del diavolo» (*1 Gv* 3,8). Di queste opere, la più grave nelle sue conseguenze è stata la seduzione menzognera che ha indotto l'uomo a disobbedire a Dio.

395. La potenza di Satana però non è infinita. Egli non è che una creatura, potente per il fatto di essere puro spirito, ma pur sempre una creatura: non può impedire l'edificazione del Regno di Dio. Sebbene Satana agisca nel mondo per odio contro Dio e il suo Regno in Cristo Gesù, e sebbene la sua azione causi gravi danni di natura spirituale e indirettamente anche di natura fisica per ogni uomo e per la società, questa azione è permessa dalla divina Provvidenza, la quale guida la storia dell'uomo e del mondo con forza e dolcezza. La permissione divina dell'attività diabolica è un grande mistero, ma «noi sappiamo che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio» (*Rm* 8,28).

III. Il peccato originale

⁸⁷ Cfr. *Gv* 8,44; *Ap* 12,9.

⁸⁸ Concilio Lateranense IV (1215): DENZ.-SCHÖNM., 800.

⁸⁹ Cfr. 2 Pt 2,4.

⁹⁰ SAN GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, 2,4: PG 94, 877C.

⁹¹ Cfr. *Mt* 4,1-11.

LA PROVA DELLA LIBERTÀ

396. Dio ha creato l'uomo a sua immagine e l'ha costituito nella sua amicizia. Creatura spirituale, l'uomo non può vivere questa amicizia che come libera sottomissione a Dio. Questo è il significato del divieto fatto all'uomo di mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male, «perché quando tu ne mangiassi, certamente moriresti» (Gn 2,17). «L'albero della conoscenza del bene e del male» (Gn 2,17) evoca simbolicamente il limite invalicabile che l'uomo, in quanto creatura, deve liberamente riconoscere e con fiducia rispettare. L'uomo dipende dal Creatore, è sottomesso alle leggi della creazione e alle norme morali che regolano l'uso della libertà.

IL PRIMO PECCATO DELL'UOMO

397. L'uomo, tentato dal diavolo, ha lasciato spegnere nel suo cuore la fiducia nei confronti del suo Creatore⁹² e, abusando della propria libertà, ha *disobbedito* al comandamento di Dio. In ciò è consistito il primo peccato dell'uomo.⁹³ In seguito, ogni peccato sarà una disobbedienza a Dio e una mancanza di fiducia nella sua bontà.

398. Con questo peccato, l'uomo ha *preferito* se stesso a Dio, e, perciò, ha disprezzato Dio: ha fatto la scelta di se stesso contro Dio, contro le esigenze della propria condizione di creatura e conseguentemente contro il suo proprio bene. Creato in uno stato di santità, l'uomo era destinato ad essere pienamente «divinizzato» da Dio nella gloria. Sedotto dal diavolo, ha voluto diventare «come Dio»,⁹⁴ ma «senza Dio e antepoendosi a Dio, non secondo Dio».⁹⁵

399. La Scrittura mostra le conseguenze drammatiche di questa prima disobbedienza. Adamo ed Eva perdono immediatamente la grazia della santità originale.⁹⁶ Hanno paura di quel Dio⁹⁷ di cui si son fatti una falsa immagine, quella cioè di un Dio geloso delle proprie prerogative.⁹⁸

400. L'armonia nella quale essi erano posti, grazie alla giustizia originale è distrutta; la padronanza delle facoltà spirituali dell'anima sul corpo è infranta;⁹⁹ l'unione dell'uomo e della donna è sottoposta a tensioni¹⁰⁰ i loro rapporti

⁹² Cfr. Gn 3,1-11 .

⁹³ Cfr. Rm 5,19.

⁹⁴ Cfr. Gn 3,5.

⁹⁵ SAN MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambiguorum liber*: PG 91, 1156C.

⁹⁶ Cfr. Rm 3,23.

⁹⁷ Cfr. Gn 3,9-10.

⁹⁸ Cfr. Gn 3,5.

⁹⁹ Cfr. Gn 3,7.

saranno segnati dalla concupiscenza e dalla tendenza all'asservimento.¹⁰¹ L'armonia con la creazione è spezzata: la creazione visibile è diventata aliena e ostile all'uomo.¹⁰² A causa dell'uomo, la creazione è «sottomessa alla caducità» (*Rm* 8,20). Infine, la conseguenza esplicitamente annunciata nell'ipotesi della disobbedienza¹⁰³ si realizzerà: l'uomo tornerà in polvere quella polvere dalla quale è stato tratto.¹⁰⁴ *La morte entra nella storia dell'umanità.*¹⁰⁵

401. Dopo questo primo peccato, il mondo è inondato da una vera «invasione» del peccato: il fratricidio commesso da Caino contro Abele,¹⁰⁶ la corruzione universale quale conseguenza del peccato;¹⁰⁷ nella storia d'Israele, il peccato si manifesta frequentemente soprattutto come infedeltà al Dio dell'Alleanza e come trasgressione della Legge di Mosè; anche dopo la Redenzione di Cristo, fra i cristiani, il peccato si manifesta in svariati modi.¹⁰⁸ La Scrittura e la Tradizione della Chiesa richiamano continuamente la presenza e *l'universalità del peccato nella storia dell'uomo:*

Quel che ci viene manifestato dalla Rivelazione divina concorda con la stessa esperienza. Infatti, se l'uomo guarda dentro al suo cuore, si scopre anche inclinato al male e immerso in tante miserie che non possono certo derivare dal Creatore che è buono. Spesso, rifiutando di riconoscere Dio quale suo principio, l'uomo ha infranto il debito ordine in rapporto al suo ultimo fine, e al tempo stesso tutto il suo orientamento sia verso se stesso, sia verso gli altri uomini e verso tutte le cose create.¹⁰⁹

CONSEGUENZE DEL PECCATO DI ADAMO PER L'UMANITÀ

402. Tutti gli uomini sono coinvolti nel peccato di Adamo. San Paolo lo afferma: «Per la disobbedienza di uno solo, tutti sono stati costituiti peccatori» (*Rm* 5,19); «Come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato...» (*Rm* 5,12). All'universalità del peccato e della morte l'Apostolo contrappone l'universalità della salvezza in Cristo: «Come dunque

¹⁰⁰ Cfr. Gn 3,11-13.

¹⁰¹ Cfr. Gn 3,16.

¹⁰² Cfr. Gn 3,17.19.

¹⁰³ Cfr. Gn 2,17.

¹⁰⁴ Cfr. Gn 3,19.

¹⁰⁵ Cfr. Rm 5,12.

¹⁰⁶ Cfr. Gn 4,3-15.

¹⁰⁷ Cfr. Gn 6,5.12; Rm 1,18-32.

¹⁰⁸ Cfr. 1 Cor 1-6; Ap 2-3.

¹⁰⁹ Gaudium et spes, 13,1.

per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà vita» (*Rm 5,18*).

403. Sulle orme di san Paolo la Chiesa ha sempre insegnato che l'immensa miseria che opprime gli uomini e la loro inclinazione al male e alla morte non si possono comprendere senza il loro legame con la colpa di Adamo e prescindendo dal fatto che egli ci ha trasmesso un peccato dal quale tutti nasciamo contaminati e che è «morte dell'anima».¹¹⁰ Per questa certezza di fede, la Chiesa amministra il Battesimo per la remissione dei peccati anche ai bambini che non hanno commesso peccati personali.¹¹¹

404. In che modo il peccato di Adamo è diventato il peccato di tutti i suoi discendenti? Tutto il genere umano è in Adamo «sicut unum corpus unius hominis - come un unico corpo di un unico uomo».¹¹² Per questa «unità del genere umano» tutti gli uomini sono coinvolti nel peccato di Adamo, così come tutti sono coinvolti nella giustizia di Cristo. Tuttavia, la trasmissione del peccato originale è un mistero che non possiamo comprendere appieno. Sappiamo però dalla Rivelazione che Adamo aveva ricevuto la santità e la giustizia originali non soltanto per sé, ma per tutta la natura umana: cedendo al tentatore, Adamo ed Eva commettono un *peccato personale*, ma questo peccato intacca la *natura umana*, che essi trasmettono *in una condizione decaduta*.¹¹³ Si tratta di un peccato che sarà trasmesso per propagazione a tutta l'umanità, cioè con la trasmissione di una natura umana privata della santità e della giustizia originali. Per questo il peccato originale è chiamato «peccato» in modo analogico: è un peccato «contratto» e non «commesso», uno stato e non un atto.

405. Il peccato originale, sebbene proprio a ciascuno,¹¹⁴ in nessun discendente di Adamo ha un carattere di colpa personale. Consiste nella privazione della santità e della giustizia originali, ma la natura umana non è interamente corrotta: è ferita nelle sue proprie forze naturali, sottoposta all'ignoranza, alla sofferenza e al potere della morte, e inclinata al peccato (questa inclinazione al male è chiamata «concupiscenza». Il Battesimo, donando la vita della grazia di Cristo, cancella il peccato originale e volge di nuovo l'uomo verso Dio; le conseguenze di tale peccato sulla natura indebolita e incline al male rimangono nell'uomo e lo provocano al combattimento spirituale.

¹¹⁰ Cfr. Concilio di Trento: DENZ.-SCHÖNM., 1512.

¹¹¹ Cfr. *ibid.*, 1514.

¹¹² SAN TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, 4,1.

¹¹³ Cfr. Concilio di Trento: DENZ.-SCHÖNM., 1511-1512.

¹¹⁴ Cfr. *ibid.*, 1513.

406. La dottrina della Chiesa sulla trasmissione del peccato originale è andata precisandosi soprattutto nel V secolo, in particolare sotto la spinta della riflessione di sant'Agostino contro il pelagianesimo, e nel XVI secolo, in opposizione alla Riforma protestante. Pelagio riteneva che l'uomo, con la forza naturale della sua libera volontà, senza l'aiuto necessario della grazia di Dio, potesse condurre una vita moralmente buona; in tal modo riduceva l'influenza della colpa di Adamo a quella di un cattivo esempio. Al contrario, i primi riformatori protestanti insegnavano che l'uomo era radicalmente pervertito e la sua libertà annullata dal peccato delle origini; identificavano il peccato ereditato da ogni uomo con l'inclinazione al male («concupiscentia»), che sarebbe invincibile. La Chiesa si è pronunciata sul senso del dato rivelato concernente il peccato originale soprattutto nel II Concilio di Orange nel 529¹¹⁵ e nel Concilio di Trento nel 1546.¹¹⁶

UN DURO COMBATTIMENTO

407. La dottrina sul peccato originale connessa strettamente con quella della Redenzione operata da Cristo offre uno sguardo di lucido discernimento sulla situazione dell'uomo e del suo agire nel mondo. In conseguenza del peccato dei progenitori, il diavolo ha acquisito un certo dominio sull'uomo, benché questi rimanga libero. Il peccato originale comporta «la schiavitù sotto il dominio di colui che della morte ha il potere, cioè il diavolo».¹¹⁷ Ignorare che l'uomo ha una natura ferita, incline al male, è causa di gravi errori nel campo dell'educazione, della politica, dell'azione sociale¹¹⁸ e dei costumi.

408. Le conseguenze del peccato originale e di tutti i peccati personali degli uomini conferiscono al mondo nel suo insieme una condizione peccaminosa che può essere definita con l'espressione di san Giovanni: «il peccato del mondo» (Gv 1,29). Con questa espressione viene anche significata l'influenza negativa esercitata sulle persone dalle situazioni comunitarie e dalle strutture sociali che sono frutto dei peccati degli uomini.¹¹⁹

409. La drammatica condizione del mondo che «giace» tutto «sotto il potere del maligno» (1 Gv 5,19),¹²⁰ fa della vita dell'uomo una lotta:

Tutta intera la storia umana è infatti pervasa da una lotta tremenda contro le potenze delle tenebre; lotta incominciata fin dall'origine del mondo, che durerà, come dice il Signore, fino all'ultimo giorno. Inserito in questa battaglia,

¹¹⁵ Cfr. Concilio di Orange II: DENZ.-SCHÖNM., 371-372.

¹¹⁶ Cfr. Concilio di Trento: DENZ. SCHÖNM., 1510 1516.

¹¹⁷ Ibid., 1511, Cfr. Eb 2, 14.

¹¹⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. Centesimus annus, 25.

¹¹⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. Reconciliatio et paenitentia, 16.

¹²⁰ Cfr. 1 Pt 5,8.

l'uomo deve combattere senza soste per poter restare unito al bene, né può conseguire la sua interiore unità se non a prezzo di grandi fatiche, con l'aiuto della grazia di Dio.¹²¹

IV. «Tu non l'hai abbandonato in potere della morte»

410. Dopo la caduta, l'uomo non è stato abbandonato da Dio. Al contrario, Dio lo chiama,¹²² e gli predice in modo misterioso che il male sarà vinto e che l'uomo sarà sollevato dalla caduta.¹²³ Questo passo della Genesi è stato chiamato «Protovangelo», poiché è il primo annuncio del Messia redentore, di una lotta tra il serpente e la Donna e della vittoria finale di un discendente di lei.

411. La Tradizione cristiana vede in questo passo un annuncio del «nuovo Adamo»,¹²⁴ che, con la sua obbedienza «fino alla morte di croce» (*Fil* 2,8) ripara sovrabbondantemente la disobbedienza di Adamo.¹²⁵ Inoltre, numerosi Padri e dottori della Chiesa vedono nella Donna annunciata nel «protovangelo» la Madre di Cristo, Maria, come «nuova Eva». Ella è stata colei che, per prima e in una maniera unica, ha beneficiato della vittoria sul peccato riportata da Cristo: è stata preservata da ogni macchia de peccato originale¹²⁶ e, durante tutta la sua vita terrena, per una speciale grazia di Dio, non ha commesso alcun peccato.¹²⁷

412. *Ma perché Dio non ha impedito al primo uomo di peccare?* San Leone Magno risponde: «L'ineffabile grazia di Cristo ci ha dato beni migliori di quelli di cui l'invidia del demonio ci aveva privati».¹²⁸ E san Tommaso d'Aquino: «Nulla si oppone al fatto che la natura umana sia stata destinata ad un fine più alto dopo il peccato. Dio permette, infatti, che ci siano i mali per trarre da essi un bene più grande. Da qui il detto di san Paolo: "Laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia" (*Rm* 5,20). E il canto dell'Exultet: "O felice colpa, che ha meritato un tale e così grande Redentore!"».¹²⁹

¹²¹ Gaudium et spes, 37b.

¹²² Cfr. Gn 3,9.

¹²³ Cfr. Gn 3,15.

¹²⁴ Cfr. 1 Cor 15,21-22.45.

¹²⁵ Cfr. Rm 5,19-20.

¹²⁶ Cfr. PIO IX, Bolla Ineffabilis Deus: DENZ.-SCHÖNM., 2803.

¹²⁷ Cfr. Concilio di Trento: DENZ. SCHÖNM., 1573.

¹²⁸ SAN LEONE MAGNO, Sermones, 73, 4: PL 54, 396.

¹²⁹ SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, III, 1, 3, ad 3.

3.2. Quinta tappa: Il paradosso della creatura-immagine di Dio nel mondo

OBIETTIVI

- La constatazione della presenza del male nella storia
- La condizione creaturale di sofferenza come conseguenza del peccato, e la sua richiesta di senso
- Studio teologico della questione dello stato di giustizia originario, come premessa alla questione sull'origine del peccato nel mondo: i doni preternaturali e il dono soprannaturale della grazia

3.2.1. L'uomo segnato dal male

L'uomo si trova in uno stato paradossale.

Il percorso precedente si potrebbe riassumere dicendo che al centro di ogni discorso antropologico fondato sulla rivelazione deve esserci un'intensa presa di coscienza della *condizione teologale* dell'uomo. Ma la constatazione della concreta situazione storica dell'uomo porta immediatamente a un paradosso tra il disegno secondo il quale l'uomo sarebbe, secondo la testimonianza della Rivelazione, uscito dalle mani di Dio, e il suo reale stato

attuale. L'uomo che noi siamo, di fatto, non sembra corrispondere a quel disegno, anche se magari può scoprire in se stesso una tensione verso di esso. Tensione che, però, si vede incapace di allentare con la sua perfetta realizzazione.

Oggi l'uomo è percorso da un'inquietudine esistenziale che manifesta, in forma e tonalità diverse, il suo bisogno di salvezza, di liberazione, di pace. Egli, attraverso gli incontri significativi della sua vita, impara a conoscere il valore delle dimensioni costitutive del proprio essere, prima di tutte quelle della religione, della famiglia e del popolo a cui appartiene. Da tali incontri, tuttavia, egli si accorge, in termini drammatici, di non possedere ancora il significato ultimo, capace di renderli definitivamente buoni, veri, belli. E sperimenta allora la sua strutturale incapacità di placare la sua esigenza di infinito.

GIOVANNI PAOLO II, *Discorso 22.02.1987*

3.2.1.1. *Il male come realtà che “non doveva esserci”*

La sofferenza, espressione immediata della limitatezza dell'uomo...

La prima constatazione sulla realtà del male è il suo carattere indesiderabile e universale: l'uomo lo rifiuta e, nello stesso tempo, sa di non essere in grado di evitarlo: in qualche senso, si tratta di una condizione della sua situazione creaturale finita¹³⁰. Il dolore costituisce una delle dimensioni in cui l'essere umano sperimenta con maggiore chiarezza la sua trascendenza sulle leggi del creato materiale: tutte le minacce che sperimenta non soltanto non riescono a cancellare il valore dell'esistenza umana, ma lo sottolineano con maggior vigore¹³¹. Il dolore, in quanto violazione delle leggi che costituiscono l'universo personale, fa prendere di conseguenza coscienza all'uomo della sua radicale impotenza davanti a sé e al cosmo, che si sperimenta come limitazione indesiderabile: qualcosa che, in definitiva, *non doveva* esistere.

... contraddice radicalmente la sua indole dialogica,

¹³⁰ Non sembra necessario in questa sede far riferimento all'abbondante bibliografia generale sul dolore. Si può indicare come un adeguato punto della situazione il recente lavoro di Y. LABBÉ, *La souffrance: problème ou mystère*, in «Nouvelle Revue Theologique» 116 (1994) 513-529.

¹³¹ «Vulnerabile, mortale, debole, menomata per quanto oltrepassa i suoi limiti, sempre aperta al dolore, radicalmente incomprensibile, la nostra esistenza ha un suo valore, è pregevole. Sempre: anche quando la malattia ce la mostra sensibilmente lesa, minacciata di morte, smisuratamente menomata, acutamente dolorosa e addirittura disperatamente incomprensibile», P. LAIN ENTRALGO, *Antropologia medica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, p. 236.

In fine, la realtà del dolore viene sperimentata in una radicale individualità: non si può conoscere pienamente il dolore di un altro uomo o dare a conoscere il proprio: non c'è un *logos* esterno del dolore. Questo aspetto della sofferenza contraddice anche radicalmente la tendenza naturale dell'uomo alla comunione con i suoi simili: nella sofferenza, paradossalmente, si acuisce questa necessità degli altri, proprio nel momento in cui è palese l'impossibilità di farli partecipi del proprio dolore. Il passaggio dall'individualità alla soggettività (inter-soggettività) sembra fatalmente compromesso¹³².

... ponendo la questione sul senso.

Davanti a queste realtà ci si pone subito la questione del *perché*, la *domanda sul senso*. Quest'interrogativo, anche se non costituisce da solo l'essenza della sofferenza, è sicuramente una delle sue dimensioni fondamentali: se l'uomo riesce a dare un senso al dolore, come avviene nel cauterizzare una ferita, o in un tatuaggio, o nella mortificazione corporale, esso non è più tale in senso proprio o, in altre parole, non è più vissuto come evento angosciante, anche se si mantiene intatta la sua carica nociva somatica o psicologica. Lo stesso si potrebbe dire della sofferenza spirituale causata, per esempio, da un atto di obbedienza, o del senso di colpa.

3.2.1.2. La Rivelazione è una risposta al problema del male

-La fede in Cristo include la risposta al senso del dolore...

Il messaggio della Rivelazione contiene in questo punto uno dei suoi più radicali paradossi: perchè il cristiano è convinto che Cristo si è incarnato *propter nos homines et propter nostram salutem*, la sofferenza —e non soltanto la morte in quanto tale— si trova in una relazione causale con l'avverarsi di un'esultanza senza fine: la comunione vitale con Cristo, possibile in questa terra soltanto tramite lo Spirito, da l'ultima chiave interpretativa del problema del dolore.

Ci troviamo davanti a un'altra espressione del paradosso antropologico: in riferimento ai Santi Innocenti, paradigma dell'ingiusta sofferenza, è innanzi tutto vero che il lamento e il pianto di Rachele includono un qualcosa di irreversibile, un *rifiuto di ogni consolazione* (cfr. *Mt 2,18*; *Ger 31,15*). L'essere

¹³² Il che non contraddice il fatto che la realtà della sofferenza sia anche un elemento di solidarietà umana. In questo senso il dolore, diventando motivo di con-patimento può servire anche alla rivelazione iniziale dell'amore di comunione.

limitato non può trovare nell'essere altrettanto limitato che lo circonda, la soluzione al limite svelato dalla realtà della sofferenza. Soltanto il Signore può dire: «trattieni la voce dal pianto, i tuoi occhi dal versare lacrime, perché c'è un compenso per le tue pene» (Ger 31,16).

... in continuità con le richieste dell'esperienza umana.

Ma questo riferimento a Cristo e allo Spirito non si dà soltanto come dimensione categoriale della risposta credente: si trova inscritto, in qualche senso, nella stessa costituzione creaturale dell'essere umano, fatto a immagine e somiglianza di Dio. In altre parole, una volta che nella fede l'uomo si è aperto alla conoscenza del gratuito Amore divino lenitivo, dovrebbe essere anche in grado di scoprire che quella richiesta di fede non gli avviene «contro» la sua esperienza intramondana ma che, in qualche senso, anche da questa —e in concreto, dalla sua negatività— scaturisce la convenienza di credere. Passaggio questo ovviamente non automatico, ma che non può essere negato se non vogliamo escludere l'essere nel mondo dal *perché* del credere.

3.2.1.3. La sofferenza e la condizione creaturale dell'uomo

La sofferenza è accesso a Dio.

Volendo mantenere comunque l'istanza intramondana che precede il passaggio alla *fede lenitiva*, non essendo possibile per l'uomo desumerla dalla cornice intrastorica in cui si muove, egli deve rivolgersi all'ambito della sua trascendenza: ossia, all'ambito del suo accesso naturale a Dio¹³³. Riassumendo: in concomitanza con la fede cristologica che offre una serenante risposta al problema della sofferenza, l'uomo deve avere una possibilità di concettualizzazione dell'essere divino che gli permetta di strutturare come «antropologica» quella risposta. Da qui la necessità di mettere in correlazione la

¹³³ Si tratta di una istanza che non si desume unicamente dall'insegnamento biblico: la sofferenza come via di apertura dell'uomo verso la trascendenza è molto presente nella cultura mitica e in quella classica. Troviamo un'espressione privilegiata di questa tensione, di palese sapore classico, nell'opera poetica di Friedrich Hölderlin: «Wir sind nichts; was wir suchen ist alles», Frammento di Ipperione, Il Melangolo, Genova 1989, p. 58. Sulle condizioni di possibilità di questo passaggio, il filosofo Leonardo Polo, la cui antropologia trascendentale fornisce una solida base filosofica a quest'argomento, si esprime così: «Los clásicos —ni ingenuos ni infantiles— eran perfectamente conscientes de que entre la realidad empírica —lo que se constata de hecho— y los altos ideales hay una distancia muy difícil de colmar: no la negaron nunca (...) Siempre admitieron que la optimación del hombre —o sea, la aventura de alcanzar, partiendo de la situación empírica constatable (llena de quiebras, de debilidades, de todos los defectos que se quiera), una comunicación con el Absoluto— es empresa ardua: pero no imposible, no utópica; tiene sentido, a pesar de que cuando uno contempla lo inmediato muchas veces podría desanimarse al apreciar entre el ideal humano y lo inmediato un desnivel fabuloso que exige, para ser salvado, una áspera lucha. En rigor, lo exige todo», L. Polo, Presente y futuro del hombre, Rialp, Madrid 1993, p. 97.

questione del senso della sofferenza con la capacità naturale dell'uomo di esprimere in concetti il suo accesso a Dio.

L'uomo sofferente si affida alla misericordia del suo Creatore.

In questa linea, e mantenendoci ancora sulle dimensioni generiche della questione, si può dire che la concettualizzazione specifica di Dio nei confronti della sofferenza è racchiusa nell'idea della *misericordia divina*. Come ricordava Giovanni Paolo II nella sua seconda enciclica trinitaria, in riferimento al Padre *Dives in misericordia*, «conviene ora volgerci a quel mistero: lo suggeriscono molteplici esperienze della Chiesa e dell'uomo contemporaneo; lo esigono anche le invocazioni di tanti cuori umani, le loro sofferenze e speranze, le loro angosce e attese»¹³⁴.

A questo punto la pretesa della fede di offrire una risposta alla questione diventa antropologicamente interessante: secondo la fede, «nel piano divino ogni dolore è dolore di parto; esso contribuisce alla nascita di una nuova umanità»¹³⁵. Ma questa novità richiede all'uomo un'apertura teonomica, una rinuncia all'autonomia di risposta.

«Egli è posto così di fronte ad un tremendo Aut-Aut: domandare a un Altro che s'affacci all'orizzonte della sua esistenza per svelarne e rendere possibile il pieno avveramento, o ritrarsi in sé, in una solitudine esistenziale in cui è negata la possibilità stessa dell'essere. Il grido di domanda, o la bestemmia: ecco ciò che gli resta!»

Giovanni Paolo II, *Discorso al Congresso Internazionale di Teologia «Portare Cristo all'uomo»*, 22-02-1985, in *Insegnamenti VIII/1*, p. 558.

¹³⁴ Litt. enc. *Dives in Misericordia*, 30-XI-1980, n. 1. Cfr. anche *Ibid.* n. 3, per quanto riguarda la dimensione cristologica della rivelazione dell'amore misericordioso: «Gesù, soprattutto con il suo stile di vita e con le sue azioni, ha rivelato come nel mondo in cui viviamo è presente l'amore, l'amore operante, l'amore che si rivolge all'uomo ed abbraccia tutto ciò che forma la sua umanità. Tale amore si fa particolarmente notare nel contatto con la sofferenza, l'ingiustizia, la povertà, a contatto con tutta la "condizione umana" storica, che in vari modi manifesta la limitatezza e la fragilità dell'uomo, sia fisica che morale. Appunto il modo e l'ambito, in cui si manifesta l'amore, viene denominato nel linguaggio biblico "misericordia"; e, finalmente, in riferimento alla missione della Chiesa, «...conservando sempre nel cuore l'eloquenza di queste ispirate parole, ed applicandole alle esperienze e alle sofferenze proprie della grande famiglia umana, occorre che la Chiesa del nostro tempo prenda più profonda e particolare coscienza della necessità di render testimonianza alla misericordia di Dio» *Ibid.* n. 12.

¹³⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale*, 27-04-1983, in *Insegnamenti VI/1*, p. 1073.

3.2.2. Lo stato di giustizia originario, presupposto della condizione attuale di male

Ma l'attuale stato di sofferenza non è una condizione originaria.

Tutto ciò comporta che la situazione attuale dell'uomo non possa essere capita se non come rovina, avvenuta in un momento successivo, della situazione in cui la creatura-immagine era uscita dalle mani del Creatore.

In primo luogo si deve vedere, pertanto, la condizione originaria dell'uomo. Data l'importanza antropologica di questo punto, il discorso partirà da lontano, cercando di stabilire a ritroso, muovendo dalla condizione attuale di sofferenza dell'essere umano, la necessità di fondare le nostre affermazioni circa la storia della salvezza sulla verità dogmatica dello stato originale di amicizia tra Dio e l'uomo. In altre parole, si tratta di stabilire come l'uomo, non ostante si esperimenti in una condizione di sofferenza congenita, può ancora accogliere la verità di fede di essere creatura fatta a immagine di Dio.

Ecco il riassunto della fede della Chiesa su questo punto:

374. Il primo uomo non solo è stato creato buono, ma è stato anche costituito in una tale amicizia con il suo Creatore e in una tale armonia con se stesso e con la creazione, che saranno superate soltanto dalla gloria della nuova creazione in Cristo.

375. La Chiesa, interpretando autenticamente il simbolismo del linguaggio biblico alla luce del Nuovo Testamento e della Tradizione, insegna che i nostri progenitori Adamo ed Eva sono stati costituiti in uno stato «di santità e di giustizia originali».¹³⁶ La grazia della santità originale era una «partecipazione alla vita divina».¹³⁷

376. Tutte le dimensioni della vita dell'uomo erano potenziate dall'irradiamento di questa grazia. Finché fosse rimasto nell'intimità divina, l'uomo non avrebbe dovuto né morire,¹³⁸ né soffrire.¹³⁹ L'armonia interiore della persona umana, l'armonia tra l'uomo e la donna,¹⁴⁰ infine l'armonia tra la prima coppia e tutta la creazione costituiva la condizione detta «giustizia originale».

377. Il «dominio» del mondo che Dio, fin dagli inizi, aveva concesso all'uomo, si realizzava innanzi tutto nell'uomo stesso

¹³⁶ Concilio di Trento: DENZ.-SCHÖNM., 1511.

¹³⁷ CONC. ECUM. VAT. II, Lumen gentium, 2.

¹³⁸ Cf Gn 2,17; 3,19.

¹³⁹ Cf Gn 3,16.

¹⁴⁰ Cf Gn 2,25.

come *padronanza di sé*. L'uomo era integro e ordinato in tutto il suo essere, perché libero dalla triplice concupiscenza¹⁴¹ che lo rende schiavo dei piaceri dei sensi, della cupidigia dei beni terreni e dell'affermazione di sé contro gli imperativi della ragione.

378. Il segno della familiarità dell'uomo con Dio è il fatto che Dio lo colloca nel giardino,¹⁴² dove egli vive «per coltivarlo e custodirlo» (Gn 2,15): il lavoro non è una fatica penosa,¹⁴³ ma la collaborazione dell'uomo e della donna con Dio nel portare a perfezione la creazione visibile.

379. Per il peccato dei nostri progenitori andrà perduta tutta l'armonia della giustizia originale che Dio, nel suo disegno, aveva previsto per l'uomo.

Catechismo della Chiesa Cattolica

3.2.2.1. *L'onnipotenza creativa divina come chiave di senso*

*L'onnipotenza del creatore
permette la speranza.*

Si potrebbe a questo punto dire che l'attributo divino *onnipotenza*, come presentato dalla tradizione teologica classica, offrirebbe un primo elemento di sollievo: la confessione di un essere onnipotente costituirebbe un punto di riferimento davanti all'inevitabilità di qualsiasi situazione in cui l'uomo possa trovarsi, non ultima quella della sofferenza.

*La condizione creaturale, invece,
è segnata dalla contingenza.*

Inoltre, se all'onnipotenza si aggiunge l'idea di causalità universale (creazione) e dell'agire intellettuale dell'essere creatore, la contingenza della temporalità risulterebbe protetta dalla sensazione di essere finalisticamente *abbandonata*¹⁴⁴: tutto può avere un senso dal momento in cui procede da un atto intellettuale. Lo stesso concetto derivato di *contingenza*, nello stabilire la distinzione tra l'Essere assoluto e l'essere finito, sembra indicare —in riferimento alla dimensione “creaturale” della sofferenza—, la necessità di superare un'apparente dicotomia dialettica tra i concetti di umanità e di sofferenza; la mancanza dell'idea di contingenza potrebbe portare a vedere una

¹⁴¹ Cf 1 Gv 2,16.

¹⁴² Cf Gn 2,8.

¹⁴³ Cf Gn 3,17-19.

¹⁴⁴ Cfr. L. PoLo, La originalidad de la concepción cristiana de la existencia, in «Palabra» 54 (1970) 17-25.

contradictio radicale nell'espressione *umanità sofferente*.

Con ciò si spezza l'ipotetica assurdità della domanda di senso davanti al problema del dolore: forse non ci sarà una risposta nel nostro orizzonte intramondano, o forse la risposta comporterà una soluzione irraggiungibile, ma almeno il fatto di porsi la questione non è un controsenso, una sorta di errore ontologico. Senza una certa confessione dell'onnipotenza, l'esperienza umana del dolore non dovrebbe essere molto diversa di quella animale.

L'onnipotenza metafisica non basta,

Ma queste idee, anche se costituiscono una condizione di possibile risposta, creano la vera difficoltà! Appunto perché si confessa un essere creatore che potrebbe proteggere il creato dalla sofferenza, il fatto di dover soffrire si sperimenta come ingiusto. Si palesa così l'insufficienza di un'impostazione unicamente metafisica del problema: l'uomo non sarebbe in grado di sopportare l'idea di un Essere supremo che permette la sofferenza, se questo Essere ha la pretesa di manifestarsi simultaneamente come buono; molto di meno potrebbe vedere nella sofferenza una *risultante finale positiva*, in cui consisterebbe, in fin dei conti, la risposta al problema del senso.

3.2.2.2. *L'onnipotenza personale*

... bisogna trovarne la dimensione relazionale.

Sorge allora la necessità di approfondire ulteriormente il concetto di onnipotenza, se veramente si pretende una sua utilità nella soluzione al problema posto. Si tratta di superare la limitazione tendenzialmente oggettivistica che la mera considerazione ontologica dell'attributo comporta, per inserire il discorso nell'ambito di *relazionalità* in cui ogni possibile concettualizzazione dell'essere divino (o dell'essere umano) acquista la luce maggiore a cui il nostro intelletto, illuminato dalla fede, può arrivare.

Porre il problema del senso comporta, quindi, uscire da un ambito di riferimento limitato unicamente dall'*unum* dell'essere, per inserire la questione in un contesto superiore, dato dall'integrazione delle complesse interferenze che comportano l'essere personale di Dio e dell'uomo. In questa nuova sfera di riferimenti mutui risulta possibile capire il senso —la *direzione*— delle traiettorie dell'uomo nella storia.

L'anelito umano di felicità si realizza nella relazione interpersonale.

Infatti, a prima vista, sembra che la risposta alla domanda di senso che il dolore pone abbia a che vedere con l'anelito dell'uomo verso la felicità. Si tratterebbe di esplicitare —se ciò è possibile— come la presenza della sofferenza sia compatibile con l'ideale della felicità umana: perché *sofferenza e felicità* non sono, come sembra, concetti che si autoescludono. Seguendo una indovinata definizione esistenziale di felicità¹⁴⁵, si tratta di poter *dire di sì* in senso profondo a quella dimensione della vita costituita dal dolore: il che comporta constatare non soltanto la reale aspirazione alla felicità nonostante la presenza della sofferenza —un'aspirazione sperimentata come non realizzabile in assoluto non farebbe felice l'uomo—, ma anche della verificabilità delle condizioni che permettono la conciliazione.

Fin dal tempo di Aristotele è chiaro che l'ideale della felicità comporta la realizzazione di comunicazioni interpersonali, fino al punto di dubitare che Dio possa essere felice, data la sua solitudine¹⁴⁶. Se Dio viene chiamato in causa come chiave ultima del problema della sofferenza, deve esserlo nella sua dimensione di apertura dialogica gratuita nei confronti dell'uomo¹⁴⁷.

L'onnipotenza creatrice è necessariamente personale ...

La prima idea a cui dobbiamo far riferimento, pertanto, è costituita dalla realtà del carattere personale dell'agire creativo o, limitandoci al nostro argomento, dalla dimensione personale che l'onnipotenza manifesta. Questo attributo, infatti, fa riferimento in prima istanza all'agire divino *ad extra*: non ha molto senso esprimerlo in termini assoluti dicendo semplicemente che Dio *può fare tutto*, giacché, per esempio, Dio non può fare un altro Dio. Il senso preciso con cui possiamo dire che Dio è *onnipotente* presuppone che Lui veramente *abbia fatto*; e l'agire divino costituisce per la nostra capacità di conoscenza il limite stesso del contenuto del concetto di onnipotenza: possiamo parlare della potenza divina soltanto in relazione a ciò che di fatto Dio ha creato, nella sua

¹⁴⁵ Cfr. J. MARIAS, *La felicità umana. Un impossibile necessario*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, pp. 37-39.

¹⁴⁶ Cfr. J. CHOZA, *Manual de Antropología filosófica*, Rialp, Madrid 1988, p. 523; ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, VIII, 1 e IX, 4.9.

¹⁴⁷ Quanto detto si può riassumere in queste parole, che nello stesso tempo servono come punto di continuazione: «L'analogia non funziona se non in un comportamento d'alleanza e il Dio dell'alleanza non è conosciuto che mediante l'atto effettivo della comunicazione, che doveva essere obbedienza e attesa. Il mistero, se difficile a pensare, di Dio creatore e che si implica in una storia, non è accessibile alla conoscenza quando la relazione viva è rotta. In effetti il pensiero, quando si tratta di Dio, è al limite delle sue possibilità; i concetti e i giudizi che esso forma non si sostengono se non per l'esperienza fedele dell'alleanza e, nella loro stessa duttilità, contribuiscono a mantenere questa in verità», G. LAFONT, *Dio, il tempo e l'essere*, Piemme, Casale Monferrato 1992, p. 136.

realtà attuale o possibile: in questa chiave umana Staniloae afferma che la creazione è la «kenosi volontaria dell'onnipotenza di Dio»¹⁴⁸. La manifestazione dell'onnipotenza divina consiste propriamente, quindi, nella volontarietà e nel conseguente *carattere personale* dell'Essere onnipotente, nel fatto che ha creato le cose che *ha voluto*. Non sarebbe sufficiente dire che onnipotente è *colui che può fare tutto ciò che vuole*, giacché senza l'attualizzazione concreta – *colui che ha fatto* – quest'espressione non aggiunge nulla all'idea di *Ipsum esse subsistens*. Un'ipotetica potenza universale impersonale non sarebbe un creatore *onnipotente*.

3.2.2.3. *L'amore onnipotente alla base dell'esistenza della creatura*

... e rivelazione dell'Amore di Dio,

La volontà che si manifesta nell'onnipotenza personale non può essere mossa da nessuna forza esterna né può essere limitata nelle stesse sue opere da nessun tipo di condizionante interno: deve essere mossa soltanto dal bene e limitata unicamente dal suo volere. Se a questo si aggiunge che l'agire creativo dell'onnipotente personale produce a sua volta *esseri personali*, facendo un piccolo salto nel discorso, si può dire che *l'onnipotenza creativa è rivelazione dell'amore di Dio*. La creazione si struttura, quindi, non come mero rapporto *Causa-effetto*, ma come relazione di *Persona a persona*. In definitiva, l'onnipotenza personale che crea esseri a sua volta personali si deve concettualizzare —e in questo senso può chiamarsi *rivelazione*— come *amore onnipotente*. Al contrario, se non si riesce a vedere l'onnipotenza come realtà personale, non è possibile capire la creazione come rivelazione dell'amore. Si potrebbe anche concludere che un Dio-amore non avrebbe creato un mondo senza “persone”: secondo il famoso testo di *Gaudium et spes* 24, l'uomo «in terra è l'unica creatura che Dio abbia voluto per se stessa».

... che esclude il volere il male della creatura.

Ma la logica dei concetti, collegandoci col tema di questo corso, comporta che una creazione-rivelazione dell'Amore deve escludere qualsiasi volontà di male nell'amato.

«L'amore, per natura, esclude l'odio e il desiderio del male nei riguardi di colui, al quale una volta ha dato in dono se stesso»

¹⁴⁸ D. STANILOAE, Dio è Amore. Indagine storico-teologica nella prospettiva ortodossa, Città Nuova, Roma 1986, p. 93

Nihil odisti eorum que fecisti, nulla tu dispreszi di ciò che hai creato (Sap 11, 24). Queste parole indicano il fondamento profondo del rapporto tra la giustizia e la misericordia in Dio, nelle sue relazioni con l'uomo e con il mondo. Esse dicono che dobbiamo cercare le radici vivificanti e le ragioni intime di questo rapporto risalendo "al principio", nel mistero stesso della creazione»

GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dives in misericordia*, n. 4.

Dio non può volere la sofferenza dell'uomo se questa deve essere interpretata come male in senso definitivo: è capibile soltanto come stadio iniziale verso realizzazioni piene, come male provvisorio da cui può scaturire un bene finale. La domanda allora è come la Rivelazione avvera questo passaggio dal male al bene. Finora resta saldo che soltanto l'interazione mutua tra l'idea di Dio-onnipotenza e l'idea di Dio-amore lascia aperta la strada verso un'ulteriore approfondimento: negare uno dei due concetti o affermarli unilateralmente comporta rinunciare a dare un senso al problema del dolore. Al contempo, però, bisogna fondare teologicamente il concetto di Dio-amore, giacché da solo non da ragione sufficiente di se stesso.

3.2.2.4. *La creazione in stato di via*

Dio ha creato l'uomo con un percorso da fare;

Aprendoci alla Rivelazione di Dio su se stesso, l'idea biblica anticotestamentaria manifesta la realtà di una creazione fatta da un creatore onnipotente amoroso, indicando questo agire divino come fondamento del grande tema dell'Alleanza. Il dono divino della creazione, espressione della trasmissione di bontà («e Dio vide che era cosa buona») tramite un atto personale (carattere verbale della creazione), è indirizzato a ulteriori e più profonde realizzazioni: creazione e salvezza sono saldamente collegate, l'una è la realizzazione dell'altra. Questo comporta che la creazione è stata voluta da Dio in situazione non definitiva, in *stato di via*: c'è una strada da percorrere prima di arrivare alla *situazione di termine*¹⁴⁹.

Il rapporto personale stabilito tra Dio e l'uomo nella creazione si dà nel *tempo*. L'uomo è creato persona storica, soggetto permanente della *temporalità* ed in grado di determinarla. La *vicendevolezza* che richiede di per sé l'amore con cui Dio l'ha creato e lo ha posto in una situazione superiore al resto delle

¹⁴⁹ Cfr. C. JOURNET, *Per una teologia ecclesiale della Storia della Salvezza*, M. D'Auria, Napoli 1971, pp. 121 ss.

creature, si da in una *successività* di risposte. Fin tanto che l'uomo vive nel tempo, la sua risposta personale amorosa a Dio non è definitiva. Il motivo per cui Dio ha voluto questa provvisorietà, si individua considerando che una creazione in stato di via può essere migliore nel suo insieme che una creazione uscita da Dio già "completata". Ma questa espressione è vera soltanto se il passaggio allo stato di termine comporta il sorgere di qualcosa di positivo, che non poteva essere incluso in un'ipotetica creazione "completata".

... per questo lo ha creato libero;

A prima vista questa "qualcosa" non può che far riferimento alla *libertà*: il più grande dei doni naturali di Dio all'uomo, che si trova alla base del suo essere personale e storico, col quale la creatura può gestire insieme a Dio il suo percorso ed essere veramente nella *successività* *l'altro* dell'amore vicendevole che il Creatore ha voluto avere con l'uomo.

... ma la libertà non basta per dar ragione della presenza del male.

Ma la *libertà nel tempo* comporta la precarietà e, soprattutto, la *possibilità* del non raggiungimento dello stato di termine, sia come situazione definitiva, sia come orientamento in ogni istante delle coordinate esistenziali dell'uomo verso la pienezza finale. Prendendo come dato di partenza la temporalità, è chiaro che questa possibilità di male (non raggiungimento intenzionale dello stato di termine a cui si è chiamato) costituisce una dimensione manifestativa dell'amore divino, giacché una creazione così è migliore di una creazione in cui l'uomo non possa dare una risposta libera o possa darla soltanto atemporalmente. Dire questo, però, non soltanto non risponde alla questione di partenza, ma aggrava ulteriormente la situazione: sorgono infatti, due nuove domande: visto che la libertà non richiede né tempo né spazio (anche gli angeli sono stati, a modo loro, *viatores*), perché una creazione temporale è migliore di una creazione atemporale?; e soprattutto, perché la *possibilità* del male non rimane come mera *possibilità*, senza attualizzarsi? Di fatto, nulla richiede nell'ordine ontologico di Dio o della creatura che il male passi da possibile a reale. Sia chiaro che non si tratta di cercare una risposta a queste domande nella linea delle *rationes necessariae*, ma di sceverare nell'ambito della Rivelazione elementi per una cornice di senso al problema antropologico.

3.2.2.5. La creazione originariamente protetta dal limite: i doni preternaturali

Il limite creaturale doveva essere necessariamente protetto dall'Amore creatore...

Prendendo in considerazione la prima domanda risulta evidente la difficoltà di rispondere. L'essere spazio-temporale dell'uomo sembra a prima vista niente altro che il fondamento ultimo della sua possibilità di sofferenza. La struttura ontologica del creato comporta di per sé la finitezza, l'interazione materiale tra le diverse creature (sordinazione), la precarietà e la contingenza, la vita biologica legata alle leggi della materia... E sembra che tutto questo, anche cambiando modalità, non potrebbe radicalmente essere in un altro modo, visto che la creatura sempre e comunque deve rimanere segnata dal *limite*: soltanto Dio è illimitato. Allora l'asserzione di un'onnipotenza amorosa che, abbiamo detto, deve includere il non volere il male della creatura non sembra mantenibile: perché qui non si tratta già di *possibilità* del male, come quando si faceva riferimento alla libertà, ma di reale presenza di limitazioni causanti dolore nella struttura stessa del creato.

La constatazione dell'esperienza del rifiuto di queste realtà da parte dell'uomo, e la presenza della domanda sul senso ci fanno capire che l'ordine creazionale spazio-temporale non è l'ambito in cui si pone la questione. Di fatto, il solo concetto di *limite* non comporta l'idea di sofferenza¹⁵⁰: altrimenti neanche i beati smetterebbero di soffrire. Una prima risposta all'antinomia arriva dalla Sacra Scrittura per via "fenomenologica": all'inizio della creazione Dio ha dato all'uomo, e a tutto il creato in lui, i cosiddetti *doni preternaturali*, coi quali l'onnipotenza divina liberava all'uomo dalle esperienze dolorose che sarebbero proprie della sua situazione intracosmica.

... per mezzo dei doni preternaturali.

Questi doni, secondo la tradizione teologica, se desumono dalla Sacra Scrittura in base ai racconti protologici. I più importanti sono i seguenti: l'integrità, o libertà dalla concupiscenza, secondo la quale le dimensioni materiali dell'uomo erano perfettamente sottomesse all'intelletto e alla volontà;

¹⁵⁰ In riferimento al campo stretto della malattia, ecco il parere di un clinico: «In quanto suo accidente predicabile, la malattia sarà allora una "proprietà" della natura umana? Evidentemente no. L'uomo può ridere, anzi, non può non poter ridere, ma non ha l'obbligo di ridere. Analogamente, l'uomo può ammalarsi, anzi, non può non potersi ammalare, ma in nessun modo ha l'obbligo di ammalarsi e ciò è dimostrato da coloro che nel corso della propria vita non si sono mai ammalati. Quello che invece deriva necessariamente dalla condizione umana —e non perché è umana ma perché è viva— è, come sappiamo, l'"ammalabilità", ossia, la possibilità di ammalarsi, "proprietà difettiva" di qualcosa che l'uomo è per sua natura: un essere vivo.», P. LAIN ENTRALGO, op. cit., p. 221-222.

l'immortalità, da capirsi non come durata indefinita del tempo, ma come passaggio all'eternità vissuto in maniera armonica (la morte come adesso la viviamo è, infatti, conseguenza del peccato¹⁵¹); la scienza infusa, o conoscenza delle realtà create necessaria per la perfetta armonia dell'esistenza dell'uomo nel creato; l'impassibilità, o assenza di sofferenza dovuta alla condizione materiale limitata.

I *doni preternaturali* recuperano l'idea di un onnipotente amoroso che non vuole il male della sua creatura; ma da soli comportano una spiegazione imperfetta: come se Dio avesse bisogno di manovre estrinseche al creato per poterlo proteggere, perché questo possa essere rivelazione del suo amore.

3.2.2.6. Il dono originario e soprannaturale della grazia

*L'Onnipotenza si rivela
massimamente nel dono originario
della grazia,*

La risposta vera e, in definitiva, la ragione ultima dell'esistenza dei beni preternaturali, va in un'altra linea: la questione reale è che l'onnipotenza divina per manifestarsi personale e amorosa non può fermarsi ad un dono limitato dall'ontologia della creazione, anche se, come si è già detto, costituisce sempre una restrizione *volontaria* dell'onnipotenza. Mentre l'onnipotenza *ad extra* è sempre soggetta al limite, la vera onnipotenza si manifesta nell'illimitatezza del donarsi di Dio stesso: la donazione nella grazia. I *doni preternaturali*, infatti, si capiscono soltanto alla stregua dei *doni soprannaturali*. In altre parole, la creazione include, nel suo essere manifestazione dell'onnipotenza amorosa, l'aver il suo apice, la sua perfezione, nel dono infinito di Dio stesso alla creatura, creata finita ma, in quanto immagine, capace di infinito. In quelle condizioni originarie la creazione era di fatto libera della sofferenza.

Il dono della grazia, quindi, ci rimanda alla rivelazione della vita intradivina nel creato:

«La verità che Dio è Amore costituisce come l'apice di tutto ciò che è stato rivelato "per mezzo dei profeti e ultimamente per mezzo del Figlio...", come dice la *Lettera agli Ebrei* (Eb 1, 1). Tale verità illumina tutto il contenuto della Rivelazione divina, e in particolare la realtà rivelata *della creazione* e quella *dell'Alleanza*. Se la creazione manifesta l'onnipotenza del Dio-Creatore, l'esercizio dell'onnipotenza si spiega definitivamente mediante l'amore. Dio ha creato perché poteva, perché è

¹⁵¹ Cfr. Rm 6,16; 7,5; 8,6; 1Cor 15,54-57.

onnipotente; la sua onnipotenza, comunque, era guidata dalla Sapienza e mossa dall'Amore. Questa è l'opera della creazione»

GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale* 02-10-1985, in *Insegnamenti* VIII/2, pp. 832-833.

L'onnipotenza si realizza, quindi, all'interno della Vita di comunione intratrinitaria tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, forma parte di essa¹⁵².

... in cui la creatura viene riferita alle Persone divine.

L'onnipotenza, in sintesi, non si può capire pienamente se non in quanto riferita alla vita di comunione delle tre Persone, alla quale abbiamo accesso nello Spirito per l'agire salvifico del Verbo incarnato: è la *potenza* stessa della Vita intradivina che diventa onnipotenza amorosa nella sua comunicazione *ad extra* nella creatura personale. Ovviamente, il termine *ad extra*, si riferisce qui non all'agire creativo, ma all'ambito delle *missioni* delle divine Persone: in questo senso, rimanda in ultima istanza alla Persona inviante, a cui si appropria l'onnipotenza che deve essere rivelazione dell'amore. In Cristo, seconda Persona della Trinità, siamo figli del Padre Onnipotente, superando così qualsiasi immagine "terribile" dell'onnipotenza.

Quando si rompe questo riferimento, la creatura è sottomessa al male.

Conseguentemente, possiamo dire che la causa ultima del male nel creato non sono né la finitezza né il limite, ma l'aver perso, la creazione stessa, questa sua perfezione originaria, l'essere diventata *imperfetta*¹⁵³: mentre l'uomo ha mantenuto il legame presente all'inizio della creazione tra lui e il Creatore Unitrino, la sofferenza non si è affacciata alla storia, perché in qualche senso si mantiene la sua perfezione creaturale. Soltanto quando la creazione è diventata *difettiva*, perché il peccato ha rotto quel legame, ha dovuto fare i conti con la

¹⁵² «Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus; et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens», Symbolum "Quicumque" pseudo-Athanasianum: DS 75.

¹⁵³ Al contrario, Torres Queiruga prende a questo punto la strada di affermare che la finitezza comporta necessariamente imperfezione: cfr A. TORRES QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesucristo como afirmación plena del hombre*, Sal Terrae, Santander 1986, pp. 122-124. Questo non sembra adeguato: in termini assoluti, finitezza non implica necessariamente imperfezione, se questa si intende, in senso aristotelico, come la possessione di tutto quello che permette a un essere il raggiungimento del suo fine; usando all'inverso lo stesso esempio dell'autore a cui mi riferisco, un circolo non è imperfetto per il fatto di non essere e non poter mai essere simultaneamente un quadrato. Torres Queiruga, coerente con la sua identificazione finito-imperfetto, arriva a negare realtà storica allo stato di giustizia originaria, riducendolo a racconto mitico (cfr. p. 124). Cfr. anche su questo punto J. DE FINANCE, *Il sensibile e Dio. In margine al mio vecchio Catechismo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, pp. 246-247: «La finitudine non è un male, benché ne sia la condizione di possibilità, come la breccia nell'essere per la quale il male si introduce».

realtà del dolore¹⁵⁴. Con questo si risponde alla questione del limite, giacché la sofferenza non dipende da esso, ma *dall'imperfezione* introdotta nell'ordine creaturale dalla libertà umana. Ma rimane ancora senza risposta la domanda sul perché dell'essere spazio-temporale dell'uomo: la corporeità continua a costituire per noi un mistero radicale. Davanti alla strada sbarrata, l'unica possibilità consiste nel rimandare questa domanda alla eventuale risposta della seconda: al perché dell'avverarsi della possibilità del male, cioè la verità dogmatica del peccato originale.

¹⁵⁴ «Come si può interpretare filosoficamente la possibilità di ammalarsi insita nella natura umana? Per rispondere a questa domanda, il pensatore scolastico si sentì costretto a passare dalla patologia all'etica, e dall'etica alla religione e alla teologia. La malattia, in effetti, è un «male fisico», e tale osservazione solleva il problema del suo significato nella dinamica della natura. Dunque, la risposta fornita comunemente dall'aristotelismo medievale o scolastico consistette nell'attribuire la possibilità dell'uomo di ammalarsi alla vulneratio provocata nella natura umana dal peccato originale» LAIN ENTRALGO, op.cit. p. 226.

3.2.3. INTERMEZZO

Giovanni Paolo II, *Udienza generale* 3 settembre 1986.

Il peccato dell'uomo e lo stato di giustizia originaria

1. Se i Simboli di fede sono molto parchi nel parlare del peccato, nella Sacra Scrittura invece il termine e il concetto di «peccato» sono tra quelli che vengono ripetuti con maggior frequenza. Ciò prova che la Sacra Scrittura è, sì, il libro di Dio e su Dio, ma è anche un grande libro sull'uomo, preso così com'è nella sua condizione esistenziale quale risulta dall'esperienza. Il peccato infatti appartiene all'uomo e alla sua storia: si cercherebbe invano di ignorarlo o di dare a questa realtà oscura altri nomi, altre interpretazioni, come è avvenuto sulla scia dell'illuminismo e del secolarismo. Se si ammette il peccato, si riconosce al tempo stesso un profondo legame dell'uomo con Dio, poiché al di fuori di questo rapporto uomo-Dio, il male del peccato non appare nella sua vera dimensione, pur continuando ovviamente ad essere presente nella vita dell'uomo e nella storia. Il peccato tanto più pesa sull'uomo come una realtà oscura e nefasta quanto meno viene conosciuto e riconosciuto, quanto meno viene identificato nella sua essenza di rifiuto e opposizione di fronte a Dio. Soggetto e artefice di questa scelta è naturalmente l'uomo, che può respingere il dettame della propria coscienza anche senza riferirsi espressamente a Dio; ma questo suo gesto insano e nefasto acquista tutto il suo significato negativo solo se visto sullo sfondo del rapporto dell'uomo con Dio.

2. Per questo nella Sacra Scrittura il primo peccato è descritto nel contesto del mistero della creazione. In altre parole: il peccato commesso all'inizio della storia umana è presentato sullo sfondo della creazione, ossia dell'elargizione dell'esistenza da parte di Dio. L'uomo, nel contesto del mondo visibile, riceve in dono l'esistenza come «immagine e somiglianza di Dio», ossia a livello di essere razionale, dotato di intelligenza e volontà: e a un tale livello di elargizione creatrice da parte di Dio si spiega meglio anche l'essenza del peccato dell'«inizio», come scelta compiuta dall'uomo col cattivo uso di tali facoltà. Va da sé che qui non parliamo dell'inizio della storia così com'esso è descritto - ipoteticamente - dalla scienza, ma dell'«inizio» quale appare attraverso le pagine della Scrittura. Questa scopre in tale «inizio» l'origine del male morale, di cui l'umanità fa l'incessante esperienza e lo identifica come «peccato».

3. Il Libro della Genesi, nel primo racconto dell'opera della creazione, (Gn 1,1-28, che è cronologicamente posteriore al racconto di Gn 2,4-15), mette in rilievo l'originale «bontà» di tutto il creato, e in particolare la «bontà» dell'uomo, creato da Dio come «maschio e femmina» (Gn 1,27). Varie volte nella descrizione della creazione viene inserita la constatazione; «Dio vide che era cosa buona», e infine, dopo la creazione dell'uomo: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (Gn 1,12.18.21.25.31). Poiché si tratta dell'essere creato a immagine di Dio, cioè razionale e libero, la frase indica la «bontà» che è propria di un tale essere secondo il disegno del Creatore.

4. Qui si fonda la verità di fede, insegnata dalla Chiesa, circa l'innocenza originale dell'uomo, la sua giustizia originale, quale risulta dalla descrizione che la Genesi fa dell'uomo uscito dalle mani di Dio e vivente in piena familiarità con lui; anche il libro di Qoelet (7,29) dice che «Dio ha fatto l'uomo retto». Se il Concilio di Trento insegna che il primo Adamo perdette la santità e giustizia in cui era stato costituito (DS 1511), ciò vuol dire che prima del peccato all'uomo apparteneva la grazia santificante con tutti i doni soprannaturali che rendono l'uomo «giusto» davanti a Dio. Con espressione sintetica tutto ciò può essere espresso dicendo che, all'inizio, l'uomo era in amicizia con Dio.

5. Alla luce della Bibbia, lo stato dell'uomo prima del peccato appare come una condizione di perfezione originale, espressa in qualche modo nell'immagine del «paradiso», che ci offre la Genesi. Se ci chiediamo quale fosse la sorgente di questa perfezione, la risposta è che essa si trovava soprattutto nell'amicizia con Dio mediante la grazia santificante, e in quegli altri doni, chiamati in linguaggio teologico «preternaturali», che vennero perduti mediante il peccato. Grazie a tali doni divini l'uomo, che si trovava congiunto in amicizia e armonia col suo Principio, possedeva e manteneva in se stesso l'equilibrio interiore né era angustiato dalla prospettiva del decadimento e della morte. Il «dominio» sul mondo, che Dio aveva dato all'uomo sin dall'inizio, si realizzava prima di tutto nell'uomo stesso come dominio di sé. E in questo autodomínio ed equilibrio si aveva l'«integrità» dell'esistenza, nel senso che l'uomo era intatto e ordinato in tutto il suo essere perché libero dalla triplice concupiscenza, che lo piega ai piaceri dei sensi, alla cupidigia dei beni terreni e all'affermazione di sé contro i dettami della ragione. Per questo vi era ordine anche nel rapporto con l'altro, in quella comunione e intimità che rende felici: come nel rapporto iniziale tra uomo e donna, Adamo ed Eva, prima coppia e anche primo nucleo della società umana. Molto eloquente da questo punto di vista sembra essere quella breve frase della Genesi «Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna» (Gn 2,25).

6. La presenza della giustizia originale e della perfezione nell'uomo, creato a immagine di Dio, che conosciamo dalla rivelazione, non escludeva che quest'uomo, come creatura dotata di libertà, fosse sottoposto, come gli altri esseri spirituali, sin dall'inizio alla prova della libertà! La stessa rivelazione che ci fa conoscere lo stato di giustizia originale dell'uomo prima del peccato, in forza della sua amicizia con Dio, da cui derivava la felicità dell'esistere, ci mette al corrente della prova fondamentale riservata all'uomo, e nella quale egli fallì.

7. Nella Genesi questa prova viene descritta sotto forma di divieto di mangiare i frutti «dell'albero della conoscenza del bene e del male». Ecco il testo: «Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: ' "Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene del male non devi mangiare; perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti"» (Gn 2,16-17). Ciò significa che il Creatore, sin dall'inizio, si rivela a un essere razionale e libero come il Dio dell'alleanza e quindi dell'amicizia e della gioia, ma anche come fonte del bene e quindi della distinzione del bene e del male nel senso morale. L'albero della conoscenza del bene e del male richiama simbolicamente al limite invalicabile che l'uomo, in quanto creatura, deve

riconoscere e rispettare. L'uomo dipende dal Creatore ed è soggetto alle leggi, sulle quali il Creatore ha costituito l'ordine del mondo da lui creato, l'essenziale ordine dell'esistenza («ordo rerum»); e quindi anche alle norme morali che regolano l'uso della libertà. La prova primordiale è dunque indirizzata alla libera volontà dell'uomo, alla sua libertà. Chissà se l'uomo confermerà con la sua condotta il fondamentale ordine della creazione e riconoscerà la verità di essere egli stesso creato? la verità della dignità che gli è propria quale immagine di Dio, ma anche la verità del suo limite creaturale? Purtroppo conosciamo l'esito della prova; l'uomo fallì. E' la rivelazione a dircelo. Essa tuttavia ci dà questa triste notizia nel contesto della verità della redenzione, così da consentirci di guardare con fiducia al nostro misericordioso Creatore e Signore.

3.3. VERIFICA (5ª TAPPA)

1. Contenuto della condizione paradossale della creatura-immagine.
2. La condizione di sofferenza come richiesta di senso e apertura alla trascendenza.
3. L'onnipotenza creatrice come fondamento della condizione originaria dell'uomo.
4. I doni preternaturali come pegno dell'amore creativo divino nello stato originario. Contenuto di grazia dello stato di giustizia originario.

Annotazioni personali

3.4. Sesta tappa: La presenza del peccato nel mondo.

OBIETTIVI

- Costatare la presenza del peccato nel mondo, come contrasto con quanto studiato nel percorso precedente. Universalità della condizione di peccato
 - La dottrina biblica sul peccato
 - Elementi teologici sulla natura del peccato
-

3.4.1. La universale condizione di peccato

*La rottura dell'ordine originario,
causa della tensione radicale
dell'uomo.*

La strutturale incapacità dell'uomo di dare un senso definitivo alla sua esistenza, non ostante la certezza della fede nella sua creazione a immagine di Dio, oggetto della tappa precedente, trova il suo fondamento rivelato nell'idea di peccato, in quanto perdita del riferimento intratrinitario, che segna l'uomo e lo costringe a una permanente battaglia in cui si dimane tra il bene e il male. Questo combattimento finirà soltanto col finire della storia.

Costituito da Dio in uno stato di giustizia, l'uomo però, tentato dal maligno, fin dagli inizi della storia abusò della libertà sua, erigendosi contro Dio e bramando di conseguire il suo fine al di fuori di Dio. Pur avendo conosciuto Dio, gli uomini non gli hanno reso l'onore dovuto a Dio... ma si è ottenebrato il loro pazzo cuore... e preferirono servire la creatura piuttosto che il Creatore. Quel che ci viene manifestato dalla rivelazione divina concorda con la stessa esperienza. Infatti se l'uomo guarda dentro al suo cuore si scopre anche inclinato al male e immerso in tante miserie che non possono certo derivare dal Creatore che è buono. Spesso, rifiutando di riconoscere Dio quale suo principio, l'uomo ha infranto il debito ordine in rapporto al suo ultimo fine, e al tempo stesso tutto il suo orientamento sia verso se stesso, sia verso gli altri uomini e verso tutte le cose create.

Così l'uomo si trova in se stesso diviso. 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 se medesimo gli assalti del male, così che ognuno si sente come incatenato. Ma il Signore stesso è venuto a liberare l'uomo e a dargli forza, rinnovandolo nell'intimo, e scacciando "il principe di questo mondo" (cfr. Gv. 12, 31), che lo teneva schiavo del peccato. Il peccato è, del resto, una diminuzione per l'uomo stesso, impedendogli di conseguire la propria pienezza.

Gaudium et spes, 13a-b

3.4.1.1. Il peccato nel Magistero recente

La condizione di peccato rimanda a Cristo redentore,

La insistenza del Concilio Vaticano II sull'idea del peccato non deve portare a pensare a un suo amartiocentrismo: se i testi conciliari fanno riferimento abbondante a questa verità rivelata, lo fanno sempre in vista di Cristo, e come base della concettualizzazione del suo agire salvatore come Redenzione. Il tema del peccato è lo sfondo che permette parlare della vittoria di Cristo e, quindi, della pienezza dell'essere dell'uomo in Lui: il peccato permette, in questo senso, una visione più positiva del mondo e dell'uomo redenti in Cristo.

... ma l'opera della Redenzione si capisce sullo sfondo del peccato.

Col Concilio Vaticano II anche il Magistero recente ha insistito nel ricordare la necessità di ritagliare l'opera della Redenzione sullo sfondo del peccato, senza il quale perderebbe la sua precisa specificità storica. La dichiarazione post-sinodale *Reconciliatio et paenitentia* arriva a dire che la perdita di consapevolezza della realtà del peccato è un male per l'umanità. Anche Giovanni Paolo II, nella sua enciclica sullo Spirito Santo, ha fatto un riferimento consistente.

Tutte le parole, pronunciate dal Redentore nel Cenacolo alla vigilia della sua passione, si inscrivono nel tempo della Chiesa; prima di tutto, quelle sullo Spirito Santo come Paraclito e Spirito di verità. Esse vi si inscrivono in modo sempre nuovo, in ogni generazione, in ogni epoca. Ciò è confermato, per quanto riguarda il nostro secolo, dall'insieme dell'insegnamento del Concilio Vaticano II, specialmente della Costituzione pastorale «Gaudium et spes». Molti passi di questo documento indicano chiaramente che il Concilio, aprendosi alla luce dello Spirito di verità, si presenta come l'autentico depositario degli annunci e delle promesse fatte da Cristo agli apostoli ed alla Chiesa nel discorso di addio: in modo particolare, di quell'annuncio, secondo il quale lo Spirito Santo deve «convincere il mondo quanto al peccato alla giustizia e al giudizio». Ciò indica già il testo, nel quale il Concilio spiega come intende il «mondo»: «Il mondo che esso (il Concilio stesso) ha presente è perciò quello degli uomini, ossia l'intera famiglia umana nel contesto di tutte quelle realtà, entro le quali essa vive. Il mondo che è teatro della storia del genere umano e reca i segni dei suoi sforzi, delle sue sconfitte e delle sue vittorie; il mondo che i cristiani credono creato e conservato dall'amore del Creatore, mondo certamente posto sotto la schiavitù del peccato, ma liberato da Cristo crocifisso e risorto, con la sconfitta del Maligno, affinché, secondo il disegno di Dio, sia trasformato e giunga al suo compimento». In riferimento a questo testo molto sintetico bisogna leggere nella medesima Costituzione gli altri passi, intesi ad esporre con tutto il realismo della fede la situazione del peccato nel mondo contemporaneo, nonché di spiegare la sua essenza, partendo da diversi punti di vista. Quando Gesù, la vigilia di Pasqua, parla dello Spirito Santo come di colui che «convincerà il mondo quanto al peccato», da una parte si deve dare a questa sua affermazione la portata più vasta possibile, in quanto comprende tutto l'insieme dei peccati nella storia dell'umanità. D'altra parte, però, quando Gesù spiega che questo peccato consiste nel fatto che «non credono in lui», tale portata sembra restringersi a coloro che hanno rifiutato la missione messianica del Figlio dell'uomo, condannandolo alla morte di Croce. Ma è difficile non notare come questa portata più «ridotta» e storicamente precisata del significato del peccato si dilati fino ad assumere un'ampiezza universale a motivo dell'universalità della redenzione, che si è compiuta per

mezzo della Croce. La rivelazione del mistero della redenzione apre la strada a una comprensione, nella quale ogni peccato, dovunque ed in qualsiasi momento commesso, viene riferito alla Croce di Cristo e, dunque, indirettamente anche al peccato di coloro che «non hanno creduto in lui» condannando Gesù Cristo alla morte di Croce. Da questo punto di vista occorre ritornare all'evento della Pentecoste.

Dominum et Vivificantem, 29

3.4.1.2. Le cause della perdita del senso di peccato

La secolarizzazione fa perdere il senso del peccato,

Molte sono le cause dell'attuale perdita del senso di peccato, che comporta lo svuotamento di contenuto dell'opera della Redenzione e della sua economia ecclesiale. In gran parte sono senza dubbio dovute al processo di secolarizzazione e profanizzazione che durante il secolo XX ha segnato la maggior parte della cultura mondiale. In questo processo, la sostituzione di Dio con la scienza e della religione con la tecnica comporta anche lo svuotamento dell'idea di peccato, almeno in quanto offesa a una legge estrinseca all'uomo. Si potrebbe parlare, al massimo, di atteggiamento esistenziale non adeguato, quando no di evoluzione mancata o non raggiunta. Riprenderemo questo argomento nella terza parte, all'ora dio studiare la giustificazione.

... chiudendo così l'uomo nel paradosso.

Ma, ormai nel XXI secolo, l'uomo è consapevole del fatto che queste due vie non funzionano: il male e le sue manifestazioni, morte, dolore e colpa, rimangono comunque misteri cui non si può dare ragione nell'ambito della scienza o dell'autoanalisi della condizione intracosmica dell'uomo. Anzi, è comune ormai la consapevolezza che le risposte non possono proprio arrivare da queste istanze. Resta come ultima soluzione l'alienazione della libertà personale nel formicaio di un'umanità anonima, o la rincorsa, più o meno gnostica, di un sistema di redenzione intramondana. Per il credente, è il momento del ricorso alla Rivelazione salvifica.

Anche il difetto della fede oscura l'idea di peccato.

Non mancano neanche cause della perdita del senso del peccato all'interno della vita dei credenti. In questo senso possono essere chiamati in causa gli eccessivi legalismi di alcuni atteggiamenti pastorali in ambito morale, ma soprattutto la perdita di un'adeguata idea di Dio: la mancanza di una teologia degli attributi divini impedisce in gran parte di concettualizzare la sua specifica divinità, il che ha creato alle volte tensioni nello spirito umano tra l'Amore e l'onnipotenza, la misericordia e l'immutabilità. Sottolineare unilateralmente i connotati teneri del Dio della Rivelazione, evitando il discorso della sua trascendenza, manifestata biblicamente come santità (qadosh), non favorisce l'impegno morale dell'uomo, e sembra far apparire l'idea di Dio più come "nonno" che come Padre.

3.4.2. Il peccato nella Sacra Scrittura

L'uomo rompe costantemente il suo riferimento al Creatore.

Mi limito adesso a una semplice elencazione dei temi fondamentali dell'amartologia biblica, rimandando ai rispettivi trattati biblici l'approfondimento del contenuto dei testi. Tutta la Bibbia poggia sul fatto dell'assoluta dipendenza nei confronti di Dio da parte dell'uomo. Questa dipendenza, però, deve essere affermata e accettata liberamente. Questo comporta, da parte dell'uomo, il sorgere di una precisa responsabilità morale alla quale non si può sottrarre, neanche nel più intimo dei propri pensieri. La storia biblica costata, di fatto, la continua mancanza dell'uomo nei confronti di questa responsabilità: è una storia dei peccati dell'umanità, che fanno di contrappunto all'immutabile volontà salvifica divina.

3.4.2.1. Il peccato nell'Antico Testamento

Universalità del peccato.

Risulta evidente che l'Antico Testamento ci da un'evoluzione dell'idea di peccato, che parte da atteggiamenti molto vicini al tabù o alle rappresentazioni magiche, per arrivare a un concetto profondo e interiorizzato, soprattutto nella letteratura profetica. Ma, in ogni caso, si parla di una condizione generale di peccato, specialmente manifestato nei capitoli 4 a 11 della *Genesi*, in cui, dopo il racconto della prima caduta del capitolo 3, sembra proprio volersi manifestare che, da quel momento, la storia del popolo è una storia di peccato.

Il peccato, rifiuto della signoria di Dio.

Come è stato detto, il peccato è visto innanzitutto come libero rifiuto della dipendenza da Dio. Mentre l'uomo si mantiene sotto l'effetto della sua signoria paterna e amorosa, la sperimenta come pienezza del proprio essere e raggiungimento della massima dignità. Dal momento in cui l'uomo, liberamente, si mette al di fuori dell'influsso benefico della signoria, la sperimenta come potere che schiaccia, come insuccesso storico. Da qui sorge il pentimento, la richiesta di perdono, e il perdono accordato, perché l'ultima parola di Dio non è quella del Signore, ma quella del Padre che perdona: sull'atteggiamento divino di misericordia sorge la coscienza di salvezza: il Signore è anche il Salvatore di Israele.

3.4.2.2. Il peccato nel Nuovo Testamento

Il peccato, realtà universale che richiede l'intervento divino.

La rivelazione piena dell'essere amoroso di Dio che si dà nel Nuovo Testamento comporta ugualmente la rivelazione massima della misericordia e, nello stesso tempo, la speciale gravità del peccato. Gesù è annunciato, infatti, come colui che salverà il popolo dai suoi peccati (cfr. *Mt* 1,21); la sua predicazione comincia con l'annuncio della venuta del Regno, legato al perdono dei peccati e al bisogno di conversione, momento integrante della realizzazione del Regno (cfr. *Mt* 4,17; *Mc* 1,15). La sua predicazione ha come sottofondo il bisogno universale di salvezza, perché tutti gli uomini sono peccatori (Cfr. *Lc* 11,13; 13,3.5; 17,7-10; 18,9-14). Per questo, anche tutti gli uomini hanno bisogno del perdono divino (cfr. *Lc* 11,4). Davanti a questa condizione di peccato, Gesù rivela la misericordia di Dio che perdona, ma che richiede la radicale conversione dell'uomo a una dedizione incondizionata a Dio.

Il Nuovo Testamento non esita quindi a descrivere il contenuto teologico del peccato in modo drastico, con espressioni che ne illuminano spietatamente l'abisso e l'infamia. Secondo i Vangeli sinottici, il peccato rappresenta la non osservanza della parola di Dio (*Mt* 7,24), l'allontanamento da Dio, la rinuncia alla comunione con Lui (*Lc* 5,11ss), ingratitudine nei suoi confronti (*Lc* 6,35), opposizione alla grazia di Dio (*Mt* 12,31) e sottomissione al dominio del Diavolo (*Mt* 13,19). Ancora più drastico è Paolo, quando definisce il peccato come ribellione ed ostilità contro Dio (*Rm* 3,9.23; *Ef* 2,14), come miscredenza (*Rm* 11,32), come comportamento "empio" colpito dall'"ira di Dio" (*Rm* 1,18; *Ef* 2,3). Ancora più tremendo è il giudizio di Giovanni

sul peccato, da lui definito più volte come “collera di Dio” (Gv 3,20; 7,7; 15,18ss). Al riguardo occorre tuttavia chiarire che questa ed altre definizioni non vanno intese in senso psicologico, e quindi non corrispondono a sensazioni o sentimenti umani, così come l'ira di Dio non significa un impulso emotivo negativo di Dio. Si tratta di affermazioni dell'essere sul cambiamento e capovolgimento del rapporto dell'uomo con Dio, di un pervertimento del suo essere riferimento a Dio, una ferma opposizione, la rottura dell'unità con Dio che avanza nell'esistenza dell'uomo con reazioni psichiche psicologiche sempre più profonde.

L. SCHEFFCZYK, *Colpa e riconciliazione nell'orizzonte umano e cristiano* in *Annales Theologici* 2 (1988) 347-348

Il peccato come rottura della comunione con Dio...

Giovanni nel suo Vangelo sottolinea con forza sia la responsabilità umana dell'atto peccaminoso, sia l'antitesi che il peccato stabilisce tra Dio e l'uomo, corrompendo radicalmente la loro relazione soprannaturale, e sottomettendo l'uomo al potere di Satana (cfr. Gv 8,44; 8,24; 15,22).

Paolo sottolinea il potere distruttivo del peccato, che cancella l'ordine della grazia (cfr. Rm 3,9.23; 5,8; Gal 3,22). Al peccato arriva Paolo, comunque, tramite l'incontro col mistero della Redenzione, la cui luce illumina l'oscurità delle mancanze dell'uomo (cfr. Rm 3,25; 6,25; 7,24-25).

... causata dalla libertà dell'uomo.

Anche nel NT si sottolinea con forza il ruolo del cuore come luogo del peccato, fonte di ogni azione disordinata (cfr. Mt 15,17-20; 5,28; 12,33-37; Mc 7,14-23). Da qui il rimando alla questione della coscienza morale dell'uomo come origine di ogni peccato, in quanto esso richiede l'intenzionalità come elemento decisivo (cfr. Mt 5,21-32).

3.4.3. Riassunto sistematico sulla natura del peccato

Anche questo paragrafo si ricollega con il contenuto di altre materie del corso di Teologia a distanza (*Teologia morale fondamentale*, principalmente), a cui si rimanda per l'opportuno approfondimento. Qui si include per coerenza dello schema logico.

Dal senso di colpa al senso di peccato.

L'agire libero dell'uomo è segnato dal senso di colpa. L'uomo sa di possedere una libertà mutabile, che rende deficiente la propria condotta morale. In questo senso, bisogna dire che il concetto di peccato trascende quello di colpa, giacché non si tratta qui unicamente di costatare un agire morale manchevole liberamente voluto, ma di capire ciò in opposizione alla volontà divina. Il peccato è l'agire colpevole della libertà mutabile di fronte alla immutabile Libertà divina. Il peccato è un fatto che avviene tra Dio e l'uomo.

Il peccato si capisce sullo sfondo dell'Amore divino;

Per questo l'idea di peccato si perfeziona nella misura in cui cresce la risposta alla rivelazione di Dio. Nell'ambito della religiosità naturale, peccato e colpa sono quasi sinonimi. Nella Rivelazione ebraico-cristiana, invece, la natura del peccato si manifesta in tutta la sua tragicità sconvolgente. La non accettazione fattiva della volontà divina si dà sullo sfondo e sulla consapevolezza di una personale relazione di amore fondante a cui l'uomo è chiamato da Dio nella storia, segnata dall'ordine soprannaturale della salvezza e della redenzione. Per il credente, la voce della coscienza è la voce di Dio nel proprio cuore, e la sua obbligatorietà conseguenza del volere immutabile divino. Per questo, per il credente il peccato si definisce sempre in maniera molto adeguata con la sentenza agostiniana *aversio a Deo, conversio ad creaturas*.

... consiste nel tendere disordinato verso le creature rifiutando liberamente Dio.

La *conversio* fa parte del peccato in senso relativo, giacché di per sé non ha ragione di peccato. Anzi, come è stato detto prima, l'uomo deve includere tutte le creature (le personali come fine, il resto come via) nella sua risposta amorosa a Dio. L'elemento essenziale del peccato è, per tanto, l'*aversio*. Non ci sarebbe peccato senza la *conversio*, perché questa costituisce, per così dire, la materialità dell'atto peccaminoso; ma la ragione di male bisogna cercarla nel disordine dell'azione della *conversio*, contenuta nell'implicita opposizione alla volontà divina propria dell'*aversio*. L'uomo non pecca cercando il male come intenzionalità dell'azione, ma cercando un bene creaturale in maniera disordinata. La volontà, infatti, non si muove se non per il bene, sia esso reale o apparente. Nel caso del peccato si dà sempre un abuso della libertà nella ricerca di un bene apparente disordinato; abuso libero, facilitato comunque dal disordine degli appetiti e dalla concupiscenza.

Il peccato contraddice radicalmente la condizione di immagine di Dio.

L'uso "abusivo" della libertà nei confronti di Dio costituisce un elemento importante della condizione di mistero del peccato (*mysterium iniquitatis*). Non si capisce come la libertà creata possa opporsi liberamente al suo Creatore, come la libertà finita possa ribellarsi a quella infinita. L'uomo creato a immagine di Dio è in grado di cogliere questa sua condizione come compito morale radicale. Dovrebbe essere in grado di sapere che nell'obbedienza alla volontà divina si dà la sua più grande dignità e il suo pieno compimento, tanto da capire il peccato come radicale auto-alienazione. Infatti, il peccato, visto dalla teologia dell'immagine, appare come la contraddizione massima della libertà, e per questo, come schiavitù. Il peccatore dovrebbe odiare e odiarsi in senso essenziale. Infatti, la separazione tra l'*io* e Dio comporta la perdita della struttura comunione e con ciò la separazione del *tu*. Perciò il peccato, come sottolinea molto efficacemente il racconto dei primi capitoli della Genesi, lascia sempre le sue tracce non soltanto sul singolo, ma anche sulla società e sulla storia.

Dio permette il peccato in vista della rivelazione della Misericordia.

Al di là del fatto che, sotto l'aspetto psicologico, la realtà del peccato comporta di fatto questa autoalienazione e questa incapacità radicale di amore, bisogna dire che la sua natura richiama, infatti, a una sua origine misterica che la Rivelazione svela in parte col dogma del peccato originale e con la preesistenza del peccato angelico. Prima di approfondire successivamente questi punti, rimane un'ultima domanda: come è possibile che Dio permetta il peccato? Anche in questo caso la risposta appartiene al *mysterium iniquitatis* e non ci è data se non parzialmente, indicandoci il ruolo del male morale nell'insieme della Rivelazione dell'amore. Innanzitutto bisogna affermare che Dio non è origine del male della creatura: essendo questo un disordine nella ricerca del bene, Dio, anche se sostiene l'azione libera in quanto libera, non è la causa del disordine in cui consiste essenzialmente il peccato, anche se può dirsi che è causa dell'azione. Così può dirsi che il cervello causa totalmente l'azione di camminare di uno zoppo, ma si afferma che lo zoppicare è causato dal piede rotto. Tutto questo è riassunto nel concetto agostiniano di *permissio*: Dio permette il peccato nella sua creatura, amata fino al punto di sostenere il suo agire anche quando questo si oppone a Lui. Se Dio permette questo agire libero disordinato della creatura non può essere che in vista di beni maggiori, come ulteriore atto di amore. Altrimenti il male sarebbe una limitazione

dell'onnipotenza o una negazione dell'Amore. Aprendoci al mistero, dobbiamo confessare che un mondo col male dovrà essere migliore di un mondo senza il male: Dio, infatti, col suo amore più forte della morte, assume il peccato nel disegno di salvezza, prendendone spunto per la manifestazione massima del suo amore come amore di misericordia.

3.4.4. INTERMEZZO

Dall'Esortazione apostolica post-sinodale
Reconciliatio et paenitentia di Giovanni Paolo II

Perdita del senso del peccato

18. Dal Vangelo letto nella comunione ecclesiale la coscienza cristiana ha acquisito, lungo il corso delle generazioni, una fine sensibilità e un'acuta percezione dei fermenti di morte, che sono contenuti nel peccato. Sensibilità e capacità di percezione anche per individuare tali fermenti nelle mille forme assunte dal peccato, nei mille volti sotto i quali esso si presenta. E' ciò che si suol chiamare il senso del peccato.

Questo senso ha la sua radice nella coscienza morale dell'uomo e ne è come il termometro. E' legato al senso di Dio, giacché deriva dal rapporto consapevole che l'uomo ha con Dio come suo creatore, Signore e Padre. Perciò, come non si può cancellare completamente il senso di Dio né spegnere la coscienza, così non si cancella mai completamente il senso del peccato.

Eppure, non di rado nella storia, per periodi di tempo più o meno lunghi e sotto l'influsso di molteplici fattori, succede che viene gravemente oscurata la coscienza morale in molti uomini. «Abbiamo noi un'idea giusta della coscienza»? - domandavo due anni fa in un colloquio con i fedeli -. «Non vive l'uomo contemporaneo sotto la minaccia di un'eclissi della coscienza? di una deformazione della coscienza? di un intorpidimento o di un'"anestesia" delle coscienze?». Troppi segni indicano che nel nostro tempo esiste una tale eclissi, che è tanto più inquietante, in quanto questa coscienza, definita dal Concilio «il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo» («Gaudium et Spes», 16), è «strettamente legata alla libertà dell'uomo (...). Per questo la coscienza in misura principale sta alla base della dignità interiore dell'uomo e, nello stesso tempo, del suo rapporto con Dio». E' inevitabile, pertanto, che in questa situazione venga obnubilato anche il senso di Dio, il quale è strettamente connesso con la coscienza morale, con la ricerca della verità, con la volontà di fare un uso responsabile della libertà. Insieme con la coscienza viene oscurato anche il senso di Dio, e allora, smarrito questo decisivo punto di riferimento interiore, si perde il senso del peccato. Ecco perché il mio predecessore Pio XII, con una parola diventata quasi proverbiale, poté dichiarare un giorno che «il peccato del secolo è la perdita del senso del peccato».

Perché questo fenomeno nel nostro tempo? Uno sguardo a talune componenti della cultura contemporanea può aiutarci a capire il progressivo

attenuarsi del senso del peccato, proprio a causa della crisi della coscienza e del senso di Dio, sopra rilevata.

Il «secolarismo», il quale, per la sua stessa natura e definizione, è un movimento di idee e di costumi che propugna un umanesimo che astraie totalmente da Dio, tutto concentrato nel culto del fare e del produrre e travolto nell'ebbrezza del consumo e del piacere, senza preoccupazione per il pericolo di «perdere la propria anima», non può non minare il senso del peccato. Quest'ultimo si ridurrà tutt'al più a ciò che offende l'uomo. Ma proprio qui si impone l'amara esperienza, a cui già accennavo nella mia prima enciclica, che cioè l'uomo può costruire un mondo senza Dio, ma questo mondo finirà per ritorcersi contro l'uomo. In realtà, Dio è la radice e il fine supremo dell'uomo, e questi porta in sé un germe divino. Perciò, è la realtà di Dio che svela e illumina il mistero dell'uomo. E' vano, quindi, sperare che prenda consistenza un senso del peccato nei confronti dell'uomo e dei valori umani, se manca il senso dell'offesa commessa contro Dio, cioè il senso vero del peccato.

Svanisce questo senso del peccato nella società contemporanea anche per gli equivoci in cui si cade nell'apprendere certi risultati delle scienze umane. Così in base a talune affermazioni della psicologia, la preoccupazione di non colpevolizzare o di non porre freni alla libertà, porta a non riconoscere mai una mancanza. Per un'indebita estrapolazione dei criteri della scienza sociologica si finisce - come ho già accennato - con lo scaricare sulla società tutte le colpe, di cui l'individuo vien dichiarato innocente. Anche una certa antropologia culturale, a sua volta a forza di ingrandire i pur innegabili condizionamenti e influssi ambientali e storici che agiscono sull'uomo, ne limita tanto la responsabilità da non riconoscergli la capacità di compiere veri atti umani e, quindi, la possibilità di peccare.

Scade facilmente il senso del peccato anche in dipendenza di un'etica derivante da un certo relativismo storicistico. Essa può essere l'etica che relativizza la norma morale, negando il suo valore assoluto e incondizionato, e negando, di conseguenza, che possano esistere atti intrinsecamente illeciti, indipendentemente dalle circostanze in cui sono posti dal soggetto. Si tratta di un vero «rovesciamento e di una caduta di valori morali», e «il problema non è tanto di ignoranza dell'etica cristiana», ma «piuttosto è quello del senso, dei fondamenti e dei criteri dell'atteggiamento morale». L'effetto di questo rovesciamento etico è sempre anche quello di attutire a tal punto la nozione di peccato, che si finisce quasi con l'affermare che il peccato c'è, ma non si sa chi lo commette.

Svanisce, infine, il senso del peccato quando - come può avvenire nell'insegnamento ai giovani, nelle comunicazioni di massa, nella stessa

educazione familiare - esso viene erroneamente identificato col sentimento morboso della colpa o con la semplice trasgressione di norme e precetti legali.

La perdita del senso del peccato, dunque, è una forma o un frutto della negazione di Dio: non solo di quella ateistica, ma anche di quella secolaristica. Se il peccato è l'interruzione del rapporto filiale con Dio per portare la propria esistenza fuori dell'obbedienza a lui, allora peccare non è soltanto negare Dio; peccare è anche vivere come se egli non esistesse, è cancellarlo dal proprio quotidiano. Un modello di società mutilato o squilibrato nell'uno o nell'altro senso, quale è spesso sostenuto dai mezzi di comunicazione, favorisce non poco la progressiva perdita del senso del peccato. In tale situazione l'offuscamento o affievolimento del senso del peccato risulta sia dal rifiuto di ogni riferimento al trascendente in nome dell'aspirazione all'autonomia personale; sia dall'assoggettarsi a modelli etici imposti dal consenso e costume generale, anche se condannati dalla coscienza individuale; sia dalle drammatiche condizioni socio-economiche che opprimono tanta parte dell'umanità, generando la tendenza a vedere errori e colpe soltanto nell'ambito del sociale; sia, infine e soprattutto, dall'oscuramento dell'idea della paternità di Dio e del suo dominio sulla vita dell'uomo.

Persino nel campo del pensiero e della vita ecclesiale alcune tendenze favoriscono inevitabilmente il declino del senso del peccato. Alcuni, ad esempio, tendono a sostituire esagerati atteggiamenti del passato con altre esagerazioni: essi passano dal vedere il peccato dappertutto al non scorgerlo da nessuna parte; dall'accentuare troppo il timore delle pene eterne al predicare un amore di Dio, che escluderebbe ogni pena meritata dal peccato; dalla severità nello sforzo per correggere le coscienze erronee a un presunto rispetto della coscienza, tale da sopprimere il dovere di dire la verità. E perché non aggiungere che la confusione, creata nella coscienza di numerosi fedeli dalle divergenze di opinioni e di insegnamenti nella teologia, nella predicazione, nella catechesi, nella direzione spirituale, circa questioni gravi e delicate della morale cristiana, finisce per far diminuire, fin quasi a cancellarlo, il vero senso del peccato? Né vanno taciuti alcuni difetti nella prassi della penitenza sacramentale: tale è la tendenza a offuscare il significato ecclesiale del peccato e della conversione, riducendoli a fatti meramente individuali, o viceversa, ad annullare la valenza personale del bene e del male per considerarne esclusivamente la dimensione comunitaria; tale è anche il pericolo, non mai totalmente scongiurato, del ritualismo abitudinario che toglie al sacramento il suo pieno significato e la sua efficacia formativa.

Ristabilire il giusto senso del peccato è la prima forma per affrontare la grave crisi spirituale incombente sull'uomo del nostro tempo. Ma il senso del peccato si ristabilisce soltanto con un chiaro richiamo agli inderogabili principi di

ragione e di fede, che la dottrina morale della Chiesa ha sempre sostenuto.

E' lecito sperare che soprattutto nel mondo cristiano ed ecclesiale riaffiori un salutare senso del peccato. A ciò serviranno una buona catechesi, illuminata dalla teologia biblica dell'alleanza, un attento ascolto e una fiduciosa accoglienza del magistero della Chiesa, che non cessa di offrire luce alle coscienze, e una prassi sempre più accurata del sacramento della penitenza.

3.5. VERIFICA (6^a TAPPA)

1. Il peccato come condizione dell'essere dell'uomo nella storia.
2. Come manifesta la Sacra Scrittura la presenza universale del peccato nel mondo? Quali sono gli elementi specifici del Nuovo Testamento?
3. Riassumere i punti fondamentali di una considerazione teologica sulla natura del peccato.

Annotazioni personali

3.6. Settima tappa: L'origine del peccato nel mondo

OBIETTIVI

- Il peccato originale nella testimonianza biblica e nella vita della Chiesa.
 - Accenni teologici sulla natura e sulle conseguenze del peccato originale.
-

3.6.1. Introduzione: l'origine del male

La condizione universale di peccato richiede una spiegazione teologica.

La verità della presenza del peccato nel mondo e la sua natura di radicale rottura della struttura dialogica della creatura-immagine ci porta a un apparente paradosso, che richiede ulteriori spiegazioni. Abbiamo già accennato al fatto che la presenza del peccato costituisce di per sè un *mysterium iniquitatis*; questo mistero non è rimandabile alla condizione libera della creatura, giacché Dio può creare creature libere non peccanti. D'altra parte, la presenza di fatto della rottura della comunione dialogica con Dio, contraddicendo l'essere stesso della creatura-immagine, diventa la condizione di sofferenza della stessa. Se chi ama non può volere il male dell'amato, risulta necessario capire in che modo l'amore che è alla base dell'atto creativo si manifesta prima della condizione di peccato, poiché allora la condizione di limite spazio-temporale dell'uomo non poteva essere condizione di sofferenza. Dopo il peccato sappiamo che l'ordine originario è stato ristabilito in Cristo. Ma se ogni uomo, dal suo nascere, ha bisogno di Cristo per diventare l'immagine per cui è stato creato, in maniera tale che questo bisogno non è semplicemente

elevante, ma proprio redentivo, risulta necessario anche aggiungere la spiegazione teologica di una condizione universale di peccato, che nei singoli uomini è anteriore ai peccati personali.

3.6.2. Fondamento biblico del peccato originale

3.6.2.1. Antico Testamento

*Il comando divino, condizione
previa al peccato, manifesta la
vicendevolezza dell'Alleanza.*

Il racconto del peccato originale come fatto concreto si trova nel capitolo 3 della Genesi. Va detto subito che in questo testo non si trova il fondamento del dogma così come lo propone la Chiesa: il racconto si riferisce al primo peccato dell'umanità e, con esso, all'inizio di una storia di peccato le cui conseguenze sono espresse nella lunga serie di delitti dei capitoli 4 -11. Il racconto del peccato originale si capisce con riferimento al comando divino di Gn 2,16-17:

“Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: ‘Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché quando tu ne mangiassi, certamente moriresti’”.

Il senso di questo comando va trovato nella logica dell'alleanza. Come abbondantemente testimonia il resto della Sacra Scrittura, l'unità radicale tra creazione e alleanza fa vedere la prima già come costituzione di un rapporto vicendevole tra Dio e l'uomo. Il Signore per amore ha creato l'uomo, e gli ha dato la possibilità di partecipare alla Sua stessa vita, simboleggiata dalla possibilità di mangiare il frutto dell'*albero della vita*, posto in mezzo al giardino (Cfr. Gn 2,9). Il divieto di mangiare dall'albero della conoscenza del bene e del male simboleggia che l'uomo non è autonomo in senso assoluto, ma che la sua piena realizzazione comporta l'accettazione della sua *teonomia* creativa. Su questo sfondo di elezione vicendevole si capisce la trasgressione.

Il serpente era la più astuta di tutte le bestie selvatiche fatte dal Signore Dio. Egli disse alla donna: “È vero che Dio ha detto: Non dovete mangiare di nessun albero del giardino?”. Rispose la donna al serpente: “Dei frutti degli alberi del giardino possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: Non ne dovete mangiare e non lo

dovete toccare, altrimenti morirete”. Ma il serpente disse alla donna: “Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che, quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male”. Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede al marito che era con lei, e anche egli ne mangiò. Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture. Poi udirono il Signore Dio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno e l'uomo e sua moglie si nascosero dal Signore Dio, in mezzo agli alberi del giardino. Ma il Signore chiamò l'uomo e gli disse: “Dove sei?”. Rispose: “Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto”. Riprese: “Chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?”. Rispose l'uomo: “La donna che tu mi hai posto accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato”. Il Signore Dio disse alla donna: “Che hai fatto?”. Rispose la donna: “Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato”

Gn 3,1-13

Il peccato originale è un “incidente di percorso”,

Con un linguaggio mitico che esprime un'intensa profondità psicologica, il racconto manifesta una verità reale appartenente alla storia della salvezza: il rifiuto originario della vicendevole relazione amorosa tra Dio e l'uomo: si sottolinea così che il peccato non appartiene alla struttura originaria dell'uomo, che è stato creato da Dio come “cosa molto buona”. Se la condizione dell'umanità, ben sperimentata dall'agiografo, è di sofferenza e contraddizione, ciò non si deve al volere divino, ma al peccato dell'uomo. In questo senso è significativo l'uso del singolare collettivo *ha'adam* per riferirsi al primo uomo (*rishn adan*) appena creato, in riferimento al fatto che il suo peccato personale coinvolge tutto il suo genere, del quale è capostipite, poiché “prima di lui non vi era alcun uomo” (Gn 2,5). Con questo fatto concreto comincia una nuova storia dell'umanità, che da quel momento non si trova nella condizione originaria in cui era uscita dalle mani di Dio (cfr. il castigo e la cacciata dal giardino, Gn 3,14-24).

... in cui l'uomo cerca e trova la sua autonomia.

Per quanto riguarda il contenuto dell'azione peccaminosa, risulta chiaro che la disobbedienza ha come oggetto la reale autonomia dell'uomo, che pretende di orientare teleologicamente la propria esistenza senza il ricorso alla legge (*nomos*) divina. In questo senso, lo scopo risulta tragicamente raggiunto, poiché l'uomo, eliminata la sua dipendenza da Dio, deve fare i conti con se stesso e con la sua creaturalità limitante, alla quale si aggiunge adesso la ferita del peccato, senza la "protezione" divina. Ciò che fino a quel momento era occasione di incontro con Dio e manifestazione del suo amore tramite i doni preternaturali, diventa il contenuto della punizione.

L'idea di una condizione universale di peccato, a partire da quello di Adamo, è molto presente nel resto dell'Antico Testamento. Forse uno dei testi più significativi, anche se non fa riferimento diretto all'ereditarietà del peccato di Adamo è il Salmo 50,7: "Ecco, nella colpa sono stato generato, nel peccato mi ha concepito mia madre". In ogni caso è evidente il riferimento ad una condizione universale di peccato. Invece fanno riferimento diretto a Gn 3 i testi sapienziali di Sir 25,25 e Sap 2,23-25. Quest'ultimo testo, già riportato nell'ambito della teologia dell'immagine, risulta specialmente interessante nel riferimento alla morte come conseguenza del peccato, anticipando ciò che Paolo dirà nel testo fondamentale di Rm 5,12-21.

3.6.2.2. Nuovo Testamento

Il peccato originale in chiave cristocentrica,

Com'è abituale in tutto ciò che si riferisce alla protologia, il Nuovo Testamento manifesta una radicale continuità col messaggio veterotestamentario, aggiungendovi il dato specifico cristologico. In questo senso l'universalità del peccato riferita a Cristo si trova in parallelo con il suo ruolo nella creazione: nella misura in cui si capisce l'essere creato a immagine di Dio come realtà cristocentrica, così anche l'immagine infranta viene vista sullo sfondo dell'essere in Cristo, in cui l'immagine viene rifatta. Per questo l'insegnamento di Cristo, in contrasto con la presenza del peccato nel mondo, fa spesso riferimento all'ordine originario voluto da Dio nella creazione. In questo senso sono significativi i passi dove la realtà del matrimonio viene ripristinata nella sua originalità divina.

... sul parallelismo Cristo-Adamo:

Sulla stessa base Paolo sviluppa il suo parallelismo tra Cristo e Adamo

che, come è stato utile per manifestare il contenuto della prima creazione, serve anche per esprimere la sua rovina. Un testo significativo è 1Cor 15, 21-22: “Poiché se a causa di un uomo venne la morte, a causa di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti; e come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo”, che non fa che enunciare ciò che sarà approfondito nel testo fondamentale del capitolo 5 della Lettera ai Romani.

[5.12] Quindi, come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato.

[5.13] Fino alla legge infatti c'era peccato nel mondo e, anche se il peccato non può essere imputato quando manca la legge, [5.14] la morte regnò da Adamo fino a Mosè anche su quelli che non avevano peccato con una trasgressione simile a quella di Adamo, il quale è figura di colui che doveva venire.

[5.15] Ma il dono di grazia non è come la caduta: se infatti per la caduta di uno solo morirono tutti, molto di più la grazia di Dio e il dono concesso in grazia di un solo uomo, Gesù Cristo, si sono riversati in abbondanza su tutti gli uomini. [5.16] E non è accaduto per il dono di grazia come per il peccato di uno solo: il giudizio partì da un solo atto per la condanna, il dono di grazia invece da molte cadute per la giustificazione. [5.17] Infatti se per la caduta di uno solo la morte ha regnato a causa di quel solo uomo, molto di più quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia regneranno nella vita per mezzo del solo Gesù Cristo.

[5.18] Come dunque per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà vita. [5.19] Similmente, come per la disobbedienza di uno solo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti.

[5.20] La legge poi sopraggiunse a dare piena coscienza della caduta, ma laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia, [5.21] perché come il peccato aveva regnato con la morte, così regni anche la grazia con la giustizia per la vita eterna, per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore.

Rm 5,12-21

*... dall'universalità della
mediazione di Cristo a quella di
Adamo.*

Si tratta di uno dei brani di più difficile interpretazione dal punto di vista filologico: non c'è ancora un accordo ampio sui significati concreti di molti dei

termini, e la presenza di un anacoluto non favorisce certamente l'interpretazione a questo livello. Il testo è inserito nel discorso paolino sulla redenzione operata da Cristo, in riferimento al ruolo cosmico del Verbo. Il riferimento al peccato dà consistenza all'idea di giustificazione, da cui muove l'esposizione. In questo senso, il rapporto tra Cristo, la giustificazione e la vita è messo in correlazione di opposizione con Adamo, il peccato e la morte. Come Cristo è vita e giustificazione per tutti, così Adamo è peccato e morte. Sembra, pertanto, stabilirsi un nesso causale tra il peccato di Adamo e la condizione di tutta l'umanità, bisognosa di Cristo, perché mancante della comunione con Dio, nella quale è stata creata. Così il testo è stato interpretato nell'ambito occidentale e concretamente da Agostino; forse per questo la Volgata traduce il pronome relativo *eph'ho* del versetto 12 come *in quo*. Così *eph'ho pántes hémarton* diventa *in quo omnes peccaverunt*, e sembra affermarsi non soltanto un generico nesso causale tra Adamo e la condizione dell'umanità, ma proprio una presenza del peccato di Adamo in tutti gli uomini come peccato proprio, anche se non personale.

La traduzione attuale del versetto in questione è praticamente coincidente in tutti gli esegeti come nesso causale, e non tanto come l'inerire in ognuno del peccato di Adamo. In questo senso sembra più adeguato l'italiano "perché tutti hanno peccato". Questa traduzione difficilmente può essere capita, comunque, come condizione compiuta *di fatto* in tutti gli uomini (causale subordinata: perché tutti hanno commesso peccati personali), ma piuttosto come causale principale (poiché tutti hanno peccato). In questo secondo senso è compatibile con la manifestazione della presenza del peccato di Adamo in tutti, anche con indipendenza dall'aver commesso o meno peccati imputabili secondo la Legge. Conseguenza di questa presenza universale è il fatto che la sentenza di morte raggiunge proprio tutti gli uomini. Questa interpretazione, al di là dei problemi linguistici legati all'*eph'ho*, sembra coincidere con la chiara intenzione di Paolo di affermare l'universalità del bisogno della Redenzione operata da Cristo, come rimane specialmente chiaro nei capitoli seguenti, tra i quali risalta Rm 7. Anche la tradizione interpretativa autorevole della Chiesa coincide con questa versione.

Un'idea simile a Romani si trova nella Lettera agli Efesini.

[2.1] Anche voi eravate morti per le vostre colpe e i vostri peccati, [2.2] nei quali un tempo viveste alla maniera di questo mondo, seguendo il principe delle potenze dell'aria, quello spirito che ora opera negli uomini ribelli. [2.3] Nel numero di quei ribelli, del resto, siamo vissuti anche tutti noi, un tempo, con i desideri della nostra carne, seguendo le voglie della carne e i desideri cattivi; ed eravamo per natura meritevoli d'ira, come gli altri.

Anche qui il contesto fa riferimento alla redenzione operata in noi da Cristo e dallo Spirito. L'espressione "per natura" (*fysei*) deve essere interpretata nel senso che tutti gli uomini, appunto in quanto tali, si trovano sotto l'ira di Dio e che soltanto la grazia, in quanto intervento gratuito e amoroso di Dio, li può salvare.

Negli obrobri di Cristo crocifisso gli è renduto l'onore; che se con tutte le membra del corpo suo egli offende me, e Cristo benedetto, dolcissimo mio Figliuolo, in tutto il corpo suo à sostenuti grandissimi tormenti, e con la sua obbedienza à levata la vostra disobbedienza. Dalla quale obediencia tutti avete contratta la grazia, sì come per la disobbedienza tutti contraeste la colpa.

S. Caterina da Siena, *Dialogo CXXXVI*

3.6.3. INTERMEZZO

GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale*, 10 settembre 1986.

Il primo peccato della storia dell'umanità. Il peccato originale

1. Nel contesto della creazione e dell'elargizione dei doni, con cui Dio costituisce l'uomo nello stato di santità e di giustizia originale la descrizione del primo peccato, che troviamo nel terzo capitolo della Genesi, acquista maggiore chiarezza. E' ovvio che questa descrizione, che fa perno sulla trasgressione del divieto divino di mangiare «i frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male», va interpretata tenendo conto del carattere del testo antico e specialmente del genere letterario a cui esso appartiene. Ma pur avendo presente questa esigenza scientifica nello studio del primo libro della Sacra Scrittura, non si può negare che un primo elemento sicuro balza agli occhi dalla specificità di quella narrazione del peccato: ed è che si tratta di un evento primordiale, cioè di un fatto, che, secondo la rivelazione, ebbe luogo all'inizio della storia dell'uomo. Proprio per questo esso presenta anche un altro elemento certo: cioè il senso fondamentale e decisivo di quell'evento per i rapporti tra l'uomo e Dio, e di conseguenza per la «situazione» interiore dell'uomo stesso, per le reciproche relazioni tra gli uomini, e in generale per il rapporto dell'uomo col mondo.

2. Il fatto che veramente conta sotto le forme descrittive, è di natura morale e s'iscrive nelle radici stesse dello spirito umano. Esso dà luogo a un fondamentale mutamento della «situazione»: l'uomo viene spinto fuori dallo stato di giustizia originale, per trovarsi nello stato di peccaminosità («status naturae lapsae»): uno stato che ha in sé il peccato e conosce la spinta verso il peccato. Da quel momento tutta la storia dell'umanità sarà gravata da questo stato. Infatti il primo essere umano (uomo e donna) ha ricevuto da Dio la grazia santificante non solo per se stesso, ma, in quanto capostipite dell'umanità, per tutti i suoi discendenti. Dunque col peccato che l'ha messo in conflitto con Dio, ha perso la grazia (è caduto in disgrazia) anche nella prospettiva dell'eredità per i suoi discendenti. In questa privazione della grazia aggiunta alla natura è l'essenza del peccato originale come retaggio dei progenitori, secondo l'insegnamento della Chiesa basato sulla rivelazione.

3. Capiremo meglio il carattere di questo retaggio con un'analisi del racconto che il terzo capitolo della Genesi fa del primo peccato. Esso comincia dal colloquio che il tentatore, presentato sotto forma di serpente, ha con la donna. Questo momento è del tutto nuovo. Finora il Libro della Genesi non aveva parlato dell'esistenza nel mondo creato di altri esseri intelligenti e liberi, al di fuori dell'uomo e della donna. La descrizione della creazione nei capitoli 1 e 2 della Genesi concerne, infatti, il mondo degli «esseri visibili». Il tentatore appartiene al mondo degli «esseri invisibili», puramente spirituali, anche se per la durata di questo colloquio è presentato dalla

Bibbia sotto una forma visibile. Bisogna considerare questa prima comparsa dello spirito maligno in una pagina biblica, nel contesto di tutto ciò che troviamo su questo tema nei libri dell'Antico e del Nuovo Testamento (lo abbiamo già fatto nelle catechesi precedenti). Particolarmente eloquente è il Libro dell'Apocalisse (l'ultimo della Sacra Scrittura) secondo il quale viene precipitato sulla terra «il grande drago, il serpente antico (qui c'è un'esplicita allusione a Gn 3), colui che chiamiamo il diavolo e satana e che seduce tutta la terra» (Ap 12,9). Per il fatto che «seduce tutta la terra» è stato anche chiamato altrove «padre della menzogna» (Gv 8,44).

4. Il peccato umano dell'inizio, il peccato primordiale, di cui leggiamo in Gn 3, avviene sotto l'influsso di questo essere. Il «serpente antico» provoca la donna: «E' vero che Dio ha detto: Non dovete mangiare di nessun albero del giardino?». Quella risponde: «Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete! Ma il serpente disse alla donna: Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che, quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male» (Gn 3,1-5).

5. Non è difficile scorgere in questo testo i problemi essenziali della vita dell'uomo celati in un contenuto apparentemente tanto semplice. Il mangiare o non mangiare il frutto di un certo albero può sembrare in se stesso una questione irrilevante. Tuttavia l'albero «della conoscenza del bene e del male» denota il primo principio della vita umana, a cui si allaccia un problema fondamentale. Il tentatore lo sa benissimo se dice: «Quando voi ne mangiaste... diventereste come Dio conoscendo il bene e il male». L'albero dunque significa il limite invalicabile per l'uomo e per qualsiasi creatura, fosse anche la più perfetta. La creatura infatti è sempre soltanto una creatura, e non Dio. Non può certo pretendere di essere «come Dio», di «conoscere il bene e il male» come Dio. Dio solo è la Fonte di ogni essere, Dio solo è la Verità e Bontà assolute, a cui si commisura e da cui riceve distinzione ciò che è bene e ciò che è male. Dio solo è il Legislatore eterno, dal quale deriva ogni legge nel mondo creato, e in particolare la legge della natura umana («lex naturae»). L'uomo, in quanto creatura razionale, conosce questa legge e deve da essa lasciarsi guidare nella propria condotta. Non può pretendere di stabilire egli stesso la legge morale, decidere egli stesso ciò che è bene e ciò che è male, indipendentemente dal Creatore, anzi contro il Creatore. Non può, né l'uomo né alcuna creatura, mettersi al posto di Dio, attribuendosi la padronanza dell'ordine morale, contro la stessa costituzione ontologica della creazione, che si riflette nella sfera psicologico-etica con gli imperativi fondamentali della coscienza e quindi della condotta umana.

6. Nel racconto della Genesi, sotto il velo di una trama apparentemente irrilevante, si trova dunque il problema fondamentale dell'uomo, legato alla sua stessa condizione di creatura: l'uomo come essere razionale deve lasciarsi guidare dalla «Verità prima», che è del resto la verità della sua stessa esistenza. L'uomo non può pretendere di sostituirsi a questa verità o di mettersi alla pari con essa. Se questo principio viene messo in dubbio, viene pure scosso, alle radici dell'agire umano, il fondamento della «giustizia» della creatura nei riguardi del Creatore. E di fatto il tentatore, «padre della menzogna», insinuando il dubbio sulla verità del rapporto con

Dio, mette in questione lo stato di giustizia originale. E l'uomo, cedendo al tentatore, commette un peccato personale e determina nella natura umana lo stato di peccato originale.

7. Come appare dal racconto biblico, il peccato umano non ha la sua prima origine nel cuore (e nella coscienza) dell'uomo, non germina da una sua spontanea iniziativa. Esso è in certo senso il riflesso e la conseguenza del peccato avvenuto già prima nel mondo degli esseri invisibili. A questo mondo appartiene il tentatore, «il serpente antico». Già prima («in antico») questi esseri dotati di consapevolezza e di libertà, erano stati «provati» perché facessero la loro scelta a misura della loro natura puramente spirituale. In essi era sorto il «dubbio» che, come dice il terzo capitolo della Genesi, il tentatore insinua nei progenitori. Già prima essi avevano posto in stato di sospetto e di accusa Dio che, come Creatore, è l'unica fonte di elargizione del bene a tutte le creature, e specialmente alle creature spirituali. Avevano contestato la verità dell'esistenza, che esige la subordinazione totale della creatura al Creatore. Questa verità era stata soppiantata da una superbia originaria, che li aveva portati a fare del loro stesso spirito il principio e la regola della libertà. Essi per primi avevano preteso di potere «come Dio conoscere il bene e il male», e avevano scelto se stessi contro Dio, invece di scegliere se stessi «in Dio», secondo le esigenze del loro essere creature: perché «chi come Dio»? E l'uomo, cedendo alla suggestione del tentatore, diventò succube e complice degli spiriti ribelli!

8. Le parole che, secondo Gn 3, il primo uomo ode accanto all'«albero della conoscenza del bene e del male» nascondono in sé tutta la carica del male che può nascere nella libera volontà della creatura nei riguardi di colui che, come Creatore, è la fonte di ogni essere e di ogni bene: lui che, essendo un Amore assolutamente disinteressato e autenticamente paterno, è nella sua stessa essenza Volontà di donare! Proprio questo Amore che dona si imbatte nell'obiezione, nella contraddizione, nel rifiuto. La creatura che vuole essere «come Dio», concretizza l'atteggiamento espresso molto a proposito da sant'Agostino: «amore di sé fino al disprezzo di Dio» («De Civitate Dei», XIV, 28: PL 41, 436). Questa forse è la precisazione più penetrante che si possa fare del concetto di quel peccato che, all'inizio della storia, avvenne per il cedimento dell'uomo alla suggestione del tentatore: «Contemptus Dei», il rifiuto di Dio, il disprezzo di Dio, l'odio di tutto ciò che sa di Dio o che viene da Dio. Purtroppo non è un fatto isolato in quegli albori della storia. Quante volte ci si trova di fronte a fatti, a gesti, a parole, a condizioni di vita in cui traspare l'eredità di quel primo peccato! La Genesi mette quel peccato in relazione con satana: e tale verità sul «serpente antico» viene poi confermata in molti altri passi della Bibbia.

9. Come si presenta su questo sfondo il peccato dell'uomo? Leggiamo ancora in Gn 3: «Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò» (Gn 3,6). Che cosa mette in evidenza questa descrizione a suo modo molto precisa? Essa attesta che il primo uomo ha agito contro la volontà del Creatore, soggiogato dall'assicurazione del tentatore che «i frutti di questo albero servono ad acquisire la conoscenza». Non risulta che l'uomo abbia accettato pienamente la carica di negazione e di odio verso

Dio, contenuta nelle parole del «padre della menzogna». Ha accettato invece il suggerimento di servirsi di una cosa creata contro il divieto del Creatore, pensando che anch'egli - l'uomo - può «come Dio conoscere il bene e il male». Secondo san Paolo, il primo peccato dell'uomo consiste soprattutto nella disobbedienza a Dio (cfr. Rm 5,19). L'analisi di Gn 3 e la riflessione su questo testo stupendamente profondo dimostrano in quale modo quella «disobbedienza» possa formarsi e verso quale direzione possa svilupparsi nella volontà dell'uomo. Si può dire che il peccato «dell'inizio» descritto in Gn 3 in un certo senso contiene in sé il «modello» originario di ogni peccato, di cui è capace l'uomo.

3.6.4. Il peccato originale nella tradizione della Chiesa

*La dottrina del peccato originale
dall'inizio della vita della Chiesa.*

La verità di fede del peccato originale, secondo la quale ogni uomo è concepito in stato di colpa come conseguenza del peccato di Adamo, è pacificamente posseduta dalla Chiesa dall'inizio. Questa fede si manifesta sia nella vita liturgica (battesimo dei bambini), sia nella preghiera e nella confessione di fede. Al contrario di altre verità della fede, la condizione dell'uomo bisognoso della grazia dal suo nascere, non è stata mai contestata nella Chiesa fino alla crisi pelagiana. Di fatto questa verità non era stata specialmente contrastata neanche nell'ambito pagano, a cui, tutto sommato, l'idea di un principio sbagliato dell'umanità non era strana. Questo permette di spiegare la poca importanza che l'argomento sembra avere nella prima teologia patristica. In concreto nei Padri apostolici e negli apologisti del secolo II, preoccupati soprattutto della chiave escatologica della fede, il contenuto protologico della rivelazione sembra prendere un posto secondario. Nonostante ciò, ci sono abbondanti riferimenti ai testi di Gn 3, in cui si prende consapevolezza del peccato di Adamo come origine della storia di peccato. Sempre in questo periodo, soprattutto in Giustino, si trovano i primi riferimenti al parallelismo tra Eva e Maria, sulla scia del biblico parallelismo tra Cristo e Adamo. Forse un accenno oltremodo chiaro alla condizione deteriorata dell'umanità come conseguenza del peccato di Adamo si trova nell'Omelia della Pasqua di Melitone di Sarde.

*Ireneo di Lione: il peccato
originale in chiave storico-salvifica.*

Un primo autore importante per la dottrina del peccato originale è Ireneo di Lione. Al centro della sua teologia si pone la storia della salvezza e la sua interpretazione in chiave trinitaria: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo *plasmato* nell'uomo l'immagine di Dio che, persa a causa del peccato di Adamo, viene ricreata dal Verbo incarnato. Il peccato di Adamo costituisce, quindi, un tassello fondamentale nella sua teologia, che si manifesta nell'insistenza sul parallelismo Cristo - Adamo e Maria - Eva. Per quanto riguarda la trasmissione del peccato di origine, Ireneo, come i Padri anteriori, non è molto chiaro, anche se sembra indicare che il peccato originale originante è causa della condizione di inimicizia con Dio originata in tutti gli uomini, "poiché l'Apostata aveva dominato su di noi e, mentre appartenevamo a Dio per la nostra natura, ci

aveva alienati contro la nostra natura, facendoci suoi propri discepoli”(Adversus haereses, V 1,1).

Infatti non essendo possibile che l'uomo, una volta vinto e spezzato dalla disobbedienza, fosse plasmato di nuovo e ottenesse il premio della vittoria, ed essendo ugualmente impossibile che ricevesse la salvezza colui che era caduto sotto il peccato, il Figlio ha operato l'una e l'altra cosa: egli che era il Verbo di Dio, discese dal Padre e si incarnò, discese fino alla morte e portò a compimento l'economia della nostra salvezza

IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, III 18,2

La chiave ireniana del peccato originale come elemento fondamentale per capire la storia della salvezza, sempre in riferimento a Cristo, è il perno intorno a cui gira la dottrina patristica su questo punto nei due secoli successivi, nei quali la problematica trinitaria occupa la parte centrale della riflessione teologica. In questo senso la verità del peccato originale trasmesso risulta un elemento fondamentale nel tentativo di recuperare la profonda verità dell'economia della salvezza realizzata tramite l'incarnazione del Figlio di Dio e la Sua morte e risurrezione. Così è presente nella letteratura antignostica successiva ad Ireneo, nella grande produzione antimodalista di Origene e Tertulliano, nel rifiuto dell'eresia di Ario da parte di Atanasio.

La concezione troppo ottimistica della libertà nel secolo V si manifesta in Pelagio,

Dopo aver accennato all'origine della dottrina sul peccato originale, per sottolineare che non si tratta di una dottrina tardiva, ma in continuità col primo annuncio del Vangelo, passiamo al momento in cui si pone per la prima volta la necessità, non solo di esprimere la verità sulla condizione ferita dell'umanità, ma di fondare il tipo di trasmissione che unisce misteriosamente il peccato di Adamo (peccato originale originante) e la condizione di peccato di tutta l'umanità (peccato originale originato). La vera problematica nasce quando in opposizione al dualismo manicheo, tendenzialmente pessimistico, l'affermazione della libertà personale come capace di dare un destino positivo e definitivo all'uomo, propria della fede cristiana, porta ad alcuni autori a posizioni troppo ottimistiche nelle quali non si nega l'esistenza di un peccato di origine, ma lo si svuota di senso. Ciò è comune in alcuni autori della Scuola di Antiochia (Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuestia, Rufino di Siria), ma soprattutto diventa un problema ecclesiale con Pelagio, monaco inglese del V secolo che visse a lungo a Roma, e i suoi discepoli Celestio e Eclano.

... che riduce il peccato originale al

cattivo esempio del peccato di Adamo.

Per Pelagio evitare il peccato non solo è possibile con le sole forze umane, ma dalla sua stessa costituzione, ogni singolo uomo nasce libero da ogni macchia di peccato. In questo senso, il battesimo dei bambini si capisce unicamente come manifestazione della filiazione divina e inserimento nella comunità ecclesiale, ma non come remissione di una privazione originaria della grazia di Cristo. Il peccato di Adamo comporta unicamente un “cattivo esempio” in base al quale, per imitazione, ogni uomo è incline al peccato; l'appartenenza alla Chiesa, frutto del battesimo, avrebbe come scopo fondamentale il sostegno nella lotta contro i peccati personali e il raggiungimento della vita eterna.

La dottrina di Pelagio è stata condannata dalla Chiesa prima nel Concilio di Cartago del 418, e diversi anni dopo, visto il rifiorire delle teorie pelagiane, nel Concilio di Orange del 529, che ribadisce come per il peccato di Adamo tutti gli uomini hanno ricevuto non soltanto la pena meritata (la morte), ma anche la colpa, cioè una vera e propria condizione di peccato. In ambito teologico, è l'occasione prossima dello sviluppo della dottrina agostiniana sul peccato originale, primo vero corpo dogmatico su questa materia.

Agostino: la concupiscenza disordinata a causa del peccato di Adamo,

Agostino conia per la prima volta il termine “peccato originale” e arriva ad una sintesi adeguata di tutta la tradizione precedente: non inventa, comunque, come alle volte si sostiene, questa verità di fede. Senza far riferimento all'evoluzione della sua dottrina, dalle prime opere alla controversia pelagiana, si cercherà di esporre una sintesi finale. In primo luogo, parte dall'idea di considerare l'umanità come *massa damnata*, infetta dal peccato e condannata alla mortalità, come conseguenza del peccato di Adamo. La condizione è rimandata causativamente alla concupiscenza: mentre in Adamo prima del peccato questa era ordinata e manifestava un adeguato rapporto tra *caritas* e *cupiditas*, quest'armonia è stata rotta, convertita in radicale opposizione, dal primo peccato. E questo non soltanto in Adamo, ma in tutta la sua discendenza.

... si è trasmessa a tutta l'umanità come peccato d'origine,

La trasmissione di questa concupiscenza disordinata avviene, secondo Agostino, tramite la concupiscenza sessuale, non per una presupposta peccaminosità intrinseca all'atto generativo, ma per essere esso, in qualche

modo, una manifestazione significativa del disordine dell'essere umano. Si tratta di capire, pertanto, quale sia la causa di questo disordine. A questo punto bisogna dire che, anche se Agostino in alcuni testi chiama "peccato" la concupiscenza per metonimia (come fa, tra l'altro, Rm 6,12), risulta evidente dalla sua dottrina una chiara distinzione tra il *reato* in quanto azione peccaminosa, e l'*infirmetas* della concupiscenza che ne è l'effetto¹⁵⁵. In nessun caso è possibile parlare di una identificazione tra peccato e concupiscenza, come avverrà molto dopo, nella dottrina luterana.

Lo sfondo in questo caso è la dottrina di Pelagio che, negando la presenza di una vera colpa in ogni uomo, vedeva l'essenza della debolezza umana congenita unicamente nella pena dovuta al primo peccato, o nell'imitazione di esso in ogni uomo. Così si negava il radicale e universale bisogno di Cristo per essere salvati.

... per cui ogni uomo è radicalmente bisognoso di Cristo.

Agostino argomenta *ad absurdum*, facendo vedere come la presenza universale del dolore e la morte non sarebbero spiegabili senza la presenza di una vera e propria colpa in ogni uomo, prima di ogni colpa personale. La base biblica la trova nell'interpretazione classicamente occidentale di Rm 5,12 come *in quo omnes peccaverunt*, anche il nesso misterioso tra la vera colpa di Adamo e la vera colpa di ogni uomo, che proprio ha ragione di peccato, anche se non personale, viene rimandata alla parte rimanente del testo di Rm 5,12-21, in base al parallelismo tra la mediazione universale di Cristo e quella del primo uomo. In questo senso, l'argomento si fa decisamente cristocentrico, affermando la necessità della reale assenza colpevole di comunione con Dio in ogni uomo, che permette di affermare che il Verbo incarnato sia il Salvatore di tutti gli uomini. La dottrina trova anche una base liturgica nella prassi tradizionale, ma da alcuni combattuta, del battesimo dei bambini appena nati.

La dottrina di Sant'Agostino, anche se non mette a fuoco il problema dell'essenza del peccato originale, suppone una radicale precisione che si troverà alla base delle ulteriori dichiarazioni magisteriali dei Concili di Cartago (418) e Orange (529).

Lutero: l'uomo radicalmente corrotto da Adamo.

Molti secoli dopo, la teoria luterana sul peccato originale, nel XVI secolo, è alle antipode di quella pelagiana. La colpa di Adamo, trasmessa a tutta

¹⁵⁵ Cfr. A. TRAPÉ, Sant'Agostino: Introduzione alla dottrina della grazia, I, Roma 1987.

l'umanità ha comportato, secondo l'interpretazione classica del pensiero di Lutero, la totale incapacità di conoscere e amare Dio, la corruzione radicale della creatura. La profonda miseria umana si manifesta pertanto come radicale male morale: l'uomo non dispone delle risorse necessarie per dirigersi al bene, verso il quale può essere soltanto "spinto" passivamente da Dio: questa passività vuole dire che soltanto Dio può salvarlo, senza che nessuna azione umana possa attivamente meritare la salvezza. Il peccato originale consisterebbe formalmente nella concupiscenza, in quanto questa spingerebbe l'uomo ineluttabilmente verso il male. La dottrina luterana sul peccato originale è il referente fondamentale delle dichiarazioni dogmatiche della sessione V del Concilio di Trento.

*Il peccato originale non si
identifica con la debolezza della
natura,*

Non ostante il Concilio di Trento, la dottrina luterana sul peccato originale ebbe ancora un certo influsso tramite la dottrina di Baio, che negava la gratuità dei doni soprannaturali della giustizia originaria, i quali pertanto erano "dovuti" da Dio all'uomo. Perciò la loro perdita dovuta al primo peccato comporta una radicale corruzione della natura umana, in maniera che tutti i suoi atti senza la grazia sono peccato, anche in assenza di volontarietà.

Nel capitolo precedente abbiamo già accennato alla perdita del senso del peccato propria del pensiero scientifico e di alcune forme di esistenzialismo. Ovviamente queste dottrine hanno comportato anche uno svuotamento del dogma del peccato originale, riducendolo a manifestazione simbolica dei peccati dell'umanità, o a identificarlo con la costitutiva debolezza dell'essere umano. Davanti a queste teorie, il Magistero recente ha ricordato questa verità di fede in documenti importanti, nel Concilio Vaticano II (*Lumen gentium* 2, *Gaudium et spes* 10 e 13) o nel Credo del popolo di Dio di Paolo VI (1968).

*... ma è il mistero della privazione
colpevole in Adamo della grazia
originaria.*

Forse uno dei punti chiave della questione che affronta il Magistero della Chiesa da Trento in poi, è la necessità di non confondere il peccato originale, cioè la condizione di privazione colpevole della grazia con cui ogni uomo nasce, con le sue conseguenze che, pur segnando radicalmente l'uomo, non hanno di per sé ragione di peccato, come invece mantiene il pensiero luterano. Ma questo non implica, contro il pelagianesimo, che non siano dovute a una vera e propria condizione di peccato. A continuazione, come riassunto autorevole

dell'insegnamento perenne della Chiesa, si include il testo di due discorsi di Giovanni Paolo II in cui commenta il contenuto dogmatico del Tridentino.

Per quanto riguarda il fatto della presenza del peccato di origine:

1. Grazie alle catechesi già svolte nell'ambito del ciclo attuale, abbiamo davanti agli occhi, da un lato, l'analisi del primo peccato nella storia dell'uomo, secondo la descrizione contenuta in Gn 3; dall'altro, l'ampia immagine di ciò che la rivelazione divina insegna sul tema dell'universalità e del carattere ereditario del peccato. Questa verità è costantemente riproposta dal magistero della Chiesa, anche nella nostra epoca. Il riferimento d'obbligo è ai documenti del Vaticano II, specialmente alla costituzione «Gaudium et Spes», non senza una speciale menzione dell'esortazione post-sinodale «Reconciliatio et Paenitentia» (1984).

2. Fonte di questo magistero è anzitutto il passo del Libro della Genesi, nel quale vediamo che l'uomo, tentato dal Maligno («Quando voi ne mangiaste... diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male»: Gn 3,5), «abusò della libertà sua, erigendosi contro Dio e bramando di conseguire il suo fine al di fuori di Dio» («Gaudium et Spes», 13). Ed ecco: «si aprirono gli occhi» di ambedue (cioè dell'uomo e della donna) «...e si accorsero di essere nudi». E quando il Signore Dio «chiamò l'uomo» e gli disse: «Dove sei?», rispose: «ho avuto paura perché sono nudo, e mi sono nascosto» (Gn 3,7-10). Una risposta molto significativa. L'uomo che prima (in stato di giustizia originale) si intratteneva amichevolmente e fiduciosamente con il Creatore in tutta la verità del suo essere spirituale-corporeo, creato a immagine di Dio, ora ha perso il fondamento di quella amicizia e alleanza. Ha perso la grazia della partecipazione alla vita di Dio: il bene dell'appartenenza a lui nella santità del rapporto originale di subordinazione e di figliolanza. Il peccato invece ha fatto sentire immediatamente la sua presenza nell'esistenza e in tutto il comportamento dell'uomo e della donna: vergogna della propria trasgressione e della conseguente condizione di peccatori e quindi paura di Dio. rivelazione e analisi psicologica sono associate in questa pagina biblica per esprimere lo «stato» dell'uomo dopo la caduta.

3. Abbiamo visto che un'altra verità emerge dai Libri dell'Antico e del Nuovo Testamento: una sorta di «invasione» del peccato nella storia dell'umanità? Il peccato è diventato la sorte comune dell'uomo, la sua eredità «sin dal seno materno». «Nel peccato mi ha concepito mia madre» - esclama il salmista in un momento di angoscia esistenziale, in cui s'innesta il pentimento e l'invocazione della misericordia divina (Sal 50). A sua volta san Paolo, che spesso fa riferimento a questa stessa angosciante esperienza, come abbiamo visto nella catechesi

precedente, nella Lettera ai Romani, dà una formulazione teoretica di questa verità: «Tutti sono sotto il dominio del peccato» (Rm 3,9). «Sia chiusa ogni bocca e tutto il mondo sia riconosciuto colpevole di fronte a Dio» (Rm 3,19). «Eravamo per natura meritevoli d'ira» (Ef 2,3). Sono tutte allusioni alla natura umana lasciata a se stessa, senza l'aiuto della grazia, commentano i biblisti; alla natura com'è stata ridotta dal peccato dei progenitori, e dunque alla condizione di tutti i loro discendenti ed eredi.

4. I testi biblici sulla universalità e sul carattere ereditario del peccato, quasi «congenito» alla natura nello stato in cui ogni uomo la riceve nello stesso concepimento ad opera dei genitori, ci introducono all'esame più diretto dell'insegnamento cattolico sul peccato originale. Si tratta di una verità trasmessa implicitamente nell'insegnamento della Chiesa sin dall'inizio, e divenuta formale dichiarazione del magistero nel Sinodo XV di Cartagine del 418 e nel Sinodo di Orange del 529, principalmente contro gli errori di Pelagio (cfr. DS 222-223; 371-372). In seguito, nel periodo della Riforma tale verità è stata formulata solennemente al Concilio di Trento, nel 1546 (cfr. DS 1510-1516). Il decreto tridentino sul peccato originale esprime questa verità nella forma precisa in cui essa è oggetto della fede e dell'insegnamento della Chiesa. Possiamo dunque riferirci a questo decreto per trarne i contenuti essenziali del dogma cattolico su questo punto.

5. I nostri progenitori (il decreto dice: «Primum hominem Adam») nel paradiso terrestre (e dunque nello stato di giustizia e perfezione originali) hanno peccato gravemente, trasgredendo il comandamento di Dio. A causa del loro peccato essi hanno perduto la grazia santificante, hanno dunque perduto anche la santità e la giustizia, nella quale erano «costituiti» sin dall'inizio, attirando su di sé l'ira di Dio. La conseguenza di questo peccato è stata la morte come noi la sperimentiamo. Bisogna qui ricordare le parole del Signore in Gn 2,17: «Dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti». Sul senso di questo divieto ci si è intrattenuti nelle catechesi precedenti. In conseguenza del peccato satana è riuscito ad estendere sull'uomo il proprio «dominio». Il decreto tridentino parla di «schiavitù sotto il dominio di colui che ha il potere della morte» (cfr. DS 1511). Così dunque l'essere sotto il dominio di satana viene descritto come «schiavitù». Occorrerà tornare su questo aspetto del dramma delle origini per esaminare gli elementi di «alienazione» che il peccato ha portato con sé. Rileviamo intanto che il decreto tridentino si riferisce al «peccato di Adamo» in quanto peccato proprio e personale dei progenitori (quello che i teologi chiamano «peccatum originale originans»), ma non tralascia di descrivere le nefaste conseguenze che esso ha avuto nella storia dell'uomo (il cosiddetto «peccatum

originale originatum»). E' soprattutto nei confronti del peccato originale in questo secondo senso che la cultura moderna solleva forti riserve. Essa non riesce ad ammettere l'idea di un peccato ereditario, connesso cioè con la decisione di un «capostipite» e non con quella del soggetto interessato. Ritiene che una simile concezione contrasti con la visione personalistica dell'uomo e con le esigenze che derivano dal pieno rispetto della sua soggettività. E tuttavia l'insegnamento della Chiesa sul peccato originale può rivelarsi estremamente prezioso anche per l'uomo d'oggi, il quale, avendo rifiutato il dato della fede in questa materia, non riesce più a darsi ragione dei risvolti misteriosi e angoscianti del male, di cui fa quotidiana esperienza, e finisce per oscillare tra un ottimismo sbrigativo e irresponsabile e un radicale e disperato pessimismo. Nella prossima catechesi intendiamo soffermarci a riflettere sul messaggio che la fede ci offre su di un tema tanto importante per il singolo uomo e per l'intera umanità.

GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale* 24.09.1987

Per quanto riguarda le conseguenze del peccato originale:

1. Il Concilio di Trento ha formulato in un testo solenne la fede della Chiesa circa il peccato originale. Nella precedente catechesi abbiamo considerato l'insegnamento conciliare relativo al peccato personale dei progenitori. Ora vogliamo riflettere su quanto il Concilio dice circa le conseguenze che quel peccato ha avuto per l'umanità. Al riguardo, il testo del decreto tridentino fa una prima affermazione:

2. Il peccato di Adamo è passato in tutti i suoi discendenti, cioè in tutti gli uomini in quanto provenienti dai progenitori, e loro eredi nella natura umana, ormai privata dell'amicizia con Dio. Il decreto tridentino (cfr. DS 1512) lo afferma esplicitamente: il peccato di Adamo ha recato danno non solo a lui, ma a tutta la sua discendenza. La santità e la giustizia originali, frutto della grazia santificante, non sono state perse da Adamo solo per sé, ma anche «per noi» («nobis etiam»). Perciò egli ha trasmesso a tutto il genere umano non solo la morte corporale e altre pene (conseguenze del peccato), ma anche il peccato stesso come morte dell'anima («Peccatum, quod mors est animae»).

3. Qui il Concilio di Trento ricorre a un'osservazione di san Paolo nella Lettera ai Romani, alla quale faceva riferimento già il Sinodo di Cartagine, riprendendo peraltro un insegnamento ormai diffuso nella Chiesa. Nella traduzione odierna il testo paolino suona così: «Come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato» (Rm 5,12). Nell'originale greco si legge: «eph'o pantes

emarton», espressione che nell'antica Volgata latina era tradotta: «in quo omnes peccaverunt», «nel quale (unico uomo) tutti hanno peccato»; tuttavia i greci, sin dall'inizio, intendevano chiaramente ciò che la Volgata traduce «in quo» come un «perché» o «in quanto», senso ormai accolto comunemente dalle traduzioni moderne. Tuttavia questa diversità di interpretazioni dell'espressione non muta la verità di fondo contenuta nel testo di san Paolo, che cioè il peccato di Adamo (dei progenitori) ha avuto conseguenze per tutti gli uomini. Del resto nello stesso capitolo della Lettera ai Romani l'Apostolo scrive: «per la disobbedienza di uno solo tutti sono stati costituiti peccatori». E nel versetto precedente: «per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna» (Rm 5,19.18). San Paolo connette dunque la situazione di peccato di tutta l'umanità con la colpa di Adamo.

4. Le affermazioni di san Paolo, or ora citate e alle quali si è richiamato il magistero della Chiesa, illuminano dunque la nostra fede sulle conseguenze che il peccato di Adamo ha per tutti gli uomini. Da questo insegnamento saranno sempre orientati gli esegeti e i teologi cattolici per valutare, con la sapienza della fede, le spiegazioni che la scienza offre sulle origini dell'umanità. In particolare si manifestano valide e stimolatrici di ulteriori ricerche a questo riguardo le parole rivolte dal Papa Paolo VI a un simposio di teologi e scienziati: «E' evidente che vi sembreranno inconciliabili con la genuina dottrina cattolica le spiegazioni che del peccato originale danno alcuni autori moderni, i quali, partendo dal presupposto, che non è stato dimostrato, del poligenismo, negano, più o meno chiaramente, che il peccato, donde è derivata tanta colluvie di mali nell'umanità, sia stato anzitutto la disobbedienza di Adamo "primo uomo", figura di quello futuro, commessa all'inizio della storia».

5. Un'altra affermazione è contenuta nel decreto tridentino: il peccato di Adamo passa in tutti i discendenti, a causa della loro origine da lui, e non solo del cattivo esempio. Il decreto afferma: «Questo peccato di Adamo, che per origine è unico e trasmesso per propagazione non per imitazione, è presente in tutti come proprio di ciascuno» (DS 1513). Dunque il peccato originale viene trasmesso per via di generazione naturale. Questa convinzione della Chiesa è indicata anche dalla pratica del battesimo ai neonati, alla quale si richiama il decreto conciliare. I neonati, incapaci di commettere un peccato personale, tuttavia ricevono, secondo la secolare tradizione della Chiesa, il battesimo poco dopo la nascita in remissione dei peccati. Il decreto dice: «sono veracemente battezzati per la remissione dei peccati, affinché sia mondato nella rigenerazione ciò che hanno contratto nella generazione» (DS 1514). In questo contesto appare chiaro che il peccato originale in nessun discendente di Adamo possiede il carattere di colpa personale. Esso è la privazione della grazia

santificante in una natura che, per colpa dei progenitori, è stata distorta dal suo fine soprannaturale. E' un «peccato della natura», rapportabile solo analogicamente al «peccato della persona». Nello stato di giustizia originale, prima del peccato, la grazia santificante era come la «dote» soprannaturale della natura umana. Nella «logica» interiore del peccato, che è rifiuto della volontà di Dio, datore di questo dono, è contenuta la perdita di esso. La grazia santificante ha cessato di costituire l'arricchimento soprannaturale di quella natura, che i progenitori trasmisero a tutti i loro discendenti nello stato in cui si trovava quando diedero inizio alle generazioni umane. Perciò l'uomo viene concepito e nasce senza la grazia santificante. Proprio questo «stato iniziale» dell'uomo, legato alla sua origine, costituisce l'essenza del peccato originale come un'eredità («peccatum originale originatum», come si suol dire).

6. Non possiamo chiudere questa catechesi senza ribadire quanto abbiamo affermato all'inizio del presente ciclo: cioè che noi dobbiamo, considerare il peccato originale in costante riferimento al mistero della redenzione operata da Gesù Cristo, Figlio di Dio, il quale «per noi uomini e per la nostra salvezza... si è fatto uomo». Questo articolo del Simbolo sulla finalità salvifica dell'Incarnazione si riferisce principalmente e fondamentalmente al peccato originale. Anche il decreto del Concilio di Trento è interamente composto in riferimento a questa finalità, inserendosi così nell'insegnamento di tutta la Tradizione, che trova il suo punto di partenza nella Sacra Scrittura, e prima di tutto nel cosiddetto «protoevangelo», cioè nella promessa di un futuro vincitore di satana e liberatore dell'uomo, già fatta balenare nel Libro della Genesi (3,15) e poi in tanti altri testi, fino all'espressione più piena di questa verità che ci è data da san Paolo nella Lettera ai Romani. Secondo l'Apostolo, infatti, Adamo è «figura di colui che doveva venire» (Rm 5,14). «Se infatti per la caduta di uno solo morirono tutti, molto più la grazia di Dio e il dono concesso in grazia di un solo uomo Gesù Cristo, si sono riversate in abbondanza su tutti gli uomini» (Rm 5,15). «Similmente, come per la disobbedienza di uno solo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti» (Rm 5,19). «Come dunque per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà vita» (Rm 5,18). Il Concilio di Trento si riferisce particolarmente al testo paolino della Lettera ai Romani 5,12 come a cardine del suo insegnamento, vedendo affermata in esso l'universalità del peccato, ma anche l'universalità della redenzione. Il Concilio si richiama anche alla pratica del battesimo dei neonati, e lo fa a motivo dello stretto riferimento del peccato originale - come universale eredità ricevuta con la natura dai progenitori - alla verità dell'universale redenzione in Gesù Cristo.

GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale*, 01.10.1999

3.6.5. Riassunto sistematico

Dal materiale presentato non dovrebbe risultare difficile desumere il contenuto fondamentale del dogma del peccato originale. A continuazione, nell'esercitazione teologica, sarà possibile approfondire la questione chiave del cristocentrismo, cioè, dell'unità di tutti gli uomini in Cristo e conseguentemente in Adamo, che si trova alla base del contenuto di questa verità di fede. Accenniamo adesso un breve riassunto degli altri punti importanti.

3.6.5.1. *Perdita colpevole del nesso tra Dio e l'uomo.*

L'Alleanza di Dio con l'Umanità...

La solidarietà in Cristo che spiega anche la solidarietà in Adamo di tutto il genere umano, come si vedrà dopo, è la base di capibilità del “nocciolo” misterico del peccato originale: nella volontà peccatrice di Adamo si trovano tutte le volontà umane, tramite una mediazione simile a quella di Cristo. Il motivo per cui Adamo ha ricevuto questo specialissimo ruolo di mediazione si può intravedere poggiando sui concetti biblici di alleanza e di creazione in Cristo. La creazione infatti, è indirizzata in Cristo a una realizzazione superiore (creazione in *stato di via*), che ha i connotati dell'alleanza: Dio, per liberissima elezione, offre il suo amore personale alla creatura, ma la creatura deve a sua volta, in risposta all'amore creativo ed elevante, fare la scelta di Dio. Ciò è conforme alla natura dell'amore, che non può volere la risposta automatica dell'amante, ma che si dia da sé.

Quando Dio ha amato la creatura personale angelica, non limitata dallo spazio e dal tempo, ha potuto attendere quella risposta di elezione da ogni singolo essere angelico, giacché essi, non temporali, sono presenti simultaneamente dall'istante della loro creazione. Per questo non c'è un peccato originale angelico, ma una decisione personale di ognuno pro Dio o contro Dio con la quale ognuno di essi passa dalla situazione di via alla situazione di termine. L'angelo, essere non sottomesso al limite spazio-temporale, non ha bisogno della mediazione nella sua risposta a Dio.

... si realizza nella mediazione universale di Cristo.

Nel caso dell'uomo, creatura personale legata al tempo e allo spazio, il

disegno divino di elezione in Cristo non può attendere una risposta simultanea di ogni uomo: l'uomo ha bisogno della mediazione. Nell'atto creativo Dio ha amato l'uomo in Cristo, ma questa elezione si è realizzata storicamente, in un arco di tempo ancora aperto, nel quale cominciano ad essere tutti coloro che sono chiamati a formare il numero degli eletti. Dal momento stesso della creazione, pertanto, l'uomo era amato in vista di Cristo. La risposta di Cristo a questa elezione divina è già data, ma non ancora pienamente realizzata, nel mistero pasquale. Ma, nel momento in cui l'umanità è stata creata, questa risposta non poteva che essere anticipazione e in vista della venuta di Cristo.

*Adamo, mediatore in vista di
Cristo, rifiuta l'Alleanza per tutta
l'Umanità.*

Così, si può dire che la mediazione di Cristo tra Dio e l'umanità era presente da Adamo, e che in Adamo Dio attendeva la risposta al suo amore creativo. Visto in positivo, Adamo ha ricevuto la missione di essere il mediatore tra Dio e l'umanità in vista di Cristo: scegliendo Dio, avrebbe compiuto per tutti la vicendevolezza dell'amore, giacché in Lui Dio amava tutta quanta l'umanità. Il suo rifiuto comporta la mancata realizzazione dell'amore divino che attendeva la risposta dell'umanità. L'umanità diventa in lui colpevolmente privata dell'amore, non per volere di Dio, ma per volere dell'uomo: l'amore di Dio non sarebbe amore se ci fosse "imposto". Perciò, ogni individuo personale che diventi, nell'essere generato, partecipe dell'umanità, riceverà una natura segnata da un *vero e proprio peccato*, precedente qualsiasi atto personale, che viene appunto per questo definito dalla teologia come *peccato di natura*. Con ciò si spiega anche la sua trasmissione e la sua universalità.

*La parola definitiva di Dio,
comunque, è la Redenzione.*

Questa privazione del nesso amoroso con Dio cancella definitivamente la prima economia della salvezza. L'amore divino, più forte della morte, mette in moto una nuova economia in cui la chiave critica dell'elezione prende la forma di redenzione: la libertà umana continuerà ad essere libera, ma la sua libertà sarà resa partecipe della libertà infallibile divina nel mistero teandrico dell'Incarnazione. Senza questa manifestazione in Cristo, nella sua Croce e nella sua Risurrezione, della vittoria dell'amore divino sul peccato e con ciò della massima rivelazione di quell'amore come amore di misericordia, sarebbe del tutto incomprensibile la *permissio* divina del fallimento della libertà creaturale.

3.6.5.2. Il deterioramento dell'umanità

*Per il peccato originale l'uomo
perde i doni preternaturali,*

La perdita della grazia originaria non è l'unica conseguenza del peccato d'origine. Se così fosse, l'ammissione dell'uomo nuovamente alla comunione trinitaria in Cristo tramite il battesimo comporterebbe il ritorno allo stato originale. Ma la natura dell'uomo, e con lui tutto il creato, sono rimasti segnati dalla tragicità del rifiuto di Dio.

In primo luogo, bisogna ricordare che la perdita della comunione con Dio comporta simultaneamente la perdita della protezione del limite creaturale che era inclusa nell'amore originario (doni preternaturali). L'uomo rimane sottomesso alla sua condizione contingente, mutevole, sofferente, mortale. Questi doni non ritornano con la grazia redentiva di Cristo, proprio perché la nuova economia prevede l'uso della sofferenza come veicolo di redenzione.

*... e viene debilitata la sua
capacità naturale di accesso a
Dio...*

Ma non si tratta soltanto della perdita dei doni preternaturali: la natura, portata dal peccato alla vicinanza col nulla, diventa anche *in deterius commutata*. Questo segno o ferita, ricorda il concilio di Trento, non ha di per sé ragione di peccato, anche se, inclinando l'uomo verso il male, è il legame tra il peccato originale e i peccati personali. Bisogna evitare in questo punto due estremi: quello pelagiano, che non considerava che le forze della natura umana fossero debilitate se non estrinsecamente, in virtù del "cattivo esempio" di Adamo; e quello luterano, che accentua tanto la ferita della natura che la identifica con lo stesso peccato originale, affermando una corruzione radicale della natura, e pertanto che nessun atto umano naturale di conoscenza e amore di Dio è possibile.

La dottrina cattolica afferma che l'intelletto e la volontà umane, pur fortemente debilitati dalla caduta originale, è comunque ancora in grado, anche se imperfettamente, di conoscere e amare Dio. La natura è il fondamento sul quale poggia il disegno di redenzione, che è frutto della grazia, ma che integra anche la libertà umana nella risposta, e include anche la condizione creaturale come ambito reale, anche se imperfetto, di dialogo con Dio.

3.6.5.3. Rottura del nesso dialogico intraumano e intracosmico

*... e di comunione con gli altri
uomini.*

Ciò che si diceva nel punto precedente in riferimento alla singola persona umana, si può riferire all'umanità come soggetto collettivo. La perdita della grazia originaria e dei doni preternaturali fa diventare opaca la natura: il cosmo e la creatura-immagine non sono più segno del creatore come lo erano prima: ancora mantengono le tracce di Dio, ma nascoste e difficilmente identificabili. Per questo il peccato originale ha conseguenze disastrose per l'armonia del creato, che diventa ostile all'uomo, ed ha soprattutto il gravissimo effetto di spezzare internamente le relazioni di comunione interumana. L'uomo, né come signore del creato, né come essere comunionale, riesce ad essere manifestazione del suo archetipo divino.

3.7. VERIFICA (7^a TAPPA)

1. Il peccato originale dell'Antico Testamento: contenuto e limiti di Gn 3.
2. La chiave di comprensione cristocentrica del peccato originale nel Nuovo Testamento.
3. La dottrina del Concilio di Trento sul peccato originale.
4. Le conseguenze del peccato originale originato: perdita della grazia, deterioro della natura, rottura del nesso dialogico.

Annotazioni personali

3.8. **ESERCITAZIONE TEOLOGICA: UNA SPIEGAZIONE CRISTOCENTRICA DEL PECCATO ORIGINALE**

- Come applicazione pratica del contenuto teologico finora studiato in questa sezione, leggere e analizzare a continuazione il seguente testo inedito del noto teologo tedesco Leo Scheffczyk.

Delle verità di fede oggi particolarmente trascurate e quasi minacciate da un totale disfacimento, fa parte anche quella del peccato originale, a proposito di cui Agostino disse: *nihil ad praedicandum notius, nihili ad intellegendum secretius*. Oggi certamente anche il "notus" nella predica è diventato quasi un "secretum". Un autore tedesco, W.Eichinger, nel suo libro "Teologia del peccato originale" pubblicato nel 1980, in cui cerca di interpretare il peccato originale dal punto di vista politico-sociologico, ha affermato: "Per la maggior parte dei cristiani il peccato originale ha perso qualsiasi valore. Per esso non c'è più posto nel pensiero religioso".

Se ci si chiede il motivo di questa scomparsa della verità del peccato originale dalla coscienza cristiana, le risposte sono ben note: la base biblica apparentemente esigua di questa verità in Gn 31,1-24 e Rm 5,12-21, l'interpretazione storico-critica e la svalutazione di questi testi, le difficoltà dovute alla concezione del mondo che emergono quando si cerca di collocare storicamente il peccato originale all'inizio della storia dell'umanità. Sotto il peso di tali difficoltà si fa sempre più pressante l'idea che non si tratti di un evento reale o di un avvenimento storico particolarmente eccezionale, bensì soltanto di un messaggio sotto forma di mito sull'esistenza dell'uomo, che sin dalla sua origine è un peccatore, ma può sempre essere salvato. In un certo senso, è come la trasposizione del "*simul iustus et peccator*" di Lutero nella spiegazione del peccato originale. Ovviamente, con questa interpretazione esistenzialista del fenomeno scompare anche la verità dell'inizio puro della storia umana, del paradiso terrestre.

Nelle riflessioni seguenti non cercheremo di elaborare le suddette difficoltà e di confutare tutte le obiezioni contro la verità del peccato originale. Si tratterà invece di provare a conservare al peccato originale che si trasmette agli uomini il suo carattere di evento storico, e inoltre di spiegare la sua nascita in modo che, nonostante i singoli ostacoli, si possa giungere a comprenderlo in un contesto più ampio che cancelli l'eccessiva importanza attribuita a tali ostacoli.

A questo scopo può essere di aiuto una teoria che qui definiremo semplicemente come cristocentrica o cristocefala. Essa parte dal presupposto niente affatto nuovo, bensì ormai noto, che la creazione sia avvenuta "in Cristo" (secondo Col 1,16: "in Lui sono state fatte tutte le cose"), e che essa sia stata creata anche "per Lui" (1 Cor 8,6) e "in Lui" (Col 1,17). Ad una più approfondita valutazione teologica ciò vuol dire che la creazione, e a maggior ragione l'uomo, è avvenuta nella grazia di Cristo, e che Cristo è il capo della creazione sin dalle origini, predestinato all'incarnazione e alla redenzione.

Per comprendere il senso di tale teoria o ipotesi, e anche per riconoscere la sua eventuale validità, occorre innanzitutto esaminarne i presupposti.

1) Presupposti della teoria

Anche questi non sono affatto nuovi e inusuali, soltanto trasferiscono qualcosa di ormai noto in un'ottica cristologica. Innanzitutto viene presa in seria considerazione l'antica verità che il peccato originale rappresenta un evento all'interno dell'ordine soprannaturale, l'ordine della grazia, e che esso non deve essenzialmente essere visto come corruzione della natura, bensì come rinuncia e perdita dello stato di grazia originariamente conferito all'essere umano.

Molte delle attuali obiezioni contro il peccato originale, anche quelle che provengono da credenti cattolici, come ad esempio l'osservazione di un'ingiustizia di Dio nei confronti degli uomini che non hanno peccato personalmente, si dimostrano inappropriate perché non permettono più di individuare il carattere soprannaturale della grazia e del peccato. Questa invece rappresenta la base senza la quale è impossibile comprendere il peccato originale.

Nella teoria che andremo a discutere, ovviamente questa base viene mantenuta, ma dal punto di vista cristologico, come *gratia Christi capitis*, divenuta visibile prima di tutto in Adamo come capostipite dell'umanità. Qui si tratta di un corto allontanamento dalla teologia tradizionale che parlava della grazia del paradiso come di una *gratia Dei*, perché non proveniva dalla redenzione attraverso Cristo. Ma comunque non si può contestare che qualsiasi grazia è un dono della Trinità e quindi in un certo senso anche cristologica, vale a dire trasmessa mediante il *Verbum incarnandus*. La minima modifica concettuale da "*gratia Dei*" in "*gratia Christi capitis hominum*" tuttavia comporta già un vantaggio rispetto ad una critica oggi sollevata, che effettivamente colpisce proprio il centro della dottrina del peccato originale. Infatti si obietta che il dogma presupporrebbe una doppia economia della grazia: un ordine paradisiaco della grazia e uno susseguente, quello della redenzione. Di

conseguenza anche la prima grazia ora in senso stretto una "grazia della redenzione".

Forse è difficile capire subito cosa si intenda con ciò, e come ci possa essere una grazia della redenzione prima che ci sia qualcosa da cui essere redenti, vale a dire il peccato. Ma il senso nascosto di questa obiezione e di questa terminologia risiede proprio nella falsa supposizione di base che l'uomo sia stato creato sin dall'inizio come essere da redimere, cioè come peccatore. Quindi così viene costruito un ordine unitario di salvezza mai privo di peccato, in cui peccato e grazia sono sempre esistiti contemporaneamente. Ciò corrisponde perfettamente al pensiero del teologo protestante E. Brunner, il quale una volta ha sostenuto: "Non esiste un'origine dell'uomo senza peccato".

Un tale ordine di salvezza unitario, che conosce soltanto una *gratia medicinalis*, ma non una *gratia sanitatis*, non è concepibile. Ma se l'esigenza di unità è così pressante, allora si può dire a coloro che criticano il dogma: questa unità esiste, e precisamente nel capo della creazione e della grazia, in Gesù Cristo. Egli è anche il principio ordinatore unitario della creazione perché, come la patristica sapeva sin da Ireneo, egli è al contempo Creatore e Redentore. Il fatto che egli all'inizio abbia concesso e conceda la grazia come *gratia sanitatis*, in seguito nel corso dei tempi come *gratia medicinalis*, e alla fine come *gratia consummata* non turba affatto tale unità, che non viene annullata dalle vicissitudini dell'uomo, dalla sua armonia o discordia con Dio. L'unità si fonda e si conserva in Cristo con la sua persona e con la sua volontà di perdono, che una volta concede la grazia sotto forma di elevazione della natura, e un'altra come liberazione della natura caduta nel Peccato. Quindi, con l'aiuto della motivazione cristologica o cristocefala della creazione è possibile sostenere meglio le esigenze dell'ordine unitario di salvezza, più di quanto non si faccia costruendo una "grazia di redenzione" assoluta che poi in pratica persegue anche un altro intento, cioè equiparare completamente lo stato del primo uomo o della prima umanità a quello dell'uomo attuale e della sua esistenza.

Con questo bisogna ammettere che una simile impostazione cristologica non risolve tutti i problemi che si pongono dall'ottica del mondo attuale nei confronti di uno stato originario dell'umanità, cioè una condizione primordiale di grazia. Ma la supposizione che l'essere umano pieno dell'originaria *gratia Christi* vivesse in un particolare legame con Dio e Cristo che si esplicava anche sotto forma di doni preternaturali nella sua esistenza terrena, non può essere contestata e respinta dalla scienza naturale, poiché essa non può indicare in cosa consista la grazia e cosa comporti nella vita dell'uomo. Inoltre dobbiamo tenere conto del fatto che non ci è dato conoscere direttamente di tutte le modalità dell'esistenza umana originaria, che in un certo senso sono racchiuse nel mistero dell'origine, ma che nella loro particolarità, anche' attraverso

indicazioni della paleontologia riguardo allo stato primitivo del primo uomo, non possono essere rappresentate come impossibili.

Tutto ciò comunque fa parte ancora dei presupposti della concezione cristologica del peccato originale. La sua importanza principale risiede soprattutto nella spiegazione dell'origine ed essenza di un peccato che Adamo ha trasmesso a tutti gli uomini come eredità.

2) L'origine ed essenza del peccato originale dal punto di vista cristocentrico

Sotto questo aspetto è innanzitutto la figura di Adamo, che (va subito ricordato) non dev'essere visto esclusivamente come singolo e individuo, ad apparire in una luce particolare e significativa dal punto di vista della storia della salvezza. La teologia tradizionale ha sottolineato l'importanza di Adamo soprattutto come capostipite naturale dell'umanità per questo solidale, cercando di spiegare partendo da lui sia l'unità della razza umana che la trasmissione del peccato originale a tutti gli uomini. Questo non poteva riuscire senza l'ausilio di determinate teorie aggiuntive, come quella in cui si afferma che tutti gli uomini sono racchiusi in Adamo, oppure la teoria del decreto, secondo la quale Dio ha decretato che Adamo dovesse essere il rappresentante dell'umanità, cosicché egli avrebbe commesso il peccato originale come rappresentante di tutti, trasmettendolo quindi come eredità. E' comprensibile che una spiegazione così naturalistica della solidarietà tra gli uomini e un'altra quasi giuridica della nascita del peccato originale non abbiano mai convinto totalmente.

Al contrario, ai tempi dei Padri c'era la chiara tendenza ad intendere il primo uomo ad essere creato e a ricevere la grazia anche proprio nella sua purezza (e non solo nel peccato) come modello di Cristo. I Padri vedevano nell'*homo terrenus* (1 Cor 15,45) Adamo già un modello del secondo Adamo, *l'homo celestis*, Cristo (1 Cor 15,45). Egli era secondo Rom 5,14 "*typus futuri*". A giudizio di Ireneo, Adamo analogamente a Cristo non era soltanto un uomo fatto di carne e anima, bensì un uomo fatto di spirito. Questo vuol dire che egli soddisfaceva pienamente l'idea dell'uomo ad immagine di Cristo. Visto così, egli era il rappresentante e lo strumento visibile di Cristo nell'umanità, ruolo di capo di Cristo nei confronti dell'umanità era reso visibile ed effettivo in Adamo dal punto di vista funzionale.

Anche a prescindere da questi ragionamenti, si sapeva che la grazia paradisiaca di Adamo era ereditaria e, se il peccato non fosse sopraggiunto, si sarebbe trasmessa all'intera umanità. Soltanto che non si sapeva o forse non era stato espresso esattamente che questo aveva a che fare con la posizione quasi sacramentale di Adamo, come modello di Cristo, nell'ordine della

salvazione. Ma rendendosi conto di questo, si può capire che la solidarietà tra gli uomini nella grazia come nel suo contrario, cioè il peccato, non è semplicemente fondata in modo naturalistico e fisicista nella natura e nella discendenza comune, bensì nel ruolo di Cristo come capo, la cui immagine era rappresentata dal ruolo naturale e divino di Adamo come capostipite. Con questo pensiero cristologico, l'unità della razza umana, senza negarla come unità naturale di discendenza, viene ricondotta ad un'origine più profonda, vale a dire a Cristo, di cui Adamo in modo particolare era immagine prima del peccato.

A questo punto, per spiegare il peccato originale e la sua trasmissione a tutti gli uomini non c'è bisogno del supporto di una teoria naturalistica, come quella in cui si afferma che Adamo racchiudeva in sé o nella sua volontà tutti gli uomini, oppure di una teoria giuridica dove Adamo appare come rappresentante ufficiale dell'intera umanità. In base all'impostazione cristologica si può invece dire: Adamo, per sua essenza e per grazia divina, in virtù del ruolo di guida di Cristo, è nato come suo rappresentante nell'umanità. Perciò quello che gli è accaduto deve necessariamente trasmettersi ai suoi discendenti.

Ora, in Adamo e attraverso di lui è accaduto qualcosa di negativo, e cioè il primo peccato. Questa affermazione risulta in netto contrasto con la concezione attualmente diffusa secondo la quale la comparsa del peccato nell'umanità non ha rappresentato un evento di straordinaria importanza. Prima o poi, si sostiene, doveva verificarsi nella debole creatura umana e oltretutto in qualsiasi ambito dell'umanità primordiale, cosicché non è necessario ricondurlo ad Adamo e l'ipotesi di un'origine poligenistica dell'umanità non crea alcun problema.

Tuttavia bisogna vedere dove va a parare questa concezione: a nientedimeno che una deduzione del peccato dalla creazione e dall'esistenza umana come tale. Il peccato e la grazia qui non sono visti come eventi storici e realtà, bensì come elementi esistenziali dell'uomo, sempre presenti e destinati necessariamente a verificarsi. In questo modo si nega il peccato come tale, come perdita della grazia, senza d'altra parte conservarne l'universalità; infatti un tale determinismo dell'esigenza personale di peccare non può essere spiegato in alcun modo.

La questione diventa più comprensibile dal punto di vista cristologico o cristocefalo. La domanda che viene posta continuamente, e cioè come il peccato sia stato possibile considerando lo stato di grazia e affinità con Cristo di Adamo, non è un reale problema teologico; infatti il primo uomo non presentava come Cristo l'impossibilità di peccare (*impeccabilitas*) e la

fortificazione nella grazia come Maria. Egli era stato posto nella storia a titolo di prova e aveva la possibilità di scegliere tra Bene e Male con infinita libertà.

Tuttavia, quello che è accaduto nel peccato e attraverso il peccato può essere interpretato dal punto di vista cristologico come segue: Adamo peccando ha perso il suo legame con Cristo, il capo divino di tutta l'umanità ancora nel suo divenire; la sua condizione di modello di Cristo si è trasformata in antitesi del *Logos* fatto uomo. Con questo egli ha perso anche la capacità e la funzione di intermediario della grazia di Cristo, non essendo più idoneo a trasmetterla, anche se l'aveva ricevuta come capo visibile dell'intera umanità.

Per l'umanità nel suo divenire e formarsi, ciò significava essere separata innanzitutto dal capostipite Adamo, ma più profondamente dal suo capo Cristo, dispensatore della grazia. Questo ha avuto come ulteriore conseguenza che nessun uomo avrebbe potuto ricevere più la grazia di Cristo se prima all'umanità non fosse stato restituito il suo capo attraverso l'incarnazione e redenzione di Cristo, se prima non avesse ottenuto l'*anakephalaiosis*. Il peccato originale viene quindi spiegato dal punto di vista cristologico come separazione dell'umanità dalla grazia di Cristo come capo, attraverso la rinuncia del rappresentante visibile di quest'ultimo in Adamo.

A mio giudizio, la forza esplicativa di tale teoria è evidente. Questa interpretazione cristologica del ruolo di Cristo come capo può essere sostenuta senza fare ricorso ad un meccanismo di ereditarietà o trasmissione, e neanche alla motivazione attraverso la procreazione dei genitori o addirittura con la concupiscenza, come insegnava Agostino. Il momento dell'*haereditarium* nel "*peccatum haereditarium*" era sicuramente sempre inteso in senso simbolico piuttosto che concreto, come dimostra la dottrina teologica mai contestata secondo la quale la procreazione non è la *causa instrumentalis* della trasmissione del peccato originale, bensì solo la condizione per il subentrare di tale peccato. Non c'è più alcun bisogno pensare ad una trasmissione formale, ma solo alla nascita dell'uomo senza unità con il suo capo Cristo, una nascita in uno stato privo di grazia che agli occhi di Dio è una colpa perché invece ogni uomo, secondo il disegno divino, doveva nascere nella grazia di Cristo.

Questa interpretazione acquisisce una connotazione sorprendentemente attuale, quando si pensa alla possibilità della procreazione artificiale. Anche se si tratta di una pratica immorale per la dignità personale dell'uomo, tuttavia la teologia deve chiarire la questione della trasmissione del peccato originale negli esseri umani generati in tal modo: essa non ha più luogo attraverso l'effettivo atto di procreazione dei genitori, bensì solo per il fatto che questi esseri umani vengono generati in uno stato di separazione da Cristo, e lo stato di privazione della grazia dura fino a quando l'uomo non riconosce

nuovamente il suo capo in Cristo, il che accade con la conversione e (o) il Battesimo.

In ciò consiste l'importanza della spiegazione cristologica per la questione centrale dell'origine ed essenza del peccato originale del singolo uomo. Tuttavia, tale rilevanza può essere ulteriormente approfondita ed evidenziata facendo riferimento a determinate conseguenze positive.

3) Conseguenze positive della teoria

Si tratta essenzialmente di due conseguenze, fra cui la prima interessa il punto di incontro tra teologia e scienza naturale: riguarda la questione della necessità di un collegamento tra la dottrina del peccato originale e il monogenismo o alla possibilità di una conciliazione di tale dottrina con il poligenismo. L'ipotesi strettamente cristologica qui evidenziata, infatti, è anche aperta ad un'interpretazione poligenistica, senza necessariamente richiederla, tanto più che essa oggi, a quanto si vede, non viene richiesta nemmeno dalla scienza naturale.

Sulla base di tale teoria comunque si potrebbe dire: Adamo, come suggeriscono alcune affermazioni bibliche, può anche essere visto come persona collettiva o come "*humanitas originans*" che era all'origine e alla testa del corpo dell'umanità che si stava formando, e così poteva anche essere portata come comunità, sulla base della particolare grazia concessa da Cristo, a rappresentare il ruolo di capo di Cristo stesso. La sua funzione eccezionale sarebbe consistita nel fungere, in quanto comunità, come intermediaria della grazia per l'intera umanità a venire. Ma attraverso il peccato la capacità di rappresentare Cristo, come anche quella di trasmettere la grazia, le è stata tolta.

Tuttavia questo, come si può dimostrare in seguito, sarebbe potuto accadere anche attraverso il peccato di un singolo; infatti, se Cristo ha reso *l'humanitas originans* nel suo complesso lo strumento della sua grazia, quest'ultimo sarebbe diventato difettoso ed inservibile se fosse venuto a mancare anche un solo elemento. Quindi non c'è bisogno di escludere all'interno di questa *humanitas originans* l'importanza di un singolo Adamo, secondo il modello della personalità collettiva che racchiude sempre entrambi gli elementi: il capostipite e l'intera progenie.

In questa interpretazione resta da chiarire soltanto una questione, un tempo definita dei "coadamiti". Si tratta in concreto della domanda se gli altri membri dell'*humanitas originans* sono diventati peccatori attraverso il peccato di

un singolo. Un'attribuzione meccanica del peccato di uno solo agli altri non è accettabile dal punto di vista teologico. Invece è più ammissibile la teoria che prende in seria considerazione il legame intimo e la solidarietà dell'*humanitas originans*. Non si trattava soltanto di una comunità verticale con Cristo, ma anche di un'unità orizzontale tra l'uno e l'altro membro nella grazia divina. Ancora una volta bisogna dire: attraverso il peccato anche solo di un singolo elemento il legame tra le parti non poteva non essere sconvolto e distrutto. A simbolo e paradigma di ciò si può addurre Gn 3,12, dove l'Adamo biblico accusa la donna. La situazione del Bene non era più intatta e poteva trasformarsi in Male anche per gli altri. Certo bisogna ammettere che su questo punto l'ipotesi non sembra totalmente esauriente, e rimane aperto un problema che forse può essere risolto soltanto richiamandosi al volere positivo di Dio.

Tuttavia, quello che risulta maggiormente importante nelle conseguenze di tale teoria consiste nel suo significato teologico per la comprensione della redenzione. Oggi, molto più che in passato, bisogna guardare al senso e al fine ultimo della dottrina del peccato originale: la redenzione di tutti gli uomini attraverso Gesù Cristo. Il peccato originale è soltanto la via voluta o ammessa da Dio per la *recapitulatio* del mondo intero attraverso il Figlio fatto uomo. Quindi cosa c'è di più naturale che prendere in seria considerazione il ruolo originario di Cristo come capo dell'umanità e riconoscere quanto segue: essendo Cristo sin dal principio capo della creazione in quanto *prototokos pasás ktiseos* (Col 1,15) nel corso dei tempi e alla fine della storia Egli intende confermare, consolidare e realizzare di nuovo tale ruolo ad un livello più alto, riconducendo il mondo sotto di sé nell'*anakephalaiosis* (Ef 1,10). In tal modo si ha una veduta totale dell'unità del disegno del mondo, in cui anche il peccato, nonostante la sua totale negatività, è stato usato da Dio come mezzo per una più alta rivelazione delle origini. In tal modo si dischiude anche al massimo il significato cristologico della storia dell'umanità e del singolo uomo.

3.9. SECONDO ELABORATO SCRITTO

Alla fine del secondo percorso, è necessario realizzare un nuovo elaborato scritto, da inviare alla Segreteria dell'Istituto, che servirà per la valutazione da parte del docente del progresso nel percorso di apprendimento.

2° elaborato: **Teologia del peccato originale**

L'argomento dell'elaborato riassume la materia studiata in questo percorso sul peccato originale. Lo schema di svolgimento potrebbe essere:

1. Riassunto del fondamento biblico, con speciale riferimento a Gn 3 e a Rm 5. Scrivere circa *due cartelle*, in cui si può fare riferimento ai testi impiegati nell'Istituto per le materie bibliche.
2. Compilare un'altra cartella per esporre schematicamente, ma con completezza, il contenuto delle dichiarazioni del Magistero della Chiesa sull'argomento.
3. Infine, scrivere tre cartelle per riassumere con completezza i punti principali della dottrina teologica sistematica sul peccato originale, facendo riferimento anche al testo dell'esercitazione teologica.

Totale dell'elaborato: circa sei cartelle!

Per la realizzazione dei punti 2 e 3 ci si può confrontare anche con le relative voci dei principali dizionari teologici usati dagli studenti dell'Istituto.

TERZO PERCORSO

4. L'UOMO, CREATURA NUOVA IN CRISTO

ATTENZIONE!

Questa parte del manuale presuppone lo studio della precedente, nonché la realizzazione degli elaborati scritti. Riassumendo quando visto fino adesso, possiamo dire che l'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, realizza questo progetto creazionale soltanto tramite la sua unione reale e fattiva con Cristo, unica vera immagine senza differenza del Padre, nello Spirito. Da questa condizione originaria si desumono le caratteristiche fondamentali del camminare storico dell'uomo, nella misura in cui essa determina il compimento finale dell'umanità. Tutto il cammino dell'uomo è pertanto assistito dalla Trinità, e diventa vita comune tra Dio e l'uomo: per grazia l'uomo diventa partecipe della natura divina.

Ovviamente, già questa prima parte ci ha messo abbondantemente in contatto con l'idea della grazia, intesa come benevolenza divina, manifestazione nella storia dell'amore di Dio che si dona alla sua creatura razionale con una mancanza assoluta di presupposti da parte di questa. Donazione divina gratuita che ci fa capire la creazione come l'inizio di un'alleanza che ha portata escatologica.

Ma abbiamo anche considerato come, sullo sfondo di quest'alleanza originaria, avviene il rifiuto dell'uomo: il peccato. Ma poiché il peccato non è la parola definitiva, a questo punto la Sacra Scrittura connota l'amore originario di Dio con una prerogativa che risulterà determinante dell'operare storico della Santità divina: *l'Amore di misericordia*. Dopo il peccato, l'inclusione dell'uomo nell'evento escatologico di salvezza in Cristo, che è simultaneamente dono della Trinità, avviene come perdono, redenzione, ricreazione. In questo senso usa il Nuovo Testamento la parola grazia, come può vedersi, ad esempio, nel Prologo del Vangelo di Giovanni.

La materia deve essere completata, quindi, con un terzo percorso in cui sarà analizzata la ricreazione dell'immagine ad opera della Trinità, tramite l'economia di redenzione dell'Incarnazione del Figlio di Dio. La prima tappa di questo percorso sarà costituita dal passo dell'uomo da peccatore a giusto (giustificazione); la seconda metterà a fuoco la vita della grazia dell'uomo redento in Cristo, nuovamente divenuto figlio di Dio nel Figlio.

4.1. Letture previe

Dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*

GRAZIA E GIUSTIFICAZIONE

I. La giustificazione

1987. La grazia dello Spirito Santo ha il potere di giustificarci, cioè di mondarci dai nostri peccati e di comunicarci la «giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo» (*Rm 3,22*) e mediante il Battesimo:¹⁵⁶

Se siamo morti con Cristo, crediamo che anche vivremo con lui, sapendo che Cristo risuscitato dai morti non muore più; la morte non ha più potere su di lui. Per quanto riguarda la sua morte, egli morì al peccato una volta per tutte; ora invece per il fatto che egli vive, vive per Dio. Così anche voi consideratevi morti al peccato, ma viventi per Dio, in Cristo Gesù (*Rm 6,8-11*).

1988. Per mezzo della potenza dello Spirito Santo, noi prendiamo parte alla Passione di Cristo morendo al peccato, e alla sua Risurrezione nascendo a una vita nuova; siamo le membra del suo Corpo che è la Chiesa,¹⁵⁷ i tralci innestati sulla Vite che è lui stesso:¹⁵⁸

Per mezzo dello Spirito, tutti noi siamo detti partecipi di Dio... Entriamo a far parte della natura divina mediante la partecipazione allo Spirito ... Ecco perché lo Spirito divinizza coloro nei quali si fa presente.¹⁵⁹

1989. La prima opera della grazia dello Spirito Santo è la *conversione*, che opera la giustificazione, secondo l'annuncio di Gesù all'inizio del Vangelo: «Convertitevi, perché il Regno dei cieli è vicino» (*Mt 4,17*). Sotto la mozione della grazia, l'uomo si volge verso Dio e si allontana dal peccato, accogliendo così il perdono e la giustizia dall'Alto. «La giustificazione... non è una semplice remissione dei peccati, ma anche santificazione e rinnovamento dell'uomo interiore».¹⁶⁰

¹⁵⁶ Cfr. *Rm 6,3-4*.

¹⁵⁷ Cfr. *1 Cor 12*.

¹⁵⁸ Cfr. *Gv 15,1-4*.

¹⁵⁹ SANT'ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Epistulae ad Serapionem*, 1, 24: PG 26, 585B.

¹⁶⁰ Concilio di Trento: DENZ.-SCHÖNM., 1528.

1990. La giustificazione *separa l'uomo dal peccato* che si oppone all'amore di Dio, e purifica dal peccato il suo cuore. La giustificazione fa seguito alla iniziativa della misericordia di Dio che offre il perdono. Riconcilia l'uomo con Dio. Libera dalla schiavitù del peccato e guarisce.

1991. La giustificazione è, al tempo stesso, *l'accoglienza della giustizia di Dio* per mezzo della fede in Gesù Cristo. Qui la giustizia designa la rettitudine dell'amore divino. Insieme con la giustificazione, vengono infuse nei nostri cuori la fede, la speranza e la carità, e ci è accordata l'obbedienza alla volontà divina.

1992. La giustificazione ci è stata *meritata dalla Passione di Cristo*, che si è offerto sulla croce come ostia vivente, santa e gradita a Dio, e il cui sangue è diventato strumento di propiziazione per i peccati di tutti gli uomini. La giustificazione è accordata mediante il Battesimo, sacramento della fede. Essa ci conforma alla giustizia di Dio, il quale ci rende interiormente giusti con la potenza della sua misericordia. Ha come fine la gloria di Dio e di Cristo, e il dono della vita eterna.¹⁶¹

Ora, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti; giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono. E non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù. Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue, al fine di manifestare la sua giustizia, dopo la tolleranza usata verso i peccati passati, nel tempo della divina pazienza. Egli manifesta la sua giustizia nel tempo presente, per essere giusto e giustificare chi ha fede in Gesù (Rm 3,21-26).

1993. La giustificazione stabilisce la *collaborazione tra la grazia di Dio e la libertà dell'uomo*. Dalla parte dell'uomo essa si esprime nell'assenso della fede alla Parola di Dio che lo chiama alla conversione, e nella cooperazione della carità alla mozione dello Spirito Santo, che lo previene e lo custodisce:

Dio tocca il cuore dell'uomo con l'illuminazione dello Spirito Santo, in modo che né l'uomo resterà assolutamente inerte subendo quell'ispirazione che certo può anche respingere, né senza la grazia divina, con la sua libera volontà, potrà prepararsi alla giustizia dinanzi a Dio.¹⁶²

1994. La giustificazione è *l'opera più eccellente dell'amore di Dio*, manifestato in Cristo Gesù e comunicato tramite lo Spirito Santo. Sant'Agostino ritiene che «la giustificazione dell'empio è un'opera più grande della creazione del cielo e della terra», perché «il cielo e la terra passeranno, mentre la

¹⁶¹ Cfr. Concilio di Trento: DENZ.-SCHÖNM., 1529.

¹⁶² Ibid., 1525.

salvezza e la giustificazione degli eletti non passeranno mai».¹⁶³ Pensa anche che la giustificazione dei peccatori supera la stessa creazione degli angeli nella giustizia, perché manifesta una più grande misericordia.

1995. Lo Spirito Santo è il maestro interiore. Dando vita all'«uomo interiore» (*Rm 7,22; Ef 3,16*), la giustificazione implica la *santificazione* di tutto l'essere:

Come avete messo le vostre membra a servizio dell'impurità e dell'iniquità a pro dell'iniquità, così ora mettete le vostre membra a servizio della giustizia per la vostra santificazione... Ora, liberati dal peccato e fatti servi di Dio, voi raccogliete il frutto che vi porta alla santificazione e come destino avete la vita eterna (*Rm 6,19.22*).

II. La grazia

1996. La nostra giustificazione viene dalla grazia di Dio. La grazia è il *favore*, il *soccorso gratuito* che Dio ci dà perché rispondiamo al suo invito: diventare figli di Dio,¹⁶⁴ figli adottivi,¹⁶⁵ partecipi della natura divina,¹⁶⁶ della vita eterna.¹⁶⁷

1997. La grazia è una *partecipazione alla vita di Dio*; ci introduce nell'intimità della vita trinitaria. Mediante il Battesimo il cristiano partecipa alla grazia di Cristo, Capo del suo Corpo. Come «figlio adottivo», egli può ora chiamare Dio «Padre», in unione con il Figlio unigenito. Riceve la vita dello Spirito che infonde in lui la carità e forma la Chiesa.

1998. Questa vocazione alla vita eterna è *soprannaturale*. Dipende interamente dall'iniziativa gratuita di Dio, poiché egli solo può rivelarsi e donare se stesso. Supera le capacità dell'intelligenza e le forze della volontà dell'uomo, come di ogni creatura.¹⁶⁸

1999. La grazia di Cristo è il dono gratuito che Dio ci fa della sua vita, infusa nella nostra anima dallo Spirito Santo per guarirla dal peccato e santificarla. È la *grazia santificante o deificante*, ricevuta nel Battesimo. Essa è in noi la sorgente dell'opera di santificazione.¹⁶⁹

¹⁶³ SANT'AGOSTINO, In Evangelium Johannis tractatus, 72, 3.

¹⁶⁴ Cfr. Gv 1,12-18.

¹⁶⁵ Cfr. Rm 8,14-17.

¹⁶⁶ Cfr. 2 Pt 1,3-4.

¹⁶⁷ Cfr. Gv 17,3.

¹⁶⁸ Cfr. 1 Cor 2,7-9.

¹⁶⁹ Cfr. Gv 4,14; 7,38-39.

Quindi se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove. Tutto questo però viene da Dio, che ci ha riconciliati con sé mediante Cristo (2 Cor 5,17-18).

2000. La grazia santificante è un dono abituale, una disposizione stabile e soprannaturale che perfeziona l'anima stessa per renderla capace di vivere con Dio, di agire per amor suo. Si distingueranno la *grazia abituale*, disposizione permanente a vivere e ad agire secondo la chiamata divina, e le *grazie attuali* che designano gli interventi divini sia all'inizio della conversione, sia nel corso dell'opera di santificazione.

2001. La *preparazione dell'uomo* ad accogliere la grazia è già un'opera della grazia. Questa è necessaria per suscitare e sostenere la nostra collaborazione alla giustificazione mediante la fede, e alla santificazione mediante la carità. Dio porta a compimento in noi quello che ha incominciato: «Egli infatti incomincia facendo in modo, con il suo intervento, che noi vogliamo; egli porta a compimento, cooperando con i moti della nostra volontà già convertita».¹⁷⁰

Operiamo certamente anche noi, ma operiamo cooperando con Dio che opera prevenendoci con la sua misericordia. Ci previene però per guarirci e anche ci seguirà perché da santi diventiamo pure vigorosi, ci previene per chiamarci e ci seguirà per glorificarci, ci previene perché viviamo piamente e ci seguirà perché viviamo con lui eternamente, essendo certo che senza di lui non possiamo far nulla.¹⁷¹

2002. La libera iniziativa di Dio richiede la *libera risposta dell'uomo*; infatti Dio ha creato l'uomo a propria immagine, dandogli, con la libertà, il potere di conoscerlo e di amarlo. L'anima può entrare solo liberamente nella comunione dell'amore. Dio tocca immediatamente e muove direttamente il cuore dell'uomo. Egli ha posto nell'uomo un'aspirazione alla verità e al bene che soltanto lui può soddisfare. Le promesse della «vita eterna» rispondono, al di là di ogni speranza, a tale aspirazione:

Il riposo che prendesti al settimo giorno, dopo aver compiuto le tue opere molto buone..., è una predizione che ci fa l'oracolo del tuo Libro: noi pure, compiute le nostre opere buone assai, certamente per tuo dono, nel sabato della vita eterna riposeremo in Te.¹⁷²

2003. La grazia è innanzitutto e principalmente il dono dello Spirito che ci giustifica e ci santifica. Ma la grazia comprende anche i doni che lo Spirito ci concede per associarci alla sua opera, per renderci capaci di cooperare alla

¹⁷⁰ SANT'AGOSTINO, De gratia et libero arbitrio, 17: PL 44, 901.

¹⁷¹ ID., De natura et gratia, 31: PL 44, 264.

¹⁷² ID., Confessiones, 13, 36, 51.

salvezza degli altri e alla crescita del Corpo di Cristo, la Chiesa. Sono le *grazie sacramentali*, doni propri ai diversi sacramenti. Sono inoltre le *grazie speciali* chiamate anche «*carismi*» con il termine greco usato da san Paolo, che significa favore, dono gratuito, beneficio.¹⁷³ Qualunque sia la loro natura a volte straordinaria, come il dono dei miracoli o delle lingue, i carismi sono ordinati alla grazia santificante e hanno come fine il bene comune della Chiesa. Sono al servizio della carità che edifica la Chiesa.¹⁷⁴

2004. Tra le grazie speciali, è opportuno ricordare le *grazie di stato* che accompagnano l'esercizio delle responsabilità della vita cristiana e dei ministeri in seno alla Chiesa:

Abbiamo pertanto doni diversi secondo la grazia data a ciascuno di noi. Chi ha il dono della profezia la eserciti secondo la misura della fede; chi ha un ministero attenda al ministero; chi l'insegnamento all'insegnamento; chi l'esortazione all'esortazione. Chi dà, lo faccia con semplicità; chi presiede, lo faccia con diligenza; chi fa opere di misericordia, le compia con gioia (*Rm* 12,6-8).

2005. Appartenendo all'ordine soprannaturale, la grazia *sfugge alla nostra esperienza* e solo con la fede può essere conosciuta. Pertanto non possiamo basarci sui nostri sentimenti o sulle nostre opere per dedurre che siamo giustificati e salvati.¹⁷⁵ Tuttavia, secondo la parola del Signore: «Dai loro frutti li potrete riconoscere» (*Mt* 7,20), la considerazione dei benefici di Dio nella nostra vita e nella vita dei santi, ci offre una garanzia che la grazia sta operando in noi e ci sprona ad una fede sempre più grande e ad un atteggiamento di povertà fiduciosa.

Si trova una delle più belle dimostrazioni di tale disposizione d'animo nella risposta di santa Giovanna d'Arco ad una domanda subdola dei suoi giudici ecclesiastici: «Interrogata se sappia d'essere nella grazia di Dio, risponde: "Se non vi sono, Dio mi vuole mettere; se vi sono, Dio mi vuole custodire in essa"». ¹⁷⁶

III. Il merito

Nella festosa assemblea dei santi risplende la tua gloria, e il loro trionfo celebra i doni della tua misericordia.¹⁷⁷

¹⁷³ Cfr. *Lumen gentium*, 12.

¹⁷⁴ Cfr. 1 Cor 12.

¹⁷⁵ Cfr. Concilio di Trento: DENZ.-SCHÖNM., 1533-1534.

¹⁷⁶ SANTA GIOVANNA D'ARCO, in *Actes du procès*.

¹⁷⁷ Messale Romano, Prefazio dei santi I, che cita Sant'Agostino il «dottore della grazia», Cfr. *Enarratio in Psalmos*, 102, 7.

2006. Il termine «merito» indica, in generale, la *retribuzione dovuta* da una comunità o da una società per l'azione di uno dei suoi membri riconosciuta come buona o cattiva, meritevole di ricompensa o di punizione. Il merito è relativo alla virtù della giustizia in conformità al principio dell'eguaglianza che ne è la norma.

2007. Nei confronti di Dio, in senso strettamente giuridico, non c'è merito da parte dell'uomo. Tra lui e noi la disuguaglianza è smisurata, poiché noi abbiamo ricevuto tutto da lui, nostro Creatore.

2008. Il merito dell'uomo presso Dio nella vita cristiana deriva dal fatto che *Dio ha liberamente disposto di associare l'uomo all'opera della sua grazia*. L'azione paterna di Dio precede con la sua ispirazione, mentre il libero agire dell'uomo viene dopo nella sua collaborazione, così che i meriti delle opere buone devono essere attribuiti innanzitutto alla grazia di Dio, poi al fedele. Il merito dell'uomo torna, peraltro, anch'esso a Dio, dal momento che le sue buone azioni hanno la loro origine, in Cristo, dalle ispirazioni e dagli aiuti dello Spirito Santo.

2009. L'adozione filiale, rendendoci partecipi per grazia della natura divina, può conferirci, in conseguenza della giustizia gratuita di Dio, un *vero merito*. È questo un diritto derivante dalla grazia, il pieno diritto dell'amore che ci fa «coeredi» di Cristo e degni di conseguire l'«eredità promessa della vita eterna». ¹⁷⁸ I meriti delle nostre opere buone sono doni della bontà divina. ¹⁷⁹ «Prima veniva elargita la grazia, ora viene reso il dovuto... sono proprio doni suoi i tuoi meriti». ¹⁸⁰

2010. Poiché nell'ordine della grazia l'iniziativa appartiene a Dio, *nessuno può meritare la grazia prima*, quella che sta all'origine della conversione, del perdono e della giustificazione. Sotto la mozione dello Spirito Santo e della carità, *possiamo in seguito meritare* per noi stessi e per gli altri le grazie utili per la nostra santificazione, per l'aumento della grazia e della carità, come pure per il conseguimento della vita eterna. Gli stessi beni temporali, quali la salute e l'amicizia, possono essere meritati seguendo la sapienza di Dio. Tutte queste grazie e questi beni sono oggetto della preghiera cristiana. Essa provvede al nostro bisogno della grazia per le azioni meritorie.

2011. *La carità di Cristo è in noi la sorgente di tutti i nostri meriti* davanti a Dio. La grazia, unendoci a Cristo con un amore attivo, assicura il carattere soprannaturale dei nostri atti e, di conseguenza, il loro merito davanti a Dio e

¹⁷⁸ Concilio di Trento: DENZ.-SCHÖNM., 1546.

¹⁷⁹ Cfr. *ibid.*, 1548.

¹⁸⁰ SANT'AGOSTINO, Sermones, 298, 4-5: PL 38, 1367.

davanti agli uomini. I santi hanno sempre avuto una viva consapevolezza che i loro meriti erano pura grazia.

Dopo l'esilio della terra, spero di gioire fruitivamente di Te nella Patria; ma non voglio accumulare meriti per il Cielo: voglio spendermi per il tuo solo Amore... Alla sera di questa vita comparirò davanti a Te con le mani vuote, infatti non ti chiedo, o Signore, di tener conto delle mie opere. Tutte le nostre giustizie non sono senza macchie ai tuoi occhi. Voglio perciò rivestirmi della tua Giustizia e ricevere dal tuo Amore l'eterno possesso di Te stesso...¹⁸¹

IV. La santità cristiana

2012. «Sappiamo che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio... Poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli; quelli poi che ha predestinati li ha anche chiamati; quelli che ha chiamati li ha anche giustificati; quelli che ha giustificati li ha anche glorificati» (*Rm 8,28-30*).

2013. «Tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità».¹⁸² Tutti sono chiamati alla santità: «Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (*Mt 5,48*):

Per raggiungere questa perfezione, i fedeli usino le forze ricevute secondo la misura del dono di Cristo, affinché..., in tutto obbedienti alla volontà del Padre, con tutto il loro animo si consacrino alla gloria di Dio e al servizio del prossimo. Così la santità del popolo di Dio crescerà apportando frutti abbondanti come è splendidamente dimostrato, nella storia della Chiesa, dalla vita di tanti santi.¹⁸³

2014. Il progresso spirituale tende all'unione sempre più intima con Cristo. Questa unione si chiama «mistica», perché partecipa al mistero di Cristo mediante i sacramenti «i santi misteri», in lui, al mistero della Santissima Trinità. Dio ci chiama tutti a questa intima unione con lui, anche se soltanto ad alcuni sono concesse grazie speciali o segni straordinari di questa vita mistica, allo scopo di rendere manifesto il dono gratuito fatto a tutti.

2015. Il cammino della perfezione passa attraverso la croce. Non c'è santità senza rinuncia e senza combattimento spirituale.¹⁸⁴ Il progresso

¹⁸¹ SANTA TERESA DI GESÙ BAMBINO, Atto di offerta all'Amore misericordioso.

¹⁸² Lumen gentium, 40.

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Cfr. 2 Tm 4.

spirituale comporta l'ascesi e la mortificazione, che gradatamente conducono a vivere nella pace e nella gioia delle beatitudini:

Colui che sale non cessa mai di andare di inizio in inizio, non si è mai finito di incominciare. Mai colui che sale cessa di desiderare ciò che già conosce.¹⁸⁵

2016. I figli della Santa Chiesa nostra madre sperano giustamente la grazia della perseveranza finale e la ricompensa di Dio loro Padre per le buone opere compiute con la sua grazia, in comunione con Gesù.¹⁸⁶ Osservando la medesima regola di vita, i credenti condividono «la beata speranza» di coloro che la misericordia divina riunisce nella «città santa, la nuova Gerusalemme» che scende «dal cielo, da Dio, come una sposa adorna per il suo Sposo» (Ap 21,2).

¹⁸⁵ SAN GREGORIO DI NISSA, *Homiliae in Canticum*, 8: PG 44, 941C.

¹⁸⁶ Cfr. Concilio di Trento: DENZ.-SCHÖNM., 1576.

4.2. Ottava tappa: L'uomo redento in Cristo: teologia della giustificazione

OBIETTIVI

- Fondamento teologico dell'avvento della salvezza nell'uomo tramite l'agire di Cristo e l'economia della Redenzione.
 - La giustificazione dell'uomo è unicamente dono divino, una reale partecipazione alla stessa Giustizia di Dio in Cristo.
 - Con l'ausilio attuale della grazia, si ha una reale cooperazione umana all'opera della giustificazione.
 - La Giustizia di Dio che giustifica il peccatore viene sperimentata da esso come Amore onnipotente e come Libertà immutabile, alle quali partecipa tramite il dono della Trinità.
 - La giustificazione è una reale santificazione dell'uomo, che si trasmette in tensione escatologica, verso un compimento definitivo nella gloria.
-

4.2.1. Introduzione: solo Cristo può fare giusto al peccatore

“L'uomo d'oggi procede sulla strada di un più pieno sviluppo della sua personalità e di una progressiva scoperta e affermazione dei propri diritti. Ma poiché la chiesa ha ricevuto l'incarico di manifestare il mistero di Dio, il quale è il fine ultimo personale dell'uomo, essa al tempo stesso svela all'uomo il senso della sua propria esistenza, vale a dire la verità profonda sull'uomo. Sa bene la chiesa che soltanto Dio, al cui servizio essa è dedita, dà risposta ai più profondi desideri del cuore umano, che mai può essere pienamente saziato dai beni terreni. Sa ancora che l'uomo, sollecitato incessantemente dallo Spirito di Dio, non potrà essere del tutto indifferente davanti al problema della religione, come dimostrano non solo l'esperienza dei secoli passati, ma anche molteplici testimonianze dei tempi nostri. L'uomo, infatti, avrà sempre desiderio di sapere, almeno confusamente, quale sia il significato della sua vita, del suo lavoro e della sua morte. E la chiesa con la sua sola presenza nel mondo gli richiama alla mente questi problemi. Ma soltanto Dio, che ha creato l'uomo a sua immagine e che lo ha redento dal peccato, offre a tali problemi una risposta pienamente adeguata, e ciò per mezzo della rivelazione compiuta nel Figlio suo, fatto uomo. Chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto, si fa lui pure più uomo”.

Gaudium et spes, 41

La condizione dell'uomo segnato dal limite e dal peccato...

La visione positiva dell'uomo inclusa nel racconto fondatore della fede cristiana, che abbiamo esplorato nel primo percorso, sembra contraddetta dal fatto che l'esistenza umana comporta una limitazione intrinseca, dal momento in cui richiede l'interazione con la materia di una creatura materialmente limitata, e quindi costretta sempre a tener conto dell'incapacità di fare tutto ciò che potrebbe e vorrebbe fare, di volerlo in maniera piena, di avere il tempo necessario per realizzarlo. Risulta importante ricordare che queste *impotenze* non sono di per sé imperfezione, se partiamo dalla considerazione somato-spirituale dell'uomo, ma semplice constatazione del limite. In ogni caso, la protologia deve superare la prova della storia.

... contraddice la condizione

protologica...

La condizione protologica dell'uomo consiste nel dono personale di Dio stesso alla sua finita e spazio-temporale creatura-immagine. La condizione materiale dell'uomo si orientava pienamente allo scambio amoroso e immediato della vita di comunione delle tre Persone divine, in cui tutta la creazione era perfettamente integrata. In quella situazione la creazione materiale era perfettamente inclusa nella logica del dono: era regalo divino che, nel fare dell'uomo signore a immagine del Signore, gli permetteva a sua volta di usare la creazione per fare regali, a Dio in contraccambio o agli altri uomini, in quanto altre immagini di Dio. In questo consisteva il mestiere dell'uomo nel Giardino di Eden, dove era stato messo «perché lo coltivasse»¹⁸⁷. In questo senso penso possa dirsi che la creazione era sacramento di Dio, della comunione nella grazia tra Dio e l'uomo.

... come conseguenza della presenza nel mondo del peccato.

Ma, come è stato accennato, la rottura col peccato del legame comunione tra la Trinità e l'uomo, fa sì che questo deva fare i conti con il proprio limite creaturale, adesso segnato non soltanto dalla finitezza, ma da una vera e propria imperfezione derivante dalla perdita della sua struttura originaria "protetta" dai doni preternaturali. Prima del peccato, i doni preternaturali costituivano la condizione che permetteva cogliere la creazione come rivelazione dell'Amore; dopo il peccato, il fatto di "ritirarsi" Dio, lasciando la creatura inerme di fronte al limite della sua creaturalità, è anche una richiesta di quell'Amore che non impone la sua presenza, ma lascia libero all'amante. Si tenga presente che il castigo del peccato non è del tipo "se picchi tua sorellina rimarrai senza merenda", ma del tipo "se giochi col ferro da stiro ti brucerai"¹⁸⁸.

L'opera della Redenzione, però, riporta l'uomo all'originale dialogo con la Trinità,

Dopo il peccato la struttura comunione viene rifatta con un nuovo darsi del Verbo, che "ricrea" la creazione. Con l'economia redentrice del Verbo incarnato, l'uomo peccatore diventa nuova creatura¹⁸⁹, nuovo uomo¹⁹⁰, come incessantemente ripete san Paolo. In fondo, la affermazione del Dio Amore ci

¹⁸⁷ Gn 2,15.

¹⁸⁸ Cfr. R. Troisfontaines, Non morirò..., Paoline, Roma 1963, p. 172.

¹⁸⁹ Cfr. Rom 6,4; 2Cor 5,17; Gal 6,15.

¹⁹⁰ Cfr. Ef 2,15; 4,24; Col 3,10.

porta a capire questa nuova creazione come una teleologia migliore (*felix culpa!*), in cui l'amore si rivela nel suo massimo livello di dono nella misericordia. Non siamo in grado di capire la misteriosa *permissio* divina del peccato. Ma sappiamo a che cosa è servita a Dio.

Non possiamo adesso analizzare l'opera della redenzione, già studiata nel Corso di Teologia a Distanza, ma ricordiamo che la sua modalità teandrica ci porta ad affermare che, tramite la nuova creazione nel Verbo incarnato, l'umanità ricupera, in un processo che riempie in tensione escatologica tutta la storia posteriore a Cristo, la condizione per cui fu originariamente creata. Ma questa *nuova creazione* richiede la condizione di successività nella creatura redenta, concretizzata nella sua dimensione spazio-temporale.

... il che richiede che l'uomo sia stato creato in grado di essere perdonato.

Possiamo vedere, dunque, il dono della spazio-temporalità come la condizione che rende possibile lo stesso disegno divino di redenzione. Di fatto, non basta essere successivi per essere capaci del perdono e della trasformazione che l'opera della redenzione comporta: alla successività si devono aggiungere delle ulteriori possibilità di rifacimento anteriori allo stato di termine: è questo dipende dall'essere una libertà nella storia. In definitiva, perché siamo spazio-temporali in libertà, possiamo essere perdonati. La nostra finitezza, che a prima vista sembrava nasconderci l'amore divino, è condizione di possibilità della sua manifestazione massima come *amore più forte della morte*. Proprio per questo l'uomo può considerarsi al vertice della creazione, superiore in certo senso agli angeli, che pur avendo loro un percorso da fare, non possono essere perdonati. Solo l'uomo può passare da peccatore a giusto.

La giustificazione ha una dimensione oggettiva e una soggettiva.

Come è possibile "riparare" una creatura libera peccatrice? La situazione di peccato comporta un disordine della creatura che include una doppia dimensione: da una parte una dimensione oggettiva, secondo la quale il peccato comporta un disordine reale nella creazione; dall'altra, una dimensione soggettiva, che si manifesta all'interno del soggetto peccatore, giacché l'azione disordinata proviene dalla sua volontà e dal suo intelletto, essi per primi disordinati.

Oggettivamente, il peccatore deve

pagare la pena dovuta alla sua colpa.

Nella prima dimensione, quella oggettiva, si costata come il peccato comporti sia nel soggetto che nell'ordine della creazione una vera e propria *macula*, un danno, che condiziona lo stato di reato. Il reato si concretizza in primo luogo nell'avere una colpa, e in secondo luogo, nel meritare una punizione, intesa come obbligo di ristabilimento dell'ordine infranto. La situazione oggettiva di reato comporta, per tanto, una *colpa* e una *pena* congrua. Soltanto il riconoscimento della prima e l'espiazione della seconda possono riparare questa dimensione.

Soggettivamente, deve rifiutare il proprio peccato.

Nella seconda dimensione, che è correlata alla prima, il peccato comporta un disordine della libertà come principio intrinseco che richiede, per la sua riparazione, una serie di atti dell'individuo che cominciano col riconoscimento interiore dell'azione disordinata e il suo conseguente rigetto. Il rigetto interno, a sua volta, implica in primo luogo la predisposizione a riparare il danno causato, proveniente dalla propria libertà: bisogna avere un sincero proposito di *espiazione*. Contestualmente, il rigetto deve esprimere un atto di "auto-accusa" con cui il soggetto afferma il "no" al proprio peccato.

Davanti a un qualsiasi reato tipicizzato da un qualsiasi codice penale, il passaggio della condizione di *reo* alla situazione di *onestà* comporta il percorrere dei tragitti delimitati dalle due dimensioni: nel primo, oggettivo, il delinquente si trova davanti alla necessità di espiare la *pena congrua* al suo delitto: nel secondo, soggettivo e interiore, si deve dare *l'autoaccusa* del peccatore, il *rigetto interiore* della colpa, la volontà di *espiazione*. Davanti all'offesa a Dio, soltanto quando il peccatore ha compiuto i due percorsi può dirsi giustificato: finché non compie il processo interiore di rigetto del peccato, non può dirsi che il soggetto non è più delinquente, anche se ha pagato la pena dovuta al suo delitto.

L'uomo, che non è in grado da solo di portare a compimento queste due dimensioni...

Ma nessuno dei due percorsi può essere portato a termine dall'uomo peccatore. L'uomo, che gratuitamente e senza nessun presupposto ha ricevuto il dono della vita intradivina, non è in grado di vantare nessun diritto a riaverla, una volta che volontariamente l'ha rifiutata. Inoltre, anche se la sua natura

prova una forte nostalgia di salvezza, non è neanche in grado di capire la natura e la radicalità della sua condizione, per aprirsi al dialogo salvifico. Ugualmente, non è in grado di pagare una pena congrua, in grado di riparare oggettivamente l'ordine distrutto dalla sua libertà, perchè quest'ordine è soltanto teonomo. Nessun atto interno o esterno dell'uomo è in grado di disporre di Dio. L'uomo peccatore non può diventare con le proprie forze giusto.

Insieme confessiamo che, l'uomo dipende interamente per la sua salvezza dalla grazia salvifica di Dio. La libertà che egli possiede nei confronti degli uomini e delle cose del mondo non è una libertà dalla quale possa derivare la sua salvezza. Ciò significa che, in quanto peccatore, egli è soggetto al giudizio di Dio, e dunque incapace da solo di rivolgersi a Dio per la sua salvezza, o di meritarsi davanti a Dio la sua giustificazione, o di raggiungere la salvezza con le sue proprie forze. La giustificazione avviene soltanto per opera della grazia.

Dichiarazione Congiunta sulla dottrina della giustificazione, n. 19

... può essere giustificato soltanto dal Verbo Incarnato redentore.

Sappiamo dalla soteriologia che Dio stesso viene nuovamente in soccorso all'uomo, e con un nuovo dono che supera in profondità l'originario, attira nuovamente la creatura peccatrice alla sua vita intradivina. Il mistero dell'Incarnazione e la sua economia redentiva, mediante la vita e la morte del Logos incarnato, permettono all'uomo di percorrere le due strade verso la giustificazione. Cristo, infatti, viene a dare la sua vita in redenzione di molti (cfr. Mt 20,28), per il perdono dei peccati (cfr. Mt 26,26-28); con parole di Paolo, "vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture" (1Cor 15,3).

Insiste Paolo nel dire che la Redenzione è morte al peccato (Rm 6,10), all'uomo vecchio, e rinascita a quello nuovo (Ef 4,22-24; Col 3,9). La redenzione è liberazione dalla schiavitù del peccato, che si oppone alla libertà dei figli di Dio (cfr. Rm 8,21; Gal 4,24.31; 5,1). L'uomo redento, rinato dall'acqua e dallo spirito, nato da Dio, diventa figlio di Dio (cfr. Gv 3,5). Il fine della Redenzione è la libertà dei figli di Dio, il ricupero della piena dignità della creatura-immagine.

La recente Dichiarazione Congiunta sulla Dottrina della Giustificazione della Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale punta su questa verità come fondamento della dottrina comune, a cui si dà nella stessa dichiarazione un sostanziale fondamento biblico:

8. Ascoltiamo insieme il Vangelo, il quale ci dice che «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna» (Gv 3, 16). Nella Sacra Scrittura questa buona novella viene rappresentata in diversi modi. Nell'Antico Testamento ascoltiamo la parola di Dio che ci parla del peccato umano (Sal 51, 1-5 ; Dn 9, 5s ; Qo 8, 9s ; Esd 9, 6s), della disobbedienza umana (Gen 3, 1-19; Ne 9, 16s. 26), della giustizia (Is 46, 13 ; 51, 5-8 ; 56, 1 ; [cfr. 53, 11] ; Ger 9, 24) e del giudizio di Dio (Qo 12, 14 ; Sal 9, 5s ; 76, 7-9).

9. Nel Nuovo Testamento, in Matteo (5, 10 ; 6, 33 ; 21, 32), Giovanni (16, 8-11), nella Lettera agli Ebrei (5, 1-3 ; 10, 37s) e nella Lettera di Giacomo (2, 14-26) i temi della «giustizia» e della «giustificazione» non sono trattati nello stesso modo. [10] Anche nelle Lettere paoline il dono della salvezza è evocato in diversi modi : fra altro, come «liberazione in vista della libertà» (Gal 5, 1-13 ; cfr. Rm 6, 7), «riconciliazione con Dio» (2 Cor 5, 18-21 ; cfr. Rm 5, 11), «pace con Dio» (Rm 5, 1), «nuova creazione» (2 Cor 5, 17), come «vita per Dio in Cristo Gesù» (Rm 6, 11.23) o «santificazione in Cristo Gesù» (cfr. 1 Cor 1, 2 ; 1, 30 ; 2 Cor 1, 1). Tra queste descrizioni ha un posto di spicco quella della «giustificazione» del peccatore nella fede per mezzo della grazia di Dio (Rm 3, 23-25), che è stata più specialmente messa in evidenza all'epoca della Riforma.

10. Paolo descrive il Vangelo come forza di Dio per la salvezza dell'uomo in preda al potere del peccato : come messaggio che proclama la «giustizia di Dio che si rivela mediante la fede e in vista della fede» (Rm 1, 17s) e dà la «giustificazione» (Rm 3, 21-31). Egli annuncia Cristo come «nostra giustizia» (cfr. 1 Cor 1, 30), applicando al Signore risorto ciò che Geremia annunciava al riguardo di Dio stesso (Ger 23, 6). Nella morte e risurrezione di Cristo si radicano tutte le dimensioni della sua opera salvifica, poiché egli è il «nostro Signore, il quale è stato messo a morte per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione» (Rm 4, 25). Tutti gli esseri umani hanno bisogno della giustizia di Dio, poiché «tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio» (Rm 3, 23 ; cfr. Rm 1, 18 - 3, 20 ; 11, 32 ; Gal 3, 22). Nella Lettera ai Galati (3, 6) e nella Lettera ai Romani (4, 3-9), Paolo comprende la fede di Abramo (Gen 15, 6) come fede in quel Dio che giustifica il peccatore (Rm 4, 5). Egli fa appello alla testimonianza dell'Antico Testamento per

affermare con forza il suo Vangelo proclamando che la giustizia è conferita a tutti coloro che, come Abramo, confidano nella promessa di Dio. «Il giusto vivrà per la sua fede» (Ab 2, 4 ; cfr. Gal 3, 11 ; Rm 1, 17). Nelle Lettere paoline, la giustizia di Dio è anche forza di Dio per ciascun credente (Rm 1, 16s). In Cristo, egli fa sì che essa diventi nostra giustizia (2 Cor 5, 21). La giustificazione ci è conferita mediante Cristo Gesù, che «Dio ha prestabilito a servire come strumento di espiatione per mezzo della fede, nel suo sangue» (Rm 3, 25 ; cfr. 3, 21-28). «Per questa grazia infatti siete salvi mediante la fede ; e ciò non viene da voi, ma è dono di Dio ; né viene dalle opere» (Ef 2, 8s).

Dichiarazione Congiunta sulla dottrina della giustificazione, nn. 8-10

4.2.2. Agire umano e divino nella giustificazione

La giustificazione operata da Cristo, Verbo Incarnato, coinvolge pienamente all'uomo.

La giustificazione dell'uomo, pertanto, è soltanto opera della benevolenza divina. L'amore di Dio e la sua grazia raggiungono in Cristo al peccatore nella dimensione più intima del suo essere, operando così il radicale mutamento a cui ci riferivamo prima. Questo cambiamento deve includere innanzitutto il perdono dei peccati, ma anche e simultaneamente il dono soprannaturale delle capacità che permettono all'uomo di vivere nuovamente la vita di Dio, di essere nuovamente in relazione con le tre Persone della Trinità, per poter così dirigere verso di loro le proprie potenze dell'intelletto e della volontà. Se poniamo in relazione questo con quanto detto al momento di studiare la costituzione dell'uomo come immagine e somiglianza di Dio, risulta evidente che la gratuita azione divina, che a prima vista potrebbe sembrare annullare l'essere dell'uomo lasciandolo al di fuori del processo di redenzione, piuttosto lo manifesta nella sua dimensione radicale e gli permette la realizzazione del disegno originario della sua creazione: l'uomo non è passivo in questo processo. La giustificazione afferma l'uomo.

La giustificazione come *affermazione dell'uomo* si concretizza nel fatto che, in aggiunta alla dimensione fontale proveniente unicamente dall'amore di Dio, si dà anche una partecipazione reale della libertà umana nel processo, attualizzata appunto dalla grazia divina. Ovviamente, la ragione non sarà in grado di conciliare questi due estremi, amore divino e libertà umana, racchiudendoli in espressioni esaurienti. Ma, in base alla teologia biblica

dell'immagine, non ci è permesso dubitare di nessuno di questi due punti fissi; dobbiamo però, riconoscere i limiti del nostro intelletto.

4.2.2.1. *Priorità della grazia attuale*

L'iniziativa dell'amore divino,

Abbiamo anche visto prima come l'amore divino creatore ha previsto la costituzione della creatura umana, nella sua dimensione di succesività spazio-temporale, come capace di essere sanata. Con ciò si manifesta l'infinita misericordia di Dio che davanti al peccato si rifiuta di ammettere una corruzione definitiva della natura umana. La infinita Sapienza, insieme alla misteriosa permissione del peccato, ha previsto la forma di redenzione, che prospetta anche la libera cooperazione dell'uomo, in grado, con l'ausilio divino, di conoscere il bene e il male e quindi prepararsi alla giustificazione.

A questo punto è importante sottolineare la necessità di contrastare qualsiasi affermazione che, come in Pelagio (sec. V), manifesti una esagerata fiducia nella forza della natura umana dopo il peccato per arrivare alla giustificazione, magari col solo ausilio esterno della grazia. A questo punto possiamo ricordare la radicalità con cui la dottrina agostiniana sostiene l'universale condizione di peccato, dopo la caduta originale di Adamo, *in quo omnes peccaverun*.

... tramite un agire dello Spirito...

In primo luogo, in base a un ausilio divino concreto che, pur non producendo una divinizzazione stabile dell'uomo (grazia abituale), gli permette di compiere i passi necessari per cooperare con l'amore divino alla propria giustificazione (grazia attuale), il peccatore deve discernere radicalmente la realtà e la profondità di malizia del proprio peccato. Abbiamo già detto come questo non si fa senza l'ausilio dello Spirito, nel quale l'uomo peccatore riconosce a Dio in quanto suo Creatore e a se stesso come immagine e somiglianza sua, insieme al riconoscere il proprio peccato. Una considerazione meramente antropologica del peccato porterebbe a vederlo come inevitabile e chiuderebbe la strada a qualsiasi possibile comprensione della giustificazione: l'atteggiamento umano davanti al male sarebbe, nel migliore dei casi, quello della sua integrazione come elemento necessario per mantenere la dimensione agonistica dell'esistenza. La considerazione etica del peccato, sullo sfondo della distinzione tra bene e male, porterebbe evidentemente al suo rifiuto, ma non alla ferma convinzione della sua soppressione.

... che rivela all'uomo la natura profonda del peccato.

Soltanto la considerazione del peccato alla luce della fede permette non soltanto capire la sua radicale profondità di male, ma anche la possibilità del suo superamento. Infatti, la relazione personale tra Dio e l'uomo che la Rivelazione mette in luce coinvolge in prima persona Dio stesso nella questione del peccato: si tratta di una ribellione personale dell'uomo nei confronti del Dio-Amore, di un figlio contro il proprio Padre Santo e Onnipotente, ma anche Misericordia infinita. Il fatto di essere il peccatore "imparentato" con Dio è la chiave del superamento del peccato. In questo senso si può concludere che, da una parte, l'uomo non potrebbe essere giustificato senza un previo agire divino, visto che persino per capire la condizione di peccato è necessario l'agire dello Spirito; dall'altra, però, la giustificazione non avviene se non tramite l'agire libero dell'uomo (intelletto e volontà) che risponde alla grazia, nel quale si concretizza la sua costituzione di immagine del Dio trino.

"Dio tocca il cuore dell'uomo con l'illuminazione dello Spirito Santo, in modo tale che né l'uomo stesso resterà assolutamente inerte subendo quella ispirazione, che certo può anche respingere, né senza la grazia divina, con la sua libera volontà, potrà prepararsi alla giustizia dinanzi a Dio."

Concilio di Trento, Decreto sulla giustificazione, cap. 5(DS 1525)

4.2.2.2. La partecipazione dell'uomo: il senso di colpa

Il senso di colpa, condizione dell'esperienza di giustificazione...

Una volta accertato che la giustificazione avviene tramite l'agire di Cristo con la cooperazione dell'uomo, si tratta di vedere che ruolo ha quest'ultimo nel processo. Lo faremo partendo dal corrispettivo antropologico del peccato, il senso di colpa. Giustificazione e senso di colpa sono, infatti, intimamente legati: alla giustificazione del peccatore, che avviene nell'accoglienza della Parola, corrisponde una concreta esperienza umana di perdono che si ha previa una determinata idea di Dio che perdona: soltanto Lui può perdonare i peccati¹⁹¹; l'uomo, difatti, sa di non essere in grado da solo di dare una risposta definitiva alla questione della colpa.

La sicurezza del credente nella giustificazione operata in noi da Cristo

¹⁹¹ Cfr. Mt 9,1-6; Mc 2,6-7; Lc 5,20-24

come certezza di fede costituisce, ripetiamo ancora, il primo e fondamentale dato. In chiave antropologica, tuttavia, la pace che avviene come conseguenza della giustificazione va capita sullo sfondo del senso di colpa che provoca la richiesta di perdono. Conseguentemente, l'esperienza di pace, frutto del perdono, deve essere messa in rapporto con la cancellazione dello stesso senso di colpa. La confessione di fede nella giustificazione operata da Cristo, pertanto, avviene all'interno di una autocoscienza di sé come peccatore aperta a una possibilità trascendentale di perdono.

... porta ad aprirsi al Dio che perdona...

Si tratta, pertanto, di delimitare l'idea di Dio presente nell'uomo giustificato: come deve essere, in sé e per me, il Dio che mi giustifica? Metodologicamente, si cercherà di concettualizzare l'idea di Dio presente nell'uomo come base dell'esperienza del perdono, facendo perciò riferimento all'anelito umano di cancellare la colpa, ed alla realizzazione di questo anelito nel dono salvifico di Dio. La concettualizzazione di quest'idea di Dio richiederà l'uso degli attributi divini come strumenti per poter conoscere, sia pur frammentariamente, l'infinita ricchezza dell'essere divino e il loro ulteriore superamento (o pienezza di senso) nella rivelazione trinitaria.

... e a riconoscere il proprio peccato.

Sembra evidente che il primo passo consiste nell'atto di auto-accusa col quale l'uomo riconosce la propria esistenza come colpevole. Senza la realtà di questa percezione, il resto non ha senso, non ci sarebbe neanche il rivolgersi a un'istanza di giustificazione. Dice il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (n. 1847):

«L'accoglienza della sua misericordia esige da parte nostra il riconoscimento delle nostre colpe. "Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi e la verità non è in noi. Se riconosciamo i nostri peccati, egli che è fedele e giusto ci perdonerà i peccati e ci purificherà da ogni colpa" (1 Gv 1,8-9)».

E più avanti (n. 1848):

«Come afferma san Paolo: "Laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia". La grazia però, per compiere la sua opera, deve svelare il peccato per convertire il nostro cuore e accordarci "la giustizia per la vita eterna, per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore" (Rm

5,20-21). Come un medico che esamina la piaga prima di medicarla, Dio, con la sua Parola e il suo Spirito, getta una viva luce sul peccato: *La conversione richiede la convinzione del peccato, contiene in sé il giudizio interiore della coscienza, e questo, essendo una verifica dell'azione dello Spirito di verità nell'intimo dell'uomo, diventa nello stesso tempo il nuovo inizio dell'elargizione della grazia e dell'amore: "Ricevete lo Spirito Santo". Così in questo "convincere quanto al peccato" scopriamo una duplice elargizione. Il dono della verità della coscienza e il dono della certezza della redenzione. Lo Spirito di verità è il Consolatore*¹⁹².»

L'iniziale senso di colpa, pertanto, ha come correlativo, a livello di grazia, la convinzione di peccato. Ma il convincere l'uomo riguardo il peccato, frutto dello Spirito Santo, non va *contro* l'esperienza umana. E sullo sfondo della coscienza di peccato si ha l'esperienza della giustificazione.

4.2.2.3. Esperienza umana del perdono

Ciò costituisce uno degli elementi portanti del sistema teologico di Lutero. L'uomo, consapevole innanzi tutto della sua situazione di peccato, nella fede si sente perdonato, giustificato dalla Giustizia divina. Fondato, appunto, sulla certezza della giustificazione, il credente non può non provarne una dimensione esperienziale: infatti, chi cerca nella fede la risposta a un qualsiasi problema di senso non può fare a meno di questa dimensione estetica, che Lutero riferiva all'esperienza di pace, di gioia, di felicità¹⁹³.

La *theologia crucis* di Lutero sottolinea con forza che l'esperienza del perdono è dovuta allo Spirito Santo, e che nell'uomo si dà sullo sfondo di un'altra esperienza contraria, costituita, seguendo Von Löwenich, da «tutto l'ambito della percezione sensibile e intellettuale, quindi il potere naturale complessivo dell'uomo di accogliere in sé le apparizioni del mondo sensibile e della cultura»¹⁹⁴.

Questa esperienza umana è correlativa all'accoglienza di Cristo nella fede...

¹⁹² GIOVANNI PAOLO II, litt. enc. *Dominum et vivificantem*, 31

¹⁹³ Cfr. W. VON LÖWENICH, *Theologia Crucis. Visione teologica di Lutero in una prospettiva ecumenica*, Dehoniane, Bologna 1975, pp. 163-165.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 140.

È possibile creare una correlazione, non solo a livello simbolico, di queste due esperienze apparentemente contrapposte? Senza mettere in dubbio che lo Spirito è l'ultima e piena chiave dell'esperienza del giustificato, si può ritenere che il collegamento sia possibile nell'ambito delle richieste dello spirito umano verso l'assoluto, le quali costituiscono il fondamento del suo reale accesso a Dio. Con ciò non vogliamo opporci a quanto di più specifico contiene la *theologia crucis*, che è fondamentalmente *scientia practica*¹⁹⁵. Si tratta solo di determinare le condizioni di possibilità di una dimensione esperienziale umana che non è rimandabile unicamente a una dimensione escatologica¹⁹⁶, priva di riscontro intrastorico. Se è vero che la *theologia crucis*, in quanto esperienza, deve avere anche un suo riscontro estetico — nel senso kierkegaardiano della parola —, si deve definire il *logos* che dà senso a questa esperienza.

Si può riassumere il contributo fondamentale della *theologia crucis* su questo argomento dicendo che soltanto Cristo è il riferimento definitivo per il superamento del senso di colpa, e pertanto soltanto la fede in Cristo è lo strumento idoneo. La fede in Cristo è comunione interrogativa con Lui. Adoperando le parole di Kierkegaard, «quando uno dice in forma diretta: “Io sono Dio, io ed il Padre siamo una cosa sola” (Gv 10, 30), si ha una comunicazione diretta. Ma quando ora chi lo dice, il comunicante, è un uomo singolo, un uomo completamente uguale agli altri, questa comunicazione non è propriamente del tutto diretta, poiché non è proprio del tutto evidente che un uomo singolo possa essere Dio: mentre ciò che egli dice è in forma completamente diretta. Quando la comunicazione contiene nel comunicante una contraddizione essa diventa comunicazione indiretta, ti pone una scelta: vuoi credere in lui, sì o no?»¹⁹⁷

L'accoglienza credente di Cristo come Verità soggettiva, quindi, costituisce il momento fondante. Priorità va data, pertanto, al *logos* della fede, la cui accoglienza è il primo atto del giustificato e riferimento primario del suo sapersi perdonato. Ma se quest'esperienza di fede non coinvolge anche *l'ambito della percezione sensibile e intellettuale*, non risulta possibile di fatto concettualizzare la correlazione tra le due esperienze, e l'esperienza della fede dovrebbe chiudersi nell'ineffabile. Ciò comporterebbe che la speranza terrena, in opposizione assoluta alla speranza soprannaturale, sarebbe un'assurdità, un inganno antropologico.

... che a sua volta non contraddice
l'esperienza umana...

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 174.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 164: “la gioia del cristiano è una realtà integralmente escatologica”.

¹⁹⁷ S. KIERKEGAARD, *Esercizio del Cristianesimo*, Studium, Roma 1971, pp. 193-194.

Dato che la speranza terrena non è un inganno, ma apertura a quella soprannaturale, si deve dire che, se l'accoglienza credente dell'Altro come Verità soggettiva non si basa sulla reale possibilità di una certa "oggettivazione" dello stesso Altro come Verità nell'ambito della nostra percezione sensibile e intellettuale, non si potrebbe, in definitiva, avere la sicurezza del suo dono transoggettivo, della sua reale *alterità* nei confronti della mia soggettività.

Altrimenti sorgono molte domande: che cosa mi fa accettarlo come tale? Che cosa mi muove all'atto di fede? O, se la risposta data a queste domande è intrinseca alla fede, se il muoversi verso l'accettazione è umanamente cieco, soltanto frutto della grazia, perché non tutti ce l'hanno? Non sono tutti gli uomini trattati ugualmente dal Dio Giusto? O, in caso contrario, come si fa a distinguere il dono della grazia, che giustifica il credente, dall'esperienza di pace di coscienza che eventualmente si dà al di fuori della fede? Se il Dio che mi giustifica appare umanamente come un puro nulla, posso dire veramente che "appare"?

L'accettazione di Cristo come chiave ultima di risposta al non senso dell'uomo non può essere in forma assoluta un atto umanamente cieco: Dio non può essere l'antiuomo.

Alla speranza soprannaturale che scaturisce dalla fede corrisponde, di conseguenza, una richiesta terrena di speranza di fronte al senso di colpa. Questa speranza terrena di fronte alla propria colpa, però, è un mistero, un interrogativo aperto; ed in quanto tale richiama una struttura responsoriale trascendente. Ecco perché il Concilio Vaticano II segnala il senso di colpa tra le angoscianti domande a cui l'uomo non può dare risposta senza Dio¹⁹⁸.

... che si manifesta come apertura naturale al Dio che giustifica.

Ogni volta che l'uomo ha voluto fare i conti col senso di colpa senza rimandarlo a un sistema di riferimento responsoriale trascendente, ha dovuto per forza negare la realtà stessa della colpa. Questo è avvenuto attraverso due processi: l'uno ha mutato la realtà della colpa facendola divenire un elemento costitutivo del proprio essere in base ad una sua integrazione esistenziale¹⁹⁹; l'altro riducendo la medesima, in chiave scientificistica, a uno stadio non

¹⁹⁸ "Deficientibus e contra fundamento divino et spe vitae aeterna, hominis dignitas gravissime laedetur, ut saepe hodie constat, atque vitae et mortis, culpa et doloris aenigmata sine solutione manent, ita ut homines in desperationem non raro deiiciantur" GS 21; cfr. GS 10.

¹⁹⁹ "La colpa di cui si parla (nel esistenzialismo) è il limite stesso della finitezza di cui è affetta l'esistenza; e perciò una colpa senza colpevoli, perché la colpevolezza è una struttura dell'esistenza che ne è la portatrice; ed è una colpa senz'alcuna pena o castigo, perché la pena è la stessa appartenenza della finitezza all'esistenza—quindi colpa e pena finiscono per coincidere" C. FABRO, *Il peccato nell'esistenzialismo contemporaneo*, in P. PALAZZINI, *Il peccato*, Ares, Roma 1959, p. 723.

raggiunto di evoluzione, qualcosa di cui prima o poi dovremmo intramondanamente liberarci.

Ma il sistema non ha funzionato: morte, dolore e colpa rimangono comunque misteri cui non si può dare ragione nell'ambito della scienza o dell'autoanalisi della condizione intracosmica dell'uomo. Anzi, è comune ormai la consapevolezza che le risposte non possono proprio arrivare da queste istanze. Resta come ultima soluzione l'alienazione della libertà personale nel formicaio di un'umanità anonima...

Sembra che per noi non ci sia un'altra strada che quella di rimandare la presenza della colpa al concetto correlativo di pena: se l'uomo si sente in colpa è perché veramente si trova in stato di reità. Ma lo stato di reità richiede il riconoscimento di un ordine etico di riferimento²⁰⁰. L'autodeterminarsi dell'uomo dipende sempre da un sistema di valori, in riferimento al quale la libertà attualizza e giudica il progetto vitale. In base a ciò, l'onnipresenza del senso di colpa indica che il rifiuto volontario dell'ordine etico di riferimento comporta una contraddizione nel profondo dell'essere dell'uomo. Lui rimane libero di orientarsi diversamente, ma è sempre legato a quell'ordine da una sorta di nostalgia ontologica che, nel suo rifiuto cosciente, si manifesta appunto come angoscia²⁰¹.

Se il fondamento ultimo del sistema di riferimento si accetta come valore assoluto personale, in quanto tale, potrà diventare la chiave antropologica che eventualmente permetterà: a) l'interpretazione dell'imperfezione passata nella realizzazione del progetto esistenziale in base a una possibile definitività futura di bontà; b) l'assicurazione in senso finalistico della reversibilità del passato: infatti, l'autopossessione dell'essere storico in cui si esprime la libertà rende possibile questa reversibilità, anche se non è autonomamente in grado di darle una dimensione ultima, definitivamente buona.

Perciò, prima di ulteriori e necessari approfondimenti, se crediamo che davanti al peccato Cristo può dire all'uomo «va' in pace», includiamo in questo credere una risposta ultima alla richiesta di fondamento del sistema di valori che può superare il senso di colpa: e in fondo alla risposta si deve trovare la

²⁰⁰ "Il senso che avremo dato alla nostra vita, e che si rivelerà alla fine del nostro avvenire temporale, sarà conforme alla nostra Idea eterna, come la sua libera realizzazione nell'esistenza o, al contrario, sarà in irrimediabile disaccordo con essa - un controsenso che non potrà essere né corretto né cancellato?" J. DE FINANCE, *Il sensibile e Dio. In margine al mio vecchio Catechismo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, p. 161.

²⁰¹ "Ho sottolineato che il precetto divino suggeriva non solo la dimensione divina del Mistero, ma anche la profondità dell'uomo, fatto per la comunicazione con Dio. Che egli la rifiuti non cambia niente a ciò che è in realtà: il desiderio e la capacità dell'alleanza rimangono, ma ormai impotenti. Non avremmo noi chi la radice ultima dell'angoscia? In ogni caso, la storia mostra che l'uomo non sopporta la rottura dell'alleanza, anche se ha profondamente dimenticato l'origine del suo male" G. LAFONT, *Dio, il tempo e l'essere*, Casale Monferrato 1992, p.137.

nostra idea umana di Dio: «*da questo conosceremo che siamo nati dalla verità e davanti a lui rassicureremo il nostro cuore qualunque cosa esso ci rimproveri. Dio è più grande del nostro cuore e conosce ogni cosa*» (1 Gv 3,19-20)²⁰².

4.2.2.4. Giustizia e onnipotenza divine

*L'auto-rimprovero dell'uomo ha
senso nell'apertura al Dio
Onnipotente...*

All'origine del senso di colpa si trova la consapevolezza del *limite*: nell'ambito di riferimento spazio-temporale ciò si definisce come autocoscienza della finitezza; nel piano etico si esprime come *autorimprovero*. E come l'autocoscienza della finitezza include la percezione dell'illimitato divino che si esprime posteriormente nel concetto di *onnipotenza*, l'autorimprovero dovrebbe comportare lo svelarsi *dell'illimitato etico divino*. In altre parole, se la constatazione come dolore del limite spazio-temporale portava san Tommaso a riassumere il passaggio metafisico verso l'onnipotenza nel suo famoso argomento *quia malum est, Deus est*²⁰³, si tratta di applicare lo stesso principio alla constatazione della realtà della colpa. Ciò dovrebbe portarci a delimitare dal punto di vista antropologico in cosa consista la Giustizia divina che giustifica l'uomo peccatore, e in che consiste la partecipazione dell'uomo a questo processo.

Il primo elemento definitore del Dio che giustifica è, comunque, la sua onnipotenza: la giustizia divina sarebbe, in questo senso, l'onnipotenza del suo Essere assoluto messa all'opera per la salvezza dell'uomo colpevole. Ma l'idea di onnipotenza divina si troverebbe davanti ad un paradosso insormontabile se il passaggio fosse mediato unicamente dal concetto di finitezza. Infatti, la finitezza conduce alla confessione di un Dio onnipotente, sia come richiesta assoluta della ragione che parte dalla constatazione della contingenza, sia per quanto fa riferimento alla stessa consapevolezza esistenziale che l'uomo ha del limite come causa del dolore. Soltanto la dipendenza ontologica di un Essere onnipotente costituisce una possibilità di risposta davanti alla domanda di senso del dolore: la causalità universale e l'agire intellettuale della Causa Prima proteggono l'uomo nella sua temporaneità del sentirsi finalisticamente

²⁰² Cfr *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1781: "La coscienza permette di assumere la *responsabilità* degli atti compiuti. Se l'uomo commette il male, il retto giudizio della coscienza può rimanere in lui il testimone della verità universale del bene e, al tempo stesso, della malizia della sua scelta particolare. La sentenza del giudizio di coscienza resta un pegno di speranza e di misericordia. Attestando la colpa commessa, richiama al perdono da chiedere, al bene da praticare ancora e alla virtù da coltivare incessantemente con la grazia di Dio".

²⁰³ CG, III, 71.

abbandonato.

L'onnipotenza, perciò, deve essere una prerogativa di un essere personale libero: una assoluta forza cosmica impersonale non potrebbe risolvere il problema del senso, soprattutto quando si tratta di fare i conti con l'essere personale dell'uomo. Abbiamo già visto come questa dimensione personale dell'onnipotenza trova il suo senso definitivo quando l'uomo si apre alla rivelazione della Trinità. Riassumendo quanto detto nel percorso precedente, possiamo dire che senza l'affermazione dell'onnipotenza metafisica non troverebbero senso le domande che all'uomo pone il bisogno di giustificazione; ma la stessa onnipotenza non acquista la sua pienezza rivelativa se non nel dono trinitario, e questo fa sì che la radice ultima del bisogno di redenzione debba essere rinviata alla consapevolezza del peccato. Per fare questo passaggio, l'uomo ha bisogno di ricevere "lo Spirito che convince il mondo quanto al peccato" (Gv 16, 8). In definitiva, l'ambito del suo incontro con Dio rimane sempre quello intersoggettivo della fede, ma fondato antropologicamente sul livello "oggettivo" dell'accesso naturale a Dio.

Lo Spirito, svelando nel peccato il senso ultimo del male, rivela anche il contenuto ultimo del senso di colpa. Il riacquisto della comunione trinitaria permetterà, quindi, di pervenire alla risposta ultima. La questione della giustificazione si pone nell'ambito del rapporto intersoggettivo tra Dio e l'uomo. Abbiamo visto come questo rapporto può essere fondato, come base esperienziale umana, sul concetto di onnipotenza. La questione adesso, tuttavia, va al di là dell'ambito significativo di questo attributo. L'onnipotenza, come tutti gli altri attributi, è una delle dimensioni parziali in cui il nostro intelletto limitato può conoscere qualcosa dell'infinito essere divino. In quanto parziale, non serve per approfondire tutte le questioni che l'essere di Dio pone nel suo agire volto all'uomo, anche se, dato il suo speciale legame con l'idea di Dio propria dell'ambito delle richieste antropologiche, in qualche senso si può dire che è il primo attributo divino: il suo uso nella confessione di fede ne è conferma: *credo in Dio Padre Onnipotente*.

4.2.2.5. *Giustizia e immutabile volontà divina*

*... che manifesta, nell'incontro con
la libertà fallibile dell'uomo...*

L'onnipotenza, quindi, come primo attributo, porta a risolvere fondamentalmente il problema della finitezza. Quando alla finitezza si aggiunge la questione dell'autorimprovero, l'onnipotenza deve essere arricchita con

ulteriori sfaccettature della ricchezza infinita dell'essere divino.

Questo arricchimento, sempre nell'ambito della nostra conoscenza razionale di Dio, deve avvenire in riferimento alle due libertà in questione: quella umana e quella divina. L'autorimprovero, infatti, richiama immediatamente la libertà umana e l'apertura antropologica che essa comporta. Diceva il Grande Inquisitore: "Nulla è più seducente per l'uomo della libertà di coscienza, ma, nel contempo, non c'è nulla che in lui sia più tormentoso"²⁰⁴. La libertà, infatti, apre un doppio fronte di conflitto: da una parte il futuro, in cui l'essere libero deve rinunciare ad alcune delle possibilità concrete dell'esistenza, e ciò comporta necessariamente limitazioni vitali; dall'altra parte il passato, dal quale pesa l'irreversibilità dei propri atti colti adesso nella loro costitutiva insufficienza. L'insieme degli atti in cui l'uomo si è autodeterminato o si autodetermina nella propria realizzazione temporale segnano, pertanto, l'ambito nel quale lui è autosoddisfatto della propria esistenza o, al contrario, sperimenta il rifiuto-disprezzo di se stesso che costituisce il fondamento del senso di colpa.

Ciò ha come fondamento il fatto che la tendenza alla felicità è in noi una tendenza ontologica: la volontà è determinata originariamente dalla felicità, e la felicità è, a sua volta, determinata da una dimensione che trascende la nostra natura attuale.

Una volta che la tendenza alla felicità si pone, tramite l'intelletto, in contatto con la realtà, essa si mette in moto tematicamente e liberamente alla ricerca del suo attualizzarsi. In questo interfaccia intelletto-volontà, ambito dell'agire libero dell'uomo, la stessa possibilità di errore dell'intelletto nel presentare un bene concreto come orientato trascendentalmente, e la debolezza della volontà nella sua tendenza, si traducono nella presenza di azioni moralmente errate. Se veramente l'intelletto e la volontà hanno la capacità di determinare l'orientamento verso il bene trascendente —cioè, se l'uomo è libero—, allora le azioni errate si sperimentano come colpe.

Perciò il senso di colpa, paradossalmente, non riguarda soltanto il passato, neanche l'aver di fatto commesso azioni giudicate sbagliate: al di là dei fatti concreti che costituiscono le proprie colpe, si trova un riferimento di base negli stessi principi che costituiscono l'essere dell'uomo nel mondo. L'uomo sa di essere strutturalmente incapace di evitare di avere colpe.

... l'immutabilità della Volontà divina.

L'esperienza sensibile e intellettuale dell'uomo porta, quindi, a un

²⁰⁴ F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Garzanti, Milano 1992, vol. I, p. 348.

autorimprovero congenito, fondato sulla consapevolezza di una libertà defettibile. Questa, a sua volta, rimanda ad una libertà non limitata, non essenzialmente colpevole. Se infatti la colpevolezza della libertà fosse un dato definitivo, la domanda di senso non si porrebbe. In altre parole, l'esperienza di una libertà mutabile svela come anelata una libertà immutabile. Anche qui il pensiero torna a Ivan Karamazov, in una revisione all'inverso del suo “se Dio non esiste tutto è permesso”: se di fatto non tutto è permesso (il senso di colpa lo testimonia), se la libertà umana è pertanto teleologicamente determinata, la nostra stessa libertà richiama come fondante la Libertà divina, senza la quale sarebbe soltanto una *perplexità completa*²⁰⁵. Un'altra libertà mutevole non può esserne mai il suo fondamento.

Finalmente, la libertà immutabile può a sua volta garantire la redenzione del passato e assicurare il futuro della libertà mutevole: soltanto una onnipotente volontà immutabile può ricreare come libera la libertà.

Questa strada, che comporta un approfondimento delle cinque vie in base alla radicalità della libertà come fondamento del carattere personale e dialogico dell'uomo, —senza questa precisazione l'argomentazione sarebbe “tendenzialmente ontologica”—, è stata intrapresa da San Tommaso, anche se in maniera soltanto laterale, parlando dell'immutabilità della Volontà divina²⁰⁶. In quell'occasione, come argomento sul quale fondare la possibilità dell'affermazione di una Volontà immutabile, S. Tommaso segnala quelle dimensioni dell'Essere divino che sono derivate dall'accesso a Lui tramite l'ordine della causalità, della necessità, dell'intelletto ordinatore: immutabilità metafisica, immutabilità della scienza divina²⁰⁷. Così l'Aquinate può anche parlare di giustizia e misericordia divina nell'ambito proprio dell'ordine creazionale, affermando che “se si vuole notare che Dio comunica alle cose delle perfezioni ad esse proporzionate, allora appartiene alla giustizia (...) se poi consideriamo che le perfezioni concesse da Dio alle cose eliminano delle deficienze, abbiamo la misericordia”²⁰⁸.

4.2.3. Il ruolo della Trinità

Tutto ciò acquista senso nella rivelazione della Trinità,

²⁰⁵ Cfr L. POLO, *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid 1991, pp. 224-225.

²⁰⁶ Cfr I q.19, a.7.

²⁰⁷ Cfr. I q.9, a.1 e I q.14, a.15.

²⁰⁸ I q. 21, a.3; cfr. a. 1.

Ma, come succede con l'onnipotenza, quando il discorso si pone sul piano della libertà, non basta la *communicatio* creaturale per esprimere la *proportio* che permette di parlare di giustizia. L'immutabile libertà divina, anche se richiesta dall'esperienza della libertà mutabile umana, rimarrebbe concettualmente irraggiungibile per l'uomo, se non vengono aggiunti altri dati. Infatti, dal momento che lo stesso concetto di libertà richiede l'alterità (ogni libertà lo è in confronto con un'altra), non può essere la libertà creata a fondare quella divina come tale libertà assoluta. Se Dio è libero, non può esserlo soltanto perché io sono libero: l'alterità deve essere divina. La libertà divina, usando la terminologia dell'Antico Testamento, appartiene all'ambito del *qadosh*, della santità.

... alla cui Vita di Comunione
l'uomo è chiamato a partecipare.

Ed ecco che il dato di fede della tripersonalità divina, ricevuto in maniera totalmente gratuita e non richiesta, riempie il vuoto logico nel quale l'uomo si trova davanti alla sua libertà mutevole. Nel sapersi chiamato a partecipare a quella Libertà che si manifesta nell'amore intratrinitario, l'uomo può dare senso alla sua richiesta di definitività nella possessione del bene morale. La vera *proportio* non è quella dell'essere spazio-temporale, come non era l'essere spazio-temporale la base della nostra idea di Dio onnipotente: la vera *proportio* e la vera *communicatio* che fondano il concetto di giustizia divina e, in definitiva, il vero e ultimo motivo dell'esistenza dell'uomo, sono la sua chiamata ad una comunione eterna di vita con la Trinità. *L'immutabilità divina, contenuto dell'idea di Giustizia, fa riferimento al mantenimento di quella originaria volontà di comunione*²⁰⁹.

Insieme crediamo che la giustificazione è opera di Dio uno e trino. Il Padre ha inviato il Figlio nel mondo per la salvezza dei peccatori. L'incarnazione, la morte e la resurrezione di Cristo sono il fondamento e il presupposto della giustificazione. Pertanto, la giustificazione significa che Cristo stesso è nostra giustizia, alla quale partecipiamo, secondo la volontà del Padre, per mezzo dello Spirito Santo. Insieme confessiamo che non in base

²⁰⁹ AUER, *Il mistero di Dio, Piccola Dogmatica Cattolica* vol. 2, Assisi 1982, pp. 675-676: "La giustizia distributiva e attributiva di Dio assegna a ogni uomo il suo, secondo la misura del suo amore e della sua libertà, che include la volontà "che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità"(1Tim 2, 4)". A. SICARI, *Giustizia di Dio nel VT*, in «Communio (it.)» 38 (1978) 5: "L'idea biblica di Giustizia attribuita al Dio dell'Alleanza, ha offerto non solo un valore con ancoraggio religioso-trascendente, ma che -sviscerato nella sua più intima natura - potremmo tentare di descrivere così: passione salvifica e misericordiosa di Dio verso l'uomo che Egli ha legato invincibilmente a sé, non ostante la debolezza di questo partner umano, con uno scambio ineguale ma "giusto" all'interno di un amore totalmente e gratuitamente offerto fin dall'inizio"

ai nostri meriti, ma soltanto per mezzo della grazia, e nella fede nell'opera salvifica di Cristo, noi siamo accettati da Dio e riceviamo lo Spirito Santo, il quale rinnova i nostri cuori, ci abilita e ci chiama a compiere le buone opere.

Dichiarazione congiunta sulla Dottrina della Giustificazione, n. 15

Così, anche se alla base di tutto il processo di ricerca di senso davanti alla realtà della colpa si trova necessariamente l'apertura a un Essere immutabile, che è già presente nell'esperienza sensitiva e intellettuale della realtà, l'idea di un Dio che giustifica non può essere scollegata dalla fede: non posso cogliere intellettivamente tutta la ricchezza di una Libertà immutabile che non lo sia prima nell'ambito di una divina *communio personarum* alla quale io gratuitamente sono chiamato.

In questo modo l'autocoscienza di fragilità morale —autorimprovero, senso di colpa—, diventa un'interfaccia in base alla quale, senza creare una richiesta positiva della grazia, l'essere dell'uomo nel mondo si apre, dalla sua stessa situazione intramondana, al dono giustificante della vita trinitaria. La fede che gli assicura la salvezza, diventando tramite il senso di colpa e la conseguente apertura al Dio immutabile, una verità presente nel suo ambito di esperienza, è per lui un vero possesso, giacché, citando le parole di Von Lowenich, “ciò che esperisco, lo possiedo; ciò che entra nella mia coscienza, diventa per me un possesso spirituale”²¹⁰.

«Gli uomini si dispongono alla giustificazione stessa, quando stimolati e aiutati dalla grazia divina, ricevendo la fede mediante l'ascolto (cf. R, 10,17), si volgono liberamente verso Dio, credendo vero ciò che è stato divinamente rivelato e promesso, e specialmente che il peccatore è giustificato da Dio col dono della sua grazia, “in virtù della redenzione operata da Cristo Gesù” (Rm 3,24). Lo stesso fanno quando, riconoscendosi peccatori, per il timore della divina giustizia che salutarmente li scuote, si volgono a considerare la misericordia di Dio, si rinfrancano nella speranza, confidando che Dio sarà loro propizio a causa di Cristo, e cominciano ad amarlo come fonte di ogni giustizia; si volgono perciò contro i loro peccati, odiandoli a detestandoli, cioè con quella penitenza che bisogna fare prima del battesimo»

Concilio di Trento, Decreto sulla giustificazione, cap. 6 (DS 1526)

²¹⁰ *Op. cit.*, p. 126.

4.2.4. La giustificazione come reale santificazione dell'uomo

*Perciò la giustificazione è vera
santificazione dell'uomo...*

Per questo bisogna affermare decisamente che la giustificazione non è soltanto mero perdono dei peccati, ma vero rinnovamento interiore e santificazione dell'uomo, che entra nuovamente a fare parte della comunione intratrinitaria. Bisogna non dimenticare che l'idea stessa di peccato è un concetto privativo che fa riferimento proprio alla mancanza colpevole di questo dialogo intratrinitario: la soppressione del peccato è per questo soppressione della privazione, e quindi, rinnovamento della comunione trinitaria in cui consiste la santità dell'uomo, come partecipazione alla Santità divina.

«A questa disposizione o preparazione segue la stessa giustificazione, che non è una semplice remissione dei peccati, ma anche santificazione e rinnovamento dell'uomo interiore, mediante la libera accettazione della grazia e dei doni che l'accompagnano, per cui da ingiusto diviene giusto e da nemico amico, così da essere "erede secondo la speranza della vita eterna" (Tt 3,7)»

Concilio di Trento, Decreto sulla giustificazione, cap. 7(DS 1528)

Forse in questo punto si trova una delle distinzioni radicali con la dottrina luterana classica della giustificazione, in cui si tendeva ad affermare che la giustificazione consiste unicamente nell'agire divino che conclude una nuova relazione con il peccatore, senza che in questo avvenga nessuna trasformazione oggettiva. In definitiva, sembra che il problema storico sia stato dovuto alla tendenza dei riformisti ad escludere qualsiasi considerazione metafisica, attenendosi unicamente alla dimensione personalistica della giustificazione. Il recente accordo tra la Chiesa Cattolica e le chiese luterane sembra avere accorciato di molto questa distanza:

«Insieme crediamo che la giustificazione è opera di Dio uno e trino. Il Padre ha inviato il Figlio nel mondo per la salvezza dei peccatori. L'incarnazione, la morte e la resurrezione di Cristo sono il fondamento e il presupposto della giustificazione. Pertanto, la giustificazione significa che Cristo stesso è nostra giustizia, alla quale partecipiamo, secondo la volontà del Padre, per mezzo dello Spirito Santo. Insieme confessiamo che non in base ai nostri meriti, ma soltanto per mezzo della grazia, e nella fede nell'opera salvifica di Cristo, noi siamo accettati da Dio e riceviamo lo Spirito Santo, il quale rinnova i nostri cuori, ci abilita e ci chiama a compiere le buone opere».

... rinnovato dallo Spirito Santo.

San Paolo insiste specialmente nell'affermare che la dichiarazione di giustizia da parte di Dio in Cristo implica l'appartenenza dell'uomo allo Spirito e, con essa, la sua radicale trasformazione e rinnovamento. Come nell'Antico Testamento, la parola di Dio non è semplicemente dichiarativa, ma agire creativo, forza operante nella storia²¹¹. La consistenza antropologica di questo agire divino sarà l'argomento centrale della tappa seguente, tramite lo studio del concetto teologico di *grazia*.

«La giustificazione è perdono dei peccati (Rm 3, 23-25 ; At 13, 39 ; Lc 18, 14), liberazione dal potere di dominio esercitato dal peccato e dalla morte (Rm 5, 12-21) e liberazione dalla maledizione della Legge (Gal 3, 10-14). Essa è già da ora accoglienza nella comunione con Dio, e lo sarà pienamente nel regno di Dio che viene (Rm 5, 1s). La giustificazione unisce a Cristo, alla sua morte e risurrezione (Rm 6, 5). Essa si realizza nel ricevere lo Spirito Santo nel battesimo il quale è incorporazione nell'unico corpo (Rm 8, 1s.9s ; 1 Cor 12, 12s). Tutto questo viene unicamente da Dio, a causa di Cristo, per opera della grazia mediante la fede nel «Vangelo del Figlio di Dio» (Rm 1, 1-3)».

Dichiarazione congiunta sulla dottrina della Giustificazione, n. 11

4.2.5. La giustificazione in tensione escatologica

La giustificazione ci è data in maniera provvisoria,

Come è stato detto, la libertà umana, previamente mossa dalla grazia della fede, si apre alla Libertà infallibile divina, unica causa della giustificazione. In questa mutua ricerca tra la libertà umana e quella divina c'è una mutua richiesta di definitività, in Dio già eternamente realizzata in Cristo, ma che nell'uomo non può che essere tendenziale, escatologica.

Da una parte, la realizzazione della comunione trinitaria in Cristo

²¹¹ Cf. Col 2,13; 2,13; Ef 4,32. In questo senso si intende anche il parallelismo tra Adamo e Cristo di Rm 5: come il peccato avviene tramite Adamo, così la giustificazione interiore tramite la partecipazione alla morte di Cristo: cf. Rm 5,6; 3,25-26; col 3,13. A questa luce devono essere visti i testi in cui sembra parlarsi unicamente di una mera non imputazione: Sal 32,1; 1Cor 4,4; 2Cor 5,19; Rm 2,13; 4,8-11; 1Pt 4,8

comporta l'annullamento risolutivo dello stato di peccato: nell'uomo si ha una conversione radicale che è conseguenza del fatto che Dio si è *convertito* a lui. Ma il fatto che questo, per disegno divino, non annulla le conseguenze della condizione spazio-temporale dell'uomo, fa che nell'uomo si mantenga sempre la possibilità di un nuovo allontanamento da Dio. Questa possibilità o tendenza al peccato costituisce il contenuto della concupiscenza.

«In quelli infatti che sono rinati Dio non trova nulla da odiare, perché “non vi è nessuna condanna” (Rm 8,1) per coloro che “mediante il battesimo sono stati veramente sepolti con Cristo nella morte” (Rm 6,4), i quali “non camminano secondo la carne “ (Rm 8,1), ma spogliandosi dell'uomo vecchio e rivestendosi del nuovo, creato secondo Dio (cf. Ef 4,22-24; Col 3,9s), sono diventati innocenti, puri, senza macchia, figli dilette di Dio, “eredi di Dio e coeredi di Cristo” (Rm 8,17); di modo che assolutamente nulla li trattiene dall'entrare nel cielo.

Questo santo Sinodo professa e ritiene tuttavia che nei battezzati rimane la concupiscenza o passione; ma, essendo questa lasciata per la prova, non può nuocere a quelli che non vi acconsentono e che le si oppongono virilmente con la Grazia di Gesù Cristo. Anzi, “non riceve la corona se non chi ha lottato secondo le regole” (2Tm 2,5). Il santo Sinodo dichiara che la Chiesa Cattolica non ha mai inteso che questa concupiscenza, che talora l'apostolo chiama “peccato” (cf. Rm 6,12-15; 7,7.14-20), fosse definita peccato, in quanto è veramente e propriamente tale nei battezzati, ma perché ha origine dal peccato e ad esso inclina».

Concilio di Trento, Decreto sul peccato originale, can. 5(DS 1515)

Anche se giustificato, quindi, l'uomo deve continuare con l'impegno della propria libertà a mantenere la comunione con Dio, e deve a Lui rivolgersi per chiedere di essere liberato dal male e dalle tentazioni, come Cristo stesso ha insegnato. In questo senso si può ammettere la formula *simul iustus et peccator* di Lutero, condannata dal Concilio de Trento, se capita non in senso soltanto storico e personalistico, ma ontologico, come vera e propria presenza simultanea nell'uomo della condizione di santità e di peccato (capito come condizione non definitiva della santità).

... in tensione verso la pienezza della gloria.

Ma ciò che l'uomo brama, lo abbiamo già considerato, è la presenza in lui

di una condizione di comunione definitiva, che si raggiungerà soltanto quando le coordinate temporali e spaziali saranno assunte nell'eternità e immensità divine.

«Il giustificato che, pur essendo libero dal peccato, ne subisce di continuo la tentazione, va incontro a quello stato in cui sarà esente anche dalla tentazione stessa, lo stato cioè di perfezione che si attuerà quando, per la visione beatifica, egli sarà totalmente immerso nell'amore e nella santità di Dio. La sua vita terrestre è tesa fra il presente già libero dalla colpa ma pur sempre da essa minacciato e il futuro esente da ogni pericolo di peccato. La giustificazione ha quindi un carattere *escatologico*»

M. SCHMAUS, *Dogmatica cattolica*, Marietti, Torino 1963, vol. III/2, p. 99.

4.3. ESERCITAZIONE TEOLOGICA: La dottrina paolina della giustificazione: legge, giustificazione, fede.

- Leggere e analizzare il testo della relazione di Joachin GNILKA, conosciuto specialista in Paolo, al II Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, pubblicato in J.M. GALVAN (ed.), *La giustificazione in Cristo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1997.

Il mio intervento si articola su tre parti: la legge, la giustificazione e la fede. Una trattazione più ampia è stata riservata alla seconda parte, ossia alla giustificazione.

A. La legge

Si può comprendere l'importanza che S. Paolo attribuisce alla legge soltanto se non si dimentica mai che egli era Giudeo e tale rimase dopo la conversione al Cristianesimo. L'Apostolo dirà, non senza una punta di orgoglio misto a ironia: "Noi che per nascita siamo Giudei e non pagani peccatori" (*Gal* 2,15); una affermazione, questa, con la quale manifesta chiaramente di condividere l'opinione che i Giudei avevano dei Gentili. S. Paolo non esclude certo Israele dalla sua missione apostolica, al cui riscatto anzi mira tutto il suo operare.

In poche parole, S. Paolo è convinto che la religione di Abramo sia giunta al suo compimento e che trovi veramente la sua realizzazione nella Persona di Cristo e, allo stesso tempo, nella partecipazione di tutti i popoli al piano di

salvezza. L'Apostolo racchiude questo suo pensiero in una espressione che a prima vista può sembrare ambigua: "Siamo infatti noi i veri circoncisi" (*Fil* 5,3), egli dice, riferendosi alla comunità cristiana. La circoncisione era il sigillo dell'alleanza stretta da Dio con il suo popolo. Se S. Paolo, parlando dei Gentili, che egli dispensa dal rito della circoncisione, dice che Essi sono i veri circoncisi, vuole annunciare che un nuovo popolo di Dio è venuto al mondo o che ne è scaturito uno rinnovato da quello antico.

Il ruolo rivestito dalla legge come la intende S. Paolo non è di facile interpretazione. La ragione va cercata soprattutto nel fatto che S. Paolo si dilunga su questo tema in due occasioni che si collocano in circostanze del tutto differenti: la prima nella lettera ai Romani, la seconda nella lettera ai Galati. In quest'ultima, l'Apostolo insorge contro quei Giudei che pretendevano che i Galati neoconvertiti al Cristianesimo aderissero *in toto* alla legge antica. È segno visibile di questa adesione doveva essere la loro disponibilità a farsi circoncidere. S. Paolo vedeva in questa pretesa un atteggiamento che metteva in discussione la salvezza portata da Cristo e attaccava animosamente i predicatori giudaizzanti, chiamando in causa di continuo la legge. Si vede come tutti i suoi riferimenti alla legge che sono contenuti nella lettera ai Galati appaiano sotto una luce negativa. Nella lettera ai Romani, dove S. Paolo espone più a lungo la sua personale posizione teologico-dottrinale in materia, le considerazioni negative non trovano alcuno spazio; anzi, predominano decisamente quelle positive.

È mia intenzione procedere, tenendo ben distinte le due lettere. Va tenuto in ogni caso presente che esse coincidono nel seguente aspetto, e non soltanto in questo: "[...] l'uomo non è giustificato dalle opere della legge [...]" (*Gal* 2,16) e "[...] poiché sta scritto ... che nessuno possa giustificarsi davanti a Dio per la legge [...]" (*Gal* 3,11). Ancora: "[...] in virtù delle opere della legge nessun uomo sarà giustificato davanti a Lui [...]" (*Rm* 3,20). Da qui si deduce come le opere della legge siano inutili ai fini della salvezza; e questo vale tanto per i Gentili che per i Giudei.

Cristo e il suo atto salvifico stanno in un rapporto di netta opposizione con la legge: "[...] se la giustificazione viene dalla legge, Cristo è morto invano." (*Gal* 2,21). Lo Spirito che i Galati hanno ricevuto come sigillo della loro redenzione, non è stato dato loro per le opere che hanno compiuto, bensì per avere creduto alla predicazione. (*Gal* 3, 2-5). Il momento più drammatico del confronto tra Cristo e la legge si trova nella lettera ai Galati al passo 3, 10-13; Paolo mette qui in relazione con la maledizione sia la legge che Cristo; quest'ultimo però con una maledizione che lui stesso ha assunto su di sé per noi, per riscattarci dalla maledizione della legge.

Ben due volte l'Apostolo chiama qui in causa la legge, con un chiaro riferimento al libro del Deuteronomio. Ambedue le volte, egli cita una maledizione generica pronunciata dalla legge, in primo luogo, su coloro che non compiono tutti i precetti in essa contenuti, ossia: "Maledetto chiunque non rimane fedele a tutte le cose scritte nel libro della legge per praticarle" (*Gal* 3,10 e *Dt* 27,26). La conseguenza immediata è che la maledizione riguarda coloro che "si richiamano alle opere della legge". S. Paolo parte dal dato di fatto che né i Giudei né Gentili adempiono tutta quanta la legge, anzi non la osservano affatto (cfr. *Gal* 5,3; 6,13 e *Rm* 1,18-3, 20). Oltre a ciò, tutto quanto è stato fatto in virtù delle opere della legge è sotto accusa e ben distinto dalle opere fatte in vista della salvezza. Il primo modo di operare è addirittura contrario alla fede. La seconda maledizione è rivolta contro Cristo, più specificatamente, contro il Crocefisso: "[...] come sta scritto: maledetto chi pende dal legno." (*Gal* 3,13; *Dt* 21,23). La legge maledice ogni uomo messo a morte e appeso poiché, secondo l'antica opinione, il suo cadavere esposto al popolo contamina il paese. Chiunque fosse stato giustiziato in siffatto modo, doveva perciò essere seppellito prima del calare del sole. Nel momento in cui la legge pronunciava una maledizione contro il Cristo, facendo di Lui stesso una maledizione, proprio come era solita fare per ogni giustiziato e appeso, si compiva da sé.

Si dovrà cercare di cogliere questo pensiero dalle parole così essenziali dell'Apostolo. Il paradosso della maledizione consiste nel fatto che la legge colpiva proprio coloro che erano destinati ad essere la benedizione di tutte le genti (*Gal* 3,14). La legge si dissolveva nella misura in cui il suo potere schiavizzante sugli uomini veniva meno. Questa stessa legge non era venuta direttamente da Dio ma attraverso la mediazione di Mosè e degli angeli. Con questa considerazione, S. Paolo vuole relegare la legge a un piano inferiore rispetto alla Promessa. In ogni caso, si tratta di una posizione presa che si riscontra soltanto nella lettera ai Galati.

Il giogo della schiavitù sotto la legge è stato messo in luce dall'Apostolo da molteplici prospettive. Spesso egli ha mutuato dalla lingua greca la preposizione *hypo* "sotto" (reggente il caso accusativo) che rimanda alla sfera del potere, della dominazione (*Gal* 4, 21; 5, 18). " [...] noi eravamo rinchiusi sotto la custodia della legge [...]" (*Gal* 3, 23), da questa guardati a vista, allo stesso modo che se fossimo incarcerati. La maledizione della legge e i peccati si ripercuotevano così su di noi. L'opinione comune di una legge come "recinto di protezione" è così stata reinterpretata in una prospettiva negativa che le ha fatto assumere il nuovo significato di "morsa della legge": ossia una legge che non custodisce e protegge, ma che ostacola e rinchiede. L'alternativa all'espressione "sotto la legge" è perciò "sotto la grazia" (*Rm* 6,14). "Così la legge è per noi come un pedagogo [...]" (*Gal* 3, 24). Un pedagogo, però, assillante, che ci ha tenuti sotto custodia e ha vegliato su di noi fino a quando

giunse Cristo. Chi si comporta secondo la legge, come S. Paolo tiene a ricordare ai Galati a mo' di monito, sottosta alla schiavitù dei "deboli e miserabili elementi" (del mondo) (*Gal* 4,9 e 3). L'Apostolo allude qui alle false divinità, alle forze misteriose del destino che rassomigliano più a guardiani di schiavi. Entrano in gioco quei precetti giudiziali e cerimoniali che soggiogano chi ad essi si assoggetta. Dal mondo non c'è da aspettarsi alcuna salvezza, soltanto prescrizioni che obbligano a compiere opere rigorosissime (*poiein*). La legge, poi, sopraggiunse come un intruso (*Rm* 5,20). Essa fu aggiunta (*Gal* 3,19). S. Paolo si serve anche di argomentazioni di ordine temporale, imitando la consuetudine rabbinica nello spiegare le Scritture. Una legge, scrive, che è venuta quattrocentotrenta anni dopo l'Alleanza stabilita da Dio con Abramo (*Gal* 3,17), non può dichiarare quella nulla. Anche la circoncisione è venuta dopo. Da segno di appartenenza al popolo giudaico, divenne sigillo della giustizia derivante dalla fede che Abramo aveva già ottenuta prima ancora di essere circonciso (*Rm* 4, 10-12).

Nella lettera ai Romani, accanto a considerazioni negative sulla legge, ne troviamo anche di positive che mettono in luce la santità, la bontà e la probità della legge (*Rm* 7,12). Di seguito, al versetto 7, 14 della stessa lettera si legge addirittura che la legge è *pneumatikos*, spirituale. Da questo punto di vista si contrappone all'uomo empio, carnale, votato alla morte, il quale ben riconosce la natura buona della legge che vuole compiere ma che, allo stesso tempo, non è capace di attuare per la debolezza della carne. La buona qualità della legge sta nel suo contenuto. In questa prospettiva va letto il versetto 2,20 dove, parlando dei Giudei, dice che essi possiedono nella legge " [...] l'espressione della sapienza e della verità ...", cui fa eco il versetto 2,15 dove, parlando dei pagani, S. Paolo dice che "[...] quanto la legge esige è scritto nei loro cuori [...]". Ma la vera lettura cristiana è quella che vede nell'amore il pieno compimento della legge (*Rm* 13,10; *Gal* 5,14).

Non si può, tuttavia, in nessun caso dire che l'Apostolo non escluda del tutto che per mezzo del compimento delle opere della legge possa venire la giustificazione (con riferimento a quanto detto in *Rm* 2, 3). Il termine della legge è Cristo. La giustizia è data solo a chi crede (*Rm* 10,4). Da questo si può dedurre come l'interrogativo sulla osservanza della legge non sia quello decisivo, come se si potesse affermare che chi adempie *in toto* la legge -cosa di cui S. Paolo dubita fortemente- sia giustificato. Lo zelo dell'uomo che si manifesta nel compimento della legge va contro la fede. Esso mira secondo S. Paolo a cercare di stabilire la propria giustizia (*Rm* 10,3), la quale contraddice quella di Dio. Si tratta dell' argomentazione che costituisce il momento più critico della disputa tra l'Apostolo e i Giudei.

B. La giustificazione.

L'affermazione che Dio giustifica l'uomo appare astratta. L'Apostolo riesce, tuttavia, a comunicare con queste forme espressive da lui scelte tutta la grandezza del piano di Redenzione. Diverse interpretazioni moderne insistono sull'astrattezza. S. Paolo stesso ha dovuto lavorare instancabilmente su questa affermazione fino a farne il motto della sua concezione di "redenzione" tanto nella lettera ai Romani che in quella ai Galati. L'Apostolo tiene a precisare l'argomento ponendo domande ai suoi interlocutori tra aperte ostilità e aspre controversie. Il suo punto di partenza recita così: "Noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede, indipendentemente dalle opere della legge" (*Rm* 3, 28). Si tratta evidentemente di un inizio che rassomiglia a un grido di battaglia in un quadro di antinomia tra fede e opere della legge. Non va mai dimenticato che le buone intenzioni possono esistere come tali e di fatto esistono.

L'argomento di S. Paolo, comunemente noto come dottrina paolina della giustificazione, si lascia contemplare nella sua evoluzione all'interno della lettera ai Corinzi. Le parole-chiave sono: giustizia e giustificare. Quando Paolo dice di sé: "[...] anche se non sono consapevole di colpa alcuna, non per questo sono giustificato. Il mio giudice è il Signore!" (*1Cor* 4,4), tiene lo sguardo fisso sul Giudizio che avverrà alla fine dei tempi e spera di ricevere dal Signore la sua lode. La giustizia di Dio si fa presente quando si sente parlare di ministri, di armi e dei frutti della giustizia (*2 Cor* 3,9; 11,15; 6,7; 9,10). La prima ha a che fare con l'annuncio del Vangelo, la seconda con la condotta cristiana della vita. Nel praticarla, l'uomo non può prescindere dall'aiuto di Dio perché è lui alla fine che fa crescere i "frutti della giustizia". Tutte queste espressioni hanno in comune il fatto che la giustizia non viene ancora coinvolta nell'antinomia tra fede e opere della legge.

Già presso le comunità cristiane prepaoline, il concetto cristiano di salvezza veniva espresso con il termine "giustificazione". Va detto che questa considerazione trova sostegno nella prima lettera ai Corinzi in due occasioni, ossia in *1Cor* 6,11 dove si legge: "[...] ma siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio!", e in *1 Cor* 1,30: "Il quale (Cristo Gesù) per opera di Dio è diventato per noi giustizia, santificazione e redenzione [...]". In entrambi i casi ci troviamo di fronte a una triade. Il concetto di "giustificazione" e di "essere giustificato" è in fondo uno dei tanti che si incontra nella lettura dei testi sacri; eppure, rispetto agli altri, emerge per importanza, specialmente nella prima lettera ai Corinzi (6,11). Il tempo verbale qui usato, ossia l'aoristo rimanda a quel fatto unico e irripetibile che è il Battesimo. Lo stesso dicasi del riferimento al Signore Gesù Cristo e allo Spirito del nostro Dio che è dato al battezzato. Non interessa qui la

valenza giuridica del termine "giustizia". È preferibile perciò tradurre con "siete stati resi giusti" piuttosto che con "vi è stata accreditata la giustizia". In pratica, questo significa che al battezzato è stato concesso il perdono dei peccati. Dopo quanto detto si vede come anche il versetto 1, 30 vada letto, avendo presente sullo sfondo l'evento del Battesimo.

Si inserisce nella sfera del Battesimo anche il versetto 5,21 della seconda lettera ai Corinzi: "Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio"; si tratta di una frase che dal punto di vista terminologico è fortemente influenzata dalla Tradizione. L'Apostolo usa qui l'espressione "giustizia di Dio" che abitualmente compare soltanto nella lettera ai Romani. Dalla lettura del passo poc'anzi citato della seconda lettera ai Corinzi, si intuisce che il concetto di "giustizia di Dio" aveva una sua importanza già in età prepaolina. Siamo diventati giustizia di Dio in Gesù Cristo, l'Agnello senza macchia. Un duplice paradosso sembra dunque nascondersi dietro questa espressione, dietro la quale c'è l'azione di Dio. Colui che è senza peccato è stato fatto uguale al peccato da Dio stesso; noi, invece, i veri peccatori, attraverso di lui siamo stati giustificati. Si fa qui riferimento alla morte redentrice di Gesù Cristo. In virtù della comunione con Cristo, ottenuta con il Battesimo, siamo stati giustificati. Ciò equivale a dire che abbiamo ottenuto il perdono dei peccati. Si vede bene come sia stato scelto l'astratto a scapito del concreto: l'espressione "giustizia di Dio" invece dell'attributo "giusto". Ciò corrisponde al peccato che Cristo ha preso su di sé. Colui che era senza peccato non poteva diventare egli stesso peccatore. Poteva però prendere su di sé i peccati. Il peccato va qui considerato in una dimensione di universalità. Non va tuttavia concepito come un dominio, come invece faceva S. Paolo. Così come Cristo ha scelto di addossarsi i peccati degli uomini, noi abbiamo cominciato a sperimentare su di noi la giustizia di Dio. Come Cristo ha pagato sulla Croce il debito tremendo per i peccati degli uomini, così la forza liberatrice della giustizia divina si è riversata su di noi.

Gli studi teologici contemporanei hanno evidenziato come anche nella lettera ai Romani (3,24-26) esista un riferimento alla giustizia di Dio, in particolare in corrispondenza di quel passo in cui san Paolo spiega la sua dottrina della giustificazione. L'esatta ricostruzione del testo originario, cui S. Paolo avrebbe attinto forse anche solo parzialmente, è oggetto di accese discussioni. Ci limiteremo alla versione che ha trovato consenso presso la maggior parte di coloro che si richiamano alla tradizione:

"Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione
nel suo sangue
al fine di manifestare la sua giustizia

attraverso il perdono dei peccati (passati)
nel tempo della (sua?) pazienza".²¹²

Senza dubbio, il passo fa riferimento alla Croce di Cristo; e questa viene presentata come un'azione compiuta da Dio pubblicamente. Dio è il soggetto della proposizione. Attraverso il suo agire, Egli ha manifestato anche la Sua giustizia che ha prodotto il perdono dei peccati. La giustizia di Dio non è scissa qui dalla sua misericordia, visto che è Lui ad avere preso l'iniziativa di andare incontro al peccatore attraverso il sangue espiatorio di Cristo.

In nessun caso la giustizia di Dio ha una connotazione punitiva. L'aveva secondo S. Anselmo d'Aosta che concepiva l'elargizione di giustizia in termini giuridici; ovvero, un Dio, dispensatore di giustizia, avrebbe fatto ricadere su Cristo la condanna che avrebbe dovuto colpire l'umanità intera. Nel sacrificio di Cristo, l'ira e la vendetta divina avrebbero trovato soddisfazione e la giustizia sarebbe così stata ristabilita. Il perdono dei peccati commessi dagli uomini viene perciò interpretato come un momento di tolleranza, di sopportazione da parte di Dio nel tempo della divina pazienza che coincide con il tempo che precedette la venuta di Cristo nel mondo. Questa interpretazione fuorviante che ha condotto a fin troppi fraintendimenti e a una immagine equivoca di Dio va respinta con fermezza. Dio non reclama giustizia, piuttosto la concede. Il passo in questione, sia che appartenga a S. Paolo oppure no, senza ombra di dubbio chiama in causa la grazia divina. Questa è, in ultimo, la ragione per la quale Dio ha agito attraverso Cristo. La giustizia di Dio è la grazia; e la grazia ha preso il posto della tolleranza.

Questo modo di intendere la giustizia di Dio ha le sue radici nel Vecchio Testamento. Cito qui alcuni passi a riguardo: "Il Signore agisce con giustizia e con diritto verso tutti gli oppressi" (*Salmo* 103,6); "Faccio avvicinare la mia giustizia: non è lontana; la mia salvezza non tarderà. Io dispenserò in Sion la salvezza a Israele, oggetto della mia gloria." (*Is* 46,13); " Ma la mia salvezza durerà sempre, la mia giustizia non sarà annientata" (*Is* 51,6); " Io sono il Signore che agisce con misericordia, con diritto e con giustizia sulla terra" (*Ger* 9,23). La stessa idea di giustizia si ritrova nei "rotoli" di Qumrân: " Quanto a me, se vacillo, le benevolenze di Dio sono la mia salvezza per sempre; e se inciampo a causa dell'iniquità della carne, il mio giudizio è nella giustizia di Dio, resterà continuamente " ²¹³ (*1QS* 11,12; 11,2; *1QH* 17,20ss). Si può notare qui come il termine "giustizia" stia sullo stesso piano dei termini "salvezza", "misericordia", "gloria". E questo comporta che esista una effettiva equivalenza

²¹² [n.d.t.] La versione ufficiale della C.E.I. del testo esistente recita: "Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue, al fine di manifestare la sua giustizia, dopo la tolleranza usata verso i peccati passati nel tempo della divina pazienza" (*Rm* 3,24-26).

²¹³ Cfr. L. MORALDI, *I manoscritti di Qumrân*, Torino, UTET, 1986, p. 170.

semantica con l'espressione "giustizia di Dio".

La lettura del passo *Rm 3,25ss* non lascia immediatamente individuare chi siano i beneficiari del perdono dei peccati. Vanno intesi qui tutti gli uomini senza alcuna distinzione, oppure il Popolo di Israele, oppure ancora soltanto coloro che hanno ricevuto il Battesimo? Se la risposta è: il Popolo israelita, ipotesi che sembra confermata dalla esclusiva componente (ellenica?) e giudaico-cristiana di cui le origini della tradizione apostolica portano il carattere, allora il perdono dei peccati è da intendersi alla stregua di un rinnovo dell'antica promessa. La giustizia di Dio, perciò, acquisterebbe più la connotazione di fedeltà di Dio alle Sue promesse. Nulla vieta di credere che il passo, come del resto suggeriscono anche i versetti 6,11 e 1,30 della prima lettera ai Corinzi, faccia riferimento al Battesimo. È tuttavia soltanto una ipotesi.

La dottrina della giustificazione prettamente paolina è meglio elaborata e più acuta di quella dei suoi predecessori. Essa va ben oltre il perdono dei peccati.

S. Paolo mette in rapporto fra loro la "giustizia di Dio" e la Rivelazione e vede la prima nell'ottica di una manifestazione: "Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio" (*Rm 3,21*). È più della manifestazione di cui parla l'Antico Testamento (*Rm 3,25*). La Rivelazione va intesa *stricto sensu* come divulgazione pubblica di qualche cosa che fino ad allora era rimasto celato e che pertanto sarebbe stato del tutto inaccessibile agli uomini, qualora non fosse stato svelato. Ma a che cosa si riferisce S. Paolo? La risposta è: alla stessa cosa cui si riferiva già prima la Tradizione, ossia alla Croce. Il sacrificio della Croce come manifestazione della giustizia di Dio è, insieme alla Resurrezione di Gesù dai morti, l'atto totale e definitivo voluto da Dio per la salvezza dell'umanità. Soltanto in virtù della fede esso può venire riconosciuto come tale e accettato. Per questa ragione il passo prosegue così: "[...] per mezzo della fede in Gesù Cristo" (*Rm 3,22*).

In questo senso la Croce e la Risurrezione sono insieme un evento che segna la storia. Il riferimento temporale "Ora, invece ..." (*Rm 3,21*) segna il punto di svolta nella storia della salvezza. La nuova era profetizzata dal libro dell'Apocalisse alla fine dei tempi iniziava già allora. Vivere tra questi due eventi è la condizione del credente. Il punto di svolta nella storia della salvezza comporta anche il passaggio dall'osservanza della legge alla fede. Poiché l'espressione "indipendentemente dalla legge" non significa soltanto: senza far ricorso alla legge, bensì anche: la sua abolizione come condizione indispensabile per la salvezza. Lo stesso pensiero si ritrova in *Rm 10,4* che recita: "Ora, il termine della legge è Cristo, perché sia data la giustizia a chiunque crede." Il carattere di universalità che tale espressione porta con sé

(cfr. anche *Rm* 3,22: "per tutti quelli che credono") è per S. Paolo di una importanza pari a quella del rapporto tra fede e legge. Le due cose non possono tuttavia essere scisse l'una dall'altra; poiché la fede, che supera la legge, apre la via della salvezza a chiunque e non rappresenta quindi più un privilegio di un popolo soltanto.

In *Rm* 3,21 l'Apostolo parla della manifestazione nel sacrificio della Croce della giustizia di Dio che continua a estendere il suo potere salvifico (usa il passato prossimo del verbo al passivo "si è manifestata"). Così anche in *Rm* 1,16 egli spiega il modo in cui questa manifestazione di Dio si realizza al presente: "Io infatti non mi vergogno del Vangelo, poiché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo prima e poi del Greco. È in esso che si rivela la giustizia di Dio di fede in fede". Perciò anche l'annuncio del Vangelo è Rivelazione, perché attraverso di esso è svelata la giustizia di Dio che è accessibile solo al credente. L'annuncio di S. Paolo, il cui nucleo centrale sta nella morte e risurrezione di Cristo (*1 Cor* 15,1-5) è in rapporto immediato con la manifestazione della giustizia di Dio. Da qui si vede chiaramente come la morte e la risurrezione di Gesù siano lo strumento di questa manifestazione. Se il piano salvifico di Dio è stato svelato attraverso la risurrezione di Gesù, allora per quale motivo l'Apostolo si serve dell'espressione "giustizia di Dio" che ricorre così frequentemente nella sua teologia? Si potrebbe in primo luogo ribattere con la seguente affermazione: perché la giustizia di Dio ha a che fare con la giustificazione degli uomini. Ma la scelta dell'espressione paolina si comprende veramente fino in fondo soltanto nel momento in cui ci soffermiamo a pensare che le espressioni: essere giusto, essere giustificato, giustificazione, essere considerato giusto da Dio stesso erano il traguardo di ogni Giudeo pio e S. Paolo, al di là di tutti dissensi incontrati, non intendeva essere da meno.

Il complesso concetto di giustizia di Dio si presta a una interpretazione giuridica, come del resto il concetto di giustizia di per sé spinge in questa direzione. Soltanto nel sacrificio della Croce e nella Risurrezione si manifesta un giudizio di Dio che anticipa il Giudizio finale. Si tratta di un giudizio misericordioso, dal momento che mira a salvare e non a condannare gli uomini. È addirittura il peccatore, l'empio ad essere giustificato (*Rm* 4,5).

Di fronte alla dibattuta questione su come la giustizia di Dio, in quanto giustizia, debba essere valutata in relazione a Dio, va tenuto presente che si tratta della giustizia che appartiene a Dio, ossia di una perfezione divina. Essa poteva essere soltanto rivelata. Poiché la Rivelazione è stata pensata per gli uomini come destinatari, dal punto di vista puramente grammaticale, il soggetto al caso nominativo del versetto *Rm* 3,22 che coincide con "la giustizia" si identifica con il *nomen agentis* al caso genitivo "di Dio". Quando invece l'Apostolo parla della giustizia che gli uomini ottengono, intende dire qualcosa di

diverso. Questo è quanto intendo ora chiarire.

Che l'essere giusto e verace di Dio in grado perfetto si manifesti nella sua "giustizia" è espresso in modo efficace in *Rm* 3,3-5. La sua giustizia non poteva essere minimamente offuscata dall'infedeltà e dalla disobbedienza degli uomini e in particolare, come si evince dal contesto, dei Giudei. Al contrario, è Dio che si rivelerà alla fine come l'unico veramente verace e ogni uomo mentitore. Visto che in questo versetto la "giustizia" e la "fedeltà" stanno sullo stesso piano, la giustizia di Dio può venire intesa come la sua fedeltà alle promesse antiche. Si tratta di un aspetto che si può cogliere dalla lettura di alcuni passi delle Scritture, ma che tuttavia non va preso come fosse l'unico possibile.

Il singolo uomo sperimenta la premura che Dio ha verso di lui e la manifestazione della giustizia divina come una grazia. L'Apostolo si serve efficacemente di due esempi che mettono bene in luce questa premura di Dio. In ambedue i casi non sfugge il carattere giuridico e sentenzioso della loro formulazione. Nel primo esempio, facendo riferimento alla vita di Abramo, l'Apostolo dice che Dio nei confronti degli uomini ha un credito. Nel secondo esempio, parla della giustizia (*dikaion*) di Dio che in conformità con il carattere giuridico del contesto in cui si colloca sarebbe meglio tradurre come "riconoscere giusto" che non "rendere giusto". Bisogna pensare a una espressione giuridica piena di forza e solennità che in ogni caso significa più della semplice idea che Dio riconosce l'uomo come giusto. Anche qui le parole di Dio superano quelle dei giudici dei tribunali umani, dove si riconosce l'imputato colpevole o innocente. Quando ci si sposta sul piano della giustizia divina, si constata come anche l'empio sia riconosciuto giusto; ma questo in forza della grazia che Dio gli infonde. I due esempi addotti, ossia l'accreditamento e la giustificazione, li si ritrova contemporaneamente in *Rm* 4,5 laddove è scritto che: "A chi [...] crede in colui che giustifica l'empio, la sua fede gli viene accreditata come giustizia". È la fede ad essere accreditata; è il credente che Dio giustifica.

S. Paolo arriva a mettere in relazione la grazia con la giustizia che l'uomo riceve (*Rm* 5,17: "[...] l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia") ed anche con la vita di ciascuno: "[...] così regni anche la grazia con la giustizia per la vita eterna" (*Rm* 5,21). È difficile stabilire un ordine gerarchico tra i singoli concetti. Coloro che sono stati costituiti giusti sono comunque destinati a partecipare della vita eterna di Dio. Anzi, questa vita abita già in loro (*Rm* 8,10). A loro sono rivolte le parole del Profeta Abacuc: "Il giusto vivrà mediante la fede" (*Rm* 1,17; *Gal* 3,11; *Ab* 2,4). Questa espressione conferma ancora che coloro che sono stati giustificati sono veramente riconosciuti giusti, e lo sono di fatto. Nella lettera ai Filippesi (*Fil* 3,9), l'Apostolo distingue la giustizia che deriva dalla legge da quella che viene da Dio. Fintanto che l'espressione

"giustizia di Dio" non viene colta in tutta la sua ricchezza semantica, la forza espressiva di S. Paolo ne risulta indebolita.

La manifestazione della giustizia di Dio mediante il sacrificio della Croce e la Resurrezione esige dall'uomo una risposta. L'uomo può però scegliere di sottrarsi a questa sollecitazione. I Giudei non si sono sottomessi alla giustizia di Dio, bensì hanno sempre cercato di stabilire la propria, ossia quella che deriva dalla legge (*Rm* 10,3).

È pur vero che anche coloro che sono stati costituiti giusti vivono sotto la giustizia come se servissero qualcuno che sta sopra di loro, con la differenza che invece di essere schiavi del peccato, servono la giustizia (*Rm* 6,18 e 6,20). La liberazione dal giogo del peccato mette nella condizione di potere compiere il bene. Le implicazioni morali sono evidenti, ogni volta che i Cristiani sono chiamati a offrire le loro membra "come strumenti di giustizia" per Dio, così come prima le hanno offerte "come strumenti di ingiustizia" al peccato (*Rm* 6,13). Il fine è la loro santificazione (*Rm* 6,19). Sulla base di queste considerazioni, emerge in tutta la sua portata la complessità del concetto di giustizia. Una volta è la natura misericordiosa della giustizia di Dio ad essere in primo piano, un'altra volta è la giustizia degli uomini a prendere il sopravvento; una giustizia, questa, che è stata data loro gratuitamente, ma che però anche esige. Portare i frutti della giustizia non è solamente una idoneità acquisita, ma un vero e proprio mandato. E questo deve compiersi a gloria e lode di Dio (*Fil* 1,10).

La precarietà dell'equilibrio tra quanto si è ricevuto e la eventualità di perderlo è reale. Chi è stato giustificato, deve anche dimostrarsi degno della fiducia ricevuta. Ecco perché nella lettera ai Galati (*Gal* 5,5) la giustificazione è promessa come bene futuro: "[...] attendiamo dalla fede la giustificazione che speriamo". Non viene messa in dubbio qui la giustificazione che già è stata donata, ma si vuole mettere in guardia da una troppo facile sicurezza. Il contesto lascia qui intendere che lo zelo del giusto deve appoggiarsi sulla fatto nella fede che opera per mezzo della carità (*Gal* 5,6).

L'accreditamento della giustizia indipendentemente dalle opere della legge e il suo valore universale sono preannunciati già dalle promesse che Dio fece ad Abramo. Vedere in Abramo solamente il capostipite di Israele "secondo la carne" sarebbe una ingiusta limitazione. Per la sua fede che non vacillò egli divenne padre di tutti coloro che credono, sia Giudei che Gentili. (*Rm* 4,1-11ss). Con lo sguardo fermo su Abramo, si può dire che la Scrittura preannunciò che Dio avrebbe giustificato i Gentili per la fede (*Gal* 3,8). Abramo custodiva infatti un lieto annunzio, vale a dire che in lui sarebbero state benedette tutte le genti (*Gn* 12,3). Egli era destinato a diventare padre di molti popoli, erede del mondo

(*Rm* 4,13; *Rm* 4,17; *Gn* 18,18; *Gn* 22,18; *Sir* 44,19-21). Per la sua fede gli fu data la promessa (*Rm* 4,13). Il carattere universale della giustificazione che S. Paolo tiene a sottolineare si comprende se inserito nel piano di salvezza di Dio. Questo ci riporta all'aspetto della fedeltà alle promesse di Dio che hanno una portata universale.

C. La fede.

La fede non soltanto è l'unica via per ottenere la giustificazione, ma garantisce anche il conseguimento della salvezza. Questa certezza viene ribadita quando l'Apostolo cita come esempio il caso di Abramo. Il nostro antenato Abramo viene messo in antitesi con la legge. La sua fede non venne meno quando Dio lo mise alla prova e stabilì con lui un patto. L'iniziativa fu di Dio, Abramo non aveva alcun merito da far valere. Se fosse stato diversamente, gli sarebbe stato calcolato il salario come debito per le opere da lui compiute. Poiché egli era empio e non aveva altro da offrire che la sua fede, Dio poté agire in lui. In questo senso si dice di Abramo che egli credette al Signore che glielo accreditò come giustizia (*Gn* 15,6 LXX; *Rm* 4,1-5). La fede si rivela qui come l'atteggiamento iniziale di adesione alla chiamata divina che l'uomo deve avere nei confronti di Dio.

S. Paolo va però oltre quando fa della fede di Abramo il modello della fede del Cristiano. Solo in quest'ottica l'affermazione che Abramo sia il capostipite di tutti i credenti (in Cristo) acquista tutto il rilievo che merita. È anche possibile, seguendo questa linea di ragionamento, un approccio strutturale alla fede; ossia, la prima tappa si identifica con la storia personale di Abramo, allorché Dio strinse con lui un'alleanza e lo fece destinatario della promessa che sarebbe diventato padre di tutte le genti. Le circostanze in cui Abramo veniva a trovarsi erano nettamente sproporzionate rispetto al contenuto della promessa. Abramo aveva quasi cent'anni di età e la moglie Sara era ormai sterile. Perciò la fede di Abramo è la fede in un Dio "[...]che dà vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che ancora non esistono"; egli ebbe fede "sperando contro ogni speranza"; un abbandono alla voce di Dio, certo che quanto Egli aveva promesso era anche capace di portarlo a compimento; il suo non fu un esitare per incredulità, ma piuttosto un rafforzarsi nella fede e un dare gloria a Dio. Da qui nasce il parallelismo con la religione della Croce che crede "[...] in colui che ha risuscitato dai morti Gesù nostro Signore" (*Rm* 4,16-24). Un ulteriore punto di contatto tra la fede antica e la fede cristiana sta nel fatto che anche quest'ultima viene ugualmente accreditata come giustizia.

La risposta alla nuova azione salvifica di Dio manifestatasi attraverso la Croce e la Risurrezione di Gesù è la fede che ripropone la fede incrollabile alle

promesse antiche di Dio. Se l'esempio di Abramo ha fatto vedere con chiarezza che il dono della fede vuole trasformare e cambiare in meglio la vita degli uomini, è evidente come essa posseda anche una pienezza costitutiva propria. Per questo può venire annunciata, per questo c'è uniformità tra la predicazione e la vita di fede. Il suo contenuto può essere riassunto in modo espressivo come segue: la fede in Gesù Cristo (*Gal 2,13; Fil 1,29*), o anche, nel figlio di Dio "che ... mi ha amato e ha dato la sua vita per me". Quando S. Paolo parla della vita vissuta nella fede (*Gal 2,20*), è chiaro che non è sufficiente l'adesione intellettuale; è l'esistenza dell'uomo nella sua totalità che deve essere informata da essa. Vivere nella fede significa: perseverare nelle opere della fede fino a che otteniamo la giustificazione che speriamo (*Gal 5,5*). È per la fede che Dio giustifica e agisce con il suo potere salvifico.

Se la forza attraverso la quale si rivela la giustizia di Dio è il Vangelo (*Rm 1,17*), allora l'annuncio del Vangelo è più che mai urgente, perché si possa destare la fede. Il legame tra la fede e la parola è imprescindibile per S. Paolo. Egli si domanda, infatti, "come potranno invocarlo senza avere prima creduto in lui? E come potranno credere senza averne sentito parlare? e come potranno sentirne parlare senza uno che lo annunzi? [...]" La fede dipende dunque dalla predicazione (*Rm 10, 14-17*). Tuttavia l'Apostolo dovrà constatare che non tutti stanno ad ascoltare il Vangelo. La fede non può essere scissa dall'obbedienza, poiché l'annuncio porta con sé l'invito urgente a scegliere. Ecco che allora S. Paolo descrive l'apostolato come un modo di ottenere l'obbedienza alla fede da parte di tutte le genti per mezzo di lui (*Rm 1,5*).

Della fede si può dire che essa "opera per mezzo della carità" (*Gal 5,6*). Con questo non si vuol dire che la fede sia rimpiazzata dalla carità, ma piuttosto che l'una non può fare a meno dell'altra. Non c'è dubbio che anche qui Paolo fa riferimento alla fede in Gesù Cristo. Il teologo Schlier definisce la carità come il modo in cui la fede si manifesta. Ma la vita cristiana non è né fede soltanto né carità soltanto. Piuttosto, la fede ne costituisce il fondamento, la carità la realizza.

In quello che è noto come inno alla carità, S. Paolo mette l'una e l'altra in sì stretta relazione, da poter dire che se possedesse la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avesse la carità, non sarebbe nulla (*1 Cor 13,2*). La fede è ciò che, mentre siamo in esilio dal Signore, ci fa stare uniti a Lui; ma non è il modo più perfetto di esserlo. Il modo più sublime di stare presso il Signore è la visione beatifica verso cui camminiamo (*2 Cor 5,7*). Allorquando i Cristiani ricevettero il dono della fede, fu dato loro anche lo Spirito (*Gal 3,2*). S. Paolo non specifica come ciò sia avvenuto, ma dice che solo per mezzo della fede si può ricevere lo Spirito, non in virtù delle opere della legge. È importante l'affermazione di S. Paolo secondo la quale è con il cuore che si crede (*Rm*

10,9ss) e non con la testa? Certo è che al contrario della professione che si fa con la bocca, la fede chiama in causa più l'interiorità dell'uomo.

La categoria antropologica del cuore che comprende anche la volontà e gli affetti va ben oltre la ragione e, con la sua affermazione, l'Apostolo vuole far intendere che la fede, per il suo carattere totalizzante, coinvolge tutte le facoltà dell'uomo.

Si è visto come S. Paolo concepisca la fede in modo per qualche verso complesso; le parole per poterla esprimere sono tanto numerose quanto lo sono quelle che esprimono la ricchezza e la varietà della vita cristiana. È questa vita quella su cui la fede vuole influire. Non si tratta solo di una fede che si crede (*fides, quae creditur*), ma piuttosto di una fede con la quale si crede (*fides, qua creditur*). Il mettere in pratica quanto la fede esige sta in primo piano; non per questo ciò che dà fondamento a questo agire ricopre una importanza minore. La fede consiste principalmente nell'accogliere il Vangelo. In questo modo, si manifesta anche come obbedienza all'azione salvifica di Dio che è stata rivelata nella Croce e nella Risurrezione di Gesù, e apre la strada alla giustificazione degli uomini.

4.4. VERIFICA (8^a tappa)

1. Perché soltanto Cristo può giustificare all'uomo peccatore?
2. Delimitare il ruolo della libertà umana nel processo di giustificazione.
3. La chiave cristologica e trinitaria della giustificazione.
4. La giustificazione come reale santificazione dell'uomo.

Annotazioni personali

4.5. Nona tappa: *La trasformazione dell'uomo in Cristo: grazia e filiazione divina*

OBIETTIVI

- La grazia di Cristo: delimitazione del concetto, divisione
 - L'incorporazione a Cristo tramite l'opera della Redenzione come chiave della santificazione dell'uomo.
 - L'identificazione con la Persona di Cristo comporta un nuovo rapporto con le tre Persone della Trinità (inabitazione), che si realizza come filiazione divina: siamo figli nel Figlio.
 - L'identificazione con la Persona di Cristo comporta una vera e reale trasformazione dell'uomo: la grazia creata.
-

4.5.1. Introduzione: generalità sulla nozione teologica di grazia di Cristo

-La grazia, dono di Dio per la salvezza dell'uomo.

Nel discorso sulla giustificazione è rimasto chiaro il ruolo centrale di Cristo e la necessità dell'identificazione personale e vitale con Lui per essere salvati. Questo ruolo di Cristo, che costituisce un rifacimento di ciò che era il disegno originale dell'uomo nel piano divino²¹⁴, fonda l'elemento centrale di ciò

²¹⁴ Cf. 1ª Parte, pp.28-44.

che in teologia si chiama *grazia*. Quest'espressione, che ha una forte connotazione tecnica, si riferisce nell'ambito accademico ad ogni dono soprannaturale che Dio concede alla creatura personale, in Gesù Cristo e secondo il modello di Gesù Cristo, come regalo gratuito e amoroso, allo scopo di raggiungere in maniera stabile la sua partecipazione alla vita intratrinitaria di Dio.

Ovviamente, il senso generale della parola *grazia* nella Rivelazione è molto più ampio e riguarda dilatate dimensioni del rapporto tra Dio e l'uomo. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* la definisce come «il *favore*, il *soccorso gratuito* che Dio ci dà perché rispondiamo al suo invito: diventare figli di Dio,²¹⁵ figli adottivi,²¹⁶ partecipi della natura divina,²¹⁷ della vita eterna²¹⁸». Senza intenzione di essere esaurienti, proseguiamo fornendo alcune generalità sul concetto biblico di grazia e la sua prima trasmissione alla coscienza credente della Chiesa. Maggiori notizie possono cercarsi nei vari trattati di antropologia soprannaturale esistenti. Adesso interessa soltanto dare gli elementi fondamentali in maniera sintetica e ordinata, tralasciando, per semplicità discorsiva, l'abbondante apparato critico.

Nella Bibbia, Dio manifesta la sua benevolenza e misericordia verso l'uomo,

Nella Sacra Scrittura il termine è adoperato spesso, poche volte però nel senso predetto. Nell'Antico Testamento, comunque, risulta evidente — un elemento senza il quale l'insieme del testo non può essere correttamente inteso — che l'agire divino verso l'uomo è guidato dalla sua benevolenza (*hesed*) e dalla totale mancanza di presupposti nel suo voltarsi fedele (*emeth*) verso la creazione. Questa benevolenza divina, contenuto centrale dell'idea di alleanza, si manifesta come amore di misericordia (*hen*) davanti al peccato e all'infedeltà dell'uomo. L'agire di Dio è sempre caratterizzato dalla sua tenerezza materna (*rahamin*). Soprattutto nella letteratura profetica a questi concetti si premette la nozione di giustizia divina (*sedaq*), manifestata nei suoi decreti (*mispat*), e si postpone una considerazione escatologica del dono divino. Nella letteratura sapienziale si ha una sostanziale corrispondenza, come dopo nei LXX, tra l'ebraico *hen* e il greco *ἔλεος*, *hesed* ed *ἔλεος*. Anche nei sapienziali risalta particolarmente la relazione tra questi concetti e il dono e la sapienza divina.

²¹⁵ Cfr. Gv 1,12-18.

²¹⁶ Cfr. Rm 8,14-17.

²¹⁷ Cfr. 2 Pt 1,3-4.

²¹⁸ Cfr. Gv 17,3.

... pienamente realizzate in Cristo.

Il Nuovo Testamento mantiene sostanzialmente il significato veterotestamentario, indicando frequentemente con la parola *χρίσ* l'atteggiamento divino di benevolenza verso la creatura razionale²¹⁹, aggiungendo la sua considerazione come vangelo, parola divina che salva²²⁰; simultaneamente il termine esprime anche lo stesso contenuto della benevolenza divina, in riferimento alla ricchezza dei doni divini²²¹; in questo senso Paolo raggiunge la massima profondità riferendo il termine al favore di Dio²²², più forte di ogni peccato²²³, dono dell'amore di Dio in Cristo che si traduce in una vita nuova²²⁴, potere di Dio comunicato²²⁵, incorporazione alla vita trinitaria²²⁶. Altre volte il termine significa il dono soprannaturale personale, in quanto posseduto dal singolo individuo²²⁷, nonché la nuova condizione o proprietà di colui che riceve il dono²²⁸.

*I Padri vedono la grazia di Cristo
sullo sfondo della dottrina
dell'immagine...*

Questo uso biblico del termine si è mantenuto sostanzialmente immutato nella prima patristica, nella quale *χρίσ* continua ad indicare fondamentalmente l'azione divina in beneficio dell'uomo, tramite la mediazione del Logos, che col dono di sé stesso diventa sorgente di ogni altro bene. Il dono del Logos e la conseguente identificazione comportano, in riferimento biblico evidente, l'affermazione primaria della filiazione divina e la partecipazione all'eredità di Cristo. Questa dimensione critica della grazia porta a collegarla con la vera conoscenza di Dio nella fede e, soprattutto, con la teologia paolina dell'immagine, che costituisce il nucleo fondamentale della teologia patristica della grazia. L'essere immagine di Dio comporta una divinizzazione dell'uomo (Ireneo, Clemente, Atanasio) che, essendo dovuta alla piena assunzione di tutto ciò che è umano nel Logos tramite l'Incarnazione, comporta anche la realizzazione della pienezza dell'essere dell'uomo. Più avanti si insisterà nel

²¹⁹ Cf. Lc 2,40; 1Cor 1,3; Rm 5,15.

²²⁰ Cf. Atti 20,24; 6,8; 11,23; 14,3.26.

²²¹ Cf. Rm 5,17-20; 6,15; Gv 1,17.

²²² Cf. Rm 4,4.

²²³ Cf. Rm 5,15.17.

²²⁴ Cf. Rm 5,2.

²²⁵ Cf. 2Cor 12,9.

²²⁶ Cf. Rm 5,5; 16,20; 2Cor 13,13; Gal 6,18.

²²⁷ Cf. Rm 2,5; 1Cor 3,10; 2Cor 6,11; Atti 10,45; 1Pt 5,1.

²²⁸ Cf. Ef 4,20; Rm 7,29; 1Cor 1,4; 1Pt 2,20; Lc 17,9.

ruolo dello Spirito Santo, come Colui che stabilisce la comunione con il Padre (Atanasio, Basilio) e che, in chiave paolina, ci fa diventare figlio di Dio. Il testo di 2Cor 13,13 costituisce probabilmente il riferimento centrale di questa prima parte della teologia patristica della grazia.

... in chiave soteriologica ed ecclesiale.

La grande teologia della grazia occidentale di Agostino modifica alquanto l'impostazione anteriore, pur mantenendo una squisita fedeltà alla dottrina paolina e alla tradizione anteriore. Forse la chiave del cambiamento dell'impostazione si trova nel mettere al centro del discorso non tanto l'origine divina della grazia, quanto l'effetto dell'agire divino nell'uomo. Questo, unito alle questioni poste dalla crisi pelagiana, pone in primo piano questioni come la necessità assoluta della grazia per salvarsi, la giustificazione, il merito. Con questo non si vuole dire che Agostino tralasci la dimensione interna della grazia e l'unione intima che questa produce con la Trinità: la presenza di Dio nell'uomo, infatti, è riferita come la dimensione più profonda dell'essere umano (*intimior intimo meo*), realizzata dall'inabitazione dello Spirito Santo, che Agostino connota Amore mutuo del Padre e del Figlio, Nesso sostanziale *ad intra*, e nesso *ad extra* tra le Persone divine e l'uomo.

Da segnalare, infine, la forte sottolineatura della dimensione ecclesiale della grazia: in Cristo si realizza l'unione di tutti gli uomini (*Christus totus*), ciò in cui consiste la necessaria dimensione comunitaria della salvezza. Così la missione visibile di Cristo, l'unto dello Spirito, mette in rilievo un doppio aspetto della grazia, di grande importanza per la Chiesa, in quanto animata dallo Spirito Santo: da una parte bisogna distinguere la grazia che santifica interiormente ogni singolo uomo (*gratia gratum faciens*), e dall'altra quella che fa diventare gli uomini strumenti di Cristo per l'edificazione della Chiesa come suo Corpo Mistico (*gratia gratis data*, chiamata anche carisma).

4.5.2. La grazia come identificazione con Cristo

La grazia è fondamentalmente identificazione con Cristo,

Il primo aspetto della grazia dal punto di vista teologico è, quindi, la verità della partecipazione di ogni cristiano alla vita di Cristo. Il suo agire non finisce con gli atti personali con cui opera la nostra salvezza e invia lo Spirito, ma nella piena incorporazione a Lui, nella fede e nei sacramenti nell'ora presente, nella

gloria in maniera definitiva, di tutti gli uomini chiamati alla comunione eterna con la Trinità. Questa presenza di Cristo nel cristiano e nella Chiesa, che coinvolge la terza Persona, è descritta molto adeguatamente da Pio XII nell'Enciclica *Mystici corporis*, il cui testo vale la pena analizzare.

Cristo è causa prima ed efficiente della santità, giacché non vi può essere nessun atto salutare se non promani da Lui come da fonte suprema: "*Senza di Me, Egli ha detto, voi non potete far nulla*" (cf. Gv 15,5). Se, per i peccati commessi, il nostro animo è mosso dal dolore e dalla penitenza, se con timore e speranza filiale ci rivolgiamo a Dio, è sempre la Sua forza che ci spinge. La grazia e la gloria nascono dalla inesausta pienezza. Il nostro Salvatore arricchisce di continuo tutte le membra del Suo Corpo mistico e specialmente le più eminenti, con i doni del consiglio, della forza, del timore e della pietà, affinché tutto il Corpo aumenti sempre di più nella santità e nella integrità della vita. E quando dalla Chiesa vengono amministrati con rito esteriore i Sacramenti, è Lui che produce l'effetto interiore (cfr. S.T. III, q. 64, a. 3). È Lui che nutrendo i redenti con la propria Carne e con il proprio Sangue, seda i moti concitati e turbolenti dell'animo. È Lui che aumenta la grazia e prepara alle anime e ai corpi il conseguimento della gloria.

E questi tesori della divina bontà, li partecipa alle membra del Suo Corpo mistico, non solo perché li impetra dall'eterno Padre quale Vittima eucaristica sulla terra e quale Vittima glorificata nel cielo, col pregare per noi e mostrare le Sue piaghe, ma ancora perché Egli stesso sceglie, determina e distribuisce a ciascuno le grazie "*secondo la misura del dono di Cristo*" (Ef 6,7). Ne segue che dal divin Redentore come da fonte principale "*tutto il corpo ben composto e connesso per l'utile concatenazione delle articolazioni efficacemente, nella misura di ciascuna delle sue parti, compie il suo sviluppo per la edificazione di se stesso*" (Ef 4,16; Col 2,19).

Venerabili Fratelli, quelle cose che abbiamo sopra esposte, spiegando brevemente il modo con cui Gesù Cristo vuole che l'abbondanza dei Suoi doni dalla propria divina pienezza affluisca nella Chiesa affinché essa quanto più è possibile sia a Lui somigliante. Ci introducono a spiegare la terza ragione per cui il Corpo sociale della Chiesa si fregia del nome di Cristo: ragione che consiste nel fatto che il nostro Salvatore sostiene Egli stesso divinamente la società da lui fondata.

Come osserva acutamente e sottilmente il Bellarmino (cfr. *De Rom. Pont.*, I, 9; *De Concil.*, II, 19), questo appellativo del Corpo di Cristo non deve spiegarsi semplicemente col fatto che Cristo debba dirsi Capo del Suo Corpo mistico, ma anche col fatto che Egli talmente sostiene la Chiesa e talmente vive in certo modo nella Chiesa, che essa sussiste quasi come una seconda persona di Cristo. Anche il Dottore delle Genti lo afferma, quando, scrivendo ai Corinti, senz'altra aggiunta, denota la Chiesa col nome di "*Cristo*" (cfr. 1Cor 12,12), imitando in ciò lo stesso Maestro il quale a lui che perseguitava la Chiesa aveva gridato dall'alto: "*Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?*". (cfr. Atti 9,4; 22,7; 26,14). Anzi, se crediamo al Nisseno, spesso la Chiesa vien chiamata dall'Apostolo semplicemente "*Cristo*" (cfr. Gregorio Nisseno, *De vita Moysis*; PG XLIV, 385); né vi è ignoto, Venerabili Fratelli, quel detto di Agostino: "*Cristo predica Cristo*" (cfr. *Serm.*, CCCLIV, 1; PL XXXIX, 1563).

Tuttavia tale nobilissima denominazione non deve essere presa come se appartenesse all'intera Chiesa quell'ineffabile vincolo con cui il Figlio di Dio assunse un'individua umana natura; ma consiste in ciò che il nostro Salvatore comunica talmente con la sua Chiesa i beni Suoi propri, che questa, secondo tutto il suo modo di vivere, quello visibile e quello invisibile, presenta una perfettissima immagine di Cristo. Poiché, per quella missione giuridica con la quale il divin Redentore mandò nel mondo gli Apostoli come Egli stesso era stato mandato dal Padre (cfr. Gv 17,18; 20,21), è proprio Lui che battezza, insegna, governa, assolve, lega, offre, sacrifica, per mezzo della Chiesa.

Con quell'alta donazione poi, del tutto interna e sublime che abbiamo sopra accennata nel descrivere il modo d'influire del Capo nelle Sue membra, Gesù Cristo fa vivere la Chiesa della sua propria superna vita, permeando con la Sua divina virtù tutto il Corpo di lei, e alimentando e sostenendo le singole membra, secondo il posto che occupano nel Corpo, come la vite nutre e fa fruttificare i tralci che le sono uniti (Leone XIII, Lett. Enc. *Sapientiae Christianae*; *Satis cognitum*).

Se poi consideriamo attentamente questo divino principio di vita e di virtù dato da Cristo, in quanto costituisce la stessa fonte di ogni dono e grazia creata, capiremo facilmente che esso non è altro se non lo Spirito Santo, che procede dal Padre e dal Figlio e che vien chiamato in

modo proprio "*Spirito di Cristo*", ossia "*Spirito del Figlio*" (Rm. 8,9; 2Cor 3,17; Gal 6,6). Per opera di questo Spirito di grazia e di verità, il Figlio di Dio dispose la propria anima nel seno incontaminato della Vergine; questo Spirito pone le Sue delizie nell'abitare nell'anima del Redentore come nel suo tempio preferito; questo Spirito ci fu meritato da Cristo sulla Croce, spargendo il proprio sangue; questo, Egli donò alla Chiesa per rimettere i peccati, alitandolo sopra gli Apostoli (cfr. Gv 20,22); e mentre soltanto Cristo ricevette questo Spirito senza misura (cfr. Gv 3,34), alle membra del Corpo mistico vien distribuito dalla pienezza dello stesso Cristo secondo la misura del dono di Cristo (cfr. Ef 1,8; 4,7). Dopo che Cristo fu glorificato sulla Croce, il Suo Spirito vien comunicato alla Chiesa con copiosissima effusione, affinché le sue singole membra di giorno in giorno siano sempre più simili al Redentore. È lo Spirito di Cristo che ci ha resi figli adottivi di Dio (cfr. Rm 8,14-17; Gal 4,6-7), sicché un giorno "*noi tutti, mirando a faccia svelata la gloria del Signore quasi in uno specchio, siam trasformati di gloria in gloria nella stessa Sua immagine*" (cfr. 2Cor 3,18).

A questo Spirito di Cristo, come a principio invisibile, bisogna anche attribuire l'unione di tutte le parti del Corpo tra loro e con l'eccelso lor Capo, risiedendo esso tutto nel Capo, tutto nel Corpo, tutto nelle singole membra: a queste Egli è presente con la Sua assistenza in maniere diverse, secondo i loro diversi uffici e il loro maggiore o minor grado di perfezione spirituale. Egli, col suo celeste soffio di vita, è il principio di ogni azione vitale ed efficacemente salutare nelle diverse parti del mistico Corpo. Egli, sebbene sia personalmente presente in tutte le mistiche membra e in esse divinamente agisca, tuttavia nelle parti inferiori opera per ministero delle membra superiori. Infine, mentre spirando la Sua grazia produce sempre nuovi incrementi, pure non vuole abitare con la grazia santificante in quelle membra che siano completamente separate dal Corpo. E questa presenza di attività dello Spirito di Gesù Cristo fu con vigorosa sintesi espressa dal Nostro Predecessore Leone XIII d'immortale memoria, nella Lettera Enciclica *Divinum illud*, dicendo: "*Basti affermare che, essendo Cristo il Capo della Chiesa, lo Spirito Santo è l'anima di essa*".

Se poi quella forza e virtù vitale con cui tutta la comunità dei Cristiani vien sostenuta dal suo Fondatore, la consideriamo non in se stessa, ma negli effetti creati che

da lei promanano, essa consiste nei doni celesti che, quale causa efficiente della luce soprannaturale e della santità, il nostro Redentore insieme col Suo Spirito dà alla Chiesa, e produce insieme allo stesso Spirito. Sicché la Chiesa non diversamente che tutte le sante sue membra, può far sua questa grande sentenza dell'Apostolo: "Vivo non più io, ma vive in me Cristo" (Gal 2,20).

Questi Nostri ragionamenti intorno al "Capo mistico" (cf. Ambrogio, *De Elia et jejun.*, 10, 36-37 e *In Psalm.* 118, serm. 20, 2; PL XIV, 710 e XIV, 1483) rimarrebbero certamente monchi, se non accennassimo, almeno brevemente, ad un'altra sentenza dello stesso Apostolo: "Cristo è Capo della Chiesa: Egli il Salvatore del Corpo di lei" (Ef 5,23). Con queste parole, infatti, viene indicata l'ultima ragione per cui il Corpo della Chiesa è fregiato del nome di Cristo. Cioè Cristo è il divino Salvatore di questo Corpo. Egli infatti a buon diritto vien proclamato dai Samaritani "Salvatore del mondo" (Gv 4,42); anzi senza alcun dubbio dev'essere chiamato "Salvatore di tutti", sebbene con Paolo bisogna aggiungere che lo è "specialmente dei fedeli" (cfr. 1Tim 4,10), in quanto, a preferenza di tutti gli altri, conquistò col Suo sangue le membra che costituiscono la Chiesa (Atti 20,28). Avendo già detto abbastanza sulla Chiesa nata dalla Croce, su Cristo datore della luce, causa della santità e sostentatore del Suo Corpo mistico, non è il caso di soffermarci ancora su questo argomento, ma piuttosto è opportuno meditare queste verità con animo umile e attento, rivolgendo a Dio sentimenti di gratitudine perenne. Pertanto quello che il nostro Salvatore pendente dalla Croce iniziò, non cessa di perpetuarlo nella beatitudine celeste: "Il nostro Capo, dice Agostino, interpella per noi: alcune membra egli riceve, altre flagella, altre purifica, altre consola; altre ne crea, altre ne chiama, altre ne corregge, altre ne rinnova" (*Enarr. in Ps.*, LXXXV, 5; PL XXXVII, 1085). Noi dobbiamo pertanto cooperare con Cristo in quest'opera salutare, giacché "da Uno e per mezzo di Uno veniamo salvati e salviamo" (Clemente Alessandrino, *Strom.* VII, 2: PL IX, 413).

Pio XII, *Enc. Mystici Corporis*, n.113

... vera Immagine del Padre, alla quale il cristiano si conforma...

Come si vede, il Pontefice rimanda abbondantemente alla dottrina

paolina, secondo la quale il giustificato è colui che si riveste della gloria di Cristo risorto, in innocenza e santità. Questo rivestirsi di Cristo non è una dimensione esterna, ma un assomigliare a Cristo “dal di dentro”, come una vera rinnovazione, una nuova nascita²²⁹. L'uomo in Cristo, infatti, diventa uomo nuovo²³⁰.

Questa dottrina è la conferma di quanto detto circa la realizzazione cristica dell'immagine in cui l'uomo è stato creato. Soltanto chi vive nella grazia diventa in Cristo immagine di Dio. Come il Figlio è l'immagine senza differenza del Padre, così l'uomo diventa immagine nella misura in cui si identifica con Cristo.

«E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello spirito del Signore» (2Cor 3,18)

«E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste» (1Cor 15,49)

«Vi siete infatti spogliati dell'uomo vecchio con le sue azioni e avete rivestito il nuovo, che si rinnova, per una piena conoscenza, ad immagine del suo creatore»

Col 3,10

Questo spiega la tensione spirituale di Paolo davanti alle anime nella sua missione apostolica: «figlioli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore finché non sia formato Cristo in voi!»²³¹.

Giovanni approfondisce l'argomento della comunione di vita con Cristo del cristiano tramite diverse immagini, tra le quali possiamo sottolinearne due. In primo luogo, l'identificazione con Cristo si realizza tramite la comunione con Lui nella conoscenza. Cristo diventa la Luce dell'uomo, il che equivale a dire che diventa principio vitale appunto nella misura in cui la vita nuova consiste nel conoscere il Padre e colui che il Padre ha inviato²³². La luce di Cristo che illumina il Padre riguarda primariamente Cristo stesso come Figlio eterno, ma anche la filiazione partecipata dell'uomo²³³.

In secondo luogo, Giovanni manifesta come questa Luce che è Cristo

²²⁹ Cf. Tit 3,4-5

²³⁰ Cf Col 3,9-10; Ef 4,22; Rm 13,14.

²³¹ Gal 4,19.

²³² Cf. Gv 17,1-3

²³³ Cf. Gv 14,20; 15,3.

realizza un'unione vitale tra l'uomo ed Egli di carattere profondo e permanente. Non si tratta di una mera illuminazione esterna, ma di vera e propria comunità di vita, manifestata soprattutto nella parabola della vite e i tralci²³⁴, secondo la quale il cristiano non può vivere se non innestato in Cristo, da cui riceve la linfa vitale. La stessa idea viene ripetuta spesso da Giovanni, facendo riferimento alla reciproca inerenza esistenziale tra Cristo e il cristiano²³⁵.

... tramite i Sacramenti della Chiesa.

In che cosa consista teologicamente questa reciproca inerenza, presenza di Cristo nel cristiano e del cristiano in Cristo, non è facile determinarlo. Da una parte, risulta evidente che l'io di Cristo e l'io del cristiano rimangono distinti e non confusi, in modo tale da garantire, oltre che la comunità di vita, la struttura dialogica del rapporto tra i due. Il tipo di presenza, in base ai dati neotestamentari, deve essere collegato alla missione visibile della seconda Persona e, in concreto, alla continuazione storica di quella missione nella Chiesa che avviene tramite la presenza sacramentale. Deve essere scartato, pertanto, qualsiasi riferimento alla presenza divina universale in base all'onnipresenza propria delle tre Persone.

La grazia come presenza di Cristo nel cristiano, pertanto, ha una fondamentale (ma non esclusiva) dimensione sacramentale. Il Cristo glorioso, salito al Cielo, permane nella storia e ci incorpora alla sua esistenza nascosta tramite i sette sacramenti. Con la ricezione di questi, l'uomo riceve una presenza dinamica di Cristo in sé, che trova il suo segno efficace massimo nell'Eucaristia. Questa presenza dinamica della seconda Persona nei giustificati richiede un ulteriore approfondimento teologico, a cui sarà dedicato il paragrafo successivo. Rimane chiaro per il momento che lo studio della presenza dinamica di Cristo nell'uomo non può essere scollegata dalla dimensione sacramentale della Chiesa. Questo dovrà essere tenuto presente al momento di studiare la teologia sacramentaria.

4.5.3. La grazia come inabitazione

In definitiva, rifacendoci a un principio fondamentale della teologia trinitaria, la missione visibile della seconda Persona (non confusa, ma indissolubilmente legata alla missione della terza Persona), è la causa della missione invisibile il cui termine consiste nella presenza dinamica delle Persone

²³⁴ Cf. Gv 15,1-7

²³⁵ Cf. Gv 6,56;14,10.20.23; 15,9-10; 17,21-26.

divine nel singolo individuo, a cui ci siamo riferiti.

*La missione della Terza Persona
è la radice della presenza della
Trinità nel giusto.*

Approfondendo il rapporto tra la missione visibile e la missione invisibile delle Persone divine, risulta evidente ricordare che la Persona può essere presente al di fuori della Trinità soltanto nella misura in cui lo è in base alla sua processione eterna, unica causa della sua distinzione e del suo stesso essere Persona. In questo senso Cristo è presente nella misura in cui lo è come inviato dal Padre, nella comunione dello Spirito Santo. La terza Persona è l'amore del Padre e del Figlio: se la comunicazione di Dio all'uomo si realizza tramite il Figlio, e questa comunicazione non può che essere mossa dall'amore gratuito divino, risulta scontato, dato il carattere personale della donazione, che questa si realizzi proprio nello Spirito Santo, nesso ad intra e ad extra della Trinità. La terza Persona diventa il dono increato che riceve l'uomo giustificato.

La spiegazione teologica della presenza dello Spirito nel giusto e la conseguente inabitazione delle tre Persone, in base alla *pericoresis* non è ancora stata soddisfacente. Questo corso non pretende di entrare in una disquisizione accademica che, pur interessantissima, porterebbe molto lontano ma, come in altri casi, dare le basi sufficienti per l'integrazione di questo elemento centrale nell'insieme della riflessione sull'antropologia rivelata e sul resto dei trattati dogmatici.

4.5.3.1. Elementi biblici.

*L'Antico Testamento afferma la
presenza della Santità divina nel
creato...*

Già nell'Antico Testamento l'idea di una presenza di Dio nella storia e nell'uomo è suggerita col concetto di *shekinah*. Forse il più alto connotato divino per il popolo di Israele è costituito dall'idea della santità (*qadosh*): il peculiare essere divino che lo allontana trascendentemente dall'essere del mondo e dell'uomo. Dio, in questo senso, è radicalmente diverso. Ma la santità divina, anche se rimanda alla più radicale dimensione trascendente l'essere divino, non lo allontana dall'uomo: la santità ha un operare storico (*kabod*) che la rende presente in ogni momento e in ogni circostanza della storia. Ovviamente,

questo agire storico della santità non comporta un abbassamento di Dio, ma un innalzamento della creatura, che viene portata all'interno della sfera della santità. Così i luoghi, i tempi, gli uomini, diventano santi con la santità di Jhwh, ammessi ad abitare nella sfera del *qadosh*.

In questo senso risulta significativo il concetto di *shekinah*, col significato di “abitare”, “essere con”. Manifesta questo termine con speciale forza la presenza di Dio nella storia come compagno di Israele. Dio vuole prendere dimora con il popolo, e i segni sono abbondanti: l'arca dell'alleanza, la tenda, il tempio. «Abiterò in mezzo agli israeliti e sarò il loro Dio. Sapranno che io sono il Signore, il loro Dio, che li ho fatto uscire dal paese di Egitto, per abitare in mezzo a loro, io il Signore, loro Dio»²³⁶. La presenza di Dio è, quindi, una presenza di salvezza, che manifesta la continua protezione divina come dialogo continuo col popolo: la *shekinah*, infatti, costituisce il fondamento della preghiera d'invocazione e dell'ascolto da parte di Dio. Il profetismo, più tardi, darà alla *shekinah* una tensione escatologica, secondo la quale la presenza della gloria e la realizzazione della piena comunione sono destinate a una restaurazione definitiva alla fine dei tempi²³⁷.

Quest'affermazione della continua e dialogica presenza di Dio nella storia di Israele acquista un carattere ancora più personale con la rivelazione dello spirito (*ruah*) di Jhwh: senza avere ancora la personalità con cui si rivelerà nel Nuovo Testamento, la *ruah* indica la forza operante e salvifica divina che agisce nella storia attraverso la sua presenza interiore nell'uomo²³⁸. Il Messia, infatti, sarà pieno della *ruah*, che riposerà su di lui, perché il suo agire sia manifestazione diretta dell'azione divina nella storia²³⁹.

*... che diventa definitiva nella
rivelazione neotestamentaria del
Figlio e dello Spirito.*

Nel Nuovo Testamento la *shekinah* diventa piena tramite l'annuncio dell'Incarnazione e la pienezza dello Spirito in Gesù, l'Unto dallo Spirito. La presenza piena dello Spirito in Cristo è frequentemente affermata nelle formule trinitarie neotestamentarie e da Cristo si effonde ai fedeli che sono posseduti dalla terza Persona, come avviene a Pentecoste e come Gesù stesso aveva indicato nell'annuncio dell'invio dello Spirito Santo. Attraverso lo Spirito d'Amore la *shekinah* si realizza nel cristiano nel senso più profondo del termine: «Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e

²³⁶ Es 29, 44-45.

²³⁷ Cf. Ez 36, 26-28.

²³⁸ Cf. Gl 3,1-5; Atti 2,17.

²³⁹ Cf. Is 11,1-9; 42,1.

prenderemo dimora presso di lui»²⁴⁰.

L'immagine veterotestamentaria del tempio viene rievocata da Paolo per sottolineare l'inabitazione del cristiano: «Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi?»²⁴¹. Molti dei testi paolini riportati nella sezione precedente, in cui si manifesta l'intima unione di Cristo e il cristiano si capiscono pienamente dalla prospettiva di una vera e propria inabitazione e divinizzazione dell'uomo, nel senso in cui parlerà posteriormente la prima patristica, iniziando un'ininterrotta tradizione ecclesiastica che si materializzerà nelle encicliche *Divinum illud munus* (1897), di Leone XIII, *Mystici corporis* (1943), di Pio XII, *Dominum et vivificantem* (1984), di Giovanni Paolo II. Così si afferma che l'uomo vive rivestito di Cristo²⁴²; morto e sepolto in Cristo²⁴³, risuscita a vita nuova²⁴⁴, vita di figlio di Dio²⁴⁵.

4.5.3.2. *Presentazione sistematica dell'inabitazione*

*L'inabitazione è una nuova
relazione dell'uomo con le
Persone divine,*

Innanzitutto bisogna rendersi conto del fatto che il termine “inabitazione” non vuole dire una “presenza” in senso proprio delle Persone divine nell'uomo, come se fossero in qualche maniera “contenute” dalla finitezza umana. L'inabitazione deve intendersi sempre come una nuova relazione dell'uomo nei confronti della divinità, caratterizzata dalla sua partecipazione a ciò che è proprio di Dio: la santità della sua Vita trinitaria di conoscenza e amore.

Come è stato accennato, diciamo che Dio si fa presente nell'anima del giusto con una presenza di inabitazione allorché l'uomo viene ammesso alla vita intratrinitaria, caratterizzata dalle relazioni divine e dalle conseguenti missioni. Così la presenza di inabitazione dipende dal Padre che invia il Figlio, e dal Padre e il Figlio che inviano lo Spirito Santo. Lo Spirito, in quanto procedente dal Padre e dal Figlio, è l'Amore di entrambi; e dal momento in cui questo Amore vuole includere la creatura razionale, è lo stesso Spirito che diventa agente di questa incorporazione dell'uomo alla vita intradivina. Il Dono

²⁴⁰ Gv 14,23; cf. 1Gv 2,6.24.27.28

²⁴¹ 1Cor 3,16; cf. 1Cor 6,19.

²⁴² Cf. Gal 3,27.

²⁴³ Cf. Rm 6,4.

²⁴⁴ Cf Gal 2,20.

²⁴⁵ Cf. Rm 8,14-15.

personale che il Padre e il Figlio eternamente si scambiano nell'immediatezza delle processioni trinitarie, diventa Dono increato anche per l'uomo.

... che ha la sua radice nel Dono della Terza Persona, che porta alle altre due,

Il fatto che l'uomo riceve in Dono la terza Persona della Trinità comporta la sua introduzione in ciò che è proprio della personalità dello Spirito Santo, cioè il suo carattere relazionale. L'uomo giustificato si identifica con Cristo appunto tramite l'azione dello Spirito, che lo conduce verso il Figlio e, nel Figlio, verso il Padre. Il Padre ci *assume* come figli mediante lo Spirito Santo, che ci fa diventare una sola cosa col Figlio eterno. Di fatto, l'inabitazione, anche se ha come inizio la presenza della terza Persona in noi, è azione trinitaria originata nel Padre: la Persona dello Spirito Santo, infatti, è originata dal Padre, dal quale procede attraverso il Figlio, e al Padre si riferisce in tutta la sua realtà personale, chiudendo la *circolarità* della comunione interpersonale anche adesso attraverso il Figlio. L'uomo giustificato viene introdotto dal Padre in questa *circolarità* essendo amato tramite l'azione dell'Amore personale (terza Persona), che arriva attraverso il Figlio; l'uomo risponde nello Spirito, essendo in Lui incorporato al Figlio, e dal Figlio rivolto al Padre, in azione di donazione e offerta filiale. Questo agire delle tre Persone è magnificamente riassunto da Paolo nel congedo della seconda lettera ai Corinzi:

«La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi»

2 Cor 13,13

... e divinizza in senso proprio all'uomo,

Inoltre, quando lo Spirito Santo si *appropria* del giustificato per condurlo nel Figlio al Padre, lo fa partecipare non solo in ciò che è proprio del suo essere personale, ma anche della sua essenza divina, nella quale comunica relazionalmente con le altre Persone. Con ciò l'uomo diventa veramente partecipe della natura divina, secondo l'insegnamento di Pietro:

«La sua potenza divina ci ha fatto dono di ogni bene per quanto riguarda la vita e la pietà, mediante la conoscenza di colui che ci ha chiamati con la sua gloria e potenza. Con queste ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventaste per loro mezzo *partecipi della natura divina*»

2Pt 1,3-4

... che deve accogliere liberamente questo Dono.

Il ruolo dell'uomo, che abbiamo analizzato nella sezione sulla giustificazione, anche se totalmente passivo davanti alla donazione divina, consiste nell'apertura e nell'accettazione nella propria interiorità dell'Amore divino. In questo senso, l'uomo, pur essendo totalmente "assunto", può liberamente creare nella sua interiorità le condizioni che impediscono la sua assunzione nello Spirito. Tali condizioni negative costituiscono la realtà del peccato ed impediscono l'adeguatezza tra l'interiorità dell'uomo (intelletto e volontà) e la dimensione relazionale dello Spirito Santo che rimanda alle processioni dell'intelletto e la volontà divina. Così la libertà umana può rendere impossibile la "presenza" dello Spirito e, quindi, l'inabitazione delle tre Persone. Nel linguaggio corrente, diciamo che la condizione di peccato comporta il "non essere in grazia".

Ma quando l'intelletto e la volontà umana non si rendono incompatibili con la presenza dello Spirito, sono assunte dall'Amore di Dio, la cui interiorità (intelletto e volontà divine) diventano in senso misterioso ma reale, interiorità dell'uomo. Lo Spirito, che è l'intimità di Dio in quanto Nesso tra il Padre e il Figlio, rimanda pertanto all'ordine delle due processioni immanenti divine, dalle quali dipende il suo essere personale e il suo ruolo intratrinitario.

L'inabitazione è una presenza diversa e nuova della Trinità...

Come è evidente, stiamo facendo ricorso all'*analogia psicologica* di Sant'Agostino, in base alla quale Tommaso d'Aquino ha spiegato la realtà dell'inabitazione in forma magistrale. Se potessimo mettere da parte la questione teologica della ragione formale dell'inabitazione, non presa in considerazione da questo autore (e neanche da queste dispense, trattandosi di un argomento specialistico ancora non risolto), si può dire che la soluzione di Tommaso continua ad essere la più valida e accettata universalmente. Citiamo due testi. In primo luogo, la distinzione della forma di presenza propria della grazia dalle altre forme di presenza della divinità nella realtà creata.

«In due maniere si dice che Dio è in qualche cosa. Primo, come causa efficiente: e in tal modo è in tutte le cose da lui create. Secondo, come l'oggetto d'operazione si trova nell'operante: e questo propriamente avviene nelle operazioni dell'anima, come l'oggetto conosciuto è nel conoscente e quello desiderato nel desiderante. Perciò, in questa seconda maniera Dio si trova particolarmente nella creatura ragionevole, che lo conosce e lo ama attualmente»

per una disposizione abituale. E siccome la creatura ragionevole deve questo alla grazia, come si vedrà più innanzi, si dice che Dio in tal modo è nei santi per grazia».

Somma Teologica I, q. 8, a. 3

*... che si può capire come
presenza del conosciuto nel
conoscente e dell'amato
nell'amante,*

Il secondo testo mette in relazione questo modo di presenza con le missioni divine che, ricordiamo, sono l'effetto nella storia delle processioni eterne delle Persone. In questo senso si dice che una Persona è "inviata" (*missio*) nella misura in cui è procedente. Si noti anche come San Tommaso, all'inizio del testo, manifesta il singolare cambiamento di prospettiva che si produce nel significato delle parole usate per parlare dell'inabitazione delle Persone divine nella persona umana, a cui ci siamo già riferiti. Si tenga presente, inoltre, che il riferimento alla grazia santificante come antecedente all'inabitazione non necessariamente afferma la priorità della trasformazione dell'uomo ad opera della grazia sulla presenza dello Spirito Santo, com'era affermazione comune nella Scolastica, contraria all'affermazione generale nella teologia odierna della priorità del dono dello Spirito: noi possiamo capire nel testo l'espressione "grazia santificante" come riferita al disegno divino di chiamare la creatura all'Amore. Nel prossimo paragrafo vedremo come questo comporta anche una vera e reale trasformazione dell'uomo. Finalmente bisogna prestare attenzione all'affermazione centrale di Tommaso, la presenza di Dio nella creatura razionale *sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*, che manifesta sia la dimensione di causalità agente di Dio (*grazia*), sia quella della presenza come oggetto dell'operazione propria della creatura razionale, chiamata e dotata soprannaturalmente (*potenzia obbedienziale*) della possibilità di conoscere e amare Dio in se stesso (*desiderium naturali videndi Deum*).

«Ad una Persona divina spetta di essere inviata, perché può cominciare ad essere in un nuovo modo in qualcuno; e di essere donata perché può venire in possesso di qualcuno. Ora, senza la grazia santificante non si ha né l'una né l'altra di queste due cose. Dio infatti si trova comunemente in tutte le cose per essenza, per potenza e per presenza, come causa negli effetti che partecipano della sua bontà o perfezione. Al di sopra di questo modo comune ce n'è uno speciale riservato per le creature ragionevoli, nelle quali Dio è presente come la cosa conosciuta è in chi conosce, e la cosa amata in chi ama. E siccome la creatura ragionevole conoscendo e amando,

con la sua operazione raggiunge Dio medesimo, si dice, proprio per questo modo suo speciale di essere, che Dio non solo è nella creatura ragionevole, ma anche che abita in essa come in un suo tempio. Quindi nessun altro effetto, fuori della grazia santificante, può motivare la presenza di una Persona divina in un modo nuovo nella creatura ragionevole. Dunque soltanto per la grazia santificante la Persona divina è mandata e procede nel tempo. - Così pure noi diciamo di avere o possedere solo quelle cose di cui possiamo usare e godere a nostro piacimento. Ora, il poter godere di una Persona divina si ha soltanto mediante il dono della grazia santificante. - E con questo medesimo dono della grazia santificante si riceve lo Spirito Santo, che viene ad abitare nell'uomo. Perciò lo stesso Spirito Santo viene così dato ed inviato».

Somma Teologica I, q. 43, a.3

*... possibile soltanto nella creatura
razionale.*

Si deve sempre sottolineare che queste due presenze divine nella creatura, la presenza in quanto causa efficiente e quella in quanto origine dello speciale amore comunione che chiamiamo grazia, non sono separabili né costituiscono due ordini diversi. La prima è orientata verso la seconda, che è suo culmine. La seconda non è possibile, se non sulla prima. In qualche senso, si può dire che la prima è necessaria soltanto in quanto si richiede una alterità, un essere non-Dio, per poter ulteriormente essere chiamati alla comunione vitale con Lui. Può servire come paragone infinitamente trascendente la necessità dell'alterità che le Persone divine rivelano all'interno della divinità, sulla quale si fonda l'affermazione di Dio come Amore: l'alterità intratrinitaria si fonda sulle processioni eterne, quella degli altri esseri sulla processione della creazione. Abbiamo già visto nella prima parte come questo comporta che tutta la creazione materiale, incapace di questa presenza d'abitazione perché carente di interiorità, si orienta e raggiunge la sua finalità soltanto nella creatura razionale.

**SICUT COGNITUM IN COGNOSCENTE
ET AMATUM IN AMANTE**

4.5.4. INTERMEZZO

Sant'Agostino. Commento al Vangelo di Giovanni

OMELIA 76

L'inabitazione della Trinità.

Dio Trinità, Padre e Figlio e Spirito Santo, vengono a noi quando noi andiamo a loro: vengono a noi soccorrendoci, andiamo a loro facendo la loro volontà; vengono a noi illuminandoci, andiamo a loro contemplandoli; vengono a noi riempiendoci, andiamo a loro accogliendoli.

1. Quando leggiamo o ascoltiamo il santo Vangelo, attraverso le domande dei discepoli, e insieme con loro, impariamo anche noi ciò che il Maestro risponde. Ora, dopo che il Signore aveva detto: *Ancora un po' e il mondo non mi vedrà più; voi, invece, mi vedrete* (Gv 14, 19), Giuda, non il traditore che era soprannominato Iscariota, ma l'autore di un'epistola che fa parte della sacra Scrittura, gli chiese: *Signore, com'è che ti manifesterai a noi e non al mondo?* (Gv 14 22). Uniamoci ad essi come discepoli che interrogano, e ascoltiamo anche noi, insieme con loro, il comune maestro. Giuda, il discepolo santo, non il traditore né il persecutore, ma quello che seguiva il Signore, chiede il motivo per cui Gesù si manifesterà ai suoi e non al mondo; il motivo per cui il mondo tra poco non lo vedrà più, mentre essi lo vedranno.

2. *Gesù gli risponde: Se uno mi ama osserverà la mia parola, e il Padre mio lo amerà, e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui. Chi non mi ama, non osserva le mie parole* (Io 14 23-24). Ecco spiegato il motivo per cui egli si manifesterà ai suoi e non agli altri, che egli chiama con il nome di mondo; e il motivo è che gli uni lo amano e gli altri no. E' lo stesso motivo che viene espresso in un venerabile salmo: *Giudicami, o Dio, e separa la mia causa dalla gente perversa* (Sal 42, 1). Quelli che lo amano vengono eletti perché lo amano; quelli invece che non lo amano, anche se parlassero le lingue degli uomini e degli angeli, sono come un bronzo rimbombante o un cembalo squillante; e se avessero la profezia e conoscessero tutti i misteri e tutta la scienza, e se avessero anche tutta la fede sì da trasportare le montagne, non sono niente; e se sbocconcellassero tutte le loro sostanze e dessero il loro corpo alle fiamme, nulla gioverebbe loro (cf. 1 Cor 13, 1-3). E' l'amore che distingue i santi dal mondo, e unanimi li fa abitare in quella casa (cf. Sal 67, 7) dove fissano la loro dimora il Padre e il Figlio, che effondono il loro amore su coloro ai quali alla fine si manifesteranno. E' su questa manifestazione che il discepolo interrogò il Maestro, in modo che, non solo quanti allora ascoltavano

le parole del Signore dalla sua viva voce, ma anche noi, per mezzo del suo Vangelo, potessimo avere la risposta. La domanda verteva sulla manifestazione, e la risposta è sull'amore e sulla dimora che il Signore intende stabilire in noi. Esiste dunque una manifestazione interiore di Dio, assolutamente sconosciuta agli empi, ai quali né il Padre né lo Spirito Santo si manifesteranno mai. Quanto al Figlio, è vero che c'è stata una sua manifestazione, ma solo nella carne; manifestazione diversa da quella interiore, e comunque non duratura ma limitata nel tempo, piuttosto apportatrice di giudizio che di gaudio, piuttosto di tormento che di premio.

3. Cerchiamo ora d'intendere, nella misura in cui il Signore vorrà rivelarcelo, il senso delle parole: *Ancora un po' e il mondo non mi vedrà più; voi, invece, mi vedrete*. Sappiamo che di lì a poco avrebbe sottratto ai loro occhi il suo corpo in cui era visibile anche agli empi: infatti dopo la risurrezione nessuno di loro lo vide. Ma poiché, secondo la testimonianza degli angeli, *egli verrà nello stesso modo in cui lo avete visto andare in cielo* (At 1, 11), e siccome siamo certi che egli verrà nel medesimo corpo a giudicare i vivi e i morti, ebbene, allora anche il mondo - vale a dire quanti non appartengono al suo regno - certamente lo vedrà. Perciò le parole: *Ancora un po' e il mondo non mi vedrà più*, con molto maggiore esattezza si riferiscono già a quel tempo in cui, alla fine del mondo, definitivamente verrà sottratto agli occhi dei dannati, riservando la sua visione a coloro che lo amano e presso i quali egli stesso e il Padre stabiliscono la loro dimora. Ha detto *un poco* perché questo tempo, che agli uomini sembra tanto lungo, agli occhi di Dio è brevissimo: di questo *poco* tempo, il medesimo evangelista Giovanni dice: *Figlioli, è l'ultima ora* (1 Io 2, 18),

4. Affinché nessuno concluda che solamente il Padre e il Figlio, senza lo Spirito Santo, fissano la loro dimora presso chi li ama, richiami alla mente quanto il Signore ha detto prima a proposito dello Spirito Santo: *Il mondo non lo può ricevere perché non lo vede né lo conosce; voi invece lo conoscerete, perché rimarrà presso di voi e sarà in voi* (Gv 14, 17). Ecco, dunque, che anche lo Spirito Santo, insieme al Padre e al Figlio, fissa la sua dimora nei fedeli, dentro di loro, come Dio nel suo tempio. Dio Trinità, Padre e Figlio e Spirito Santo, vengono a noi quando noi andiamo a loro: vengono a noi soccorrendoci, noi andiamo a loro obbedendo; vengono a noi illuminandoci, noi andiamo a loro contemplandoli; vengono riempiendoci della loro presenza, noi andiamo accogliendoli. Essi non si mostrano a noi in modo esteriore ma interiore, e la loro dimora in noi non è transitoria ma permanente. Non è così che il Figlio si manifesta al mondo. Per mondo egli qui intende coloro, a proposito dei quali immediatamente soggiunge: *Chi non mi ama, non osserva le mie parole*. Ecco chi non vedrà mai il Padre e lo Spirito Santo; e se per poco vedrà il Figlio, sarà per la sua condanna, non per la sua felicità; e non lo vedrà nella forma di Dio, in cui è invisibile come il Padre e lo Spirito Santo, ma nella forma di uomo, in cui

nell'ora della passione è apparso spregevole al mondo e nel giorno del giudizio apparirà terribile.

5. Non deve poi sorprenderci né spaventarci quanto il Signore aggiunge: *la parola che ascoltate non è mia, ma del Padre che mi ha mandato* (Gv 14, 24). Egli non è inferiore al Padre, ma procede dal Padre. Non è inferiore al Padre, ma non è da se stesso. Non ha certo mentito quando ha detto: *Chi non mi ama, non osserva le mie parole*. Ecco, qui dice che le parole sono sue; ma forse che si contraddice, quando poi dichiara: *La parola che ascoltate non è mia?* Affermando che le parole sono sue usa il plurale forse per distinguere *le parole* da *la Parola*, cioè dal Verbo che è lui stesso; e per questo dice che non è sua ma del Padre. Infatti, *in principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio* (Gv 1, 1). Non è certo il Verbo di se stesso ma del Padre, allo stesso modo che non è l'immagine di se stesso ma del Padre, e non è Figlio di se stesso ma del Padre. Giustamente quindi attribuisce al suo Principio ciò che egli, uguale a lui, compie: a quel Principio, dico, da cui ha ricevuto lo stesso essergli uguale senza differenza di sorta.

4.5.5. La grazia come trasformazione dell'uomo

Alla dimensione relazionale della grazia corrisponde una trasformazione oggettiva della creatura.

Praticamente in ogni passo del nostro percorso è venuto fuori che l'agire divino di santificazione dell'uomo comporta un vero mutamento di questo. Non è una semplice dichiarazione di santità da parte di Dio, ma una vera trasformazione che ci fa diventare nuove creature, partecipi della natura divina. Fino adesso ci ha occupato soprattutto una dimensione del dono divino che di solito viene chiamata *grazia increata*: Dio stesso che si dona. Ma la grazia increata segna in profondità tutto l'essere dell'uomo, che viene come "arso" dal fuoco dell'amore divino, trapassato dallo splendore della sua Luce. A questo riverbero nell'essere dell'uomo della Santità divina chiamiamo *grazia creata*. La grazia creata potrebbe essere, in questo senso, come la dimensione oggettiva del processo della santificazione, che si fonda e procede dalla dimensione relazionale e personalistica costituita dalla grazia increata. La dimensione personale, pertanto, è antecedente e fondante della dimensione oggettiva. L'intima connessione delle due grazie è in ogni caso risolutamente manifestata da Paolo: «L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori (*grazia creata!*) per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato (*grazia increata!*)»²⁴⁶.

4.5.5.1. La grazia come filiazione divina

La grazia ci fa diventare figli di Dio...

In primo luogo, bisogna affermare che il dono dello Spirito, causante l'inabitazione, comporta la nostra unione vitale con la seconda Persona, e pertanto, la nostra partecipazione a ciò che in quanto Persona gli è proprio. Il Dio che viene ad abitare in noi ci fa partecipare alla filiazione del Verbo: nel Figlio siamo figli del Padre. Siamo all'interno della Trinità come figli. La filiazione, concetto eminentemente relazionale, serve adeguatamente per manifestare anche la nostra nuova condizione di elevati dalla grazia. La filiazione divina è la relazione con Dio propria dell'uomo in grazia.

²⁴⁶ Rm 5,5.

L'insistenza del Nuovo Testamento su questo punto renderebbe persino indispensabile una giustificazione biblica dell'affermazione²⁴⁷. «Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo»²⁴⁸. Il Padre ci chiama a questa filiazione: «Quale grande amore ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente!»²⁴⁹. Siamo figli di Dio in Cristo²⁵⁰. L'Incarnazione, missione visibile del Figlio, nato da donna, è lo strumento di mediazione tra la sua filiazione e la nostra, perché in Lui siamo adottati: «Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei vostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre! Quindi non sei più schiavo, ma figlio; e se figlio, sei anche erede per volontà di Dio»²⁵¹. La missione visibile del Verbo è, quindi, in perfetta connessione con quella dello Spirito²⁵².

*... per partecipazione alla
Filiazione del Figlio.*

L'uomo, quindi, mediante la grazia giustificante partecipa all'eterna nascita del Figlio. Come si deduce dal paragrafo anteriore, non si tratta di una semplice relazione creaturale più intensa, come potrebbe dedursi da alcuni testi dei sinottici in cui l'idea di paternità divina sembra essere ancora molto in relazione con la dottrina veterotestamentaria, ma di una vera e propria introduzione nella dinamica intratrinitaria che ci costituisce come figli adottivi. Il termine "adozione" usato da Paolo (*ufoqesia*) non ha una connotazione giuridica o morale, ma si riferisce alla distinzione tra la nostra filiazione e quella eterna e secondo la natura del Figlio, rievocando il concetto metafisico di partecipazione trascendentale. La filiazione divina non è un mero titolo, ma una vera trasformazione.

«I seguaci di Cristo, chiamati da Dio non secondo le loro opere, ma secondo il disegno della sua grazia e giustificati in Cristo Gesù, nel battesimo della fede sono stati fatti veramente figli di Dio e compartecipi della natura divina, e perciò realmente santi. Essi quindi devono, con l'aiuto di

²⁴⁷ Nei sinottici la filiazione è il fondamento della possibilità di dirigersi a Dio come Padre (Mt 6,9), della stessa sostanza del cristiano, la cui santità e perfezione consiste nell'imitare il Padre (Mt 5,48). Il culmine della figura paterna di Dio nei confronti dell'uomo si ha forse in Lc 15,11s.

²⁴⁸ Gal 3,26-27.

²⁴⁹ 1Gv 3,1. Cf. Gv 1,12s; 3,6; 6,63.

²⁵⁰ Cf. 1Gv 5,1.4.18.

²⁵¹ Gal 4,4-7.

²⁵² Cf. Rm 8,14-17.

Dio, mantenere nella loro vita e perfezionare la santità che hanno ricevuta»

Lumen gentium, 40

4.5.5.2. *La grazia creata: il giusto, nuova creatura*

Per la grazia siamo veramente "ricreati" in Cristo.

La partecipazione trascendentale alla filiazione del Figlio comporta un essere nuovo nell'uomo. Come affermava Giovanni, non semplicemente siamo chiamati figli, ma lo siamo realmente. Paolo adopera largamente espressioni che manifestano una reale novità e una nuova creazione: il giustificato viene "rifatto" da Dio²⁵³. L'uso di termini che rimandano alla prima opera della creazione, alla stessa costituzione dell'uomo, manifestano palesemente che la grazia si accompagna ad una mutazione della creatura ragionevole.

L'uomo giustificato, tirato fuori dall'eredità di Adamo, riceve con la dinamica dello Spirito una vita nuova che lo configura a Cristo in santità e giustizia²⁵⁴; i santi diventano «conformi all'immagine del Figlio suo»²⁵⁵, *crisiformi*²⁵⁶. Giovanni, in parallelo, parlerà di *vita nuova*, alla quale dobbiamo nuovamente nascere²⁵⁷ per vivere in Cristo²⁵⁸. La trasformazione che opera Dio nel giusto è, pertanto, un'azione creativa divina non rimandabile soltanto a un "miglioramento" della condizione dell'uomo: veramente ci viene dato un nuovo modo di essere. D'altra parte, l'essenza della trasformazione che si produce riguarda sostanzialmente la relazione dell'uomo con ognuna delle Persone divine, come prima indicato. La vita nuova della grazia è una vita in totale dipendenza del Dio Trino: avere la grazia vuole dire, in primo luogo, essere guardati da Dio con amore di amicizia.

La trasformazione si accompagna alla dimensione relazionale della grazia,

L'intimo nesso tra la nuova relazione con Dio e la stessa costituzione dell'uomo come creatura a sua immagine e somiglianza in Cristo permette

²⁵³ Cf. Ef 2,10; 2Cor 5,17; Gal 6,15.

²⁵⁴ Cf. Ef 4,23-24; 1Cor 3,17; 6,11.19; Col 3,9; Rm 5,5.

²⁵⁵ Rm 8,9.

²⁵⁶ Cf. ORIGENE, *Contra Celsum* 6,79.

²⁵⁷ Cf. Gv 3,3.5.6.

²⁵⁸ Cf. Gv 6,17.

capire la grazia come atto creativo divino (grazia creata) che si accompagna continuamente allo sguardo amorevole di Dio nello Spirito. Questo sguardo e, in concreto, la partecipazione alla vita trinitaria che comporta, sono la ragione formale della giustificazione (Concilio di Trento): l'uomo trasformato diventa santo; non è più peccatore, anche se il peccato ancora può affacciarsi nella sua esistenza.

La teologia classica ha visto in questa trasformazione, consistente nella presenza nell'uomo di una santità e giustizia inerenti, ciò che abitualmente si chiama *grazia santificante*. Questa è frutto di una continua azione creatrice divina trasformante secondaria alla dimensione relazionale, ma non per questo priva d'importanza. Mentre la relazione con Dio è il fondamento, la grazia inerente costituisce l'effetto creato.

... ed è un vero "effetto creato"...

La connotazione teologica e ontologica di questo "effetto creato" risulta specialmente complessa. Da una parte, non bisogna dimenticare il suo carattere eminentemente dinamico, giacché ha origine nella relazione tra Dio e l'uomo. Dall'altra, la reale trasformazione dell'uomo comporta una dimensione statica, che nella scolastica classica è stata definita come "qualitas". Staticamente parlando, la grazia è come una *qualitas in anima inhaerens* (Catechismo Romano): ha un modo di esistenza che analogicamente si può rimandare a quello dell'accidente *qualità*. La conformazione a Cristo è una condizione permanente che inerisce nel giusto e lo divinizza. La dimensione statica, comunque, è sempre secondaria a quella dinamica e da essa dipende: il giusto riceve questa qualità come frutto di un'azione divina creatrice ininterrotta.

... che si accompagna di una dimensione esistenziale e operante.

L'uomo in grazia ha, pertanto, un nuovo essere ricevuto da Dio che riguarda l'intera sfera della sua esistenza e che si manifesta anche in ogni sua operazione. La grazia santificante è anche principio di operazioni, attraverso i doni e le virtù infuse²⁵⁹. Sia nell'essere che nell'operare, il fatto che questa qualità permanente inerente dipenda dalla ricreazione del dialogo con la Trinità in cui viene incluso tutto l'essere creato dell'uomo ci permette affermare che nulla nell'uomo in grazia si trova al di fuori del disegno divino. Non ci sono nell'uomo in grazia dimensioni dell'essere spirituale e corporale dell'uomo che

²⁵⁹ Cf. i rispettivi trattati sulle virtù nelle materie di Teologia morale del Corso di Teologia a Distanza.

non riflettano la condizione filiale; non c'è un agire umano che non sia possibile includere nell'atteggiamento rivolto al Padre di Cristo: «Sia dunque che mangiate sia che beviate sia che facciate qualsiasi altra cosa, fatte tutto per la gloria di Dio»²⁶⁰. Anche nella sua dimensione operativa, la grazia santificante rimanda all'originario disegno della creazione a immagine e somiglianza di Dio.

²⁶⁰ 1Cor 10,31.

4.6. Verifica (9^a tappa)

1. La grazia come identificazione con Cristo.
2. La presenza di Dio nel mondo e nell'uomo in base alla testimonianza biblica.
3. La grazia come inabitazione della Trinità nell'uomo.
4. La grazia come trasformazione: filiazione divina.
5. La grazia come trasformazione: grazia creata.

Annotazioni personali

5. LETTURA CONCLUSIVA

**Dall'Enciclica *Dominum et vivificantem*
(18 maggio 1986) di Giovanni Paolo II.**

Lo Spirito Santo nel rafforzamento dell'«uomo interiore»

58. Il mistero della Risurrezione e della Pentecoste è annunciato e vissuto dalla Chiesa, che è l'erede e la continuatrice della testimonianza degli apostoli circa la risurrezione di Gesù Cristo. Essa è la testimone perenne di questa vittoria sulla morte, che ha rivelato la potenza dello Spirito Santo e ha determinato la sua nuova venuta, la sua nuova presenza negli uomini e nel mondo. Infatti nella risurrezione di Cristo lo Spirito Santo Paraclito si è rivelato soprattutto come colui che dà la vita: «Colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito, che abita in voi». Nel nome della risurrezione di Cristo la Chiesa annuncia la vita, che si è manifestata oltre il limite della morte, la vita che è più forte della morte. Al tempo stesso, essa annuncia colui che dà questa vita: lo Spirito vivificatore; lo annuncia e con lui coopera nel dare la vita. Infatti, se «il corpo è morto a causa del peccato..., lo spirito è vita a causa della giustificazione», operata da Cristo crocifisso e risorto. E in nome della risurrezione di Cristo la Chiesa serve la vita che proviene da Dio stesso, in stretta unione ed in umile servizio allo Spirito. Proprio per questo servizio l'uomo diventa in modo sempre nuovo la «via della Chiesa», come ho già detto nell'Enciclica su Cristo Redentore ed ora ripeto in questa sullo Spirito Santo. Unita con lo Spirito, la Chiesa è consapevole più di ogni altro della realtà dell'uomo interiore, di ciò che nell'uomo è più profondo ed essenziale, perché spirituale ed incorruttibile. A questo livello lo Spirito innesta la «radice dell'immortalità», dalla quale spunta la nuova vita: cioè, la vita dell'uomo in Dio, che, come frutto della sua autocomunicazione salvifica nello Spirito Santo, può svilupparsi e consolidarsi solo sotto l'azione di costui. Perciò, l'Apostolo si rivolge a Dio in favore dei credenti, ai quali dichiara: «Piego le ginocchia davanti al Padre..., perché vi conceda... di essere potentemente rafforzati dal suo Spirito nell'uomo interiore». Sotto l'influsso dello Spirito Santo matura e si rafforza quest'uomo interiore, cioè «spirituale». Grazie alla divina

comunicazione lo spirito umano, che «conosce i segreti dell'uomo», si incontra con lo «Spirito che scruta le profondità di Dio». In questo Spirito, che è il dono eterno, Dio uno e trino si apre all'uomo, allo spirito umano. Il soffio nascosto dello Spirito divino fa sì che lo spirito umano si apra, a sua volta, davanti all'aprirsi salvifico e santificante di Dio. Per il dono della grazia, che viene dallo Spirito, l'uomo entra in «una vita nuova», viene introdotto nella realtà soprannaturale della stessa vita divina e diventa «dimora dello Spirito Santo», «tempio vivente di Dio». Per lo Spirito Santo, infatti, il Padre e il Figlio vengono a lui e prendono dimora presso di lui. Nella comunione di grazia con la Trinità si dilata l'«area vitale» dell'uomo, elevata al livello soprannaturale della vita divina. L'uomo vive in Dio e di Dio: vive «secondo lo Spirito» e «pensa alle cose dello Spirito».

59. L'intima relazione con Dio nello Spirito Santo fa sì che l'uomo comprenda in modo nuovo anche se stesso la propria umanità. Viene così realizzata pienamente quell'immagine e somiglianza di Dio, che è l'uomo sin dall'inizio. Tale intima verità dell'essere umano deve essere di continuo riscoperta alla luce di Cristo, che è il prototipo del rapporto con Dio, e, in lui, deve essere anche riscoperta la ragione del «ritrovarsi pienamente attraverso un dono sincero di sé» con gli altri uomini, come scrive il Concilio Vaticano II: proprio in ragione della somiglianza divina che «manifesta che nella terra l'uomo... è l'unica creatura che Dio abbia voluto per se stessa», nella sua dignità di persona, ma aperta all'integrazione e alla comunione sociale. La conoscenza efficace e l'attuazione piena di questa verità dell'essere avvengono solo per opera dello Spirito Santo. L'uomo impara questa verità da Gesù Cristo e la attua nella propria vita per opera dello Spirito, che egli stesso ci ha dato. Su questa via--sulla via di una tale maturazione interiore, che include la piena scoperta del senso dell'umanità--Dio si fa intimo all'uomo, penetra sempre più a fondo in tutto il mondo umano. Dio uno e trino, che in se stesso «esiste» come trascendente realtà di dono interpersonale, comunicandosi nello Spirito Santo come dono all'uomo, trasforma il mondo umano dal di dentro, dall'interno dei cuori e delle coscienze. Su questa via il mondo, reso partecipe del dono divino, diventa--come insegna il Concilio--«sempre più umano, sempre più profondamente umano», mentre in esso matura, mediante i cuori e le coscienze degli uomini, il Regno in cui Dio sarà definitivamente «tutto in tutti»: come dono e amore. Dono e amore: è questa l'eterna potenza dell'aprirsi di Dio uno e trino all'uomo e al mondo, nello Spirito Santo. Nella prospettiva dell'anno Duemila dalla nascita di Cristo si tratta di ottenere che un numero sempre più grande di uomini «possa ritrovarsi pienamente... attraverso un dono sincero di sé», secondo la citata espressione del Concilio. Che sotto l'azione dello Spirito Paraclito si realizzi nel nostro mondo quel processo di vera maturazione nell'umanità, nella vita individuale e in quella comunitaria, in ordine al quale

Gesù stesso, «quando prega il Padre perché "tutti siano una cosa sola, come io e te siamo una cosa sola" (Gv 17, 21-22),... ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità». Il Concilio ribadisce tale verità sull'uomo, e la Chiesa vede in essa un'indicazione particolarmente forte e determinante dei propri compiti apostolici. Se, infatti, l'uomo è la via della Chiesa, questa via passa attraverso tutto il mistero di Cristo, come divino modello dell'uomo. Su questa via lo Spirito Santo, rafforzando in ciascuno di noi «l'uomo interiore», fa sì che l'uomo sempre meglio «si ritrovi attraverso un dono sincero di sé». Si può dire che in queste parole della Costituzione pastorale del Concilio si riassume tutta l'antropologia cristiana: quella teoria e prassi, fondata sul Vangelo, nella quale l'uomo scoprendo in se stesso l'appartenenza a Cristo e, in lui, l'elevazione a figlio di Dio, comprende meglio anche la sua dignità di uomo, proprio perché è il soggetto dell'avvicinamento e della presenza di Dio, il soggetto della condiscendenza divina, nella quale è contenuta la prospettiva ed addirittura la radice stessa della definitiva glorificazione. Allora si può veramente ripetere che «gloria di Dio è l'uomo vivente, ma vita dell'uomo è la visione di Dio»: l'uomo, vivendo una vita divina, è la gloria di Dio, e di questa vita e di questa gloria lo Spirito Santo è il dispensatore nascosto. Egli--dice il grande Basilio -- «semplice nell'essenza, molteplice nelle sue virtù..., si diffonde senza che subisca alcuna diminuzione, è presente a ciascuno di quanti sono capaci di riceverlo come se fosse lui solo, ed in tutti infonde la grazia sufficiente e completa».

60. Quando, sotto l'influsso del Paraclito, gli uomini scoprono questa dimensione divina del loro essere e della loro vita, sia come persone che come comunità, essi sono in grado di liberarsi dai diversi determinismi derivati principalmente dalle basi materialistiche del pensiero, della prassi e della sua relativa metodologia. Nella nostra epoca questi fattori sono riusciti a penetrare fin nell'intimo dell'uomo, in quel santuario della coscienza dove lo Spirito Santo immette di continuo la luce e la forza della vita nuova secondo la «libertà dei figli di Dio». La maturazione dell'uomo in questa vita è impedita dai condizionamenti e dalle pressioni, che su di lui esercitano le strutture e i meccanismi dominanti nei diversi settori della società. Si può dire che in molti casi i fattori sociali, anziché favorire lo sviluppo e l'espansione dello spirito umano, finiscono con lo strapparli alla genuina verità del suo essere e della sua vita--sulla quale veglia lo Spirito Santo--per sottometterlo al «principe di questo mondo». Il grande Giubileo del Duemila contiene, pertanto, un messaggio di liberazione ad opera dello Spirito, che solo può aiutare le persone e le comunità a liberarsi dai vecchi e nuovi determinismi, guidandole con la «legge dello Spirito, che dà vita in Cristo Gesù», così scoprendo e attuando la piena misura della vera libertà dell'uomo. Infatti--come scrive san Paolo--là «dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà». Tale rivelazione della libertà e,

dunque, della vera dignità dell'uomo acquista una particolare eloquenza per i cristiani e per la Chiesa in stato di persecuzione--sia nei tempi antichi, sia in quello presente: perché i testimoni della Verità divina diventano allora una vivente verifica dell'azione dello Spirito di verità, presente nel cuore e nella coscienza dei fedeli, e non di rado segnano col loro martirio la suprema glorificazione della dignità umana. Anche nelle comuni condizioni della società i cristiani, come testimoni dell'autentica dignità dell'uomo, per la loro obbedienza allo Spirito Santo, contribuiscono al molteplice «rinnovamento della faccia della terra», collaborando con i loro fratelli per realizzare e valorizzare tutto ciò che nell'odierno progresso della civiltà, della cultura, della scienza, della tecnica e degli altri settori del pensiero e dell'attività umana, è buono, nobile e bello. Ciò fanno come discepoli di Cristo, che--come scrive il Concilio--«con la sua risurrezione costituito Signore,... opera nel cuore degli uomini con la virtù del suo Spirito, non solo suscitando il desiderio del mondo futuro, ma per ciò stesso anche ispirando, purificando e fortificando quei generosi propositi, con i quali la famiglia degli uomini cerca di rendere più umana la propria vita e di sottomettere a questo fine tutta la terra». Così essi affermano ancor più la grandezza dell'uomo, fatto a immagine e somiglianza di Dio, grandezza che s'illumina al mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio, il quale «nella pienezza del tempo», per opera dello Spirito Santo, è entrato nella storia e si è manifestato vero uomo, lui generato prima di ogni creatura, «in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui».

1. INTRODUZIONE	2
2. L'UOMO, CREATO AD IMMAGINE DI DIO.....	10
2.1. Lettura previa.....	11
2.2. Prima tappa: L'uomo, immagine di Dio.....	18
2.2.1. Introduzione: la verità centrale dell'antropologia rivelata.....	18
2.2.2. L'uomo, immagine di Dio nell'Antico Testamento.....	20
2.2.3. L'uomo, immagine di Dio nel Nuovo Testamento.....	27
2.2.4. INTERMEZZO.....	29
2.3. Seconda tappa: La creazione in Cristo, base teologica dell'immagine.....	34
2.3.1. La creazione nella Rivelazione neotestamentaria.....	34
2.3.2. La creazione in Cristo.....	36
2.3.2.1. 1Cor 8,6.....	36
2.3.2.2. Ef 1,3-10.20-22.....	37
2.3.2.3. Eb 1,2-3.....	38
2.3.2.4. Gv 1,3.10.....	39
2.3.2.5. Col 1,15-20.....	40
2.3.3. La nuova creazione e il nuovo uomo.....	41
2.3.4. Riassunto.....	43
2.3.5. INTERMEZZO.....	46
2.4. Terza tappa: Conseguenze costitutive dell'essere creatura-immagine: dignità e unità dell'essere personale.....	53
2.4.1. Introduzione: l'essere in Cristo.....	53
2.4.2. Vocazione e predestinazione dell'uomo in Cristo.....	54
2.4.3. L'indole dialogica come dignità personale dell'essere umano.....	58
2.4.4. Amore di Dio all'uomo: la creazione come evento interpersonale.....	61
2.4.5. L'uomo, unità sostanziale di anima e corpo.....	63
2.4.6. INTERMEZZO.....	68
2.5. Quarta tappa: Conseguenze dinamiche dell'essere creatura-immagine: storia, lavoro... 73	
2.5.1. Introduzione.....	73
2.5.2. Storicità della persona come trascendenza spazio-temporale.....	74
2.5.3. La trascendenza della persona come dominio sulla natura materiale: il lavoro umano.....	78

2.5.3.1. Il paradosso del lavoro.....	79
2.5.3.2. Le ragioni della problematicità e l'apertura alla Rivelazione.....	82
2.5.3.3. Positività del lavoro.....	84
2.5.3.4. Lavoro e immagine di Dio.....	85
2.5.3.5. Lavoro ed amore.....	87
2.5.4. INTERMEZZO.....	90
2.6. ESERCITAZIONE TEOLOGICA: L'uomo immagine di Dio nella teologia di Tommaso d'Aquino.....	99
2.7. PRIMO ELABORATO SCRITTO	105
3. L'UOMO, IMMAGINE INFRANTA.....	106
3.1. Lettura previa.....	107
3.2. Quinta tappa: Il paradosso della creatura-immagine di Dio nel mondo.....	116
3.2.1. L'uomo segnato dal male.....	116
3.2.1.1. Il male come realtà che "non doveva esserci".....	117
3.2.1.2. La Rivelazione è una risposta al problema del male.....	118
3.2.1.3. La sofferenza e la condizione creaturale dell'uomo.....	119
3.2.2. Lo stato di giustizia originario, presupposto della condizione attuale di male.....	121
3.2.2.1. L'onnipotenza creativa divina come chiave di senso.....	122
3.2.2.2. L'onnipotenza personale.....	124
3.2.2.3. L'amore onnipotente alla base dell'esistenza della creatura.....	126
3.2.2.4. La creazione in stato di via.....	127
3.2.2.5. La creazione originariamente protetta dal limite: i doni preternaturali.....	128
3.2.2.6. Il dono originario e soprannaturale della grazia.....	130
3.2.3. INTERMEZZO.....	133
3.3. Sesta tappa: La presenza del peccato nel mondo.....	138
3.3.1. La universale condizione di peccato.....	138
3.3.1.1. Il peccato nel Magistero recente.....	139
3.3.1.2. Le cause della perdita del senso di peccato.....	141
3.3.2. Il peccato nella Sacra Scrittura.....	143
3.3.2.1. Il peccato nell'Antico Testamento.....	143
3.3.2.2. Il peccato nel Nuovo Testamento.....	144
3.3.3. Riassunto sistematico sulla natura del peccato.....	146
3.3.4. INTERMEZZO.....	149
3.4. Settima tappa: L'origine del peccato nel mondo.....	155

3.4.1. Introduzione: l'origine del male	155
3.4.2. Fondamento biblico del peccato originale.....	156
3.4.2.1. Antico Testamento.....	156
3.4.2.2. Nuovo Testamento.....	158
3.4.3. INTERMEZZO.....	162
3.4.4. Il peccato originale nella tradizione della Chiesa.....	166
3.4.5. Riassunto sistematico.....	177
3.4.5.1. Perdita colpevole del nesso tra Dio e l'uomo.....	178
3.4.5.2. Il deterioramento dell'umanità.....	179
3.4.5.3. Rottura del nesso dialogico intraumano e intracosmico.....	180
3.5. ESERCITAZIONE TEOLOGICA: Una spiegazione cristocentrica del peccato originale ..	184
3.6. SECONDO ELABORATO SCRITTO	193
4. L'UOMO, CREATURA NUOVA IN CRISTO.....	194
4.1. Letture previe.....	195
4.2. Ottava tappa: L'uomo redento in Cristo: teologia della giustificazione.....	203
4.2.1. Introduzione: solo Cristo può fare giusto al peccatore.....	204
4.2.2. Agire umano e divino nella giustificazione.....	210
4.2.2.1. Priorità della grazia attuale.....	211
4.2.2.2. La partecipazione dell'uomo: il senso di colpa.....	213
4.2.2.3. Esperienza umana del perdono.....	215
4.2.2.4. Giustizia e onnipotenza divine.....	219
4.2.2.5. Giustizia e immutabile volontà divina.....	220
4.2.3. Il ruolo della Trinità.....	222
4.2.4. La giustificazione come reale santificazione dell'uomo.....	225
4.2.5. La giustificazione in tensione escatologica.....	226
4.3. ESERCITAZIONE TEOLOGICA: La dottrina paolina della giustificazione: legge, giustificazione, fede.....	229
4.4. Nona tappa: La trasformazione dell'uomo in Cristo: grazia e filiazione divina.....	246
4.4.1. Introduzione: generalità sulla nozione teologica di grazia di Cristo.....	246
4.4.2. La grazia come identificazione con Cristo.....	250
4.4.3. La grazia come inabitazione.....	256
4.4.3.1. Elementi biblici.....	257
4.4.3.2. Presentazione sistematica dell'inabitazione.....	259
4.4.4. INTERMEZZO.....	265

4.4.5. La grazia come trasformazione dell'uomo.....	268
4.4.5.1. La grazia come filiazione divina.....	268
4.4.5.2. La grazia creata: il giusto, nuova creatura	270
5. LETTURA CONCLUSIVA.....	275