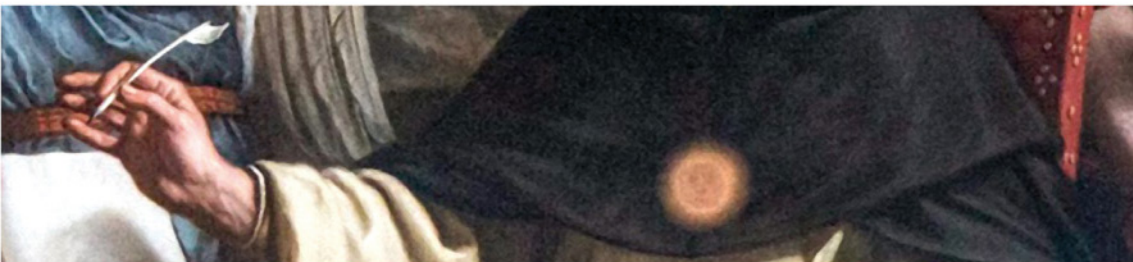


sacra DOCTRINA



ANDREA BONAZZI, *Buddismo e cristianesimo:
dove sta la verità*

ATTILIO CARPIN, *Amoris laetitia: novità e tradizione*

ERIO CASTELLUCCI, *Davvero è risorto! L'annuncio
pasquale è ancora capace di dare speranza?*

LORENZO ADRIANO FRANCESCHINI, *Di appariscenza
in epifania. La rivelazione*

SERGIO PARENTI, *Il peccato originale*

MICHELE ROBERTO PARI, *Gli effetti dell'ascensione
di Cristo secondo san Tommaso d'Aquino*

LUCA REFATTI, *In Parole e Opere. Ricerche analogiche
di un dialogo possibile*

CESARE RIZZI, *Azione e conoscenza nella più antica
Upaniṣad vedica*

WANG ZHENJIANG 王振江, *Il Padre Nostro nell'intenzio-
ne di Matteo (6,9B-13)*

ESD

1

2018

sacra DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia sistematica
A Biannual Journal of Systematic Theology

Anno 63°

2018/01

Tutti i libri e le altre attività delle
Edizioni Studio Domenicano possono essere consultate su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Tutti i diritti sono riservati

© 2018 - Edizioni Studio Domenicano - www.edizionistudiodomenicano.it - Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, 051 582034.

L'Editore è a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare.

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo, compresi i microfilm, le fotocopie e le scannerizzazioni, sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22/04/1941, n. 633.

Le riproduzioni diverse da quelle sopra indicate, e cioè le riproduzioni per uso non personale (a titolo esemplificativo: per uso commerciale, economico o professionale) e le riproduzioni che superano il limite del 15% del volume possono avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione scritta rilasciata dall'Editore oppure da AIDRO, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, segreteria@aidro.org

L'elaborazione dei testi, anche se curata con scrupolosa attenzione, non può comportare specifiche responsabilità per eventuali involontari errori o inesattezze.

sacra DOCTRINA

Anno 63° 2018/01

ANDREA BONAZZI, *Buddismo e cristianesimo:
dove sta la verità*

ATTILIO CARPIN, *Amoris laetitia: novità e tradizione*

ERIO CASTELLUCCI, *Davvero è risorto! L'annuncio pasquale è ancora capace
di dare speranza?*

LORENZO ADRIANO FRANCESCHINI, *Di appariscenza in epifania. La rive-
lazione*

SERGIO PARENTI, *Il peccato originale*

MICHELE ROBERTO PARI, *Gli effetti dell'ascensione
di Cristo secondo san Tommaso d'Aquino*

LUCA REFATTI, *In Parole e Opere. Ricerche analogiche di un dialogo possibile*

CESARE RIZZI, *Azione e conoscenza nella più antica Upaniṣad vedica*

WANG ZHENJIANG 王振江, *Il Padre Nostro nell'intenzione di Matteo (6,9B-13)*

SACRA DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia

ISSN 0036-2190 Periodico della Provincia San Domenico in Italia, dell'Ordine dei Predicatori, edito con autorizzazione del Tribunale di Bologna n. 2569 del 10/11/1955.
Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, tel. ++39 051582034 - fax ++39 051331583

Direttore/Editor: Antonio Olmi OP

Consiglio di redazione/Associate Editors: Membri del Dipartimento di Teologia Sistemática della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (FTER) / Members of the Department of Systematic Theology of the Theological Faculty of Emilia-Romagna (FTER)

Consiglio scientifico/Scientific Board: Giorgio Carbone OP, Attilio Carpin OP, Erio Castellucci, François Dermine OP, Daniele Gianotti, 靖保路 Jing Bǎolù, Sergio Parenti OP, Cesare Rizzi, Marco Salvioli OP, Rocco Viviano SX

ABBONAMENTI 2018

		<i>un anno</i>	<i>due anni</i>
Italia ordinario	biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 100,00	€ 160,00
Italia ridotto	persone fisiche e privati	€ 60,00	€ 100,00
Esterò ordinario	biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 190,00	€ 330,00
Esterò ridotto	persone fisiche e privati	€ 150,00	€ 240,00
Serie completa	1956 - 2018, sconto 80%	€ 5.408,00	€ 1.081,60

Sottoscrizione tardiva supplemento € 30,00

PAGAMENTI

Bonifico bancario c/c numero	12971404
tenuto presso	Poste Italiane SpA
intestato a	Edizioni Studio Domenicano
IBAN	IT 49 W 07601 02400 000012971404
BIC	B P P I I T R R X X X
Bollettino postale ccp	12971404
intestato a	Edizioni Studio Domenicano

Non si accettano assegni bancari.

Il contratto di abbonamento ha durata annuale e si intende cessato con l'invio dell'ultimo numero di annata. Il rinnovo utile ad assicurare la continuità degli invii deve essere effettuato con versamento della quota entro il 15 marzo del nuovo anno. Per le sottoscrizioni fatte dopo il 15 marzo si applica un supplemento di € 30,00 per costi amministrativi.

Per la sottoscrizione dell'abbonamento scrivere a: acquisti@esd-domenicani.it

Si prega, ad ogni versamento, di indicare sempre il codice di abbonamento assegnato e l'anno di riferimento del canone.

SOMMARIO

ANDREA BONAZZI

Buddismo e cristianesimo: dove sta la verità	9
Una premessa necessaria	10
Come è visto il cristianesimo dai buddisti	11
Il buddismo visto da de Lubac	14
L'Amidismo	19
Il buddismo in prospettiva "cattolica"	20
Dove sta la verità	23
La mistica e il Nuovo Testamento	26
Conclusione	28

ATTILIO CARPIN

<i>Amoris laetitia</i>: novità e tradizione	29
Presentazione	30
1. <i>Titolo, natura e struttura del documento</i>	30
2. <i>I contenuti dell'esortazione apostolica</i>	33
Considerazioni	45
1. <i>Aspetti positivi</i>	45
2. <i>Punti controversi</i>	48
Conclusione	108

ERIO CASTELLUCCI

Davvero è risorto!	
L'annuncio pasquale è ancora capace di dare speranza?	110
Introduzione	111
1. Il primo pilastro della speranza cristiana: la risurrezione di Gesù	113
2. Il secondo pilastro della speranza cristiana: la risurrezione della carne	121
Conclusione	127

LORENZO ADRIANO FRANCESCHINI	
Di appariscenza in epifania. La rivelazione	129
SERGIO PARENTI	
Il peccato originale	152
Introduzione	153
Tentazione, caduta, redenzione	159
La posizione del Magistero ecclesiastico	162
Per riscoprire il ruolo del peccato originale	165
<i>La riduzione della specie a nozione</i>	165
<i>L'importanza dell'individuo</i>	171
<i>Suggerimenti per una comprensione della "specie" umana</i>	174
Lo stato di innocenza dell'uomo e la sua perdita	180
La questione della traduzione latina di Rm 5,12	184
MICHELE ROBERTO PARI	
Gli effetti dell'ascensione di Cristo secondo san Tommaso d'Aquino	192
Introduzione	193
1. Gli effetti relativi a Cristo	193
1.1. <i>La glorificazione quanto al luogo</i>	194
1.2. <i>La glorificazione quanto alla dignità</i>	197
1.3. <i>La nuova gioia</i>	198
2. Gli effetti relativi agli uomini	200
2.1. <i>L'apertura della via del cielo e delle sue porte</i>	201
2.2. <i>L'aumento delle virtù teologali e della nostra riverenza verso Cristo</i>	209
2.3. <i>Il dono della grazia e dello Spirito Santo</i>	215
Conclusioni	221

LUCA REFATTI

In Parole e Opere.

Ricerche analogiche di un dialogo possibile	223
1. La preziosità di un dialogo fallito	224
2. Le domande della sera	225
3. Le parole quasi in comune	225
3.1. <i>Islam</i>	226
3.2. <i>Martire</i>	228
3.3. <i>L'analogia delle parole</i>	229
4. Le esperienze in comune	232
4.1. <i>Due questioni previe</i>	232
4.2. <i>I nomi divini</i>	236
4.3. <i>L'analogia delle esperienze</i>	240
5. Conclusioni	243

CESARE RIZZI

Azione e conoscenza nella più antica Upaniṣad vedica	245
1. Le Upaniṣad	246
1.2. <i>Le Upaniṣad vediche</i>	247
1.3. <i>L'“Upaniṣad del grande libro silvestre”</i>	249
2. Il valore dell'azione umana	251
2.1. <i>Prima questione: gli organi sensoriali e loro funzione</i>	254
2.2. <i>Seconda questione: efficacia del fuoco sacrificale</i>	255
2.3. <i>Terza questione: perché il cadavere si gonfia?</i>	255
2.4. <i>Quarta questione: cosa non abbandona il defunto?</i>	256
2.5. <i>Quinta questione: ciò che davvero conta è l'azione</i>	256
3. La conoscenza dell'identità dell'ātman con il Brahman	258
3.1. <i>Primo momento: l'unica luce è l'ātman</i>	259
3.2. <i>Secondo momento: la natura spirituale dell'ātman</i>	259
3.3. <i>Terzo momento: l'indicibile esperienza dell'Assoluto</i>	260

3.4. <i>Quarto momento: la fusione dell'Io umano con l'Assoluto divino</i>	262
3.5. <i>Quinto momento: via regale alla liberazione è la conoscenza</i>	263
4. A mo' di conclusione	264
WANG ZHENJIANG 王振江	
Il Padre Nostro nell'intenzione di Matteo (6,9B-13)	265
Introduzione	266
1. Visione d'insieme	268
1.1. <i>Autenticità e originalità del PN</i>	268
1.2. <i>Confronto del PN con le preghiere giudaiche</i>	274
1.3. <i>Sulla storia della tradizione del PN nella Chiesa antica</i>	277
1.4. <i>Le quattro caratteristiche del PN</i>	280
2. La struttura del PN nel contesto matteoano	282
2.1. <i>La duplice versione del PN</i>	282
2.2. <i>Il PN come il breviario del vangelo di Matteo</i>	290
2.3. <i>Il PN nella posizione del DM (Mt 5,1-7,29)</i>	293
3. Interpretazione del PN	299
3.1. <i>Il commento sulle sette petizioni del PN</i>	299
3.2. <i>La paternità di Dio nel PN di Matteo</i>	309

BUDDISMO E CRISTIANESIMO: DOVE STA LA VERITÀ

ANDREA BONAZZI

Editor's note: Religion is the highest form of human knowledge. To its object, God, it owes its loftiness; to its subject, man, it owes its cognitive modalities. According to common sense, as is rigorized in Thomistic perspective, there are three such modalities: "sensitive" knowledge, which man shares with animals; "intellectual," or "abstractive," or "rational" knowledge: which consists in translating sensory representations of things into abstract concepts; "affective" or "connatural" knowledge, in which the intellect does not abstract concepts, but detects the "empathic resonance" between the person knowing and the reality known. Religion is only accidentally involved in sensitive knowledge, but abstractive and connatural forms of cognition are parts of its essence: in the innermost core of every religion there is a "connatural" experience of the sacred, which is intellectually understood by means of a religious "conception."

It is difficult to doubt that the experience of the sacred proper to Buddhism may not contain some "seed of the Word," and predispose those who follow this way of perfection for the unavoidable meeting with Jesus Christ. But the question is: can the "canonical" reflection on the experience lived by Buddha, that is the philosophical and religious theory which intellectually frames the Buddhist hierophany and makes it, in one way or another, understandable, really bring us closer to the only Saviour?

The answer given by professor Andrea Bonazzi SX is decisively negative. Instead of acknowledging the radical insufficiency of natural reason in matters of faith, Buddhist thinkers try to maintain full rational control on Buddha's experience of the sacred, elaborating a sort of "vertical" or "mystical" atheism, a soteriologically ineffective "religion without God." Then again, as de Lubac affirmed, the omnipresent grace of Christ can be effective even through "objectively inadequate" ways of salvation...

Il buddismo rimane una sfida che interpella la Chiesa, non tanto per il numero dei suoi seguaci o per l'aggressività della sua diffusione, neanche forse per la grandezza spirituale del suo fondatore¹, ma per la profondità e la capacità trasformante del suo messaggio. Romano Guardini l'aveva acutamente percepito, scrivendo la sua ormai classica vita di Gesù dal titolo *Il Signore*². Guardini affermava che il buddismo sarebbe diventata la sfida più grande dei cristiani nell'era moderna. In un'epoca di terrorismo, anche religioso, tale affermazione può sembrare una preoccupazione esagerata, ma il buddismo propone ai cristiani sfide gravi e sottili, perché sembra essere pacifico, tollerante e inclusivo. La sua capacità di attirare indubbiamente continuerà a crescere, anche perché offre una spiritualità che è percepita come esente da dottrina e autorità. Continuerà ad attirare anime affamate alla ricerca di completezza e di significato per l'esistenza. "Per questo motivo", afferma Giovanni Paolo II, "non è inopportuno preoccuparsi per quei cristiani che accolgono con entusiasmo alcune idee originate dalle tradizioni religiose dell'Estremo Oriente, ad esempio tecniche e metodi di meditazione e pratica ascetica". Come egli osserva correttamente, "in alcuni casi questi sono diventati di moda e sono accettati piuttosto acriticamente"³.

UNA PREMessa NECESSARIA

Quando si parla di dialogo interreligioso, non sono pochi quelli che lo intendono in modo ideologico e pensano che tutte le religioni hanno qualche parte di verità che noi dobbiamo accogliere. Insomma, tutti hanno ragione! Non dimentichiamo però che il dialo-

¹ Shakyamuni Gautama Buddha non ha lasciato niente di scritto e non è mai sorta nessuna controversia sul "Budda storico". La vicenda terrena del fondatore non è parte essenziale dell'insegnamento.

² R. GUARDINI, *The Lord*, Chicago 1954. L'edizione italiana, Milano 1949, curiosamente ha soppresso tutti i riferimenti al buddismo.

³ GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Milano 1994.

go interreligioso non è una invenzione moderna⁴. Era già praticato in modo sistematico (*sic et non*) dai teologi delle università medievali soprattutto nella forma delle *quaestiones disputatae*. La disputa era la forma principale per determinare la verità delle asserzioni teologiche. Lungi dal dare ragione a tutti⁵, si stabiliva anche chi aveva torto. Come dice san Tommaso nella *Summa contra Gentiles* (un eminente esercizio sistematico di dialogo interreligioso), il duplice compito del sapiente è quello di 1) “proclamare la verità divina meditata” e di 2) “impugnare l’errore contrario alla verità, cioè la falsità contraria alla verità divina” (cap. 1).

Con questa premessa intendo attirare l’attenzione sul fatto che questo mio contributo si pone nella scia delle dispute teologiche medievali, un metodo tradizionale e perfettamente legittimo, anche se per alcuni potrà sembrare non politicamente corretto.

COME È VISTO IL CRISTIANESIMO DAI BUDDISTI

Nel 1957, l’ottantasettenne Daisetsu Teitaro Suzuki, considerato uno dei più grandi diffusori del buddismo Zen in Occidente, scriveva nel suo libro *Mysticism: Christian and Buddhist* queste riflessioni: “Ogni volta che vedo la figura di Cristo crocifisso, mi trovo costretto a riflettere sul profondo divario che esiste tra cristianesimo e buddismo. Questo divario è il simbolo della divisione, a livello psicologico, che separa l’Oriente e l’Occidente. [...] Cristo pende impotente, pieno di tristezza, dalla verticalità della croce. Per il pensiero orientale, questa vista è quasi inguardabile. [...] Il Cristo crocifisso è una visione terribile, da associarsi all’impulso sadico di un qualche malato di mente.

⁴ *Latet omne verum*, la verità è nascosta, dicevano già Porfirio e Macrobio. In questa idea convergono sia il buddismo che il neoplatonismo. Quando si tratta di questioni teologiche esistono solo opinioni e nessuna certezza. Noi sappiamo che questa non poteva essere l’ultima parola in merito.

⁵ Se tutti hanno ragione, non esiste verità. Che esista una verità è dimostrato dal semplice fatto che ci arrabbiamo quando riceviamo qualche torto. La giustizia non può essere relativa, perché, se lo fosse, anche l’ingiustizia diventerebbe accettabile.

[...] L'idea dell'unione con Cristo, non potrebbe essere realizzata in un'altra maniera, in un modo più pacifico, più razionale, più umano, meno militante e violento?".

Questo testo di una sconcertante chiarezza rivela simultaneamente il sentimento naturale e il giudizio implicito di un buddista posto di fronte alla figura del Crocifisso. Lo sconcerto di queste parole non viene tanto dal fatto che Suzuki rimproveri al cristianesimo la patologica "ostentazione" di violenza e disumanità, quanto piuttosto dal fatto che lo "scandalo della croce" manca totalmente di "razionalità".

Certo il buddismo (e lo Zen in particolare) non è assolutamente sprovveduto quando si tratta di paradossi o della necessità di capovolgere il nostro normale modo di pensare. Il Crocifisso, per Suzuki, non rappresenta un'offesa alla sua sensibilità estetica. Il punto è un altro: dato che la croce non può essere "appropriata" dal pensiero e dato che essa non può essere "interiorizzata" come una via per l'illuminazione, non soddisfa i requisiti di "razionalità" nel contesto della gnoseologia buddista. Anche nel buddismo ci sono i paradossi e i *koan* di impossibile soluzione (che suono ha il battito di mani di chi ha una mano sola?), ma la croce non aiuta a "risvegliare" la vera consapevolezza del sé, infrange ogni pretesa di conoscere la "vera realtà", un tipo di conoscenza a cui si giunge attraverso la sospensione dell'azione dicotomizzante della coscienza che normalmente opera sullo schema binario soggetto/oggetto. La croce rimane, come per san Paolo, una "follia". Nel buddismo (soprattutto Zen) il soggetto giunge ad una autocomprensione di sé e del mondo come facenti parte di un tutt'uno, si tratta di immedesimarsi in quel tutto. Il "guardare la croce", invece, non conduce affatto al "vedere senza il vedente" proprio della illuminazione, ma inaugura piuttosto la impossibilità di incorporare in sé la radicale alterità di un Dio che diventa uomo e muore straziato sulla croce, subendo la dolorosa e vergognosa morte di un criminale.

"Gesù Cristo, pur essendo di natura divina [...] spogliò [svuotò] se stesso assumendo la condizione di servo". Questo famoso passo della lettera ai Filippesi sulla kenosi è amatissimo e proclamato a gran voce anche da molti esponenti della Scuola di Kyoto. Come mai allora il verso seguente ("perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi [...] e ogni lingua proclami") viene perlopiù ignorato o letto in sordina?

Se non fosse scomparso nel 2002, forse ci potrebbe aiutare un altro insigne studioso di buddismo, Takeuchi Yoshinori. Nella sua opera più conosciuta, *The Heart of Buddhism: in Search of the Timeless Spirit of Primitive Buddhism*, Takeuchi scriveva:

In realtà nel buddismo non c'è nulla che assomigli a ciò cui Paolo si riferisce parlando della "follia della croce". [...] In Occidente, l'esperienza religiosa della "follia della croce" mette in opposizione filosofia e religione, dando alla ragione la possibilità di criticare la religione dall'esterno, autonomamente; ma allo stesso tempo questa fondamentale divisione porta ad una nuova, sebbene secondaria, relazione tra filosofia e teologia, una reciprocità fondata sulla comune preoccupazione con la metafisica. [...] Nel buddismo la filosofia non è una speculazione di contemplanzioni metafisiche ma piuttosto una metanoia del pensiero, una conversione all'interno del pensiero riflessivo.

Piuttosto che demarcare chiaramente il coinvolgimento della ragione in questioni di fede e chiedere aiuto alla Rivelazione per sopperire all'afasia della riflessione razionale, la tendenza buddista (se non altri Takeuchi) è quella di cercare di cambiare la natura stessa dello sforzo di riflessione trasformando la filosofia stessa in "metanoetica". "Metanoetica" è un neologismo coniato da Hajime Tanabe (1885-1962), un altro esponente della Scuola di Kyoto, che denota un modo di fare filosofia sostanzialmente affine alla kantiana "religione nei limiti della semplice ragione"⁶.

Lo shock inflitto alla sensibilità umana descritta da Suzuki e le disquisizioni sul distacco tra fede e ragione in Takeuchi, certamente non aiutano ad assorbire e a digerire lo scandalo della croce. Ma queste reazioni sono solo il sintomo di un problema più profondo: la velleità da parte dell'uomo di rimanere in controllo di fronte

⁶ Kant rimane a tutt'oggi il referente privilegiato per molti pensatori giapponesi. Cf. YUASA SHIN-ICHI, "A Historical View of the Japanese Response to Kant's Philosophy", in *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. 1, Memphis 1995, pp. 1227-1244.

all'alterità divina (la *notitia Dei*) che rimane lì, di fronte a tutti, non solo come stoltezza, debolezza e follia, ma anche come saggezza, potenza e sapienza⁷. Come dice Paolo, "mentre i Giudei chiedono segni e i Greci cercano sapienza, noi invece annunciamo Cristo crocifisso: scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio. Infatti ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini" (1 Cor 1,22-25). E noi, come Paolo, non possiamo far altro che continuare questo annuncio, messaggeri e uditori della parola allo stesso tempo.

IL BUDDISMO VISTO DA DE LUBAC

Richiesto di insegnare storia delle religioni a Lione negli anni '30, de Lubac ha dedicato alcune sue opere al tema del buddismo⁸. Il suo discepolo H. Urs von Balthasar ne ha riassunto il pensiero in *The Theology of Henri de Lubac: An Overview*. Il terzo capitolo porta il titolo *I due ateismi: ateismo occidentale; ateismo orientale*. Nel primo caso si tratta dell'umanesimo ateo, a cui de Lubac ha dedicato una celebre opera.

⁷ Il buddismo è stato senza dubbio un potente educatore di vaste masse asiatiche ad un raffinato "senso religioso", ma con molta facilità si può trasformare in un diaframma che l'uomo pone tra sé e la divina verità. Come scrive Pannenberg, "il termine 'Dio' è uno dei concetti interpretativi più importanti ai fini di un accertamento dell'esperienza religiosa" (*Teologia Sistemática*, vol. I, Brescia 1990, p. 82). Senza la cifra "Dio" l'uomo non verrebbe posto di fronte alla totalità del reale come tale e neppure alla totalità del suo esistere come tale. San Tommaso direbbe: "Omnia conoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito" (*De veritate*, 22, 2, ad 1). Per capire la portata di questo discorso è fondamentale tener conto del fatto che la storia della religione indiana, da cui il buddismo è sorto, rimane fortemente connotata dall'esperienza di potenze divine. Il buddismo stesso ha incorporato innumerevoli *deva* del pantheon indiano.

⁸ H. DE LUBAC, *Buddismo e Occidente*, Milano 1955; ID., *Aspetti del buddismo*, Milano 1979.

Il secondo tipo di ateismo, un ateismo verticale, tratta appunto del buddismo. Religione senza teologia, un ateismo mistico. Questo ateismo è la profonda ragione per cui Schopenhauer si entusiasmò così tanto. Egli voleva dare scacco matto al “teismo assurdo e ripugnante” della Bibbia, quando “ci si trova in presenza di un Essere personale al quale si sacrifica, che si invoca, che si ringrazia”. A conclusione di *Buddismo e Occidente* de Lubac cita una pagina inedita di Ida Federica Görres:

Si constata un po' dovunque, oggi, questa grande e forte tentazione, così comprensibile, così sottile. Essa spia il cristiano che è cresciuto, come capita, nella grettezza, nella vuotaggine, a volte, di un cattolicesimo formalista, superficiale, meccanico, senza accostamento alle fonti tradizionali, senza capacità di udire la voce maestosa della Chiesa. Della sua religione non ha che una caricatura. Tutto a un tratto eccolo di fronte alla grandezza semplice e tranquilla, agli orizzonti vasti delle concezioni buddiste. Allora la scelta non gli sembra dubbia tra la noia meschina dell'una e la sublimità delle altre. Anche se il giovine ha ricevuto un'istruzione religiosa migliore, anche se il mistero di Cristo gli è stato presentato nelle sue profondità e ha intravisto la formidabile maestà dell'Antico Testamento, tuttavia egli trova tanti dettagli e un complesso così rigido, a cui la spiritualità buddista sembra contrapporre l'attrattiva di una “purezza” sconfinata, qualcosa di una trascendenza superiore [...] In fondo questo forse non è altro se non il fascino profondo della teologia negativa, che risponde a un bisogno spirituale del nostro cuore e che forse è stata trascurata nella sua formazione religiosa. Così avviene che tanti spiriti, che la conoscono per la prima volta nelle religioni dell'Asia, ne restano inebriati [...]. Con tutto il rispetto dovuto al buddismo, bisogna però dire che questa “sublimità” e questa “libertà”, questa “trascendenza” e questa purezza vanno sottoposte a critica. E va rammentato che non sono esse l'ultima parola in religione. La Rivelazione, discendendo da quelle altezze nella “piccolezza” del concreto, dell'individuale, in una parola, dell'umano, le sorpassa ancora. È la gloria paradossale dell'Incarnazione che

diventa visibile; è l'indicibile valore di questa umiltà divina (se è lecito così dire) nella Rivelazione, cominciando nell'Antico Testamento con le sconcertanti epifanie dovute a Mosè e a tutto Israele, per compiersi nel *non horruisti virginis uterum*. Gli dèi come i saggi dell'Asia non hanno questa "umiltà", che, una volta compresa, ci spinge all'adorazione più sconfinata.

De Lubac si pone da subito una questione fondamentale: qual è la relazione tra l'amore disinteressato nel buddismo e la *caritas* del cristianesimo.

Chi ha cento specie di amori / ha cento specie di dolori
 Chi ha novanta specie d' amori / ha novanta specie di dolori
 Chi ha ottanta specie di amori / ha ottanta specie di dolori
 [...]
 Chi ha un amore / ha un dolore
 Chi non ha amore / non ha dolore⁹

C'è chi, in base a questo tipo di testi buddisti, sostiene che non è possibile parlare di carità buddista. Ma la questione non è così semplice, dice de Lubac. L'amore del buddismo si basa su *ahimsa* (non-violenza, non resistenza) e si sviluppa nelle virtù fondamentali di *maitri* (benevolenza, gentilezza), *dana* (dono, disponibilità ad aiutare in senso materiale e spirituale), e *karuna* (compassione, simpatia nel senso etimologico della parola). È soprattutto nel Grande Veicolo¹⁰ che queste virtù vengono magnificamente presentate come virtù da esercitarsi in perfetto disinteresse e universalmente, senza aspettarsi nessuna ricompensa. De Lubac cita testi molto significativi.

⁹ DE LUBAC, *Aspetti del Buddismo*, p. 3.

¹⁰ *Mahayana* in sanscrito: la corrente buddista maggioritaria che sostiene la possibilità di raggiungere l'illuminazione anche nella vita secolare. A questo si oppone il *Theravada* (Piccolo Veicolo) dove i "monaci" hanno un posto centrale.

Dopo di che inizia la riflessione teologica (*sed contra*). Il monismo idealista che sta alla base del buddismo rende impossibile l'esistenza di un vero Tu da essere amato in quanto tale, perché nessun io ha reale sussistenza, e allora come è possibile amare veramente l'io altrui? Infatti, si tratta non di guarire l'io, ma di guarire dall'io; non di salvare il sé, ma di affrancarsi da esso¹¹.

Stando così le cose, l'amore buddista rimane, in ultima analisi, senza un oggetto. Un oggetto esiste solo per i non ancora illuminati. La vita è come un sogno, l'immagine sfuggevole che passa su uno specchio senza lasciare traccia. Anche l'amore è qualcosa di passeggero, una fase preliminare, perché, in ultima analisi, non esistono persone che stanno una di fronte all'altra¹². Lo spirito non si incarna mai, anzi, deve assolutamente evitare di incarnarsi.

Tutta l'insufficienza – tutta la falsità – della religione buddista dipende anzitutto da qui. Il fallimento di questa immensa avventura, il naufragio di questa “zattera” gigante, che ha imbarcato per la liberazione mezza [sic] umanità, deriva dal fatto che Buddha non ha saputo scoprire, al di là delle divinità della mitologia o dell'animismo volgare, il volto del Dio di carità¹³.

¹¹ I pensatori buddisti moderni hanno parecchie difficoltà a trovare un fondamento nel pensiero buddista per la speciale dignità della natura umana e quindi dei diritti umani. Non so se si rendono conto di questo fatto quanti hanno adottato lo Zazen o lo Yoga in un contesto di spiritualità cristiana (cf. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos de quibusdam rationibus christianae meditationis*, 15-10-1989, in *L'Osservatore Romano*, 15-12-1989). Dopo tutto la spiritualità cristiana non può fare a meno di relazionarsi in qualche modo con la *imago et similitudo Dei*.

¹² Matteo Ricci fa lo stesso rilievo nel suo *Catechismo*: “Occorrono almeno due soggetti affinché la benevolenza e la rettitudine possano operare. Se tutti gli esseri fossero veramente un solo corpo dovrebbero essere fisicamente uno, distinguendosi per immagini prive di realtà, ma come possono vuote immagini amarsi e rispettarsi reciprocamente?” (M. RICCI, *Catechismo. Il vero significato di “Signore del Cielo”*, Bologna 2013, n. 245, p. 259).

¹³ DE LUBAC, *Aspetti del buddismo*, p. 43.

La fondamentale opzione antirealista¹⁴ porta alla fine ad identificare il *samsara* (il mondo della dannazione) con il *nirvana* (salvezza). “La salvezza – dice Asanga – è la distruzione di un puro pregiudizio: non c’è nessuno che sia salvato”¹⁵.

La forma è il vuoto, e il vuoto la forma. Il vuoto non differisce dalla forma e la forma non differisce dal vuoto. Quel che è la forma lo è il vuoto, e quel che è il vuoto, lo è la forma. Tutte le cose hanno carattere del vuoto, sono senza inizio e senza fine. Le quattro verità sante non esistono. Non esiste liberazione da ricercare¹⁶.

Un altro elemento che si presta a molti fraintendimenti è quello della “coproduzione condizionata” o “originazione interdipendente” (*pratiya samutpada* in sanscrito; *engi* in giapponese). Qui non si distingue tra “opposizioni” che sono complementari e che costituiscono la ricchezza del reale (maschio-femmina, destra-sinistra, spirito-materia, terra-ciolo, negativo-positivo, ecc.). Queste sono tensioni inerenti alla molteplicità del reale, hanno bisogno l’uno dell’altro, si riferiscono a vicenda ed è proprio questo che produce l’armonia del tutto. Un’altra cosa sono invece le “contraddizioni” che invece rompono e distruggono l’armonia. Non di rado nel buddismo si trattano bene e male come se fossero una parte della

¹⁴ *Anitya* in sanscrito, *mujo* in giapponese, significa “impermanenza del reale” ed è uno dei pilastri del *dharma* (la dottrina buddista). Questo termine non significa solo che tutte le cose sono mutevoli e passano, ma è un vero e proprio principio metafisico con cui leggere tutta la realtà. Si tratta di un radicale scetticismo sulla possibilità di conoscere il reale. Non ci può essere verità in questo mondo, ma solo lasciandolo. In questo modo la questione della verità viene assorbita in quella della salvezza o forse abolita.

¹⁵ DE LUBAC, *Aspetti del buddismo*, p. 136. Asanga è l’autore indiano (IV sec. d.C.) che riassume e interpreta tutti i grandi mahayanisti.

¹⁶ *Sutra del cuore della perfezione della saggezza* (in sanscrito *Prajinaparamita*, in giapponese *Hanya-shinkyō*), *passim*. Cf. DE LUBAC, *Aspetti del buddismo*, p. 416. La *sutra* del cuore è una delle più popolari in Giappone, recitata costantemente come da noi potrebbe essere una giaculatoria o un *pater-ave-gloria*.

dialettica dell'essere. Il bene e il male si coproducono in modo interdipendente, secondo molte correnti buddiste. Si pensi, per esempio, al simbolo dello Yin e Yang. In questo caso diventa molto pertinente la classica dottrina del male come *privatio boni* che è molto poco conosciuta in Asia e spesso travisata.

L'AMIDISMO

Anche l'analisi dell'Amidismo o buddismo della Terra Pura porta agli stessi risultati, benché attraverso un percorso più complesso. L'origine mitica di Amida¹⁷, il suo "paradiso dell'ovest" (la Terra Pura), il fatto di generare un *alter ego* femminile che in Giappone diventerà la famosa dea Kannon, la salvezza "per grazia", la sua "discesa" dal Cielo mediante un "voto" di totale dedizione per il quale al credente che lo invoca (*nenbutsu*) sono perdonati tutti i peccati, sono tutti elementi, dice de Lubac, senza alcun fondamento storico. Questa particolare tradizione del buddismo viene fatta risalire, in modo molto improbabile, ad una influenza nestoriana. Più probabile una ascendenza persiana, ma anche indiana (vedica). Probabile anche un'influenza della "via della *bhakti*", ovvero la fede in una divinità personale caratterizzata da una partecipazione emotiva intensa e totalizzante. La similarità tra il "voto" di Amida e la salvezza per grazia di stampo luterano, a prima vista stupefacente e profondamente provocatoria, ad un esame più approfondito si rivela ingannevole. Amida non raggiunge mai lo status di Dio, egli stesso si presenta come in ricerca dell'Assoluto. Anche qui la reciprocità delle persone fa parte del mondo penultimo. La spiegazione stessa dello "scambio dei meriti" tra Amida e i fedeli

¹⁷ Un *bodhisattva*, cioè colui che sta percorrendo la via per diventare un Buddha e lo fa aiutando gli altri. Come acutamente segnala von Balthasar, l'idea che qualcuno già pronto per l'illuminazione si sobbarchi la sofferenza vicaria a beneficio di quanti sono ancora sotto il peso del *karma* è un'indicazione nella direzione del cristianesimo, un *logos spermatikos* (H. U. VON BALTHASAR, *Epilogue*, San Francisco 2004, p. 27).

si basa su questo mondo penultimo. Ancora una volta *samsara* e *nirvana* vengono a coincidere. Quando si tratta della salvezza, il fatto che gli uni possano pensare ad Amida e invocarlo e gli altri no, è una conseguenza della legge del *karma* precedente. Se il *karma* di un essere non gli permette la salvezza quando arriva la morte, vani saranno gli sforzi per salvarlo. Persino Amida è impotente a farlo. "Non si ricava acqua da una paglia secca e non si incendia la paglia bagnata". Amida ha progettato il paradiso dell'ovest, ognuno ne può trarre profitto ma solo secondo la legge del proprio *karma*.

Tuttavia, dice de Lubac, non possiamo trattare eminenti personaggi dell'Amidismo, come Honen (1133-1212) o il suo discepolo Shinran (1173-1263), come semplici atei. La onnipresente grazia di Cristo può essere efficace anche in una "oggettivamente inadeguata" via di salvezza. In questo, dice von Balthasar, possiamo riconoscere la particolare opzione di *Catholicisme*.

IL BUDDISMO IN PROSPETTIVA "CATTOLICA"

La Chiesa si applica a far vedere in ogni argomento che la dottrina rivelata, in quanto cattolica, assume e completa tutti i giusti pensieri degli uomini, che di per se stessi hanno sempre qualcosa di frammentario e di meschino¹⁸. È questo il rinomato approccio di *Catholicisme* che ora proviamo ad applicare al buddismo.

Nell'analizzare i rapporti tra buddismo e pensiero europeo, de Lubac ravvisa in ambiente europeo tre atteggiamenti basilari: "umanista", "buddistizzante" e "cristiano"¹⁹. Quello umanista è rappresentato dagli orientalisti francesi e tedeschi, per i quali il buddismo costituiva una sorta di umanesimo asiatico in grado di diffondere nel mondo elementi di valore universale. Il secondo, invece, rappresenta una presa di posizione fortemente anticristiana: il buddismo viene presentato come una forza nuova e vitale,

¹⁸ H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris 1952, cap. IX. Citato da Paolo VI in una *Paterna esortazione alla Compagnia di Gesù* del 1974.

¹⁹ DE LUBAC, *Buddismo e Occidente*, pp. 321-352.

capace di relativizzare il cristianesimo²⁰. Infine l'atteggiamento cristiano, in linea con l'atteggiamento umanista, apprezza i numerosi elementi positivi, senza per altro riconoscerli la verità come tale.

Come il cristiano può ammirare, ad esempio, i tragici greci o l'architettura persiana o la nobiltà di un Marc' Aurelio, così può, senza mancare alla sua fede, gustare la lussureggiante cultura buddista. Anche se vanno fatte delle distinzioni; per esempio, tra l'arte greca e la buddista va notata questa differenza: la prima attesta la situazione dell'uomo anteriore ad un certo grado di interiorità; la seconda porta il segno di una interiorità che non è quella cristiana²¹.

Se poi si guarda dal punto di vista dello sviluppo storico, non sarà difficile ammettere che la supremazia accordata da Shakyamuni all'elemento interiore sul ritualismo e sulle forme superstiziose o meccaniche dell'asceti, costituisce un progresso spirituale. V. Soloviev scrive: "Il significato universale del buddismo nella storia mondiale consiste in questo, che in esso per la prima volta, la personalità umana ha incominciato ad essere valutata non come membro di una tribù, d'una casta o dello Stato, ma in quanto dotata di una coscienza superiore, come un essere capace di risvegliarsi dalle illusioni del sogno della quotidiana esistenza"²².

²⁰ De Lubac cita A. Huxley e Nietzsche (Zarathustra era un *risvegliato*, il che significa un Buddha); personalmente aggiungerei autori più recenti come Th. Merton, H. Enomiya Lassalle, H. Dumoulin.

²¹ La "liberazione" (*moksha*) offerta dal buddismo non comporta necessariamente alcun "Esodo", anzi può andare benissimo per adattarsi a qualsiasi "Egitto" in cui ci si trovi ad essere.

²² Citato da DE LUBAC, *Buddismo e Occidente*, p. 342. A questo si potrebbe aggiungere citando Hegel: "Ma che l'uomo fosse libero in sé e per sé [...] questo non seppero né Platone, né Aristotele, né Cicerone, né i giuristi romani, benché solamente in questo concetto stia la sorgente del diritto. Soltanto nel principio cristiano lo spirito individuale personale, assume essenzialmente valore infinito, assoluto; Dio vuole che si porti aiuto a tutti gli uomini. Nella religione cristiana si fece strada la dottrina secondo cui tutti gli uomini sono uguali davanti a Dio, perché Cristo li ha chiamati alla libertà cristiana" (G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. I, Firenze 1930, p. 61).

Ma chi vuole dare una valutazione pienamente cristiana del buddismo, non può fermarsi a una prospettiva meramente storica. C'è chi vede nel buddismo una forma di "teologia negativa" a cui poi si può aggiungere la parte affermativa e la *via eminentiae*. Solo che la *via negationis* del buddismo non ha lo scopo di esaltare il suo oggetto, ma di sopprimerlo. E questo non in forma episodica, bensì costante e sistematica²³.

Si capiscono allora le ragioni che spinsero de Lubac ad opporsi al riconoscimento del valore salvifico delle religioni non cristiane, come testimonia una sua lettera a Danielou²⁴. Sfuggiva e sfugge sorprendentemente, ancora oggi, ai sostenitori di una simile posizione che riconoscere il valore salvifico di una religione equivale implicitamente a subordinare la potenza dell'opera di Cristo e della sua grazia a delle iniziative umane, quasi non si potesse fare a meno di conferire loro un tale significato pur di giustificare la universale volontà di salvezza di Dio.

Viene allora da chiedersi quale sia il senso teologico di quegli elementi di religione autentica rinvenibili all'interno di una determinata tradizione non cristiana. Per quanto riguarda il buddismo, Romano Guardini ha posto il problema come segue:

Questo uomo [il Buddha] costituisce un grande mistero. Vive in una libertà assoluta, quasi sovrumana e tuttavia è di una bontà presente come una forza cosmica. Forse il Buddha è l'ultimo genio religioso col quale il cristianesimo dovrà giustificarsi, spiegarsi. Nessuno, finora, ha spiegato il suo significato cristiano. Forse Cristo non ha avuto soltanto un precursore nel Vecchio Testamento, Giovanni, l'ultimo dei profeti, ma un altro nel cuore della civiltà antica, Socrate, e un

²³ Uno degli esponenti più eminenti del buddismo giapponese del dopoguerra, Tomomatsu Entai, scrive: "La liberazione dal dogma di Dio creatore sembra essere una delle attrattive del buddismo", e invita l'anima europea a liberarsi da "questa idea superstiziosa" (citato da DE LUBAC, *Buddismo e Occidente*, p. 348).

²⁴ Cf. I. MORALI, *La salvezza dei non cristiani. L'influsso di Henri de Lubac sulla dottrina del Vaticano II*, Bologna 1999.

terzo che ha detto l'ultima parola della filosofia e dell'ascetismo religioso orientale, il Buddha²⁵.

Per quanto riguarda il "significato cristiano" del buddismo, c'è da dire a questo proposito che un vastissimo campo di ricerca, per altro ampiamente disatteso²⁶, rimane aperto per coloro che vivono in ambienti culturali influenzati dal buddismo²⁷.

Per quanto riguarda invece l'invito di Guardini a cercare nel Vecchio Testamento, de Lubac suggerisce di rivolgersi al libro del Qoelet, la parte più "buddistizzante" della Bibbia. La vanità della creazione che non nega la sapienza di Dio, questa potrebbe essere il punto di aggancio per una reinterpretazione del buddismo. Il Qoelet, come dice B. Pascal, mostra che l'uomo senza Dio è nell'ignoranza di tutto e in una inevitabile infelicità. Tuttavia la grandezza dell'uomo è così evidente che si deduce dalla sua stessa miseria. Infatti ciò che è natura negli animali, lo chiamiamo miseria nell'uomo: donde noi riconosciamo che, essendo oggi la sua natura simile a quella degli animali, egli è decaduto da una migliore natura, che un tempo gli era propria. "Infatti chi si sente infelice di non essere re, se non un re spodestato?"²⁸.

DOVE STA LA VERITÀ

Nella letteratura buddista, specialmente nella scuola del Madyamika, si fa ampio uso del "tetralemma" (*catushkoti* in sanscrito), un tipo di proposizione ammesso nella logica della filosofia orientale. Nagarjuna, per esempio, dice che "tutto è come sembra, niente è come sembra. Tutto è allo stesso tempo come sembra e come non

²⁵ Cf. più sopra nota 2, DE LUBAC, *Buddismo e Occidente*, p. 351.

²⁶ Cf. J. VAN BRAGT, "Inculturation of the Gospel values in Buddhist Countries", in *Japan Mission Journal*, Winter 1998, 228-241.

²⁷ Ci vorrebbe qualcuno come Dante Alighieri, che ha reinterpretato le mitologie greco-romane in un contesto cristiano. Ma è chiaro che non si comincia mai se si pensa che tutte le religioni sono uguali e che tutte hanno i loro pregi e difetti.

²⁸ Cf. B. PASCAL, *Pensées*, 389, 409 (ed. Brunschvicg). È questa indubitabile nostalgia per la possibilità di un destino migliore per l'umanità quello di cui sente di più la mancanza nel buddismo.

sembra. Né l'uno né l'altro. Tale è l'insegnamento progressivo del Budda²⁹. Per spiegare l'esperienza mistica del "vuoto" si deve ricorrere a queste forme di linguaggio. Le nozioni di potenza e atto della filosofia scolastica lasciano sufficiente spazio per vedere la realtà come contingente, interdipendente e relazionale. Il concetto di "vuoto", invece, esclude qualsiasi causa prima e così esclude la possibilità di un Creatore. Ancora una volta ci troviamo di fronte alla dissociazione tra mistica e teologia³⁰.

Certo, anche le esperienze mistiche hanno una loro verità (*verum esse ipsum factum!*), e ad esse si può applicare il famoso detto dell'Ambrosiaster citato da san Tommaso: *Omne verum a quocumque dicatur a Spirito Sancto est*. Questa frase è spesso citata omettendo l'interpretazione che ne dà il Dottore Angelico stesso. Questo passo si trova nell'*ad primum*, art. 1 della questione 109 della *Prima Secundae* che tratta della grazia. Si tratta dunque d'una questione di capitale importanza, che regola l'intero equilibrio del pensiero dell'Aquinate. Il problema posto nell'articolo introduttivo alle considerazioni sul mistero della grazia è quello di sapere se, senza la grazia, l'uomo può conoscere delle verità. Le tre obiezioni iniziali portano ad una risposta negativa. Il *sed contra*, che poggia sull'autorità di sant'Agostino, afferma al contrario e nettamente che senza la grazia l'uomo può da se stesso conoscere la verità (*veritatem*), posizione che

²⁹ Konpon Chuju (*I fondamenti della via di mezzo*), 18,18, mia traduzione.

"Nel Nirvana non c'è né l'esistenza né la non esistenza, nessuna delle due e neppure nessuna delle due" (25,17). Si tratta, insomma, della negazione del principio di non contraddizione e del *tertium non datur*. Aristotele commenterebbe che se non si è forzati né all'affermazione né alla negazione, è chiaro che la discussione con un tale avversario è senza oggetto. Non si dice niente. Un tale uomo sarebbe come un vegetale (cf. *Metafisica*, IV, 4 [1008b1-b20]).

³⁰ Non è possibile in questa sede sviscerare tutti gli aspetti di un corretto rapporto tra mistica e teologia, mi limito a rimandare all'ormai classico: E. UNDERHILL, *Mysticism*, 1911 (fruibile in rete). Nella prefazione alla 12ª edizione (1930) l'autrice sottolinea la necessità di un approccio "critico-realista". Può essere sufficiente sapere "come" si pratica lo yoga (o la meditazione), oppure in certi casi non serve anche sapere "perché" lo si pratica?

viene esplicitata nel corpo dell'articolo. È chiaro dal contesto che qui *veritas* va tradotto "qualche verità". La Glossa citata è un commento a 1 Cor 12,3: "Nessuno può dire Gesù è Signore se non mediante lo Spirito Santo". Ma lo Spirito abita in noi per grazia (*gratum facientem*). Si tratta insomma di una verità di fede, non di verità in senso lato. San Tommaso restituisce il senso esatto della citazione. Non di meno si può, in virtù di una interpretazione più ampia, attribuire allo Spirito Santo il lume naturale dell'intelligenza. In ogni caso, la distinzione tra conoscenza di fede e conoscenza naturale è chiaramente affermata.

La citazione, usata da alcuni senza il riferimento biblico e il commento di Tommaso, viene ad esprimere il contrario di ciò che significa in realtà, e questo sotto l'autorità dell'Aquinate. Quando si parla del rapporto tra Cristianesimo e altre religioni, ci si trova a volte di fronte a una specie di *supernatural* nel cui nome tutte le ricchezze e i valori umani che si trovano nelle religioni non cristiane, vengono ad essere attribuiti alla grazia. Con questo viene, per così dire, eliminata la natura umana con tutte le sue risorse native di verità e di bontà e con tutte le sue fioriture culturali. Da qui anche la tendenza a considerare come equivalenti la mistica cristiana e le mistiche non cristiane, con la conseguenza che tutte le religioni, considerate nel loro apice "mistico", "convergono" (come si sente dire spesso) verso una "esperienza dell'Assoluto".

"Può esistere un riconoscimento di Dio anche là dove non ne esiste un concetto. Può esistere un tipo di santità concettualmente non teistica"³¹. È chiaro che affermazioni di questo tipo hanno dei presupposti non facilmente condivisibili. Non è necessario qui spingersi fino alla critica di stampo protestante (E. Brunner, K. Barth), dove il misticismo viene inteso quale prodotto o espressione dell'uomo "religioso" che non si lascia determinare dalla Parola di Dio, non ne rispetta l'assoluta alterità e perciò, sotto il pretesto della ricerca di una comunione interiorizzata, cerca effettivamente la propria autodivinizzazione. Ci può essere un atteggiamento più cattolico che sa accogliere le esperienze mistiche non-cristiane, e non di meno si protende a comprendere criticamente la loro natura.

³¹ A. FERNANDO, L. SWINDLER, *Introduzione al buddismo. Paralleli con l'etica ebraico-cristiana*, Bologna 1992, p. 219.

LA MISTICA E IL NUOVO TESTAMENTO

Il Nuovo Testamento riprende e sviluppa con una sua originalità la tematica della "conoscenza" delle verità divine. La fede viene presentata come esperienza di trasformazione dell'uomo e di comunione con il Padre e con Cristo mediante lo Spirito e dalla realizzazione del dono che è l'agape. Nessuna analisi è data di questa *epignosis* (Col 1,9), di questo "manifestarsi" di Gesù, di questo "sapere" e "vedere": si tratta di una apertura a cui non è posto altro limite se non quello di vivere ancora nella "carne", o di non essere ancora "con Cristo" o "in Cristo", del non conoscere ancora come si è "conosciuti" (1 Cor 13,12). Anche in senso puramente terminologico il Nuovo Testamento non presenta alcuna esperienza mistica, neanche quando si potrebbe essere molto vicini, come nel caso della Trasfigurazione. Si può dire che Paolo e Giovanni erano dei mistici, ma delle loro esperienze non se ne parla se non *en passant*. Più che una descrizione della "conoscenza" cristiana del "mistero", viene presentata una possibilità e una tendenza; e vengono forniti dei criteri generali di valutazione. Se un'eventuale esperienza "mistica" nella vita di fede potrà mostrare di essere "conoscenza" vera del Dio della nuova alleanza in Cristo Gesù, tale esperienza potrà essere accolta. Diversamente dovrà essere respinta. La cosa essenziale è la vita di fede come "conoscenza", e non la modalità eventualmente "mistica" di tale "conoscenza". In questo senso si può dire che la mistica viene relativizzata, smitizzata e sottoposta a discernimento in base a criteri precisi. Il cristiano non ha il problema di essere mistico; ha il problema di condurre un'esistenza che "conosca" il Dio dell'Alleanza realizzata in Cristo; e che testimoni questa "conoscenza"³².

La libertà goduta da Dio gli permette di prendere qualsiasi forma. Dio ha parlato "molte volte e in diversi modi" (Eb 1,1). Evitiamo per il momento la parola "Dio" e traduciamo: il sacro si manifesta sotto qualsiasi forma (un rovelto ardente), anche la più aberrante (le piaghe d'Egitto). Questa coincidenza fra sacro e profa-

³² Cf. G. MOIOLI, "Mistica cristiana", in *Nuovo dizionario di spiritualità*, Roma 1982, pp. 985-1001.

no produce, di fatto, una rottura di livello ontologico. Qualsiasi ierofania la implica, perché ogni ierofania mostra, manifesta la coesistenza delle due essenze opposte: sacro e profano, spirito e materia, eterno e non-eterno. La teologia della forma e della materia dei sacramenti rappresenta una parte di questa dialettica delle ierofanie. Insomma è paradossale, è incomprensibile, non il fatto della manifestazione del sacro nei sassi o negli alberi, ma il fatto stesso che il sacro si manifesti e, di conseguenza, si limiti e diventi relativo. M. Eliade commenta: "Si potrebbe dire che tutte le ierofanie altro non sono che prefigurazioni del miracolo dell'Incarnazione, che ogni ierofania è soltanto un tentativo fallito di rivelare il mistero della coincidenza uomo-Dio". E in nota aggiunge: "Si potrebbe tentare di salvare, nella prospettiva del cristianesimo, le ierofanie che precedettero il miracolo dell'Incarnazione, valorizzandole in quanto serie di prefigurazioni dell'Incarnazione stessa. Ne conseguirebbe che, lungi dal considerare le modalità 'pagane' del sacro (feticci, idoli, ecc.) come tappe aberranti e degenerate del sentimento religioso di un'umanità decaduta in conseguenza del peccato, si potrebbero interpretare come tentativi disperati di prefigurare il mistero dell'Incarnazione. Tutta la vita religiosa dell'umanità, vita religiosa espressa con la dialettica delle ierofanie, sarebbe, da questo punto di vista, null'altro che l'attesa di Cristo"³³.

Sono parole che si applicano perfettamente a tutta la grande massa di fenomeni religiosi che chiamiamo "buddismo". A questo bisogna subito aggiungere, però, anche che le immagini umane della potenza divina spesso portano fatalmente in sé qualche forma di fraintendimento. Il Dio della tradizione biblica si mostra consapevole di questo mentre cerca continuamente di arginarlo. Lo fa in modo molto discreto, rivelando una intima disposizione in favore della libertà dell'uomo. Su questa discrezione il Mentitore specula sempre, fin dall'inizio.

³³ M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1972, p. 36. Se non ricordo male, G. Lazzati parlava di un "presentimento di Cristo nel mondo pagano".

CONCLUSIONE

Il vasto mondo religioso del buddismo presenta, per gli occidentali, difficoltà e complessità tali da poter scoraggiare molti di quelli che cercano di districarne i grovigli interpretativi. Non di meno quelli che si trovano in prima linea sul campo missionario o pastorale, devono prendere posizione in un modo o nell'altro. Per esempio, Matteo Ricci nel suo catechismo sostiene che "il non-essere e il vuoto di cui parlano Laozi e Buddha, sono in totale disaccordo con la dottrina del Signore del Cielo". E subito aggiunge: "La cosa più importante è usare la ragione per fare chiarezza"³⁴. Che è quello che si è cercato di fare in questo contributo, solo in un modo più aggiornato.

È difficile per tutti discernere con totale chiarezza i piani della Provvidenza e il ruolo che vi ha giocato e vi sta giocando il buddismo. Chi vive lontano dall'Oriente ne sente magari il fascino quasi fosse una nuova e meno esigente promessa di salvezza o di pace del cuore. Non dimentichiamo che nel buddismo non esiste nessuna istanza magisteriale autenticata se non all'interno di certe particolari sette. Non è raro che il fascino sia quello che promana dai canti delle sirene che avevano il potere di offuscare la ragione di Ulisse.

Quanti vivono in paesi di cultura buddista non possono non sentire la pressione sociale a seguire la corrente³⁵. Non è raro incontrare cristiani o anche pastori "buddistizzanti"³⁶.

La pratica del dialogo interreligioso, lungi dall'aver reso obsoleto il discorso sulla *religio vera*, ne ha fatto una esigenza ancora più acuta³⁷.

³⁴ Cf. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, pp. 65, 69.

³⁵ Per compagnia anche un frate prese moglie e chi va con lo zoppo impara a zoppicare. La forma di politeismo spesso concomitante nelle culture buddiste non è meno perniciosa di quella cananea (cf. Gdc 3,7 ss.).

³⁶ Non si può parlare di dialogo se chi lo istituisce si colloca nella posizione di considerare le verità della fede come "opinioni" delle quali si può dubitare (cf. *S. Th.*, II-II, q. 10, a. 7 co).

³⁷ Cf. J. RATZINGER, *Fede. Verità. Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003; G. TANZELLA-NITTI – G. MASPERO (ed.), *La verità della religione. La specificità cristiana in contesto*, Roma-Siena 2007.

AMORIS LAETITIA: NOVITÀ E TRADIZIONE

ATTILIO CARPIN

Editor's note: Professor Attilio Carpin OP, director of the Department of Systematic Theology of the Theological Faculty of Emilia-Romagna, examines here Pope Francis' post-synodal apostolic exhortation Amoris laetitia on love in the family (2016), the problems of theological interpretation raised by which are widely known, and have been at the centre of heated debates. The document, result of a process that took place in the 2014-2015 Synods of Bishops on the Family, aims to propose the "gospel of marriage and the family," although its most controversial point concerns the possibility of receiving the sacraments of Reconciliation and Eucharist that it gives – in some specific and motivated cases – to the divorced and remarried. The implementation of such a possibility must be preceded by a personal and pastoral discernment, which implies conversion and the purpose of living one's Christian life in a very earnest way.

The practice proposed by pope Francis in Amoris laetitia does not clash with the doctrine of the indissolubility of marriage, which he repeatedly reasserts, but is to be considered a pastoral application of it: based on the traditional distinction between "objective" sin (objectively grave act) and "subjective" sin (moral guilt), which respects one's conscience and one's journey towards a full accomplishment of God's will. This pastoral "openness" is in perfect continuity both with the Gaudium et spes 51 and the Familiaris Consortio 84: the pope invites bishops and priests to implement the indications contained in those documents, while taking into careful consideration the circumstances due to the frailness of human nature. Such an exercise of pastoral discernment requires several qualities: the gift of wisdom, the virtue of prudence and doctrinal competence (in this sense, Thomas Aquinas' teaching may be of great help).

PRESENTAZIONE

1. Titolo, natura e struttura del documento

L'Amoris laetitia, come appare dal sottotitolo, è l'*Esortazione apostolica postsinodale sull'amore nella famiglia*, firmata da papa Francesco il 19 marzo 2016 e pubblicata il successivo 8 aprile.

Il titolo è un evidente richiamo alla precedente esortazione apostolica *Evangelii gaudium*. Ma questa espressione – sebbene in un altro contesto – compare nella lettera apostolica (in forma di «motu proprio») *Porta fidei* di papa Benedetto XVI, con cui il pontefice aveva indetto l'Anno della Fede: «La gioia dell'amore (*amoris laetitia*), la risposta al dramma della sofferenza e del dolore, la forza del perdono davanti all'offesa ricevuta e la vittoria della vita dinanzi al vuoto della morte, tutto trova compimento nel mistero della sua [di Gesù Cristo] Incarnazione» (n. 13).

Il documento è frutto di un «processo sinodale», sviluppato da due Sinodi: uno straordinario e uno ordinario. Il primo era su *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'Evangelizzazione* (5-19 ottobre 2014). Ma il processo sinodale era stato avviato già nel novembre 2013, con la diffusione di un «documento preparatorio» che includeva un ampio questionario per i fedeli e le Chiese locali, così da coinvolgere tutta la Chiesa. Al Sinodo straordinario ha fatto seguito (4-25 ottobre 2015) quello ordinario, sul tema *Gesù Cristo rivela il mistero e la vocazione della famiglia*.

I due Sinodi hanno prodotto due relazioni conclusive, denominate rispettivamente *Relatio Synodi* e *Relatio finalis*. Quest'ultima è stata approvata integralmente con la maggioranza qualificata dei 2/3 dei Padri sinodali, ed è stata valorizzata da papa Francesco nella sua esortazione apostolica, che ne ha accolto l'impostazione generale e l'approccio ai problemi. Alle citazioni delle due relazioni sono da aggiungere i riferimenti a documenti di diverse Conferenze episcopali e del Magistero pontificio precedente.

Nella sua natura teologica l'esortazione è un documento del Magistero ordinario pontificio (non solenne o straordinario). In seguito vi è stata la precisazione avvenuta sul bollettino ufficiale della Santa Sede (5 giugno 2017), sotto forma di rescritto a firma del Segretario

di Stato, il cardinale Pietro Parolin, in cui si afferma che tale insegnamento si qualifica come magistero autentico («velut Magisterium authenticum»)¹. Ma questa precisazione, in risposta a quanti ponevano in discussione l'autenticità di tale Magistero, non cambia la qualifica teologica del documento che va considerato come Magistero «ordinario», ossia non infallibile, non definitivo.

L'*Amoris laetitia* è un documento «aperto», poiché fin dall'inizio indica «la necessità di continuare ad affrontare con libertà alcune questioni dottrinali, morali, spirituali e pastorali. La riflessione dei pastori e dei teologi, se è fedele alla Chiesa, onesta, realistica e creativa, ci aiuterà a raggiungere una maggiore chiarezza» (AL 2); «non tutte le discussioni dottrinali, morali o pastorali devono essere risolte con interventi del magistero» (AL 3). Bisognerà dunque verificare se questa «apertura» e questa «libertà» sono nel segno della continuità (cioè secondo l'insegnamento costante e coerente della dottrina cattolica) oppure della discontinuità dottrinale.

¹ «Summus Pontifex decernit ut duo Documenta quae praecedunt edantur per publicationem in situ electronico Vaticano et in *Actis Apostolicae Sedis*, velut Magisterium authenticum» (Rescriptum *Ex audientia SS.MI*, in AAS 108 [2016] 1074). «Il Sommo Pontefice stabilisce che i due Documenti che precedono [ossia la Lettera apostolica a Mons. Fenoy e la Lettera dei vescovi della Regione Pastorale di Buenos Aires] siano pubblicati sul sito elettronico Vaticano e negli *Atti della Sede Apostolica*, come Magistero autentico» (nostra traduzione).

Va ricordato che «l'ufficio di interpretare autenticamente la parola di Dio scritta o trasmessa è stato affidato al solo Magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo» (*Munus autem authentice interpretandi verbum Dei scriptum vel traditum soli vivo Ecclesiae Magisterio concreditum est, cuius auctoritas in nomine Iesu Christi exercetur: Dei Verbum* 10). Pertanto il Magistero è la regola prossima della fede poiché interpreta autenticamente la divina rivelazione (nella sua forma scritta, ossia la Sacra Scrittura, e nella sua forma non scritta, ossia la Tradizione di fede della Chiesa) che è la regola remota della fede. Quindi il Magistero vivo (il collegio episcopale) è l'interprete autentico anche di se stesso e del Magistero non vivo che l'ha preceduto (i precedenti documenti del Magistero).

Non si tratta di un documento direttamente dottrinale, ma pastorale, benché si apra inevitabilmente il problema del rapporto tra dottrina e prassi pastorale: «Naturalmente, nella Chiesa è necessaria una unità di dottrina e di prassi, ma ciò non impedisce che esistano diversi modi di interpretare alcuni aspetti della dottrina o alcune conseguenze che da essa derivano [...] Inoltre in ogni Paese o Regione si possono cercare soluzioni più inculturate, attente alle tradizioni e alle sfide locali» (AL 3). Si afferma quindi il principio dell'inculturazione, secondo cui «ogni principio generale [...] ha bisogno di essere inculturato, se vuole essere osservato e applicato» (AL 3).

Tanto meno l'Amoris laetitia è un documento canonico, poiché il suo intento non è quello di stabilire «una nuova normativa di tipo canonico, applicabile in tutti i casi», quanto piuttosto di incoraggiare «a un responsabile discernimento personale e pastorale dei casi particolari» (AL 300).

Tema dell'esortazione è l'amore nella famiglia. Lo scopo è quello di avviare una riflessione e un'azione pastorale per aiutare i fedeli a una permanente crescita dell'amore coniugale e familiare (AL 89). Lo sforzo pastorale deve tendere a questa crescita nell'amore (AL 307), con un atteggiamento di misericordia e di discernimento pastorale (AL 6).

Il principio teologico di riferimento è quello indicato da Tommaso d'Aquino (STh, II-II, q. 24, a. 7): la carità è la partecipazione dell'infinita carità di Dio; perciò può sempre crescere (AL 134). Di conseguenza bisogna «smettere di pretendere dalle relazioni interpersonali una perfezione, una purezza di intenzioni e una coerenza che potremo trovare solo nel Regno definitivo» (AL 325).

La struttura dell'esortazione presenta un'introduzione (7 numeri) e 9 capitoli, con un totale di 325 numeri.

Si apre con un'introduzione, dove si richiama l'importanza e la complessità del tema (Al 1). Ma il Papa invita subito a uscire dalla contrapposizione tra un desiderio sfrenato di cambiamento e l'atteggiamento di chi pretende di risolvere tutto applicando delle normative generali (Al 2) e richiama il principio dell'inculturazione (AL 3).

Poste queste premesse, il Papa articola la sua riflessione in questo modo:

Capitolo primo: Alla luce della Parola (nn. 8-30).

Capitolo secondo: La realtà e le sfide delle famiglie (nn. 31-57).

Capitolo terzo: Lo sguardo rivolto a Gesù: la vocazione della famiglia (nn. 58-88).

Capitolo quarto: L'amore nel matrimonio (nn. 89-164).

Capitolo quinto: L'amore che diventa fecondo (nn. 165-198).

Capitolo sesto: Alcune prospettive pastorali (nn. 199-258).

Capitolo settimo: Rafforzare l'educazione dei figli (nn. 259-290).

Capitolo ottavo: Accompagnare, discernere e integrare la fragilità (nn. 291-312).

Capitolo nono: Spiritualità coniugale e familiare (nn. 313-325).

2. I contenuti dell'esortazione apostolica

L'esortazione si apre con il primo capitolo dedicato alla rivelazione scritturistica. Punto di partenza è il disegno di Dio sul matrimonio e sulla famiglia, e pertanto i fondamenti teologici del matrimonio e della famiglia. «La Bibbia è popolata da famiglie, da generazioni, da storie di amore e di crisi familiari» (AL 8). Ma è proprio la famiglia a svelarci qualcosa del mistero di Dio, perché Dio «ha in sé paternità, filiazione e l'essenza della famiglia che è l'amore. Questo amore, nella famiglia divina, è lo Spirito Santo» (AL 11). La realtà cristologica ed ecclesiologicala del matrimonio è evidenziata dalla teologia paolina in rapporto al mistero dell'unione Cristo-Chiesa. Inoltre vengono sottolineati altri aspetti, come l'unità e la fecondità del matrimonio, la missione educativa della famiglia, specialmente alla fede. Benché appaiano anche le fragilità dell'amore umano legate al peccato (AL 19), la Scrittura indica sempre il cammino da seguire (AL 22).

Nel secondo capitolo il Papa considera la situazione attuale delle famiglie e le sfide conseguenti. Dalla Parola di Dio si passa alla situazione concreta caratterizzata dai seguenti elementi:

1) il cambiamento antropologico-culturale nel rapporto uomo-donna (ad es. un'equa ripartizione degli incarichi domestici: AL 32);

2) l'individualismo esasperato (i membri della famiglia sono un'isola; il fenomeno delle persone che decidono di vivere da sole; il timore di perdere la propria libertà e autonomia: AL 33; 40);

3) la precarietà dei vincoli affettivi o la «cultura del provvisorio» (AL 34; 39);

- 4) il fallimento di molti matrimoni e l'aumento delle convivenze (AL 40-41);
- 5) il calo demografico dovuto a un rifiuto della natalità e, all'opposto, lo sviluppo di biotecnologie per la procreazione (AL 42);
- 6) inadeguate politiche familiari (casa, lavoro, ecc.: AL 43-44);
- 7) l'aumento delle nascite fuori del matrimonio e lo sfruttamento sessuale dell'infanzia (AL 45);
- 8) il fenomeno migratorio (AL 46);
- 9) l'aumentata presenza degli anziani (AL 48);
- 10) la rinuncia dei genitori alla loro funzione educativa (AL 50);
- 11) l'aumento delle dipendenze: tossicodipendenza, alcolismo, ludopatia, ecc. (AL 51);
- 12) la «decostruzione giuridica» della famiglia (AL 53);
- 13) la violenza nei confronti delle donne (AL 54);
- 14) l'assenza della figura paterna (AL 55);
- 15) l'ideologia del gender che produce conseguenti progetti educativi e orientamenti legislativi, ossia la separazione tra sesso biologico (*sex*) e ruolo sociale-culturale del sesso (*gender*) come scelta individualistica mutevole nel tempo (AL 56).

Nell'esaminare la situazione attuale si richiedono *due atteggiamenti: l'umiltà del realismo e una giusta autocritica*. Bisogna «riconoscere che a volte il nostro modo di presentare le convinzioni cristiane e il modo di trattare le persone hanno aiutato a provocare ciò di cui oggi ci lamentiamo, per cui spetta una salutare reazione di autocritica [...] Altre volte abbiamo presentato un ideale teologico del matrimonio troppo astratto, quasi artificiosamente costruito, lontano dalla situazione concreta e dalle effettive possibilità delle famiglie così come sono» (AL 36). Il matrimonio è piuttosto un «cammino dinamico di crescita e realizzazione» che si realizza dando «spazio alla coscienza dei fedeli, che tante volte rispondono quanto meglio possibile al Vangelo in mezzo ai loro limiti e possono portare avanti il loro personale discernimento davanti a situazioni in cui si rompono tutti gli schemi. Siamo chiamati a formare le coscienze, non a pretendere di sostituirle» (AL 37). Ciò deve indurre «a una pastorale positiva, accogliente, che rende possibile un approfondimento graduale delle esigenze del Vangelo» (AL 38).

Gesù infatti ha proposto un ideale esigente, ma non ha mai mancato di mostrare «la vicinanza compassionevole alle persone fragili, come la samaritana o la donna adultera» (AL 38).

Il terzo capitolo richiama gli elementi essenziali dell'insegnamento di Cristo sul matrimonio e la famiglia, riproposto dalla Chiesa.

In modo sintetico si illustra il vangelo della famiglia (AL 60). Si ricorda che Cristo ha portato a compimento il progetto di Dio sul matrimonio, come avviene nel contesto della disputa sul ripudio (Mt 19,8), dove ha ribadito la sua originaria indissolubilità (Mt 19, 6). Si sottolinea la natura sacramentale del matrimonio poiché acquista il suo pieno significato umano e soprannaturale in relazione all'unione sponsale Cristo-Chiesa (Ef 5,21-32) (AL 62-63). Non è trascurabile il fatto che Gesù sia nato in una famiglia (AL 65-66). Vengono infine ricordati altri testi evangelici attinenti al tema.

Segue una ripresa sintetica dei vari documenti della Chiesa al riguardo: *Gaudium et spes, Lumen gentium, Humanae vitae, Evangelii nuntiandi, Gratissimam sane, Familiaris consortio, Deus caritas est, Caritas in veritate* (AL 67-70).

Si parla poi della vocazione e della sacramentalità del matrimonio (AL 71-75). Si invita alla cura pastorale verso i fedeli che semplicemente convivono o che hanno contratto matrimonio soltanto civile o sono divorziati risposati: «Nella prospettiva della pedagogia divina, la Chiesa si volge con amore a coloro che partecipano alla sua vita in modo imperfetto: invoca per essi la conversione, li incoraggia a compiere il bene [...] Quando l'unione coniugale raggiunge una notevole stabilità attraverso un vincolo pubblico – ed è connotata da affetto profondo, da responsabilità nei confronti della prole, da capacità di superare le prove – può essere vista come un'occasione da accompagnare verso il sacramento del matrimonio, laddove questo sia possibile» (AL 78).

Di fronte a difficili situazioni coniugali e familiari il Papa – richiamando la *Familiaris consortio* 84 – ricorda il dovere dei Pastori di avviare un discernimento: «Il grado di responsabilità non è uguale in tutti i casi, e possono esistere fattori che limitano la capacità di decisione. Perciò, mentre va espressa con chiarezza la dottrina, sono da evitare giudizi che non tengono conto della complessità delle

diverse situazioni, ed è necessario essere attenti al modo in cui le persone vivono e soffrono a motivo della loro condizione» (AL 79). Questa affermazione prepara quanto in seguito si dirà nel capitolo VIII e che costituirà *il punto maggiormente dibattuto dell'esortazione*.

Infine si ricorda che l'unione coniugale è ordinata per sua stessa natura alla generazione: «Dunque nessun atto genitale degli sposi può negare questo significato, benché per diverse ragioni non sempre possa di fatto generare una nuova vita» (AL 80). Si invita perciò a riscoprire il messaggio dell'*Humanae vitae* (AL 82). La famiglia è il santuario della vita, non il luogo dove viene negata o distrutta (aborto, eutanasia); è il luogo della formazione umana (la grande sfida educativa della famiglia), ed è qualificata – secondo la LG 11 – come «chiesa domestica» (AL 83-88).

Il quarto capitolo è un commento all'inno paolino alla carità (1 Cor 13,4-7) in chiave coniugale e familiare. Si tratta di un'esegesi del testo paolino applicata all'amore coniugale, con una particolare attenzione alla concretezza della vita familiare, esaminata con un'acuta introspezione psicologica (sentimenti ed emozioni).

Si ribadisce il valore sacramentale dell'amore coniugale, ma si aggiunge: «Tuttavia, non è bene confondere piani differenti: non si deve gettare sopra due persone limitate il tremendo peso di dover riprodurre in maniera perfetta l'unione che esiste tra Cristo e la sua Chiesa, perché il matrimonio come segno implica (citando la *Familiaris consortio* 9) "un processo dinamico, che avanza gradualmente con la progressiva integrazione dei doni di Dio"» (AL 122). E, dopo aver parlato della gioia e della bellezza della carità coniugale, della sua crescita mediante il dialogo, l'attenzione all'altro, il mondo delle emozioni, la dimensione erotica dell'amore (AL 120-157), il discorso si conclude sul rapporto matrimonio-verginità (AL 158-162) e sulla trasformazione dell'amore lungo il corso della vita (AL 163-164).

Il quinto capitolo è incentrato sulla fecondità dell'amore. L'amore genera la vita. Si parla in termini psicologici e spirituali dell'accoglienza di una nuova vita (gravidanza, amore materno e paterno: AL 165-177), ma anche della fecondità allargata e della vita nella famiglia in senso ampio (adozione, affidò, i parenti, i vicini, le persone bisognose di affetto e di aiuto: AL 178-198).

Il sesto capitolo suggerisce di trovare nuove vie pastorali sul tema della famiglia, sebbene il Papa preferisca lasciare la pastorale familiare più concreta alla creatività locale: «Saranno le diverse comunità a dover elaborare proposte più pratiche ed efficaci, che tengano conto sia degli insegnamenti della Chiesa sia dei bisogni e delle sfide locali» (AL 199).

Si ribadisce che le famiglie sono soggetto e non soltanto oggetto di evangelizzazione; sono esse che concretamente annunciano il “Vangelo della famiglia” (AL 200-201). Si richiama la necessità che tutti gli operatori pastorali, cioè ministri ordinati, religiosi, catechisti, seminaristi, laici, abbiano una formazione adeguata per trattare i complessi problemi attuali delle famiglie (AL 202-204). Prosegue poi affrontando il tema della preparazione dei fidanzati al matrimonio, dell’accompagnamento degli sposi nei primi anni della vita matrimoniale, della vicinanza nelle situazioni di crisi personali e di coppia con relativo accompagnamento pastorale (si analizzano le cause di queste crisi), nonché nelle situazioni dolorose della vita (AL 205-258).

Una menzione particolare è riservata ai divorziati risposati: «Ai divorziati che vivono una nuova unione, è importante far sentire che sono parte della Chiesa, che “non sono scomunicati” e non sono trattati come tali, perché formino sempre la comunione ecclesiale. Queste situazioni esigono un attento discernimento di grande rispetto, evitando ogni linguaggio e atteggiamento che li faccia sentire discriminati e promuovendo la loro partecipazione alla vita della comunità. Prendersi cura di loro non è per la comunità cristiana un indebolimento della sua fede e della sua testimonianza circa l’indissolubilità matrimoniale, anzi essa esprime proprio in questa cura la sua carità» (AL 243).

Successivamente si sottolinea l’importanza della recente riforma delle procedure per il riconoscimento dei casi di nullità del matrimonio (AL 244).

Il settimo capitolo è dedicato all’educazione dei figli. Si insiste sul dovere di aiutare i figli a raggiungere la maturità umana, sulla loro formazione etica (del giudizio morale, della volontà, delle abitudini, della libertà), sul valore della correzione e della disciplina. Si invita a un paziente realismo tra la proposta di valori e la loro accoglienza.

Si parla della necessità di un'adeguata educazione sessuale e della trasmissione della fede.

In definitiva si tratta della *vita familiare come contesto educativo*: è l'amore che educa, non l'ossessione; ed è ancora l'amore a generare processi di maturazione, non il disinteresse in nome della libertà (AL 259-290).

L'ottavo capitolo è il punto cruciale dell'esortazione, motivo di numerose discussioni a livello dottrinale e pastorale. È un invito alla misericordia e al discernimento pastorale di fronte a situazioni che non rispondono pienamente a quanto il Signore propone. Nel titolo compaiono tre verbi chiave: «accompagnare, discernere e integrare la fragilità». L'atteggiamento pastorale è così indicato: bisogna avere «un'attenzione pastorale misericordiosa e incoraggiante» che si traduce nel «discernimento pastorale» così da favorire l'evangelizzazione del matrimonio (AL 293).

Si inizia col riaffermare la dottrina sul matrimonio, ricordando che ogni rottura del vincolo matrimoniale è contro la volontà di Dio, benché vi sia la consapevolezza della fragilità umana, sicché «altre forme di unione contraddicono radicalmente questo ideale, mentre alcune lo realizzano almeno in modo parziale e analogo. I Padri sinodali hanno affermato che la Chiesa non manca di valorizzare gli elementi costruttivi in quelle situazioni che non corrispondono ancora o non più al suo insegnamento sul matrimonio» (AL 292). *In sintesi, bisogna valorizzare gli aspetti positivi di ogni situazione.*

Subito dopo viene ripresa un'affermazione contenuta al n. 27 della *Relatio Synodi*: «I Padri hanno anche considerato la situazione particolare di un matrimonio solo civile o, fatte salve le differenze, persino di una semplice convivenza in cui, “quando l'unione raggiunge una notevole stabilità attraverso un vincolo pubblico, è connotata da affetto profondo, da responsabilità nei confronti della prole, da capacità di superare le prove, può essere vista come un'occasione da accompagnare nello sviluppo verso il sacramento del matrimonio”». Il discernimento pastorale porterà a «evidenziare gli elementi della loro vita che possono condurre a una maggiore apertura al Vangelo del matrimonio nella sua pienezza» (AL 293).

In seguito si parla delle convivenze. Si cita il n. 43 della *Relatio Synodi*, «tutte queste situazioni vanno affrontate in maniera costruttiva, cercando di trasformarle in opportunità di cammino verso la pienezza del matrimonio e della famiglia alla luce del Vangelo. Si tratta di accogliere e accompagnarle con pazienza e delicatezza» (AL 294). *In pratica bisogna adottare come principio la «legge della gradualità» (Familiaris consortio 34)* secondo cui il bene morale si realizza secondo alcune tappe di crescita. Ciò non significa una gradualità della legge che va proposta e vissuta tutta intera, ma una gradualità soggettiva nella crescita morale (AL 295).

Si viene così a parlare del discernimento delle situazioni cosiddette «irregolari», che dev'essere guidato dalla logica della misericordia pastorale e dell'integrazione. Tra l'emarginare e il reintegrare la strada della Chiesa, e ancor prima di Cristo, è quella «della misericordia e dell'integrazione [...] La strada della Chiesa è quella di non condannare eternamente nessuno [...] Pertanto, sono da evitare giudizi che non tengono conto della complessità delle diverse situazioni, ed è necessario essere attenti al modo in cui le persone vivono e soffrono a motivo della loro condizione» (AL 296). L'integrazione significa anche aiutare chiunque si trovi in queste situazioni (non solo i divorziati) «a trovare il proprio modo di partecipare alla comunità ecclesiale [...]: in impegni sociali, in riunioni di preghiera, o secondo quello che la sua personale iniziativa, insieme al discernimento del Pastore, può suggerire» (AL 297).

Si passa poi a elencare *alcune situazioni, fra loro diverse, dei divorziati che vivono una nuova unione*, e quindi «non devono essere catalogate o rinchiusse in affermazioni troppo rigide senza lasciare spazio a un adeguato discernimento personale e pastorale» (AL 298).

E così prosegue: «Una cosa è una seconda unione consolidata nel tempo, con nuovi figli, con una provata fedeltà, dedizione generosa, impegno cristiano, consapevolezza dell'irregolarità della propria situazione e grande difficoltà a tornare indietro senza sentire in coscienza che si cadrebbe in nuove colpe. La Chiesa riconosce situazioni in cui "l'uomo e la donna, per seri motivi – quali ad esempio, l'educazione dei figli – non possono soddisfare l'obbligo della separazione"» (AL 298). L'ultima frase è una citazione della *Familiaris consortio* 84. E in nota (la 329) si aggiunge: «In queste

situazioni, molti, conoscendo e accettando la possibilità di convivere “come fratello e sorella” che la Chiesa offre loro, rivelano che, se mancano alcune espressioni di intimità, “non è raro che la fedeltà sia messa in pericolo e possa venir compromesso il bene dei figli”» (CONC. ECUM. VAT. II, Cost. past. *Gaudium et spes* 51). Come sappiamo, l’adattamento della citazione conciliare al caso presente, diverso da quello prospettato dal testo conciliare, ha sollevato delle critiche. Ma rimandiamo a dopo le nostre osservazioni.

Il testo continua: «C’è anche il caso di quanti hanno fatto grandi sforzi per salvare il primo matrimonio e hanno subito un abbandono ingiusto, o quello di “coloro che hanno contratto una seconda unione in vista dell’educazione dei figli, e talvolta sono soggettivamente certi in coscienza che il precedente matrimonio, irrimediabilmente distrutto, non era mai stato valido”» (AL 298).

«Altra cosa invece è una nuova unione che viene da un recente divorzio, con tutte le conseguenze di sofferenza e di confusione che colpiscono i figli e famiglie intere, o la situazione di qualcuno che ripetutamente ha mancato ai suoi impegni familiari. Dev’essere chiaro che questo non è l’ideale che il Vangelo propone per il matrimonio e la famiglia. I Padri sinodali hanno affermato che il discernimento dei Pastori deve sempre farsi “distinguendo adeguatamente” con uno sguardo che discerna bene le situazioni. Sappiamo che non esistono “semplici ricette”» (AL 298).

E, accogliendo le considerazioni di molti Padri sinodali, il Papa afferma che «i battezzati che sono divorziati e risposati civilmente devono essere più integrati nelle comunità cristiane nei diversi modi possibili, evitando ogni occasione di scandalo. La logica dell’integrazione è la chiave del loro accompagnamento spirituale [...] La loro partecipazione può esprimersi in diversi servizi ecclesiali: occorre perciò discernere quali delle diverse forme di esclusione attualmente praticate in ambito liturgico, pastorale, educativo e istituzionale possano essere superate» (AL 299).

Per comprendere l’orientamento e il significato dell’esortazione il Papa sente il bisogno di ribadire il suo pensiero con la seguente dichiarazione: «Se si tiene conto dell’innumerabile varietà di situazioni concrete [...] è comprensibile che non ci si dovesse aspettare dal Sinodo o da questa Esortazione una nuova normativa generale di tipo

canonico, applicabile a tutti i casi. È possibile soltanto un nuovo incoraggiamento ad un responsabile discernimento personale e pastorale dei casi particolari, che dovrebbe riconoscere che, poiché “il grado di responsabilità non è uguale in tutti i casi”, le conseguenze o gli effetti di una norma non necessariamente devono essere sempre gli stessi» (AL 300). E a piè di pagina (nota 336) si precisa: «Nemmeno per quanto riguarda la disciplina sacramentale, dal momento che il discernimento può riconoscere che in una situazione particolare non c'è colpa grave. Qui si applica quanto ho affermato in un altro documento: cfr. Esort. ap. *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), 44. 47».

Si ritorna così a parlare del cammino pastorale che vede insieme pastore e fedele: «I presbiteri hanno il compito di “accompagnare le persone interessate sulla via del discernimento secondo l'insegnamento della Chiesa e gli orientamenti del Vescovo”. In questo processo sarà utile fare un esame di coscienza, tramite momenti di riflessione e di pentimento. I divorziati risposati dovrebbero chiedersi come si sono comportati verso i loro figli quando l'unione coniugale è entrata in crisi; se ci sono stati tentativi di riconciliazione; come è la situazione del partner abbandonato; quali conseguenze ha la nuova relazione sul resto della famiglia e la comunità dei fedeli; quale esempio essa offre ai giovani che si devono preparare al matrimonio» (AL 300).

L'esortazione, riprendendo un passo della *Relatio finalis* 86, così prosegue: «Si tratta di un itinerario di accompagnamento e di discernimento che “orienta questi fedeli alla presa di coscienza della loro situazione davanti a Dio. Il colloquio col sacerdote, in foro interno, concorre alla formazione di un giudizio corretto su ciò che ostacola la possibilità di una più piena partecipazione alla vita della Chiesa e sui passi che possono favorirla e farla crescere. Dato che nella stessa legge non c'è gradualità (cfr. *Familiaris consortio* 34), questo discernimento non potrà mai prescindere dalle esigenze di verità e di carità del Vangelo proposte dalla Chiesa. Perché questo avvenga, vanno garantite le necessarie condizioni di umiltà, riservatezza, amore alla Chiesa e al suo insegnamento, nella ricerca sincera della volontà di Dio e nel desiderio di giungere ad una risposta più perfetta ad essa”» (AL 300).

Onde evitare equivoci o fraintendimenti, il Papa precisa: «Questi atteggiamenti sono fondamentali per evitare il grave rischio di messaggi sbagliati, come l'idea che qualche sacerdote possa concedere rapidamente "eccezioni", o che esistano persone che possano ottenere privilegi sacramentali in cambio di favori. Quando si trova una persona responsabile e discreta, che non pretende di mettere i propri desideri al di sopra del bene comune della Chiesa, con un Pastore che sa riconoscere la serietà della questione che sta trattando, si evita il rischio che un determinato discernimento porti a pensare che la Chiesa sostenga una doppia morale» (AL 300).

Il numero 301 dell'esortazione riveste una particolare importanza dal punto di vista morale e pastorale. Esso verte sulle *circostanze morali attenuanti che permettono nel discernimento pastorale un giusto giudizio sulla responsabilità morale del soggetto e quindi una diversa prassi sacramentale*. «Per comprendere in modo adeguato perché è possibile e necessario un discernimento speciale in alcune situazioni dette "irregolari", c'è una questione di cui si deve sempre tenere conto, in modo che mai si pensi che si pretenda di ridurre le esigenze del Vangelo. La Chiesa possiede una solida riflessione circa i condizionamenti e le circostanze attenuanti. Per questo non è più possibile dire che tutti coloro che si trovano in qualche situazione cosiddetta "irregolare" vivano in stato di peccato mortale, privi della grazia santificante. I limiti non dipendono semplicemente da una eventuale ignoranza della norma. Un soggetto, pur conoscendo bene la norma, può avere grande difficoltà nel comprendere "valori insiti nella norma morale" o si può trovare in condizioni concrete che non gli permettano di agire diversamente e di prendere altre decisioni senza una nuova colpa. Come si sono bene espressi i Padri sinodali, "possono esistere fattori che limitano la capacità di decisione"» (AL 301).

Nella parte finale di questo numero si rimanda a un passo di Tommaso d'Aquino (*STh* I-II, q. 65, a. 3, ad 2-3; *De malo*, q. 2, a. 2): «Già san Tommaso d'Aquino riconosceva che qualcuno può avere la grazia e la carità, ma senza poter esercitare bene qualcuna delle virtù, in modo che anche possedendo tutte le virtù morali infuse, non manifesta con chiarezza l'esistenza di qualcuna di esse, perché l'agire esterno di questa virtù trova difficoltà: "Si dice che alcuni

santi non hanno certe virtù, date le difficoltà che provano negli atti di esse, [...] sebbene essi abbiano l'abito di tutte le virtù"» (AL 301).

Il discorso prosegue citando altre testimonianze autorevoli: «Riguardo a questi condizionamenti il *Catechismo della Chiesa Cattolica* si esprime in maniera decisiva: "L'imputabilità e la responsabilità di un'azione possono essere diminuite o annullate dall'ignoranza, dall'inavvertenza, dalla violenza, dal timore, dalle abitudini, dagli affetti smodati e da altri fattori psichici oppure sociali" [CCC n. 1735]. In un altro paragrafo fa riferimento nuovamente a circostanze che attenuano la responsabilità morale, e menziona, con grande ampiezza, l'im maturità affettiva, la forza delle abitudini contratte, lo stato di angoscia o altri fattori psichici o sociali [CCC n. 2352]. Per questa ragione, un giudizio negativo su una situazione oggettiva non implica un giudizio sull'imputabilità o sulla colpevolezza della persona coinvolta» (AL 302). Per quest'ultima affermazione si rimanda in nota alla *Dichiarazione sull'ammissibilità alla Comunione dei divorziati risposati* del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi (24 giugno 2000), 2.

Si precisa tuttavia il dovere di una maturazione della coscienza, illuminata, formata e accompagnata dal discernimento responsabile e serio del Pastore, così da realizzare l'ideale matrimoniale in modo sempre più pieno (AL 303).

Ne deriva che nel discernimento «è meschino soffermarsi a considerare solo se l'agire di una persona risponda o meno a una legge o a una norma generale, perché questo non basta a discernere e ad assicurare una piena fedeltà a Dio nell'esistenza concreta di un essere umano» (AL 304). E qui il Papa riporta una citazione di Tommaso d'Aquino dove si distingue tra la norma generale e la sua applicazione particolare: «In campo pratico non è uguale per tutti la verità o norma pratica rispetto al particolare, ma soltanto rispetto a ciò che è generale; e anche presso quelli che accettano nei casi particolari una stessa norma pratica, questa non è ugualmente conosciuta da tutti. [...] E tanto più aumenta l'indeterminazione quanto più si scende nel particolare» (*STh* I-II, q. 94, a. 4). «È vero che le norme generali presentano un bene che non si deve mai disattendere né trascurare, ma nella loro formulazione non possono abbracciare assolutamente tutte le situazioni particolari. Nello stesso tempo occorre dire che,

proprio per questa ragione, ciò che fa parte di un discernimento pratico davanti ad una situazione particolare non può essere elevato al livello di una norma» (AL 304).

Anche il numero successivo è su questa linea: «Un Pastore non può sentirsi soddisfatto solo applicando leggi morali a coloro che vivono in situazioni “irregolari” [...] A causa dei condizionamenti o dei fattori attenuanti, è possibile che, entro una situazione oggettiva di peccato – che non sia soggettivamente colpevole o che non lo sia in modo pieno – si possa vivere in grazia di Dio, si possa amare, e si possa anche crescere nella vita di grazia e di carità, ricevendo a tale scopo l’aiuto della Chiesa» (AL 305). E qui vi è la discussa nota 351: «In certi casi, potrebbe essere anche l’aiuto dei sacramenti. Per questo, “ai sacerdoti ricordo che il confessionale non dev’essere una sala di tortura bensì il luogo della misericordia del Signore” (Esort. ap. *Evangelii gaudium* [24 novembre 2013], 44). Ugualmente segnalo che l’Eucaristia “non è un premio per i perfetti, ma un generoso rimedio e un alimento per i deboli” (*Ibid.*, 47)».

Il Papa, dopo aver ribadito ancora una volta che la Chiesa non rinuncia a proporre l’ideale pieno del matrimonio secondo il progetto di Dio (AL 307), aggiunge: «Tuttavia, dalla nostra consapevolezza del peso delle circostanze attenuanti – psicologiche, storiche e anche biologiche – ne segue che “senza sminuire il valore dell’ideale evangelico, bisogna accompagnare con misericordia e pazienza le possibili tappe di crescita delle persone che si vanno costruendo giorno per giorno”, lasciando spazio alla “misericordia del Signore che ci stimola a fare il bene possibile”. Comprendo coloro che preferiscono una pastorale più rigida che non dia luogo ad alcuna confusione. Ma credo sinceramente che Gesù vuole una Chiesa attenta al bene che lo Spirito sparge in mezzo alla fragilità: una Madre che, nel momento stesso in cui esprime chiaramente il suo insegnamento obiettivo, “non rinuncia al bene possibile, benché corra il rischio di sporcarsi con il fango della strada”» (AL 308).

E, dopo aver ricordato che la misericordia di Dio è anche il criterio dell’agire della Chiesa, riafferma che il discernimento pastorale dev’essere «carico di amore misericordioso, che si dispone sempre a comprendere, a perdonare, ad accompagnare, a sperare, e soprattutto a integrare. Questa è la logica che deve prevalere

nella Chiesa, per “fare l’esperienza di aprire il cuore a quanti vivono nelle più disparate periferie esistenziali”» (AL 312).

Il capitolo si chiude con un invito ai «fedeli che stanno vivendo situazioni complesse ad accostarsi con fiducia a un colloquio con i loro pastori o con laici che vivono dediti al Signore. Non sempre troveranno in essi una conferma delle proprie idee e dei propri desideri, ma sicuramente riceveranno una luce che permetterà loro di comprendere meglio quello che sta succedendo e potranno scoprire un cammino di maturazione personale. E invito i pastori ad ascoltare con affetto e serenità, con il desiderio sincero di entrare nel cuore del dramma delle persone e di comprendere il loro punto di vista, per aiutarle a vivere meglio e a riconoscere il loro posto nella Chiesa» (AL 312).

Il capitolo nono, l’ultimo, è dedicato alla spiritualità coniugale e familiare, «fatta di migliaia di gesti reali e concreti [...] spiritualità del vincolo abitato dall’amore divino» (AL 315). Una comunione familiare vissuta bene è un vero cammino di santificazione nella via ordinaria e di crescita mistica, un mezzo per l’unione con Dio (AL 316). L’Esortazione apostolica si conclude con un appello: «Camminiamo, famiglie, continuiamo a camminare!» (AL 325) e con una preghiera alla Santa Famiglia.

Una presentazione non può limitarsi a una semplice esposizione del testo. Si impone anche una valutazione, tenendo conto che si tratta di una valutazione teologica su un testo del Magistero verso il quale si deve comunque riverenza (cf. *Lumen gentium* 25).

CONSIDERAZIONI

1. Aspetti positivi

1.1. Approfondimento della dottrina e della prassi pastorale

L’Amoris laetitia è un documento di sintesi che compone insieme i vari aspetti emersi nel confronto sinodale, ma è soprattutto un testo che intende far riflettere sull’azione pastorale della Chiesa, relati-

va al matrimonio e alla famiglia. Il documento, infatti, è *un invito ad approfondire le questioni dottrinali, morali, spirituali e morali* legate al tema in oggetto, al fine di raggiungere una maggiore chiarezza (AL 2), stimolando quella conversione pastorale tanto auspicata dal pontefice.

L'esortazione intende tracciare il cammino futuro della Chiesa, evitando due atteggiamenti opposti e ugualmente errati: c'è chi vorrebbe un cambiamento radicale senza sufficiente fondamento teologico, e chi si limita all'applicazione di alcune norme generali senza sufficiente considerazione per i casi particolari (AL 2; 304). Il testo desidera dare voce a molte legittime preoccupazioni, a domande oneste e sincere, orientando la riflessione, il dialogo e la prassi pastorale (AL 4). Da una parte, esso non rinuncia a presentare la verità, cioè la dottrina sul matrimonio e sulla famiglia, ma dall'altra tiene conto della sua complessità e delle tante situazioni di fragilità (AL 300).

1.2. *Afflato e sensibilità pastorale*

Il secondo aspetto che traspare immediatamente è *l'afflato e la forte sensibilità pastorale* presenti in queste pagine. Vi è un'attenzione pastorale, frutto di esperienze concrete, di contatti personali con molteplici situazioni umane, dove si respira il profumo dell'amore, la gioia della comunione dei cuori, la bellezza della benevolenza, ma dove c'è anche il ricordo vivo della sofferenza di una divisione, il fallimento di un matrimonio, la fine talvolta colpevole di una irrevocabile promessa d'amore.

Tutto questo si traduce in espressioni ricche di profonda umanità e di sapienza spirituale, con un linguaggio semplice che coglie la quotidianità con tratti di acuta finezza psicologica. In particolare lo si può constatare nel capitolo quarto, dove si rilegge l'inno paolino della carità in chiave familiare, con preziosi consigli sulla virtù della pazienza, della benevolenza, dell'amabilità e dell'umiltà. Amore familiare che il papa riassume in tre parole chiave: permesso, grazie, scusa (AL 133).

1.3. Progetti concreti idonei all'evangelizzazione

Il terzo aspetto positivo di questo documento è il pressante invito a tradurre le indicazioni dell'esortazione in *scelte pastorali efficaci, in progetti concreti atti a far riscoprire il vangelo della famiglia*. C'è un deciso richiamo all'umiltà del realismo, ossia all'attuale situazione dei matrimoni e delle famiglie (AL 36). Il divario tra la dottrina e la vita è evidente per tutti. Non bisogna rinunciare per questo alla dottrina di Cristo e della Chiesa, che va assolutamente proposta nella sua integrità. Ma non basta proporla perché questa sia recepita: occorre una sapiente azione pastorale che conduca a comprendere il disegno di Dio e ad attuarlo pienamente nella vita coniugale. I principi guida di questa azione pastorale sono: discernimento, accoglienza, vicinanza compassionevole e integrazione (AL 6; 79; 291-300).

In definitiva bisogna che la Chiesa si faccia carico di tutte le situazioni umane che riguardano il matrimonio e la famiglia: nessuno può essere abbandonato a se stesso, ma *deve ricevere il messaggio evangelico ed essere accompagnato a viverlo in pienezza di grazia*. Ciò comporta la necessità di contemperare le esigenze della verità e della carità, della legge e della misericordia (AL 307-312). Pertanto si richiede molta attenzione alle situazioni concrete, cioè alla vita delle persone, e il rispetto della coscienza individuale che va gradualmente formata alle esigenze del Vangelo (AL 36).

1.4. Valorizzazione di ogni elemento positivo

Il quarto aspetto che possiamo porre in evidenza è il desiderio di *valorizzare gli elementi costruttivi presenti nei diversi vissuti delle persone*. Il papa non manca di ricordare che alcune forme di unione contraddicono radicalmente il matrimonio cristiano, mentre altre gli si avvicinano in modo analogo o lo realizzano parzialmente (AL 292). Il discernimento pastorale dev'essere in grado di valorizzare quegli elementi umani positivi (affetto profondo, fedeltà reciproca, stabilità dell'unione, responsabilità nei confronti della prole) che possono condurre verso un matrimonio sacramentale nella sua pienezza (AL 293). La presenza dei «semina Verbi» nelle realtà umane, può essere applicata anche alla realtà naturale coniugale e familiare (AL 77).

2. Punti controversi

L'*Esortazione apostolica* ribadisce più volte che non intende risolvere tutte le questioni dottrinali, morali o pastorali circa il tema in oggetto. Salvaguardando l'unità della dottrina, vi possono essere nella Chiesa interpretazioni diverse su alcuni aspetti dottrinali e sulle relative conseguenze (AL 3). Questa affermazione pone il problema se queste diverse interpretazioni della dottrina siano in continuità o in discontinuità con la Tradizione ecclesiale.

2.1. Continuità o discontinuità con la Tradizione ecclesiale?

L'esortazione, frutto di una riflessione sinodale ampiamente condivisa, dichiara più volte la sua intenzione di essere in continuità con la Tradizione della Chiesa, ossia con la dottrina immutabile circa il matrimonio e la famiglia (AL 2-3; 79; 291; 300-301; 311). Lo comproverebbero le numerose citazioni del Magistero precedente, specialmente del Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*), di Paolo VI (*Humanae vitae*), di Giovanni Paolo II (*Familiaris consortio*), ma anche della riflessione teologico-morale, in particolare del pensiero di Tommaso d'Aquino.

Ma, al contrario, altri fanno osservare che in alcuni punti non traspare questa continuità. Anzi, si riscontrerebbe un'evoluzione nella prassi pastorale che denoterebbe una discontinuità dottrinale. Ciò costituirebbe un problema, considerata la persuasione che l'insegnamento del Magistero debba sempre conservare una sostanziale conformità.

A questo proposito può essere utile esaminare, senza entrare per ora nel merito delle questioni morali, il numero 298 dell'*Amoris laetitia*, poiché non pochi commentatori hanno fatto notare come questo testo sollevi alcuni problemi. Infatti in questo numero papa Francesco riprende una citazione dell'esortazione apostolica *Familiaris consortio* 84 di papa Giovanni Paolo II (22 novembre 1981), dove si parla dei divorziati risposati.

La frase della *Familiaris consortio* che riguarda le condizioni richieste per l'amministrazione dei sacramenti ai divorziati risposati è la seguente:

La riconciliazione nel sacramento della penitenza – che aprirebbe la strada al sacramento eucaristico – può essere accordata solo a quelli che, pentiti di aver violato il segno dell'alleanza e della fedeltà a Cristo, sono sinceramente disposti ad una forma di vita non più in contraddizione con l'indissolubilità del matrimonio. Ciò importa, in concreto, che quando l'uomo e la donna, per seri motivi – quali, ad esempio, l'educazione dei figli – non possono soddisfare l'obbligo della separazione, «assumono l'impegno di vivere in piena continenza, cioè di astenersi dagli atti propri dei coniugi» [versione italiana OR]².

Ed ecco la frase che *Amoris laetitia* riprende da FC 84:

Una cosa è una seconda unione consolidata nel tempo, con nuovi figli, con provata fedeltà, dedizione generosa, impegno cristiano, consapevolezza dell'irregolarità della propria situazione e grande difficoltà a tornare indietro senza sentire in coscienza che si cadrebbe in nuove colpe. La Chiesa riconosce situazioni in cui «l'uomo e la donna, per seri motivi – quali, ad esempio, l'educazione dei figli – non possono soddisfare l'obbligo della separazione» [versione italiana OR]³.

² «Porro reconciliatio in sacramento paenitentiae – quae ad eucharistiae sacramentum aperit viam – illis unis concedi potest, qui dolentes quod signum violaverint foederis et fidelitatis Christi, sincere parati sunt vitae formam iam non amplius adversam matrimonii indissolubilitati suscipere. Hoc poscit revera ut, quoties vir ac mulier gravibus de causis – verbi gratia, ob liberorum educationem – non valeant necessitati separationis satisfacere, “officium in se suscipiant omnino continenter vivendi, scilicet se abstinendi ab actibus, qui solis coniugibus competunt”» (*Familiaris consortio* 84, in AAS 74 [1982] 186).

³ «Aliud est alterum coniugium tempore novisque filiis probataque fidelitate assiduaque sollicitudine et christiana navitate corroboratum, vitii propriae condicionis conscium atque magnae difficultatis regrediendi, nisi intus praeonerato animo certitudine novarum culparum, in quas recidatur:

Non è difficile notare una differenza tra la *Familiaris consortio* e *l'Amoris laetitia*:

– La FC indica chiaramente le condizioni poste dalla Chiesa ai divorziati risposati per ricevere il sacramento della penitenza, quindi dell'eucaristia, e cioè il pentimento che comporta una forma di vita che non è più in contraddizione con l'indissolubilità del matrimonio, ossia l'obbligo della separazione, o – se questo non è possibile –, l'impegno a vivere la relazione in modo assolutamente continente, astenendosi in pratica dagli atti che competono esclusivamente ai coniugi.

– L'AL tace sulle condizioni per ricevere i sacramenti, preferendo invece considerare le gravi difficoltà dei divorziati risposati a vivere in piena continenza. In sostanza non vengono menzionate le condizioni per la ricezione dei sacramenti, lasciando intuire che non sono assolute. AL quindi apre alla possibilità di ricevere l'assoluzione sacramentale e l'eucaristia derogando talvolta alle condizioni poste dalla FC. Il papa non ha ritenuto di dover ribadire in modo assoluto gli impegni morali richiesti ai divorziati che vivono una nuova unione, in considerazione di particolari situazioni in cui questi possono trovarsi, lasciando spazio a un adeguato discernimento personale e pastorale.

Tuttavia questa diversità tra le due esortazioni apostoliche non sembra un'effettiva discontinuità, poiché *l'Amoris laetitia* si attiene a quanto la *Familiaris consortio* 84 poco sopra aveva richiamato circa l'obbligo a ben distinguere le varie situazioni («bene distinguere debere inter varias rei condiciones»).

Dunque l'AL 298 non sembra contraddire, bensì attualizzare la FC 84, ravvisando in questa indicazione la possibilità di derogare all'assolutezza del principio morale menzionato, tenendo conto della coscienza dei soggetti che vivono in particolari situazioni, come nel caso di una nuova unione dopo un abbandono ingiustamente subito, oppure dopo un matrimonio ritenuto in coscienza nullo, oppure per il bene dei figli nati dalla nuova unione.

Ecclesia enim condiciones agnoscit, in quibus “vir ac mulier gravibus de causis – verbi gratia, ob liberorum educationem – non valeant necessitati separationis satisfacere”» (*Amoris laetitia* 298, in AAS 108 [2016] 431-432).

Anche la nota 329, posta al termine della summenzionata FC 84, è oggetto di ulteriori discussioni, poiché recita:

In queste situazioni, molti, conoscendo e accettando la possibilità di convivere «come fratello e sorella» che la Chiesa offre loro, rivelano che, se mancano alcune espressioni di intimità, «non è raro che la fedeltà sia messa in pericolo e possa venir compromesso il bene dei figli» (CONC. ECUM. VAT. II, *Cost. past. Gaudium et spes*, 51) [versione italiana OR]⁴.

Da più parti si fa osservare come il testo della *Gaudium et spes* 51, riportato nella nota 329, sia applicato a un contesto diverso da quello originario. Infatti il testo conciliare verte sull'armonia morale tra l'amore coniugale e la responsabilità procreativa. Il Concilio è consapevole che i coniugi, nel dare un ordine armonico alla vita coniugale, sono ostacolati da alcune condizioni della vita odierna, trovandosi in circostanze nelle quali, almeno per un certo tempo, non possono aumentare il numero dei figli. Perciò il testo conciliare afferma: «Non senza difficoltà si conservano la cura dell'amore fedele e la piena consuetudine di vita. E là dove è interrotta l'intima vita coniugale non raramente può essere messo in pericolo il bene della fedeltà e può venir compromesso il bene della prole» [nostra traduzione]⁵.

⁴ «His in adiunctis permulti, scientes et accipientes facultatem convivendi "tamquam frater et soror", quam Ecclesia iisdem praebet, animadvertunt quod, destitutis consuetudinibus quibusdam intimae necessitudinis, "bonum fidei non raro in discrimen vocari et bonum prolis pessumdari possunt"» (CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Const. past. *Gaudium et spes*, 51) (*Amoris laetitia*, nota 329, in AAS 108 [2016] 432).

⁵ «[...] fidelis amoris cultus atque plena vitae consuetudo non sine difficultate conservantur. Ubi autem intima vita coniugalis abrumpitur, bonum fidei non raro in discrimen vocari et bonum prolis pessumdari possunt» (CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Const. past. *Gaudium et spes*, 51).

Il Concilio, dunque, riconosce che talvolta i coniugi nei loro rapporti intimi possono trovarsi in difficoltà a osservare la morale sessuale che chiede di non disgiungere mai, nell'atto sessuale coniugale, l'intimità dell'amore dall'apertura alla vita.

Il problema nasce dal fatto che l'*Amoris laetitia* prende il testo conciliare, riferito ai coniugi cristiani, applicandolo invece al caso di divorziati risposati, ossia a un contesto oggettivamente «irregolare» (dove irregolare non ha un'accezione primariamente canonica, bensì morale).

Questo induce a ritenere che la conclusione teologica dedotta dall'AL si configuri come un'evoluzione dottrinale che non rappresenterebbe uno sviluppo omogeneo della dottrina morale proposta fin qui dal Magistero. Ma, a ben riflettere, la situazione di grave difficoltà morale a osservare la norma morale – sia dei coniugi (GS 51), sia di quanti vivono in unioni irregolari (AL 298) – sembra equiparare le due situazioni a livello soggettivo, dando così continuità all'insegnamento magisteriale.

In definitiva possiamo dire questo. Le situazioni oggettive, quanto allo status personale dei soggetti e dei loro atti morali, sono certamente diverse poiché la *Gaudium et Spes* 51 parla dell'intimità sessuale dei coniugi, mentre l'*Amoris laetitia* (nota 329) parla dell'intimità sessuale dei divorziati risposati. Ma dal punto di vista soggettivo, ossia della coscienza dei soggetti, abbiamo la stessa situazione, poiché in entrambi i casi i soggetti, pur conoscendo l'oggettiva gravità morale dei loro atti, ritengono di non poter osservare la norma morale. Ne consegue che l'operazione compiuta dall'*Amoris laetitia* non si configura come una discontinuità dalla *Gaudium et spes*, ma come uno sviluppo in continuità col precedente Magistero.

Indubbiamente il testo conciliare della *Gaudium et spes* 51 non manca di ricordare che, quando si tratta di comporre l'amore coniugale con la trasmissione responsabile della vita, il carattere morale del comportamento non dipende solo dalla sincera intenzione e dalla valutazione soggettiva dei motivi, poiché dev'essere determinato da criteri oggettivi. Ma, ancora una volta, l'AL non contraddice GS, poiché – a giudizio di AL – la coscienza personale, nella valutazione degli atti da compiere, potrebbe ritenere impossibile attenersi alle norme morali oggettive di cui conosce l'obbligatorietà.

Al riguardo è opportuno citare la nota 344 del numero 302, nella quale si fa riferimento alle circostanze attenuanti la responsabilità morale; come ad esempio: l'imaturità affettiva, la forza delle abitudini contratte, lo stato di angoscia o altri fattori psichici o sociali («immaturitati affectivae, robori habituum contractorum, aegritudinis statui vel aliis elementis psychicis vel socialibus»). La nota dà i seguenti riferimenti:

CCC, 2352; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. *Iura et bona* sull'eutanasia (5 maggio 1980), II: AAS 72 (1980) 546. Giovanni Paolo II, criticando la categoria della «opzione fondamentale», riconosceva che «senza dubbio si possono dare situazioni molto complesse e oscure sotto l'aspetto psicologico, che influiscono sulla imputabilità soggettiva del peccatore» (Esort. ap. *Reconciliatio et paenitentia* [2 dicembre 1984], 17: AAS 77 [1985] 223) [versione italiana OR]⁶.

Sulle condizioni per la ricezione dei sacramenti per quanti si trovano in situazioni «irregolari», si può aggiungere quanto l'*Amoris laetitia* afferma al numero 305:

A causa dei condizionamenti o dei fattori attenuanti, è possibile che, entro una situazione oggettiva di peccato – che non sia soggettivamente colpevole o che non lo sia in modo pieno – si possa vivere in grazia di Dio, si possa amare, e si possa anche crescere nella vita di grazia e di carità, ricevendo a tale scopo l'aiuto della Chiesa [versione italiana OR]⁷.

⁶ Cf. CCC, n. 2352; CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Decl. *Iura et bona* de euthanasia (5 Maii 1980), II: AAS 72 (1980) 546. «Ioannes Paulus II, notionem “optionis fundamentalis” impugnans, concedebat quod “sine dubio condiciones esse possunt admodum implicatae et obscurae, quod ad rem psychologiam attinet, quae ad ‘imputabilitatem’ subiectivam peccantis habent momentum”» (Adhor. Ap. *Reconciliatio et paenitentia* [2 Decembris 1984], 17: AAS 77 [1985] 223) (*Amoris laetitia*, nota 344, in AAS 108 [2016] 435).

⁷ «Propter impedimenta vel elementa extenuantia fieri potest, ut in obiectiva peccati condicione – si quis subiective culpa careat vel eiusdem plane non

Ma è importante riportare anche la relativa nota 351:

In certi casi, potrebbe essere anche l'aiuto dei Sacramenti. Per questo, «ai sacerdoti ricordo che il confessionale non dev'essere una sala di tortura bensì il luogo della misericordia del Signore» (Esort. ap. *Evangelii gaudium* [24 novembre 2013], 44: AAS 105 [2013] 1038). Ugualmente segnalo che l'Eucaristia «non è un premio per i perfetti, ma un generoso rimedio e un alimento per i deboli» (*ibid.*, 47: 1039) [versione italiana OR]⁸.

Questo spiega il fatto che l'*Amoris laetitia* abbia sollevato discussioni sulla sua corretta interpretazione. E proprio alcune perplessità dottrinali e preoccupazioni pastorali sono state il motivo dell'intervento dei cardinali Walter Brandmüller (ex presidente del Pontificio comitato di scienze storiche), Raymond Leo Burke (già prefetto del Supremo tribunale della Segnatura apostolica), Carlo Caffarra (arcivescovo emerito di Bologna), Joachim Meisner (arcivescovo emerito di Colonia), contenuto nella famosa Lettera del 19 settembre 2016 indirizzata a papa Francesco e per conoscenza al cardinale Gerhard Ludwig Müller, prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede. In questa Lettera si esprimevano dei «dubia», ossia delle domande per avere chiarezza dottrinale e pastorale⁹.

sit noxius – quidam vivere in gratia Dei, amare et crescere quoque in vita gratiae caritatisque possit, huic proposito opem ferente Ecclesia» (*Amoris laetitia* 305, in AAS 108 [2016] 436-437).

⁸ «Quibusdam in casibus esse etiam potest subsidium Sacramentorum. Quapropter, “sacerdotibus memoramus confessionale esse non debere aulam tormenti, sed locum Dominicae misericordiae” (Adhort. Ap. *Evangelii gaudium* [24 Novembris 2013], 44: AAS 105 [2013] 1038). Dicimus pariter Eucharistiam “non esse praemium perfectorum, sed debilium munificum remedium et alimoniam”» (*ibid.*, 47: 1039) (*Amoris laetitia*, nota 351, in AAS 108 [2016] 437).

⁹ *Dubbi di 4 cardinali sull'Amoris laetitia*, in «Il Regno-Documenti» 21 (2016) 686-691.

La Lettera dei quattro cardinali inizia nel modo seguente:

Beatissimo Padre,

a seguito della pubblicazione della Vostra Esortazione Apostolica *Amoris laetitia* sono state proposte da parte di teologi e studiosi interpretazioni non solo divergenti, ma anche contrastanti, soprattutto in merito al cap. VIII. Inoltre i mezzi di comunicazione hanno enfatizzato questa diatriba, provocando in tal modo incertezza, confusione e smarrimento tra molti fedeli.

Per questo, a noi sottoscritti ma anche a molti Vescovi e Presbiteri, sono pervenute numerose richieste da parte di fedeli di vari ceti sociali sulla corretta interpretazione da dare al cap. VIII dell'Esortazione.

Ora, spinti in coscienza dalla nostra responsabilità pastorale e desiderando mettere sempre più in atto quella sinodalità alla quale Vostra Santità ci esorta, con profondo rispetto, ci permettiamo di chiedere a Lei, Santo Padre, quale supremo Maestro della fede chiamato dal Risorto a confermare i suoi fratelli nella fede, di dirimere le incertezze e fare chiarezza, dando benevolmente risposta ai «Dubia» che ci permettiamo allegare alla presente.

I quesiti formulati sono cinque che, per ora, ci limitiamo ad esporre:

1. Si chiede se, a seguito di quanto affermato in *Amoris laetitia* nn. 300-305, sia divenuto ora possibile concedere l'assoluzione nel sacramento della Penitenza e quindi ammettere alla Santa Eucaristia una persona che, essendo legata da vincolo matrimoniale valido, convive *more uxorio* con un'altra, senza che siano adempiute le condizioni previste da *Familiaris consortio* n. 84 e poi ribadite da *Reconciliatio et paenitentia* n. 34 e da *Sacramentum caritatis* n. 29. L'espressione «in certi casi» della nota 351 (n. 305) dell'esortazione *Amoris laetitia* può essere applicata a divorziati in nuova unione, che continuano a vivere *more uxorio*?

2. Continua ad essere valido, dopo l'esortazione postsinodale *Amoris laetitia* (cfr. n. 304), l'insegnamento dell'enciclica di san Giovanni Paolo II *Veritatis splendor* n. 79, fondato sulla Sacra Scrittura e sulla Tradizione della Chiesa, circa l'esistenza di norme morali assolute, valide senza eccezioni, che proibiscono atti intrinsecamente cattivi?

3. Dopo *Amoris laetitia* n. 301 è ancora possibile affermare che una persona che vive abitualmente in contraddizione con un comandamento della legge di Dio, come ad esempio quello che proibisce l'adulterio (cfr. Mt 19, 3-9), si trova in situazione oggettiva di peccato grave abituale (cfr. Pontificio consiglio per i testi legislativi, *Dichiarazione* del 24 giugno 2000)?

4. Dopo le affermazioni di *Amoris laetitia* n. 302 sulle «circostanze attenuanti la responsabilità morale», si deve ritenere ancora valido l'insegnamento dell'enciclica di san Giovanni Paolo II *Veritatis splendor* n. 81, fondato sulla Sacra Scrittura e sulla Tradizione della Chiesa, secondo cui: «le circostanze o le intenzioni non potranno mai trasformare un atto intrinsecamente disonesto per il suo oggetto in un atto soggettivamente onesto o difendibile come scelta»?

5. Dopo *Amoris laetitia* n. 303 si deve ritenere ancora valido l'insegnamento dell'enciclica di San Giovanni Paolo II *Veritatis splendor* n. 56, fondato sulla Sacra Scrittura e sulla Tradizione della Chiesa, che esclude un'interpretazione creativa del ruolo della coscienza e afferma che la coscienza non è mai autorizzata a legittimare eccezioni alle norme morali assolute che proibiscono azioni intrinsecamente cattive per il loro oggetto?¹⁰

Come è noto, non avendo avuto risposta dalla Santa Sede, la Lettera è stata successivamente resa pubblica il 16 novembre 2016, accompagnata da una nota esplicativa a cura dei quattro cardinali

¹⁰ Lo stile della Lettera (il modo di esprimersi, i termini usati, le argomentazioni morali addotte) mostra come la sua redazione sia principalmente opera del cardinale Caffarra, che – per ragioni di ministero – abbiamo potuto conoscere direttamente, apprezzandone le doti intellettuali e pastorali.

che illustrarono il contesto e il motivo delle domande. Non mancarono giudizi diversi sul silenzio della Santa Sede, come pure sulla pubblicazione della Lettera.

Il testo della Lettera contiene anzitutto una premessa necessaria, dove si spiega come la motivazione di fondo sia «una profonda preoccupazione pastorale»:

L'invio della lettera al Santo Padre Francesco da parte di quattro cardinali nasce da una profonda preoccupazione pastorale.

Abbiamo constatato un grave smarrimento di molti fedeli e una grande confusione, in merito a questioni assai importanti per la vita della Chiesa. Abbiamo notato che anche all'interno del collegio episcopale si danno interpretazioni contrastanti del capitolo ottavo di *Amoris laetitia*.

La grande Tradizione della Chiesa ci insegna che la via d'uscita da situazioni come questa è il ricorso al Santo Padre, chiedendo alla Sede Apostolica di risolvere quei dubbi che sono la causa di smarrimento e confusione.

Il nostro è dunque un atto di giustizia e di carità.

Di giustizia: colla nostra iniziativa professiamo che il ministero petrino è il ministero dell'unità, e che a Pietro, al Papa, compete il servizio di confermare nella fede.

Di carità: vogliamo aiutare il Papa a prevenire nella Chiesa divisioni e contrapposizioni, chiedendogli di dissipare ogni ambiguità.

Abbiamo anche compiuto un preciso dovere. Secondo il Codice di diritto canonico (can. 349) è affidato ai cardinali, anche singolarmente presi, il compito di aiutare il Papa nella cura della Chiesa universale.

Il Santo Padre ha deciso di non rispondere. Abbiamo interpretato questa sua sovrana decisione come un invito a continuare la riflessione e la discussione, pacata e rispettosa.

E pertanto informiamo della nostra iniziativa l'intero popolo di Dio, offrendo tutta la documentazione.

Vogliamo sperare che nessuno interpreti il fatto secondo lo schema «progressisti-conservatori»: sarebbe totalmente fuori

strada. Siamo profondamente preoccupati del vero bene delle anime, suprema legge della Chiesa, e non di far progredire nella Chiesa una qualche forma di politica.

Vogliamo sperare che nessuno ci giudichi, ingiustamente, avversari del Santo Padre e gente priva di misericordia. Ciò che abbiamo fatto e stiamo facendo nasce dalla profonda affezione collegiale che ci unisce al Papa, e dall'appassionata preoccupazione per il bene dei fedeli.

Personalmente non capiamo come si sia potuto ravvisare in questa iniziativa – al dire di un noto «vaticanista» del quotidiano *La Repubblica* (12 febbraio 2017) – un gesto di palese, pur garbata, disobbedienza al papa. I cardinali interessati vengono qualificati come riottosi, ossia indocili alle direttive papali, ed espressione delle componenti più tradizionaliste legate alla difesa ad oltranza della dottrina ecclesiale. Appare evidente l'interpretazione «politica» dei fatti, nonostante gli intenti teologico-pastorali della Lettera fossero stati sufficientemente chiariti.

Il contesto della Lettera, come appare dalla nota esplicativa che accompagna i «dubia», ci aiuta a comprendere ulteriormente le motivazioni di questo intervento:

I «dubia» (dal latino: «dubbi») sono questioni formali poste al Papa e alla Congregazione per la Dottrina della Fede chiedendo chiarificazioni circa particolari temi concernenti la dottrina o la pratica.

Ciò che è particolare a riguardo di queste richieste è che esse sono formulate in modo da richiedere come risposta «sì» o «no», senza argomentazione teologica. Non è nostra invenzione questa modalità di rivolgersi alla Sede Apostolica; è una prassi secolare.

Veniamo alla concreta posta in gioco.

Dopo la pubblicazione dell'esortazione apostolica postsinodale *Amoris laetitia* sull'amore nella famiglia, si è sollevato un ampio dibattito, in particolare attorno al capitolo ottavo. Nello specifico, i paragrafi 300-305 sono stati oggetto di divergenti interpretazioni.

Per molti – vescovi, parroci, fedeli – questi paragrafi alludono o anche esplicitamente insegnano un cambio nella disciplina della Chiesa rispetto ai divorziati che vivono in una nuova unione, mentre altri, ammettendo la mancanza di chiarezza o anche l’ambiguità dei passaggi in questione, nondimeno argomentano che queste stesse pagine possono essere lette in continuità col precedente magistero e non contengono una modifica nella pratica e nell’insegnamento della Chiesa.

Animati da una preoccupazione pastorale per i fedeli, quattro cardinali hanno inviato una lettera al Santo Padre sotto forma di «dubia», sperando di ricevere chiarezza, dato che il dubbio e l’incertezza sono sempre altamente detrimenti alla cura pastorale.

Il fatto che gli interpreti giungano a differenti conclusioni è dovuto anche a divergenti vie di comprendere la vita cristiana. In questo senso, ciò che è in gioco in *Amoris laetitia* non è solo la questione se i divorziati che sono entrati in una nuova unione – sotto certe circostanze – possano o meno essere riammessi ai sacramenti.

Piuttosto, l’interpretazione del documento implica anche differenti, contrastanti approcci allo stile di vita cristiano.

Così, mentre la prima questione dei «dubia» concerne un tema pratico riguardante i divorziati risposati civilmente, le altre quattro questioni riguardano temi fondamentali della vita cristiana.

Segue la presentazione motivata delle singole domande relative ai cinque dubbi. Per ora ci limitiamo al dubbio numero 1 che attiene direttamente al nostro argomento:

La prima domanda fa particolare riferimento ad *Amoris laetitia* n. 305 e alla nota 351 a piè di pagina. La nota 351, mentre parla specificatamente dei sacramenti della penitenza e della comunione, non menziona i divorziati risposati civilmente in questo contesto e neppure lo fa il testo principale.

Il n. 84 dell’esortazione apostolica *Familiaris consortio* di papa Giovanni Paolo II contemplava già la possibilità di ammette-

re i divorziati risposati civilmente ai sacramenti. Esso menziona tre condizioni:

- Le persone interessate non possono separarsi senza commettere una nuova ingiustizia (per esempio, essi potrebbero essere responsabili per l'educazione dei loro figli);
- Essi prendono l'impegno di vivere secondo la verità della loro situazione, cessando di vivere insieme come se fossero marito e moglie («more uxorio»), astenendosi dagli atti che sono propri degli sposi;
- Essi evitano di dare scandalo (cioè, essi evitano l'apparenza del peccato per evitare il rischio di guidare altri a peccare).

Le condizioni menzionate da *Familiaris consortio* n. 84 e dai successivi documenti richiamati appariranno immediatamente ragionevoli una volta che si ricorda che l'unione coniugale non è basata solo sulla mutua affezione e che gli atti sessuali non sono solo un'attività tra le altre che la coppia compie.

Le relazioni sessuali sono per l'amore coniugale. Esse sono qualcosa di così importante, così buono e così prezioso, da richiedere un particolare contesto: il contesto dell'amore coniugale. Quindi, non solo i divorziati che vivono in una nuova unione devono astenersi, ma anche chiunque non è sposato. Per la Chiesa, il sesto comandamento «non commettere adulterio» ha sempre coperto ogni esercizio della sessualità umana che non sia coniugale, cioè, ogni tipo di atto sessuale al di fuori di quello compiuto col proprio legittimo sposo.

Sembra che, se ammettesse alla comunione i fedeli che si sono separati o divorziati dal proprio legittimo coniuge e che sono entrati in una nuova unione nella quale vivono come se fossero marito e moglie, la Chiesa insegnerebbe, tramite questa pratica di ammissione, una delle seguenti affermazioni riguardo il matrimonio, la sessualità umana e la natura dei sacramenti:

- Un divorzio non dissolve il vincolo matrimoniale, e i partner della nuova unione non sono sposati. Tuttavia, le persone che non sono sposate possono, a certe condizioni, compiere legittimamente atti di intimità sessuale.
- Un divorzio dissolve il vincolo matrimoniale. Le persone che non sono sposate non possono realizzare legittimamente

atti sessuali. I divorziati e risposati sono legittimamente sposi e i loro atti sessuali sono lecitamente atti coniugali.

– Un divorzio non dissolve il vincolo matrimoniale, e i partner della nuova unione non sono sposati. Le persone che non sono sposate non possono compiere atti sessuali. Perciò i divorziati risposati civilmente vivono in una situazione di peccato abituale, pubblico, oggettivo e grave. Tuttavia, ammettere persone all'Eucarestia non significa per la Chiesa approvare il loro stato di vita pubblico; il fedele può accostarsi alla mensa eucaristica anche con la coscienza di peccato grave. Per ricevere l'assoluzione nel sacramento della penitenza non è sempre necessario il proposito di cambiare la vita. I sacramenti, quindi, sono staccati dalla vita: i riti cristiani e il culto sono in una sfera differente rispetto alla vita morale cristiana.

A nostro giudizio, da quanto abbiamo potuto comprendere dell'*Amoris laetitia* possiamo dire che è corretta la prima interpretazione. L'esortazione condanna chiaramente la dissoluzione del vincolo coniugale; pertanto la nuova unione dopo il divorzio non è considerata un legittimo matrimonio.

Tuttavia ci possono essere dei casi particolari – alle condizioni elencate al numero 298 e alla nota 329 – in cui i soggetti potrebbero ricevere lecitamente i sacramenti della penitenza e dell'eucaristia. Infatti AL 302 applica a questi casi quanto la *Gaudium et spes* 51 prevede per i coniugi cristiani, che cioè gli atti sessuali compiuti in particolari situazioni sarebbero oggettivamente illeciti, ma non sempre imputabili alla coscienza¹¹. Perciò l'*Amoris laetitia* invita a porre in atto quel discernimento, dovuto alle singole situazioni, chiesto dalla *Familiaris consortio* 84.

¹¹ I documenti di riferimento sono quelli già indicati in precedenza: *Catechismo della Chiesa cattolica* 1735. 2352; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Iura et bona* sull'eutanasia, II, 5 maggio 1980; Esortazione apostolica *Reconciliatio et paenitentia* 17; PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Dichiarazione sull'ammissibilità alla Comunione dei divorziati risposati*, 24 giugno 2000, n. 2.

Inoltre, la *Familiaris consortio* 84 prescrive, come *condizione assolutamente necessaria* per i divorziati risposati per ricevere il perdono sacramentale dei peccati e la comunione eucaristica, *la loro piena continenza* («illis unis concedi potest, qui [...] omnino continenter vivendi»). Invece l'*Amoris laetitia* 298, alla nota 329, ritiene che la piena continenza *non sia una condizione assolutamente necessaria*, poiché in particolari circostanze di difficoltà morali non viene necessariamente richiesta per non compromettere alcuni beni della convivenza familiare («His in adiunctis permulti, scientes et accipientes facultatem convivendi "tamquam frater et soror"»), rendendo così possibile la ricezione dei sacramenti (nota 351).

2.2. Coscienza e norma morale

In conseguenza della precedente affermazione, è necessario affrontare esplicitamente la delicatissima questione sul rapporto tra coscienza e norma morale, poiché il punto nodale del dibattito sull'*Amoris laetitia* verte proprio sulla coscienza morale. In effetti le «aperture» sacramentali, che l'*Esortazione apostolica* lascia intravedere come possibilità, trovano la loro giustificazione sulla natura della coscienza. Si tratta, come dice esplicitamente l'*Amoris laetitia*, di *una possibilità*: «Quibusdam in casibus esse etiam potest subsidium Sacramentorum» (nota 351). Una possibilità per chi chiede e riceve i sacramenti della riconciliazione e della comunione eucaristica (i soggetti), come pure per coloro che amministrano tali sacramenti (i ministri).

Ma proprio nella valutazione di un atto oggettivamente peccaminoso, potrebbe profilarsi *la possibilità di una divergenza* tra la coscienza del penitente, che ritiene scusabile il suo atto oggettivamente immorale, e la coscienza del sacerdote confessore che potrebbe non ravvisare le condizioni per l'assoluzione sacramentale, quando, ad esempio, non c'è una coscienza erronea invincibile o non compaiono con chiarezza delle circostanze limitanti e attenuanti la responsabilità morale. Certamente il confessore non deve esprimere alcun giudizio sulla moralità soggettiva degli atti compiuti dal penitente, poiché egli ascolta i peccati così come vengono formulati, senza imporre il proprio giudizio sulla loro gravità soggettiva. Il confessore però ha il dovere di illuminare e consigliare il peni-

tente sulla moralità oggettiva degli atti compiuti, e potrebbe in coscienza ritenere di non poter assolvere qualora il penitente non mostri – a giudizio (con certezza morale) del confessore – la disposizione morale richiesta, ossia un sincero pentimento e il relativo proposito. In effetti la gravità delle difficoltà morali non dispensa nessuno dall'osservanza dei comandamenti di Dio. E sebbene il sacerdote confessore debba assumere un atteggiamento di misericordiosa comprensione per la debolezza umana e la complessità della vita, potrebbe in coscienza ritenere di non poter usufruire di questa «possibilità» prevista dall'AL.

Perciò, specialmente in caso di divergenza tra la coscienza del penitente e la coscienza del sacerdote confessore, è necessario ricorrere al *discernimento personale e pastorale* di cui parla l'AL 298 e 300; un discernimento dinamico verso la piena realizzazione della vita coniugale come è voluta da Dio (AL 303). Se da una parte non è accettabile la volontà del confessore di sostituire la coscienza del penitente (AL 37), dall'altra non è accettabile la pretesa di accedere ai sacramenti solo perché in coscienza ci si sente di poterlo fare (AL 299).

Il discernimento personale è quello esercitato dal soggetto morale che valuta in coscienza quanto ha compiuto o ha in animo di compiere. Il discernimento pastorale spetta ai soggetti dell'azione pastorale che devono valutare le peculiarità delle varie situazioni per indicare ai fedeli, in sintonia con l'insegnamento della Chiesa, la via da seguire per essere fedeli al vangelo di Cristo. La simultaneità del discernimento personale e pastorale fa comprendere che ci dev'essere un incontro tra il fedele e il pastore. Tale incontro, che riguarda il foro interno, ossia l'ambito della vita privata morale e spirituale del singolo fedele (AL 300 e nota 364), può avere due forme: il colloquio pastorale (la direzione spirituale, cioè il foro interno extrasacramentale) e il sacramento della penitenza (il foro interno sacramentale).

Solitamente il caso emerge all'interno del sacramento della penitenza, dove il fedele manifesta la sua situazione. È opportuno, quindi, che il sacerdote confessore suggerisca al fedele il colloquio pastorale per valutare meglio la situazione, per indicargli il percorso più idoneo da compiere, prima di acconsentirgli di accostarsi nuovamente al sacramento della confessione e dell'eucaristia.

Di per sé, se un divorziato risposato non ritiene i suoi atti soggettivamente peccaminosi, non si accosta nemmeno al sacramento della confessione, non ravvisando la necessità di questo sacramento; e quindi potrebbe accostarsi direttamente all'eucaristia. Ma l'orientamento dell'*Esortazione apostolica* prevede che tale decisione non sia frutto esclusivamente di un discernimento personale, ma anche pastorale. La ricezione dei sacramenti non può essere lasciata esclusivamente alla coscienza dei fedeli, poiché i sacramenti sono di Cristo e della Chiesa. Il ministro dei sacramenti ha una responsabilità nell'amministrazione dei sacramenti, e il fedele non può sottrarsi del tutto al discernimento pastorale.

Ma non mancano ulteriori motivi di perplessità. Secondo l'*Esortazione apostolica* sono molti («permulti») i divorziati risposati che trovano difficoltà a vivere «come fratello e sorella», ritenendosi impossibilitati a mantenere una piena continenza, e quindi dispensati da questa condizione allo scopo di salvaguardare alcuni valori importanti quali il bene dell'unione e il bene dei figli (AL nota 329).

Si parla di «molti», ma è facile immaginare che siano la quasi totalità dei casi. Del resto, per chi è divorziato, il motivo della nuova unione è principalmente quello di realizzare una piena vita sessuale. Si può ben capire allora come sia difficile evitare la logica conclusione di queste premesse, preoccupando non poco i pastori d'anime: per i divorziati risposati la ricezione dei sacramenti non sarà un'eccezione, ma *rischierà di diventare la prassi sacramentale abituale*.

La stessa AL 300 parla di questo grave rischio, poiché qualche sacerdote potrebbe concedere rapide «eccezioni», partendo proprio dalle premesse indicate. Infatti tutti i divorziati risposati potrebbero addurre a propria giustificazione l'impossibilità di astenersi dai rapporti sessuali: o per rendere stabile la nuova unione, o per conservarla nella sua stabilità, o per il bene dei figli nati dalla seconda unione (cioè da rapporti sessuali illeciti). Bisogna tuttavia riconoscere che l'AL restringe questa possibilità di rischio, poiché tra i criteri di discernimento che permettono di ricevere i sacramenti compare, ad esempio, la solidità della seconda unione «con provata fedeltà» (AL 298).

Al riguardo, però, è necessaria una precisazione. La fedeltà è certamente un valore, ma non è un valore assoluto, bensì relativo (per usare un'espressione filosofica: non *simpliciter*, ma *secundum quid*).

Infatti nessuno considererebbe positiva la fedeltà nel male, ossia la costanza nel vizio o la perseveranza nel peccato. Nel caso specifico la fedeltà tra divorziati risposati non è una qualità positiva assoluta, ma solo relativa, ossia in rapporto soltanto ad alcuni elementi. Perciò riesce difficile assumerla a criterio valido per la ricezione dei sacramenti. Poiché – a motivo della parola di Cristo che non ammette smentite (Mt 5, 32; 19, 9; Mc 10, 11-12; Lc 16, 18) e secondo la verità evangelica proposta dalla Chiesa (AL 79; 300) – la nuova unione è un adulterio, la loro fedeltà evidenzia ancor più la loro infedeltà coniugale. Il desiderio pastorale di far crescere quanto c'è di positivo in queste unioni è senza dubbio lodevole, ma non si potrà facilmente permettere la ricezione dei sacramenti derogando in tutto a una situazione oggettivamente illecita, in base a criteri relativamente positivi e a soggettive motivazioni di coscienza. Nondimeno non si può neppure negare la competenza ultima della coscienza nella valutazione morale delle proprie azioni, e quindi sulla possibilità o impossibilità di vivere in piena continenza, pur sapendo che Dio non comanda mai a nessuno l'impossibile¹².

Perciò si rende necessario distinguere l'oggettività dalla soggettività morale¹³. Ed è proprio per la difficoltà di comporre insieme

¹² «[...] nemo temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei praecepta homini iustificato ad observandum esse impossibilia. “Nam Deus impossibilia non iubet, sed subendo monet, et facesse quod possis, et petere quod non possis” et adiuvat ut possis» (CONCILIUM TRIDENTINUM, *Decretum de iustificatione*, cap. 11: Denz-Schön 1536) – «[...] nessuno usi quell'espressione temeraria e proibita dai Padri sotto anatema, secondo la quale i comandamenti di Dio sono impossibili da osservarsi per l'uomo giustificato. “Dio infatti non comanda cose impossibili, ma comandando ammonisce di fare quanto puoi e di chiedere quanto non puoi” e ti aiuta perché tu possa farlo» (nostra traduzione).

¹³ Ricordiamo che nella dottrina morale e nell'azione pastorale della Chiesa vi è identità tra peccato grave e peccato mortale: «peccatum grave practice idem est in doctrina et actione pastorali Ecclesiae, ac peccatum mortale» (GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Reconciliatio et paenitentia* (2 dicembre 1984, n. 17: in AAS 77 [1985] 221). Tuttavia alcuni identificano

la coscienza dei fedeli e la coscienza del pastore nell'amministrare i sacramenti di Cristo che sorgono delle difficoltà. I famosi «dubia» – di cui abbiamo già parlato – nascono proprio da parte di pastori che, volendo e dovendo rispettare la volontà di Dio nell'amministrare i sacramenti della grazia, chiedono come meglio operare per il bene dei fedeli, senza incorrere in un eccesso di rigorismo o di una malintesa misericordia. Quei «dubia» non sono domande di persone attardate su posizioni tradizionaliste e retrograde, come qualcuno ha voluto o vuole far credere. Sono piuttosto domande che si affacciano alla coscienza di ogni pastore d'anime o di ogni teologo che si occupi di scienza morale. Non è strano, quindi, che, di quei cinque «dubia», gli ultimi quattro riguardino proprio il rapporto tra la norma e la coscienza morale. Avendoli già presentati, riportiamo le motivazioni che li hanno originati.

Circa il dubbio numero 2:

La seconda domanda riguarda l'esistenza dei così detti atti intrinsecamente cattivi. Il n. 79 dell'enciclica *Veritatis splendor* di Giovanni Paolo II sostiene che è possibile «qualificare come moralmente cattiva secondo la sua specie [...] la scelta deliberata di alcuni comportamenti o atti determinati prescindendo dall'intenzione per cui la scelta viene fatta o dalla totalità delle conseguenze prevedibili di quell'atto per tutte le persone interessate».

il peccato grave con la materia oggettivamente grave; mentre il peccato mortale, che ha per oggetto una materia grave, contempla anche le condizioni soggettive, ossia la piena avvertenza della sua grave peccaminosità e il deliberato consenso di agire contro il comandamento di Dio. La distinzione tra la nozione di peccato grave, inteso oggettivamente, e di peccato mortale, inteso soggettivamente, eviterebbe di far necessariamente coincidere l'atto oggettivamente grave con il peccato soggettivamente mortale. Spetta anzitutto alla coscienza personale la consapevolezza sul proprio stato morale, e ciò in base al testo paolino di 1 Cor 11,27-29 che rimanda alla coscienza personale il compito di giudicare sulla propria indegnità morale.

Così, l'enciclica insegna che ci sono atti che sono sempre cattivi, che sono vietati dalle norme morali che obbligano senza eccezione («assoluti morali»). Questi assoluti morali sono sempre negativi, cioè, essi ci dicono che cosa non dovremmo fare. «Non uccidere». «Non commettere adulterio». Solo norme negative possono obbligare senza eccezione. Secondo *Veritatis splendor*, nel caso di atti intrinsecamente cattivi nessun discernimento delle circostanze o intenzioni è necessario. Anche se un agente segreto potesse strappare delle informazioni preziose dalla moglie del terrorista commettendo con essa un adulterio, così da salvare la patria (ciò che suona come un esempio tratto da un film di James Bond è stato già contemplato da san Tommaso d'Aquino nel *De Malo*, q. 15, a. 1). Giovanni Paolo II sostiene che l'intenzione (qui «salvare la patria») non cambia la specie dell'atto («commettere adulterio») e che è sufficiente sapere la specie dell'atto («adulterio») per sapere che non va fatto.

Circa il dubbio numero 3:

Nel paragrafo 301 *Amoris laetitia* ricorda che «la Chiesa possiede una solida riflessione circa i condizionamenti e le circostanze attenuanti». E conclude che «per questo non è più possibile dire che tutti coloro che si trovano in qualche situazione cosiddetta 'irregolare' vivano in stato di peccato mortale, privi della grazia santificante».

Nella *Dichiarazione* del 24 giugno del 2000 il Pontificio consiglio per i testi legislativi mirava a chiarire il canone 915 del *Codice di Diritto Canonico*, che afferma che quanti «ostinatamente persistono in peccato grave manifesto, non devono essere ammessi alla Santa Comunione». La *Dichiarazione* del Pontificio consiglio afferma che questo canone è applicabile anche ai fedeli che sono divorziati e risposati civilmente. Essa chiarisce che il «peccato grave» dev'essere compreso oggettivamente, dato che il ministro dell'Eucarestia non ha i mezzi per giudicare l'imputabilità soggettiva della persona.

Così, per la Dichiarazione, la questione dell'ammissione ai sacramenti riguarda il giudizio della situazione di vita oggettiva della persona e non il giudizio che questa persona si trova in stato di peccato mortale. Infatti soggettivamente potrebbe non essere pienamente imputabile, o non esserlo per nulla.

Lungo la stessa linea, nella sua enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, n. 37, san Giovanni Paolo II ricorda che «il giudizio sullo stato di grazia di una persona riguarda ovviamente solo la persona coinvolta, dal momento che è questione di esaminare la coscienza». Quindi, la distinzione riferita da *Amoris laetitia* tra la situazione soggettiva di peccato mortale e la situazione oggettiva di peccato grave è ben stabilita nell'insegnamento della Chiesa.

Giovanni Paolo II, tuttavia, continua a insistere che «in caso di condotta pubblica che è seriamente, chiaramente e stabilmente contraria alla norma morale, la Chiesa, nella sua preoccupazione pastorale per il buon ordine della comunità e per il rispetto dei sacramenti, non può fallire nel sentirsi direttamente implicata». Egli così riafferma l'insegnamento del canone 915 sopra menzionato.

La questione 3 dei «dubia» vorrebbe così chiarire se, anche dopo *Amoris laetitia*, è ancora possibile dire che le persone che abitualmente vivono in contraddizione al comandamento della legge di Dio vivono in oggettiva situazione di grave peccato abituale, anche se, per qualche ragione, non è certo che essi siano soggettivamente imputabili per la loro abituale trasgressione.

Circa il dubbio numero 4:

Nel paragrafo 302 *Amoris laetitia* sottolinea che «un giudizio negativo su una situazione oggettiva non implica un giudizio sull'imputabilità o sulla colpevolezza della persona coinvolta». I «dubia» fanno riferimento all'insegnamento così come espresso da Giovanni Paolo II in *Veritatis splendor*, secondo cui circostanze o buone intenzioni non cambiano mai un atto intrinsecamente cattivo in un atto scusabile o anche buono.

La questione è se *Amoris laetitia* concorda nel dire che ogni atto che trasgredisce i comandamenti di Dio, come l'adulterio, il furto, lo spergiuro, non può mai, considerate le circostanze che mitigano la responsabilità personale, diventare scusabile o anche buono.

Questi atti, che la Tradizione della Chiesa ha chiamato peccati gravi e cattivi in sé, continuano a essere distruttivi e dannosi per chiunque li commetta, in qualunque stato soggettivo di responsabilità morale egli si trovi?

O possono questi atti, dipendendo dallo stato soggettivo della persona e dalle circostanze e dalle intenzioni, cessare di essere dannosi e divenire lodevoli o almeno scusabili?

Circa il dubbio numero 5:

Amoris laetitia n. 303 afferma che «la coscienza può riconoscere non solo che una situazione non risponde obiettivamente alla proposta generale del Vangelo; può anche riconoscere con sincerità e onestà ciò che per il momento è la risposta generosa che si può offrire a Dio». I «dubia» chiedono una chiarificazione di queste affermazioni, dato che essi sono suscettibili di divergenti interpretazioni.

Per quanti propongono l'idea di coscienza creativa, i precetti della legge di Dio e la norma della coscienza individuale possono essere in tensione o anche in opposizione, mentre la parola finale dovrebbe sempre andare alla coscienza, che ultimamente decide a riguardo del bene e del male. Secondo *Veritatis splendor* n. 56, «su questa base si pretende di fondare la legittimità di soluzioni cosiddette "pastorali" contrarie agli insegnamenti del Magistero e di giustificare un'ermeneutica "creatrice", secondo la quale la coscienza morale non sarebbe affatto obbligata, in tutti i casi, da un precetto negativo particolare».

In questa prospettiva, non sarà mai sufficiente per la coscienza morale sapere che «questo è adulterio», «questo è omicidio» per sapere se si tratta di qualcosa che non può e non deve essere fatto.

Piuttosto, si dovrebbe anche guardare alle circostanze e alle intenzioni per sapere se questo atto non potrebbe, dopo tutto, essere scusabile o anche obbligatorio (cfr. la domanda 4 dei «dubia»). Per queste teorie, la coscienza potrebbe infatti legittimamente decidere che, in un certo caso, la volontà di Dio per me consiste in un atto in cui io trasgredisco uno dei suoi comandamenti. «Non commettere adulterio» sarebbe visto appena come una norma generale. Qua e ora, e date le mie buone intenzioni, commettere adulterio sarebbe ciò che Dio realmente richiede da me. In questi termini, casi di adulterio virtuoso, di omicidio legale e di spergiuro obbligatorio sarebbero quanto meno ipotizzabili.

Questo significherebbe concepire la coscienza come una facoltà per decidere autonomamente a riguardo del bene e del male e la legge di Dio come un fardello che è arbitrariamente imposto e che potrebbe a un certo punto essere opposto alla nostra vera felicità.

Però, la coscienza non decide del bene e del male. L'idea di «decisione di coscienza» è ingannevole. L'atto proprio della coscienza è di giudicare e non di decidere. Essa dice, «questo è bene», «questo è cattivo». Questa bontà o cattiveria non dipende da essa. Essa accetta e riconosce la bontà o cattiveria di un'azione e per fare ciò, cioè per giudicare, la coscienza necessita di criteri; essa è interamente dipendente dalla verità.

I comandamenti di Dio sono un gradito aiuto offerto alla coscienza per cogliere la verità e così giudicare secondo verità. I comandamenti di Dio sono espressione della verità sul bene, sul nostro essere più profondo, dischiudendo qualcosa di cruciale a riguardo di come vivere bene.

Anche Papa Francesco si esprime negli stessi termini in *Amoris laetitia* n. 295: «Anche la legge è dono di Dio che indica la strada, dono per tutti senza eccezione».

Come appare evidente, la questione di fondo riguarda il rapporto tra coscienza e norma morale. Le affermazioni più ricorrenti – espressioni di un'opinione alquanto diffusa – sono le seguenti: il primato della moralità spetta alla coscienza; la coscienza è l'ultimo criterio di

moralità; la coscienza è inviolabile; solo la coscienza è giudice del singolo caso; la decisione ultima, specie nel caso perplesso, spetta alla coscienza; l'elemento determinante della moralità è la retta intenzione; i pastori d'anime devono rispettare la coscienza.

In definitiva si rivendica il primato della soggettività: il soggetto deve attenersi soprattutto alla propria coscienza, poiché l'obbligatorietà della coscienza è al di sopra di ogni autorità. Il valore normativo della coscienza prevale su tutto. Pertanto il criterio decisivo della moralità, in base al quale si giudica un atto come buono o cattivo, non è il dato oggettivo (la norma morale), bensì il dato soggettivo, ossia la personale coscienza.

Affermazioni che meritano di essere attentamente ponderate.

Ovviamente alla coscienza spetta un primato nell'ordine della moralità soggettiva, ma essa non può pretendere di assurgere a norma costitutiva e autonoma del bene e del male. La coscienza («cum scientia») è la conoscenza naturale e intuitiva dei primi principi morali (la *sindèresi*), ossia delle norme o obblighi morali che costituiscono la legge naturale (Rm 2,14-16; GS 16), ma propriamente essa applica quei principi generali ai casi particolari. Pertanto la coscienza è il *giudizio sulla moralità dei nostri atti da compiersi in quel preciso momento*, ossia sul bene e sul male degli atti alla luce della legge morale. Essa, dunque, è per sua natura *relativa e subordinata alla legge morale*: è la consapevolezza di un obbligo morale. Ne consegue che la coscienza, pur essendo regola di moralità, è essa stessa regolata dalla norma morale, ossia non è autonoma. La coscienza è interprete della norma, non la crea da sé; infatti gli obblighi che la coscienza impone non è essa a dettarli, ma la legge morale. Ne deriva per l'uomo l'obbligo di rendere vera la sua coscienza, ossia sempre più conforme alla norma oggettiva, specialmente se avverte di avere una coscienza erronea.

Il primato di moralità attribuito alla coscienza è un primato di prossimità, poiché la coscienza è la norma prossima dell'azione, quella più vicina all'uomo. Si tratta – come si può ben comprendere – di *una priorità applicativa*, poiché è la coscienza a giudicare l'atto dal punto di vista morale, applicando la legge generale al caso concreto. L'ultimo giudizio sulla bontà o malizia di un atto è formulato dalla coscienza in base alla norma generale conosciuta.

Pertanto la coscienza non è la fonte ultima della moralità, ossia non è la ragione costitutiva del bene e del male, poiché questo primato spetta all'ordine morale oggettivo. Si noti inoltre che il giudizio della coscienza – giudizio che dipende dalla conoscenza (*iudicium conscientiae*) – differisce dal giudizio pratico del libero arbitrio, che coinvolge la scelta della volontà (*iudicium electionis*). La coscienza non decide l'atto pratico, bensì giudica la moralità dell'atto pratico, cioè sul bene da compiere e sul male da evitare¹⁴.

¹⁴ Cf. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *This Sacred Congregation* sul «caso Washington» (26 aprile 1971), in «Enchiridion Vaticanum» 4, Bologna 1978, 412-425. Alcuni sacerdoti dell'archidiocesi di Washington erano stati limitati nell'esercizio del loro ministero dal proprio arcivescovo, il cardinale O'Boyle, a causa del loro dissenso all'insegnamento dell'Enciclica *Humanae vitae*. Nella *Official Communication* sul «Washington Case» si afferma che l'enciclica *Humanae vitae*, la quale dichiara, senza ambiguità, dubbio o esitazione, il male oggettivo dell'atto anticoncezionale, è un'espressione autentica del Magistero e bisogna intenderla in accordo con la tradizione dogmatica della Chiesa circa l'assenso dovuto agli insegnamenti del Magistero ordinario (cf. LG 25) [«the objective evil of the contraceptive act, is an authentic expression of this Magisterium and is to be understood in accord with the dogmatic tradition of the Church concerning the assent due to the teachings of the Ordinary Magisterium»]. Inoltre si ribadisce la dottrina cattolica sulla coscienza:

1. La coscienza è il giudizio pratico o il dettato della ragione con cui si giudica che cosa debba essere fatto qui e ora come bene, o che cosa debba essere evitato come male.
2. Alla luce di quanto detto prima, il ruolo della coscienza è quello di un dettato pratico, e non di maestro di dottrina.
3. La coscienza non è legge a se stessa, e nel formare la propria coscienza si deve essere guidati dalle norme della morale oggettiva, incluso l'autentico insegnamento della Chiesa (cf. GS 50).
4. Le particolari circostanze che accompagnano un *atto umano oggettivamente cattivo* [an *objectively evil human act*], mentre non possono renderlo un atto oggettivamente virtuoso, possono renderlo «incolpevole, meno colpevole o soggettivamente giustificabile» (Per il contesto completo della citazione cf. *Human Life in our Day*, Collective Pastoral of the American Hierarchy, 15 nov. 1968, 12).

Questo vale anche nel caso di una coscienza invincibilmente erranea, quando cioè il soggetto non conosce la norma oggettiva, e quindi non conosce il proprio errore. Anche la coscienza erranea è norma di moralità, ma non in quanto erranea (infatti, solo la coscienza vera è per se stessa norma di condotta), bensì per la sua certezza incolpevole con cui ritiene che quella sia la norma da osservare. In definitiva, anche la coscienza erranea obbliga per il suo rapporto con l'ordine oggettivo. In quest'ultimo caso si registra una difformità o disobbedienza materiale dalla norma, ma una conformità o obbedienza formale alla norma. E sulla *conformità della coscienza alla norma oggettiva* si è espresso più volte lo stesso Concilio Vaticano II (*Inter mirifica* 6; *Dignitatis humanae* 3; *Gaudium et spes* 16, 50-51).

Ora è noto come nella valutazione morale di un atto sia necessario considerare principalmente – quindi non esclusivamente – la retta intenzione, ossia il fine buono dell'agente. Ciò può rendere il soggetto meno colpevole. Ma, da sola, la buona intenzione non basta, non essendo sufficiente a rendere onesto un atto oggettivamente disonesto. È necessario comporre insieme l'aspetto oggettivo e soggettivo, ossia l'azione, l'intenzione e le circostanze. Dio guarda certamente la buona intenzione, ma vuole che anche l'opera compiuta sia buona, poiché non si deve mai fare il male a scopo di bene (Rm 3, 8), proprio perché il male è male, e il male va sempre evitato. Se alla bontà morale di un atto bastasse il fine buono, si giustificherebbero in modo assurdo quasi tutti i delitti. Tuttavia – come già ricordava Paolo VI –, benché non sia lecito neppure per ragioni gravissime fare il male perché ne venga un bene, ossia far oggetto d'un atto positivo di volontà quanto è intrinsecamente un disordine, *si può tollerare un minor male morale al fine d'evitare un male maggiore o di promuovere un bene più grande* (*Humanae vitae* 14).

5. Nel giudizio conclusivo, la coscienza è inviolabile e nessuno può essere forzato ad agire in maniera contraria alla propria coscienza, come attesta la tradizione morale della Chiesa (cf. *Human Life in our Day*, 14) (nostra traduzione).

Certamente alla coscienza, in quanto inviolabile, si deve il massimo rispetto. Si tratta di un diritto che consiste nell'immunità da coercizione, poiché nessuno può essere forzato ad agire contro la propria coscienza. Ma questo non significa un diritto alla libertà morale rispetto a Dio, poiché la coscienza deve obbedire a Dio, essendo relativa alla volontà divina (GS 16). Su questa verità si fonda *il dovere dei pastori d'anime di illuminare la coscienza dei fedeli*, sebbene, di fronte a una coscienza invincibilmente erronea e debole nell'amore di Dio, egli debba prudentemente tacere se prevede che l'ammonimento non potrà essere attuato per gravi difficoltà del penitente, trasformando così un peccato materiale in peccato formale. Illuminare le coscienze è un'eminente forma di carità verso le anime, un prezioso servizio spirituale, nella certezza che lo Spirito di Dio illumina il cuore dei fedeli invitandoli a dare il loro assenso (*Humanae vitae* 28-29). È pertanto un compito primario dei pastori d'anime quello di formare delle coscienze rette; altrimenti il doveroso rispetto della coscienza diventa un errato rispetto degli errori della coscienza. Si rispetta la coscienza quando la si educa ad essere se stessa, ossia coscienza della volontà di Dio.

Alcuni tuttavia, fondandosi su quanto dichiara il Vaticano II riguardo alla procreazione, che cioè spetta alla coscienza dei coniugi determinare il numero dei figli (GS 50), allargano tale principio ad altre questioni morali, sostenendo che spetta alla coscienza determinare le modalità degli atti morali. Si tratta però di un utilizzo improprio del Concilio, poiché questi lascia alla decisione dei coniugi solo il numero degli atti coniugali (e quindi indirettamente il numero dei figli), non una qualsiasi modalità procreativa. In effetti l'affermazione conciliare completa è: «Questo giudizio in ultima analisi lo devono formulare, davanti a Dio, gli sposi stessi. Però nella loro linea di condotta i coniugi cristiani siano consapevoli che non possono procedere a loro arbitrio, ma devono sempre essere retti da una coscienza che si deve conformare alla legge divina stessa» (GS 50). Ora, non è possibile prendere una decisione «davanti a Dio», quando si è consapevoli di rifiutare la volontà di Dio. E al numero successivo il Concilio ribadisce: «I figli della Chiesa, fondati su questi principi, nel regolare la procreazione non potranno seguire strade che sono condannate dal Magistero, nella sua funzione di interprete della legge divina» (GS 51).

A questo proposito merita una particolare attenzione il cosiddetto «caso perplesso» o conflitto di doveri. È dovere dei coniugi di amarsi coniugalmente (con atti di unione sessuale) e di procreare responsabilmente (con atti aperti alla vita). Spesso, però, è difficile, se non impossibile, salvare contemporaneamente questi due valori morali. Ne consegue che per assolvere al dovere dell'amore coniugale essi ricorrano a mezzi moralmente illeciti al fine di evitare una procreazione irresponsabile; oppure, per rispettare il dovere della procreazione responsabile, debbano astenersi dai rapporti coniugali mettendo a rischio la fedeltà coniugale e/o il bene dei figli; oppure per rispettare le due finalità dell'atto coniugale, ossia l'aspetto unitivo e procreativo, dovrebbero ricorrere ad atti coniugali naturalmente infecundi (e quindi moralmente leciti), ma con il grave rischio di mancare di prudenza e di carità, essendo atti potenzialmente e irresponsabilmente procreativi o dannosi per il coniuge. In definitiva, qualunque scelta comporterebbe un peccato.

Dal punto di vista morale, è ovvio che tale conflitto si verifica a livello soggettivo (della coscienza), non oggettivo (della norma morale), poiché nell'ordine oggettivo non può esistere una collisione di doveri contrari, ma sempre e un solo dovere; e questo per il semplice fatto che Dio non può contraddirsi comandando nello stesso tempo due cose opposte, e che la legge di Dio è un tutto coerente. Del resto, nell'inevitabilità del peccato per qualsiasi scelta, il peccato dell'uomo sarebbe imputabile a Dio, essendo impossibile osservare la legge da lui stabilita. Pertanto, lo stato di perplessità di coscienza è un fatto soggettivo, derivato dall'ignoranza (coscienza erronea) o dal timore che turba la mente o da condizionamenti che influiscono sulla libera decisione del soggetto.

In queste situazioni conflittuali, la teologia morale insegna che la coscienza deve propendere per ciò che ritiene il male minore. Ed è ancora la teologia morale a insegnare che la norma negativa (che proibisce di fare qualcosa, e perciò il divieto vale sempre e per sempre), prevale sulla norma positiva (che comanda di fare qualcosa, e perciò il comando vale sempre ma non per sempre). Nel caso specifico, *l'osservanza del precetto negativo* (nell'atto coniugale non va disgiunto l'aspetto unitivo da quello procreativo) *deve prevalere sul precetto positivo* (il dovere dell'atto coniugale). È probabile che a molti la legge divina appaia difficile o addirittura di impossi-

bile attuazione; ma, trattandosi di una legge divina, occorre ricordare che Dio non comanda l'impossibile (1 Cor 10,13; *Humanae vitae* 20). Inoltre, se non c'è urgenza di agire, la coscienza ha l'obbligo di cercare la verità, di uscire dal dubbio o dall'errore soggettivo, chiedendo consiglio.

Alcuni moralisti, invece, ritengono che in questo caso non si debba ricorrere al principio del male minore, quasi fosse una scelta tra dei mali, trattandosi piuttosto di una scelta tra valori da difendere: il valore della stabilità coniugale e quello della fecondità. Lo stesso pontefice parla di «bene possibile» (AL 308). Solitamente tra questi due valori in gioco i coniugi sono portati a ritenere prevalente, ossia più grande e urgente, quello della stabilità e della comunione coniugale. Inoltre la difesa dei valori dovrebbe comportare la scelta di mezzi che hanno l'identico valore morale. Talvolta non è così; perciò si parla di male minore. Anzi, non è raro il caso che uno dei coniugi, moralmente meno preparato, nonostante gli opportuni chiarimenti, rifiuti ogni indicazione morale ponendo l'altro coniuge in seria difficoltà con la propria coscienza che, nel salvaguardare il bene prevalente o possibile, dovrà tollerare il male minore.

Ora, nessuno ha difficoltà a riconoscere che la legge morale non esprima tutta la complessità delle situazioni concrete e che la valutazione morale debba tener conto della varietà delle circostanze, ma l'elemento particolare non può annullare il valore della norma universale poiché l'universalità della norma comprende necessariamente e intenzionalmente tutti i casi particolari. In caso contrario, a nulla servirebbero i comandamenti di Dio se non valessero per tutti i casi concreti. Infatti la legge divina non è estrinseca alle situazioni concrete della vita, ma è componente essenziale di ogni situazione della vita. Conformandosi alla volontà di Dio, la coscienza supera l'alterità della norma divina, che diventa così regola interna dell'azione morale.

In definitiva *l'Esortazione apostolica* sollecita un discernimento personale e pastorale, considerata la diversità di situazioni che la vita presenta, soprattutto nel caso di divorziati risposati. In quest'ultimo caso si tratta di un percorso non facile dal punto di vista umano, morale, spirituale e pastorale, poiché coinvolge diverse

persone (sia nel primo matrimonio, sia nella seconda unione), nonché la comunità ecclesiale (la fedeltà al vangelo, la coerenza dottrinale, l'impegno morale, la vita sacramentale, la partecipazione attiva alla vita ecclesiale).

La complessità delle situazioni comporta inevitabilmente valutazioni morali e scelte pastorali diversificate. In pratica ciò significa che bisogna saper accettare in ambito ecclesiale una diversificazione nei giudizi morali e nella prassi sacramentale. Anzi, questa stessa diversità viene valutata in modo diverso: ciò che alcuni ritengono confusione (non c'è più una regola certa e valida per tutti, ma ogni singolo caso dev'essere valutato a parte), per altri invece è libertà di coscienza (la norma va applicata secondo coscienza a cui si deve sempre rispetto). Lo stesso pontefice ha parlato di questa situazione nel suo discorso tenuto a conclusione del Sinodo del 2015¹⁵.

A chi obietta che in questo modo si genera confusione nella Chiesa, alcuni rispondono che si tratta di un fatto inevitabile. Del resto, la prassi sacramentale della penitenza – considerata la particolare natura di questo sacramento in cui è rilevante il ruolo della coscienza – comporta da sempre una difformità pastorale¹⁶: non

¹⁵ «E – aldilà delle questioni dogmatiche ben definite dal Magistero della Chiesa – abbiamo visto anche che quanto sembra normale per un vescovo di un continente, può risultare strano, quasi come uno scandalo – quasi! – per un vescovo di un altro continente; [...] ciò che per alcuni è libertà di coscienza, per altri può essere solo confusione» (PAPA FRANCESCO, *Discorso* del 24 ottobre 2015, in AAS 107 [2015] 1147).

¹⁶ Chi conosce l'evoluzione storica del sacramento della penitenza (e della teologia morale) non si meraviglia di questa difformità. Basti pensare al laborioso passaggio dalla penitenza canonica a quella tariffata; alla confusione originata dalla pubblicazione di numerosi «libri penitenziali» usati nell'amministrazione della penitenza; al tentativo della riforma carolingia di uniformare la prassi penitenziale (i concili carolingi dell'813); alla prassi penitenziale codificata nella legislazione canonica medievale; alle dispute teologiche tra tuziorismo, probiliorismo e probabilismo. Ci permettiamo di segnalare al riguardo come bibliografia: A. CARPIN, *La penitenza tra rigore e lassismo. Cipriano di Cartagine e la riconciliazione dei lapsi*, in «Sacra Doctrina»

tutti i penitenti hanno la stessa consapevolezza morale, e non tutti i confessori valutano allo stesso modo la gravità morale dei peccati, e di conseguenza la possibilità di assolvere o non assolvere. Ad esempio, in questi ultimi decenni, non di rado si è potuto constatare tra i confessori una difformità di giudizio morale su alcuni peccati relativi alla sessualità, che taluni hanno declassato da «peccati mortali». Di conseguenza la ricezione dell'eucaristia, senza l'assoluzione sacramentale, è stata talvolta proposta come una prassi normalmente lecita. E non di rado è stata data l'assoluzione sacramentale per situazioni morali che altri confessori hanno ritenuto un abuso sacramentale.

La «possibilità» offerta dall'*Amoris laetitia* ai divorziati risposati di ricevere i sacramenti può aggravare ulteriormente questo stato di confusione nella Chiesa; e ciò non è ottimale per la Chiesa. Nondimeno il pontefice preferisce «dare spazio alla coscienza dei fedeli, che tante volte rispondono quanto meglio possibile al Vangelo in mezzo ai loro limiti e possono portare avanti il loro personale discernimento davanti a situazioni in cui si rompono tutti gli schemi» (AL 37).

2.3. Ricezione dei sacramenti della penitenza e dell'eucaristia

Solitamente si parla di «accesso» ai sacramenti; ma l'espressione potrebbe esporsi a qualche fraintendimento poiché il termine accedere non significa propriamente ricevere. Ad esempio, un peccatore accede al sacramento della penitenza quando inizia la confessione sacramentale; ma non è detto che il sacramento si completi con l'assoluzione sacramentale, e quindi che sia effettivamente ricevuto. Ovviamente ci riferiamo alla situazione dei divorziati risposati, di cui abbiamo già parlato nei precedenti paragrafi. Quindi non riporteremo i testi già citati.

3 (2008) 7-174; *Il sacramento della penitenza nei Concili occidentali dal III al IX secolo*, in «Sacra Doctrina» 2 (1999) 72-145; *La confessione tra il XII e il XIII secolo. Teologia e prassi della confessione nella legislazione canonica medievale*, in «Sacra Doctrina» 3-4 (2006) 5-250.

La *Familiaris consortio* 84 negava di per sé il conferimento dei sacramenti ai divorziati risposati, adducendo le seguenti motivazioni:

La Chiesa, tuttavia, ribadisce la sua prassi, fondata sulla Sacra Scrittura, di non ammettere alla comunione eucaristica i divorziati risposati. Sono essi a non poter esservi ammessi, dal momento che il loro stato e la loro condizione di vita contraddicono oggettivamente a quell'unione di amore tra Cristo e la Chiesa, significata e attuata dall'eucaristia. C'è inoltre un altro peculiare motivo pastorale: se si ammettessero queste persone all'eucaristia, i fedeli rimarrebbero indotti in errore e confusione circa la dottrina della Chiesa sull'indissolubilità del matrimonio.

La riconciliazione nel sacramento della penitenza – che aprirebbe la strada al sacramento eucaristico – può essere accordata solo a quelli che, pentiti di aver violato il segno dell'alleanza e della fedeltà a Cristo, sono sinceramente disposti ad una forma di vita non più in contraddizione con l'indissolubilità del matrimonio. Ciò comporta, in concreto, che quando l'uomo e la donna, per seri motivi – quali, ad esempio, l'educazione dei figli – non possono soddisfare l'obbligo della separazione, «assumono l'impegno di vivere in piena continenza, cioè di astenersi dagli atti propri dei coniugi» (GIOVANNI PAOLO II, *Omelia per la chiusura del VI Sinodo dei Vescovi*, 7 [25 Ottobre 1980]: AAS 72 [1980] 1082).

Similmente il rispetto dovuto sia al sacramento del matrimonio sia agli stessi coniugi e ai loro familiari, sia ancora alla comunità dei fedeli proibisce ad ogni pastore, per qualsiasi motivo o pretesto anche pastorale, di porre in atto, a favore dei divorziati che si risposano, cerimonie di qualsiasi genere. Queste, infatti, darebbero l'impressione della celebrazione di nuove nozze sacramentali valide e indurrebbero conseguentemente in errore circa l'indissolubilità del matrimonio validamente contratto.

Agendo in tal modo, la Chiesa professa la propria fedeltà a Cristo e alla sua verità; nello stesso tempo si comporta con animo materno verso questi suoi figli, specialmente verso coloro che, senza loro colpa, sono stati abbandonati dal loro coniuge legittimo.

Con ferma fiducia essa crede che, anche quanti si sono allontanati dal comandamento del Signore ed in tale stato tuttora vivono, potranno ottenere da Dio la grazia della conversione e della salvezza, se avranno perseverato nella preghiera, nella penitenza e nella carità.

Pertanto la mancata amministrazione dei sacramenti ai divorziati risposati si fonda su una prassi tradizionale della Chiesa. Tale prassi ha il suo fondamento nella Scrittura (probabilmente 1 Cor 11,27-29), mentre la sua motivazione teologica sta nel fatto che la comunione eucaristica esige in chi la riceve di non essere in contraddizione con quanto riceve. Ma la situazione dei divorziati risposati, ossia il loro «status», è in oggettiva contraddizione con l'indissolubile vincolo di amore sponsale che unisce Cristo alla sua Chiesa, significato e attuato dall'eucaristia¹⁷.

¹⁷ Qualcuno ha affermato che: «Anche l'eventualità del peccato, tuttavia, non esclude incondizionatamente dalla comunione eucaristica, poiché l'eucaristia, sacramento per eccellenza, eccelle anche nella remissione dei peccati. [...] L'efficacia dell'eucaristia non si limita a liberare dai peccati veniali, ma contempla anche i peccati mortali, e non solo in quanto da essi preserva, ma anche li perdona. La Chiesa crede, infatti, che nel sacrificio propiziatorio della messa "il Signore, concedendo la grazia e il dono della penitenza, perdona i peccati e le colpe, anche le più gravi" (DENZ-SCHÖN 1743)» (A. FUMAGALLI, *Divorziati risposati e sacramenti. Modificare la prassi*, in «Il Regno-Attualità» 6 [2015] 420-421). Espressioni che possono creare confusione poiché non si distinguono adeguatamente gli effetti dell'eucaristia, della comunione eucaristica e della penitenza sacramentale. In seguito però si prosegue correttamente: «L'eccellenza dell'eucaristia nella remissione dei peccati non assorbe in sé il sacramento della penitenza, bensì lo fonda e lo giustifica come prerequisito alla comunione eucaristica, qualora i battezzati, peccando gravemente, avessero compromesso l'autenticità della loro appartenenza a Cristo e alla Chiesa acquisita in precedenza con il sacramento del battesimo. La celebrazione del sacramento della penitenza, pertanto, è condizione imprescindibile dell'accesso alla comunione eucaristica da parte di chi avesse commesso peccato mortale» (*Ibid.*, 421).

Non va poi trascurata l'inevitabile conseguenza pastorale che ne deriverebbe: l'ammissione all'eucaristia per i divorziati risposati, indurrebbe in errore i fedeli circa la dottrina sull'indissolubilità del matrimonio. Facilmente si veicolerebbe nei fedeli la persuasione che nessun matrimonio è assolutamente indissolubile.

Inoltre, la ricezione dell'eucaristia rimanda necessariamente alla penitenza sacramentale. Ma l'assoluzione ai divorziati risposati può essere data solo a chi è pentito e promette di vivere in piena continenza. Se si ammettessero alla comunione eucaristica i divorziati risposati, derogando a queste due condizioni, si riconoscerebbe per ciò stesso la legittimità morale di vivere «more coniugali» con chi non è il proprio coniuge. Ciò contraddirebbe la dottrina da sempre insegnata dalla Chiesa e fondata sulla Sacra Scrittura, ossia che l'esercizio della sessualità può avvenire lecitamente solo all'interno del matrimonio. L'atto sessuale al di fuori del matrimonio, in questo caso l'atto adulterino, è moralmente illecito poiché nega la verità della sessualità umana (dono totale di sé al coniuge, finalizzato all'unione sponsale e aperto alla vita). Queste concessioni potrebbero indurre a ritenere che alla fine si possono ricevere i sacramenti senza bisogno di un'assoluta fedeltà a tutta la legge morale.

A queste considerazioni si potrebbe obiettare che la negata ricezione dell'eucaristia ai divorziati risposati è una prassi ecclesiastica, la quale – in quanto prassi – può anche mutare, poiché le sue motivazioni teologiche non sembrano assolutamente stringenti.

Ad esempio, ai divorziati risposati che si impegnano a vivere in piena continenza, senza tuttavia sciogliere per gravi motivi la loro unione, si concede di ricevere l'eucaristia, pur vivendo in una situazione oggettiva di peccato per essere divorziati-risposati (secondo le parole di Gesù in una situazione di adulterio)¹⁸. Quindi

¹⁸ Alcuni negano che l'essere divorziati risposati sia assimilabile a una situazione di peccato, ritenendolo paragonabile a un peccato «istantaneo» i cui effetti perdurano nel tempo. Bisognerebbe quindi operare la distinzione tra reato istantaneo con conseguenze definitive (es. l'omicidio) e reato permanente (es. il furto) che invece perdura nel tempo a causa della cattiva volontà di tenere

lo «status» di divorziati risposati, ossia la loro oggettiva condizione peccaminosa, non impedisce loro – alle condizioni predette – di ricevere la comunione eucaristica.

Ma in questo modo si può giungere ad allargare ad altri casi questa possibilità; ed è proprio su questa linea che si muove l'*Amoris laetitia*. In determinate circostanze il papa concede la possibilità di conferire la comunione eucaristica anche ai divorziati risposati che non sono in grado di vivere in piena continenza, se talora i loro atti sessuali – che sono oggettivamente peccaminosi – sono finalizzati alla fedeltà reciproca o al bene dei figli. È ovvio che in questo caso la comunione eucaristica coinvolge necessariamente il sacramento della penitenza.

Prima di approfondire l'argomento è doveroso riportare il testo della Lettera dei vescovi (oltre venti vescovi) della Regione pastorale di Buenos Aires ai loro sacerdoti, nella quale hanno esposto i criteri fondamentali per l'applicazione del capitolo VIII dell'*Amoris laetitia* (5 settembre 2016). La sua importanza deriva dal fatto che il Papa – nella sua Lettera di risposta a Mons. Sergio Alfredo Fenoy, vescovo di San Miguel, delegato dei vescovi della suddetta Regione – ha riconosciuto tale lettera come espressione autentica del suo pensiero, tanto che «non ci sono altre interpretazioni» della sua *Esortazione apostolica*¹⁹.

Ecco il testo della Lettera dei vescovi argentini²⁰:

Cari sacerdoti,

[...] In questo momento ci occuperemo solo del capitolo VIII, perché si riferisce agli «orientamenti del Vescovo» (n. 300)

la refurtiva. Questa almeno è l'opinione di mons. Jean-Paul Vesco, vescovo domenicano di Oran (Algeria), espressa in un suo intervento pubblicato il 23 settembre 2014: J.-P. VESCO, *Una possibile uscita dall'impasse*, traduzione redazionale dal francese, in «Il Regno-Documenti» 17 (2014) 568-572. Questa opinione è stata da noi esaminata e criticata: A. CARPIN, *Matrimonio e famiglia. Dibattito in corso*, in «Sacra Doctrina» 1 (2015) 94-117.

¹⁹ «No hay otras interpretaciones» (AAS 108 [2016] 1071).

²⁰ La tradizione dallo spagnolo – a nostro giudizio non ottimale – è tratta da «Il Regno-Documenti» 21 (2016) 676-678.

volti a discernere le possibilità di accesso ai sacramenti di alcuni «divorziati che vivono una nuova unione». Crediamo conveniente, come vescovi di una stessa regione pastorale, esprimere un punto di vista comune su alcuni criteri minimi. Li offriamo a voi, senza nulla togliere all'autorità che ogni vescovo ha nella sua diocesi di chiarirli, completarli o limitarli²¹.

1) In primo luogo ricordiamo che non si dovrebbe parlare di «permesso» [de «permisos»: di «permessi»] per accedere ai sacramenti, ma di un percorso di discernimento accompagnato da un pastore. Si tratta di un discernimento «personale e pastorale» (n. 300).

2) In questo percorso, il parroco [il pastore] dovrebbe porre l'accento sull'annuncio fondamentale, sul kerygma, per stimolare o rinnovare l'incontro personale con Gesù Cristo vivo (cfr. n. 58).

3) L'accompagnamento pastorale è un esercizio della *via caritatis*. È un invito a seguire «il cammino di Gesù: della misericordia e dell'integrazione» (n. 296). Questo percorso esige la carità pastorale del sacerdote che accoglie il penitente, lo ascolta con attenzione e gli mostra il volto materno della Chiesa, allo stesso tempo che accoglie la sua retta intenzione e il suo buon proposito di mettere la sua vita sotto la luce del Vangelo e di praticare la carità (cfr. n. 306).

4) Questo percorso non porta necessariamente ai sacramenti, ma può orientarsi ad altri modi d'integrarsi nella vita della Chiesa: una maggiore presenza nella comunità, la partecipazione a gruppi di preghiera o di riflessione, l'impegno nei vari servizi ecclesiali, ecc. (cfr. n. 299).

5) Quando le circostanze specifiche di una coppia lo rendono possibile, specialmente quando entrambi sono cristiani con un cammino di fede, si può proporre l'impegno a vivere nella continenza. *L'Amoris laetitia* non ignora le difficoltà di questa

²¹ «[...] la autoridad que cada Obispo tiene en su Diócesis para precisarlos, completarlos o acotarlos». La traduzione del verbo «acotarlos» con «limitarli» non è corretta (nel contesto appare un controsenso), bensì «determinarli in modo più consono», cioè «adeguarli».

scelta (cfr. nota 329), e lascia aperta la possibilità di accedere al sacramento della riconciliazione quando si fallisce in questo impegno (cfr. nota 364, secondo l'insegnamento di San Giovanni Paolo II al cardinale W. Baum, del 22.03.1996).

6) In altre circostanze più complesse, e quando non si è ottenuta una dichiarazione di nullità, la scelta di cui sopra potrebbe, di fatto, essere impraticabile. Tuttavia, è sempre possibile un percorso di discernimento. Se si arriva a riconoscere che, in un caso concreto, esistono delle limitazioni che riducono la responsabilità e la colpevolezza (cfr. nn. 301-302), in particolare quando una persona ritiene che cadrebbe in un'altra mancanza recando danno ai figli della nuova unione, l'*Amoris laetitia* apre la possibilità dell'accesso ai sacramenti della riconciliazione e dell'eucaristia (cfr. note 336 e 351). Questi, a loro volta, aiutano la persona a continuare a maturare e a crescere con la forza della grazia²².

7) Si deve evitare, tuttavia, d'intendere questa possibilità come un accesso libero ai sacramenti o come se qualsiasi situazione lo giustificasse. Ciò che viene proposto è un discernimento che distingua, in maniera adeguata, caso per caso. Ad esempio, una particolare attenzione richiede «una nuova unione che viene da un recente divorzio» o «la situazione di una persona che ha ripetutamente fallito nei suoi impegni familiari» (n. 298). Questo vale anche quando si riscontra una sorta di apologia o di ostentazione della propria situazione, «come se facesse

²² «En otras circunstancias más complejas, y cuando no se pudo obtener una declaración de nulidad, la opción mencionada puede no ser de hecho factible. No obstante, igualmente es posible un camino de discernimiento. Si se llega a reconocer que, en un caso concreto, hay limitaciones que atenúan la responsabilidad y la culpabilidad (cf. 301-302), particularmente cuando una persona considere que caería en una ulterior falta dañando a los hijos de la nueva unión, *Amoris laetitia* abre la posibilidad del acceso a los sacramentos de la Reconciliación y la Eucaristía (cf. notas 336 y 351). Estos a su vez disponen a la persona a seguir madurando y creciendo con la fuerza de la gracia» (Additum ad Epistolam REGIÓN PASTORAL BUENOS AIRES, *Criterios básicos para la aplicación del capítulo VIII de Amoris laetitia*: in AAS 108 [2016] 1073).

parte dell'ideale cristiano» (n. 297). In questi casi più difficili, i pastori devono accompagnare, con pazienza, cercando qualche percorso d'integrazione (cfr. nn. 297, 299).

8) È sempre importante orientare le persone a mettersi con la coscienza davanti a Dio e per questo è utile l'«esame di coscienza» che propone l'*Amoris laetitia* (n. 300), soprattutto per quanto si riferisce a «come si sono comportati con i loro figli» o con il coniuge abbandonato. Quando ci sono state ingiustizie non risolte, l'accesso ai sacramenti è particolarmente scandaloso.

9) Può essere conveniente che l'accesso [un eventuale accesso: un eventuale accesso] ai sacramenti avvenga in forma riservata, in particolare quando si prevedano situazioni di conflitto. Ma allo stesso tempo non si deve omettere di accompagnare la comunità a crescere nello spirito di comprensione e di accettazione [de acogida: di accoglienza], senza che ciò ingeneri confusione nell'insegnamento della Chiesa sul matrimonio indissolubile. La comunità è uno strumento della misericordia, che è «immeritata, incondizionata e gratuita» (n. 297).

10) Il discernimento non deve interrompersi, perché «è dinamico e deve restare sempre aperto a nuove tappe di crescita e a nuove decisioni che permettano di realizzare l'ideale in modo più pieno» (n. 303), secondo la «legge della gradualità» (n. 295) e confidando nell'aiuto della grazia.

Siamo, prima di tutto, pastori. Perciò vogliamo accogliere queste parole del papa: «Invito i pastori ad ascoltare con affetto e serenità, con il desiderio sincero di entrare nel cuore del dramma delle persone e di comprendere il loro punto di vista, per aiutarle a vivere meglio e a riconoscere il loro posto nella Chiesa» (n. 312).

Con affetto in Cristo.

Ci permettiamo alcune considerazioni.

Nel caso di una coppia di divorziati risposati in cammino di fede, la Lettera al n. 5 prospetta la possibilità di proporre l'impegno di vivere in continenza. Si tratta di una proposta, qualora questa sia fattibile. La proposta è ovviamente da parte del sacerdote che accompagna la coppia nel suo cammino di fede; la fattibilità è da parte della coppia che potrebbe sollevare delle difficoltà per questa opzione.

Ora, non c'è dubbio che i termini «proponer/proporre» e «opción/opzione» siano maggiormente rispettosi della psicologia, della coscienza morale e della vita dei soggetti. Ci si chiede, però, se questi termini indichino una libera arbitrarietà di scelta nell'opzione indicata. Stando ai termini usati, a tutta prima sembrerebbe venuta meno l'obbligatorietà della piena continenza sancita dalla FC 84: il sacerdote non avrebbe più l'obbligo di esigerla come condizione vincolante per la ricezione dei sacramenti, né la coppia avrebbe l'obbligo assoluto di osservarla. Inoltre la proposta che viene formulata ai soggetti interessati non riguarderebbe la «piena» continenza, ma semplicemente la continenza. La mancata chiarezza terminologica lascia adito a dubbi e interpretazioni diverse.

La cosa però viene chiarita poco poiché alla fine del presente numero si dice che l'*Amoris laetitia* permette di accedere (sarebbe preferibile usare il verbo ricevere) al sacramento della riconciliazione qualora si venisse meno a questo «proposito». Ciò significa che la coppia aveva formulato un impegno, una promessa di vivere in continenza, secondo la proposta fatta dal sacerdote. Non si trattava – come inizialmente poteva sembrare – di una semplice opzione, bensì di una norma morale «proposta» quanto a modalità, ma vincolante nel suo contenuto. Qualora però questo impegno morale di vivere in piena continenza fosse disatteso, è possibile ricorrere al sacramento della penitenza e ricevere il perdono sacramentale. Ma il ricorrere al sacramento della penitenza, dopo il mancato proposito relativo alla continenza, indica la consapevolezza di aver commesso un peccato di una certa gravità o perlomeno un atto oggettivamente grave.

Ora è evidente che il proposito della coppia a vivere in continenza non significa l'assoluta certezza dell'impeccabilità. La teologia morale ha sempre insegnato che la prevedibilità di peccare non equivale a volontà di peccare. In questo senso non c'è discordanza con la FC 84, poiché rimane inalterato l'impegno della coppia a vivere in piena continenza, sebbene siano possibili eventuali cadute che possono essere assolte nel sacramento della riconciliazione.

Ma la Lettera al n. 6 prevede che in altre situazioni più complesse l'opzione della continenza potrebbe essere impraticabile. E questo potrebbe avvenire o da parte della coppia o di un membro della cop-

pia. In questi casi si impone un cammino di discernimento, per valutare se ci sono delle limitazioni che attenuano la responsabilità morale, ossia la colpevolezza, soprattutto quando l'astensione dall'intimità comprometterebbe il bene dei figli nati dalla nuova unione, commettendo così un'ulteriore colpa. In quest'ultimo caso l'*Amoris laetitia* apre la possibilità di ricevere i sacramenti della riconciliazione e dell'eucaristia, affinché la grazia divina li porti a una crescita della vita cristiana.

La difficoltà a vivere la continenza («puede no ser de hecho factible/può non essere di fatto realizzabile») non può dipendere dalla cattiva volontà dei soggetti che in tal caso non sarebbero scusabili, ma da cause di forza maggiore che attenuano la colpevolezza morale. Dunque si riconosce che gli atti sessuali posti in essere dalla coppia sono oggettivamente illeciti, ma parzialmente scusabili a causa di limitazioni e condizionamenti. Ed è difficilmente sostenibile che tutti gli atti sessuali siano giustificati da cause di forza maggiore, poiché in tal caso il desiderio sessuale sarebbe sempre giustificato. Invece si possono dare particolari situazioni che rientrano nel cosiddetto «caso perplesso».

Tra le limitazioni della colpevolezza morale viene menzionata la salvaguardia del bene dei figli nati dalla nuova unione: l'unione sessuale della coppia garantirebbe la stabilità dell'intera famiglia. Ovviamente ci si riferisce al periodo in cui i figli hanno bisogno dei loro genitori, con il conseguente problema di stabilire la durata di questo periodo. Quindi il bene dei figli giustificerebbe l'unione sessuale della coppia. Va tuttavia precisato che il bene dei figli non viene garantito direttamente dall'unione sessuale della coppia, ma solo indirettamente, in quanto cioè conserva l'unione della coppia. In effetti, l'unione familiare non dipende necessariamente dall'unione sessuale dei genitori, i quali potrebbero garantire il bene dei figli e l'unione familiare anche senza la loro unione sessuale, poiché l'unione sessuale della coppia non è la causa del bene dei figli, ma solo la condizione. E, almeno oggettivamente, non si tratta di una condizione assoluta (*condicio sine qua non*).

Abbiamo già evidenziato come in questo caso l'*Amoris laetitia* applichi ai divorziati risposati le indicazioni della *Gaudium et spes* 51 relative ai coniugi cristiani, concedendo anche a chi vive in

situazione «irregolare» la possibilità di ricevere i sacramenti della penitenza e dell'eucaristia. La motivazione addotta è quella ormai nota: *il peccato oggettivo* (ossia l'atto oggettivamente immorale) *non è sempre un peccato soggettivo* (ossia una colpa morale), in quanto non imputabile – o almeno non totalmente imputabile – alla coscienza dei soggetti. Ma il fatto di concedere la possibilità di ricorrere al sacramento della penitenza sta a dimostrare la consapevolezza della gravità oggettiva dell'atto compiuto e la necessità della grazia sacramentale.

Inoltre la *Gaudium et spes* 51 annovera, tra i beni del matrimonio da salvaguardare, anche la fedeltà coniugale, che giustificherebbe moralmente alcuni atti sessuali oggettivamente illeciti in quanto non aperti alla vita, ma soggettivamente non imputabili (il «caso perplesso»). Poiché l'*Amoris laetitia* applica l'indicazione conciliare ai divorziati risposati si potrebbero considerare moralmente scusabili anche gli atti sessuali finalizzati a consolidare la loro unione, anche quando non è in gioco il bene dei figli. La giustificazione potrebbe essere quella che si garantisce così stabilità alla coppia, anziché esporsi al rischio di creare nuove unioni, incorrendo «in nuove colpe» (AL 298), «in un'ulteriore mancanza» (Lett. 6). Ricordiamo infatti che l'*Amoris laetitia* permette la ricezione dei due sacramenti nel caso di una «seconda unione consolidata nel tempo, con nuovi figli, con provata fedeltà [...] e grande difficoltà a tornare indietro senza sentire in coscienza che si cadrebbe in nuove colpe» (AL 298). Sembra, quindi, che non sia esclusa questa possibilità che si attua tollerando il male minore o accettando il bene possibile, poiché questa provata fedeltà si è consolidata nel tempo e permane tale tramite la vita intima della coppia.

Certamente il caso fa problema, poiché in questo modo si verrebbe a consolidare una situazione oggettiva di peccato (la nuova unione dopo il divorzio) con altri peccati (atti sessuali oggettivamente peccaminosi), pur di salvaguardare la stabilità della nuova unione che è oggettivamente peccaminosa.

Ma c'è un aspetto che va considerato, ed è il bene presente in quella situazione oggettivamente illecita, rispetto a un male ancora maggiore che potrebbe profilarsi. Per la soluzione del caso si dovrebbe ricordare che l'*Esortazione apostolica concede ai divorziati*

risposati la ricezione dei sacramenti quando c'è una disponibilità a vivere la continenza, sebbene in coscienza in alcune situazioni ritengano impossibile attuare questo proposito. Ciò significa che non vengono approvati tutti gli atti sessuali della coppia, ma attenuati nella loro responsabilità soggettiva qualora questi siano ritenuti in coscienza inevitabili al fine di salvaguardare la stabilità dell'unione. Quindi, non tutti gli atti sessuali sono necessari a raggiungere tale scopo, e si possono tollerare episodicamente come il male minore.

Infine è pastoralmente saggia l'indicazione, data al n. 9 della Lettera, di amministrare i sacramenti «in modo riservato soprattutto quando si prevedono situazioni conflittuali»²³.

In definitiva «l'apertura» dell'*Amoris laetitia* non è un'accoglienza generalizzata ai sacramenti, ma nasce da una considerazione più attenta per alcune situazioni particolari, specie in presenza di casi irreversibili con annessi obblighi morali, nonché da una valutazione più accorta circa la coscienza morale, ossia sulla responsabilità soggettiva degli atti sessuali dei divorziati risposati, valutando non solo l'oggettività del peccato, ma anche le circostanze attenuanti. Tali atti sono oggettivamente adulterini poiché legati a una situazione oggettiva di adulterio, ma soggettivamente non sono sempre o pienamente imputabili. Tale responsabilità morale, oggetto del sacramento della penitenza, richiede un cammino penitenziale nella misura in cui la coscienza del penitente ne avverte la gravità o la si aiuta a prenderne consapevolezza.

Ora, escludendo il caso dell'errore invincibile, se un divorziato risposato si accosta al sacramento della penitenza, significa che ha consapevolezza del proprio peccato. Anzitutto di aver commesso adulterio, ponendo in essere la seconda unione mentre sussisteva la prima, poiché la parola di Cristo è indiscutibile: chi ripudia il coniuge e ne sposa un altro, o chi sposa un coniuge ripudiato, commette adulterio (Mt 19,9; Mc 10,11-12; Lc 16,18). Ma se è adulterio la seconda unione, sono adulterini tutti gli atti sessuali in cui si realizza questa seconda unione.

²³ «Puede ser conveniente que un eventual acceso a los sacramentos se realice de manera reservada, sobre todo cuando se prevean situaciones conflictivas».

Pertanto l'assoluzione sacramentale va data solo quando vi è il pentimento del proprio peccato; pentimento che comporta il dolore dei peccati e il proposito di non commetterli più per l'avvenire. Dunque, il pentimento deve riguardare l'atto di divorzio, il conseguente «status» di adulterio causato con la nuova unione e gli atti immorali legati al nuovo stato. Perciò il pentimento del peccato deve riguardare l'atto peccaminoso nella sua totalità, ossia l'atto concreto, le sue cause e le sue conseguenze. Ma sappiamo anche che ogni peccatore può chiedere perdono a Dio e ottenerlo, sebbene impossibilitato a rimuovere le cause e tutte le conseguenze del suo peccato, purché abbia la sincera volontà di rimuoverle; pertanto, anche il divorziato risposato può trovarsi in una situazione di irreversibilità e di impossibilità. In tal caso, per il bene dei figli nati dalla seconda unione o per la stabilità della nuova unione (la *Familiaris consortio* 84 prevedeva esplicitamente solo la prima finalità, non la seconda) *si concede che eccezionalmente si ricevano i sacramenti, qualora vi sia il proposito della continenza, sebbene episodicamente si pongano in essere degli atti oggettivamente illeciti, ma attenuati nella loro responsabilità soggettiva.*

Forse era opportuno – al fine di evitare equivoci o fraintendimenti – dare maggior rilievo al pentimento come *condizione necessaria per l'assoluzione sacramentale*. In effetti, l'*Amoris laetitia* menziona solo due volte la conversione dal peccato (AL 78; 297) e tre volte il pentimento per la remissione dei peccati (AL 91; 300 e nota 364). Del resto, senza pentimento, non ci può essere perdono e, quindi, assoluzione sacramentale. Ma il pentimento significa rimuovere – per quanto è possibile – anche le cause e gli effetti del peccato. Il peccato occasionale, dovuto a cause che attenuano la responsabilità morale, può essere perdonato poiché situato *nel contesto di un pentimento sincero e di un impegno serio* (che non significa certezza assoluta di impeccabilità) *a vivere pienamente la volontà di Dio*. Sta al sacerdote accompagnare la coppia e verificare la veracità di questo pentimento e di questo proposito (legge della gradualità: AL 122; 295; 303)²⁴.

²⁴ La legge della gradualità riguarda la vita morale. L'*Esortazione apostolica* non prende assolutamente in considerazione la teoria, sostenuta da alcuni,

La responsabilità – ossia il primo atto del percorso suggerito da AL – è un atto morale che viene compiuto anzitutto di fronte a Dio, e riguarda il proprio passato, il proprio presente e il proprio futuro. Questa responsabilità morale comprende necessariamente il pentimento per quanto di manchevole c'è stato nel passato e c'è al presente; inoltre contiene un proposito di bene per quanto riguarda il futuro. Se il primo passo viene compiuto con sincerità, si apre la possibilità del secondo atto del percorso che è appunto la gradualità, per portare le persone coinvolte ad aderire pienamente alla volontà di Dio, e ciò costituisce il terzo atto del percorso, ossia l'integrazione ecclesiale.

Sulla linea della Lettera dei Vescovi argentini si pone anche il Documento dei Vescovi dell'Emilia Romagna, contenente le «Indicazioni sul capitolo VIII dell'*Amoris laetitia*» (15 gennaio 2018)²⁵.

Al n. 3 del Documento si ribadisce che il cammino di riavvicinamento alla pratica cristiana per i divorziati risposati o divorziati conviventi dev'essere un cammino di carità e di verità, «senza scadere nei facili estremismi di un lassismo che legittimi ogni situazione e di

di una «gradualità sacramentale» del matrimonio, ossia una celebrazione del sacramento del matrimonio per gradi (*Comunità pastorale di Saranno – VA*, in «Il Regno-Documenti» 3 [2014] 105; cf. A. CARPIN, *Matrimonio e famiglia. Dibattito in corso*, in «Sacra Doctrina» 1 [2015] 118-119), e neppure l'ipotesi di «una celebrazione nuziale avente un qualche statuto sacramentale» o un matrimonio «informale e non sacramentale» (B. PETRÀ, *Sull'accoglienza dei divorziati risposati*, in «Il Regno-Documenti» 11 [2014] 370-371; cf. A. CARPIN, *Matrimonio e famiglia*, 61-65). Il fatto che alcune forme di unione realizzino «almeno in modo parziale e analogo» il matrimonio cristiano (AL 292), non significa che quelle unioni siano un sacramento imperfetto (per il semplice motivo che non vi è stato nessun sacramento), ma perché «contengono alcuni valori presenti pienamente nel sacramento del matrimonio».

²⁵ Il Documento, che abbiamo ripreso dal sito della Diocesi di Imola il 24 gennaio 2018 (imola.chiesacattolica.it), non è stato firmato come Documento della Conferenza episcopale dell'Emilia Romagna, ma dai Vescovi dell'Emilia Romagna. La cosa non è stata chiarita.

un rigorismo che condanni le persone». A questo scopo si indicano gli elementi essenziali di questi percorsi di accompagnamento e discernimento. Subito dopo (al n. 4) si aggiunge: «È bene chiarire fin dall'inizio del percorso che l'obiettivo del cammino non è di per sé quello di riammettere i richiedenti all'assoluzione sacramentale e quindi alla comunione eucaristica e che non vi sono tempistiche pre-stabilite o prove da superare. È un percorso, non un corso. L'obiettivo è invece quello di illuminare la coscienza delle persone, per aiutarle a farsi un retto giudizio circa la loro situazione».

Successivamente (al n. 5) sono indicati i criteri di «discernimento per giungere a una coscienza illuminata. Alcuni riguardano la prima unione, ossia quella sacramentale: 1) gli sforzi per salvare il matrimonio; 2) la responsabilità nella separazione (voluta oppure subita); 3) la certezza soggettiva "in coscienza" che il primo matrimonio è nullo; 4) la possibilità o meno di sanare la separazione; 5) il comportamento verso i figli quando l'unione è entrata in crisi; 6) gli eventuali tentativi di riconciliazione; 7) l'interesse per la situazione del *partner* abbandonato. Altri criteri riguardano la seconda unione: 1) il consolidamento nel tempo; 2) la presenza di figli e il loro bene; 3) la dedizione; 4) l'impegno cristiano; 5) la consapevolezza dell'irregolarità della propria situazione; 6) la possibilità o meno di tornare indietro senza cadere in nuove colpe; 7) l'impatto della nuova relazione sul resto della famiglia, sulla comunità dei fedeli e sui giovani orientati al matrimonio».

Inoltre il Documento (al n. 6) prevede la verifica canonica sull'effettiva esistenza del vincolo matrimoniale (con eventuale ricorso alle procedure contenute nel *Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus* del 15 agosto 2015) e l'accompagnamento consultoriale di ispirazione cristiana qualora sussistano difficoltà a ritrovare la necessaria serenità.

Il n. 9 è quello che maggiormente ci interessa. Ha come titolo «Il discernimento sui rapporti coniugali». Certamente sorprende l'aggettivo «coniugali» che potrebbe essere sfuggito all'attenzione dei redattori e dei firmatari del Documento. In effetti – secondo la sua accezione teologica e canonica – non è possibile qualificare come coniugali i rapporti tra due persone che non sono coniugi. A meno che non si sia preferito usare l'espressione «rapporti coniugali» anziché «rapporti sessuali» poiché quest'ultima potrebbe apparire troppo riduttiva nel descrivere la vita intima dei divorziati risposati.

Riportiamo testualmente le parole del Documento dei Vescovi dell'Emilia Romagna:

La possibilità di vivere da «fratello e sorella» per potere accedere alla confessione e alla comunione eucaristica è contemplata dall'AL alla nota 329. Questo insegnamento, che la Chiesa da sempre ha indicato e che è stato confermato nel magistero da *Familiaris Consortio* 84, deve essere presentata [presentato] con prudenza, nel contesto di un cammino educativo finalizzato al riconoscimento della vocazione del corpo e del valore della castità nei diversi stati di vita. Questa scelta non è considerata l'unica possibile, in quanto la nuova unione e quindi anche il bene dei figli potrebbero essere messi a rischio in mancanza degli atti coniugali. È delicata materia di quel discernimento in «foro interno» di cui AL tratta al n. 300.

In definitiva, il Documento dei Vescovi dell'Emilia Romagna si pone sulla stessa linea del Documento dei Vescovi argentini della Regione Pastorale di Buenos Aires. Tuttavia qui appare meno evidente, «nel contesto di un cammino educativo», l'impegno dei divorziati risposati a vivere in piena continenza. Questa appare come una «possibilità», una scelta che «non è considerata l'unica possibile»; inoltre l'impegno alla piena continenza è stato sfumato in un «riconoscimento [...] del valore della castità». Lo stesso termine «riconoscimento» appare alquanto debole nella sua attuazione pratica, poiché riguarda maggiormente la sfera intellettuale rispetto a quella morale.

Come si può intuire, queste espressioni possono essere facilmente fraintese, nel senso che sembrano giustificare la scelta dei divorziati risposati o conviventi di non vivere in piena continenza qualora questa scelta compromettesse la stabilità della loro unione e, quindi, anche il bene dei figli. Se così fosse, non saremmo di fronte a uno sviluppo, bensì a un mutamento della dottrina: ciò che prima veniva negato (*Familiaris consortio* 84), ora sarebbe permesso (*Amoris laetitia* nota 329). Ma, poiché il Documento intende porsi in continuità con il Magistero precedente, riteniamo che vada interpretato nel medesimo senso, che cioè i divorziati risposati debbano sforzarsi di vivere un proposito di castità, sebbene talvolta per ragioni di coscienza non rie-

scano a viverlo nella sua pienezza. La valutazione di questa situazione sarà oggetto del discernimento personale e pastorale.

Al n. 11 (Significato dell'eventuale riammissione ai sacramenti) si afferma:

Nel caso in cui il percorso sfoci nella richiesta di riammissione ai sacramenti, sarà opportuno stabilirne le modalità, per evitare da una parte situazioni conflittuali e scandali e dall'altra la sensazione che la riammissione rappresenti una questione privata e una sorta di «eccezione» concessa ad alcuni (cf. *AL* 300). In ogni caso, è opportuno che la comunità nella quale i richiedenti si sono riaffacciati e hanno svolto un servizio, partecipi in qualche misura alla loro piena reintegrazione.

Personalmente avremmo preferito che nel contesto di «richiesta di riammissione ai sacramenti» si facesse esplicita menzione della previa condizione evangelica che non può mai essere disattesa poiché esigita da Cristo stesso, ossia il pentimento e la conversione²⁶. Infatti è all'interno di questo percorso di pentimento e di conversione che si inserisce l'impegno alla castità coniugale e il ricorso al perdono sacramentale qualora eventualmente, per ragioni gravi e momentanee di coscienza, non si mantenesse fede a tale impegno.

Infine il Documento suggerisce che la comunità cristiana «partecipi in qualche misura alla loro [dei divorziati risposati o conviventi] piena reintegrazione». Rispetto al Documento argentino (n. 9) che invitava ad adottare una forma discreta di riammissione ai sacramenti, pur aiutando la comunità all'apertura e accoglienza, qui si suggerisce invece una partecipazione attiva della comunità, sebbene non venga specificata la sua forma concreta.

²⁶ Per la verità il Documento ne parla al n. 6, ma nel contesto dell'accompagnamento consultoriale: «Il rasserenamento nei confronti del coniuge dal quale si è separati è necessario anche per poter compiere un cammino autentico di conversione e di penitenza».

Ciò che dovrebbe qualificarsi come un'accoglienza discreta da parte della comunità cristiana, trattandosi di persone che vivono oggettivamente una situazione non conforme al vangelo, sembra mutarsi in un coinvolgimento più palese, poiché più attivo, della comunità. È molto reale il rischio che certe forme di accoglienza comunitaria diventino un riconoscimento ufficiale del loro stato – pericolo già messo in evidenza sia dall'*Esortazione apostolica*, sia dal Documento argentino –, poiché un certo genere di accoglienza può diventare approvazione.

2.4. I riferimenti al pensiero di san Tommaso d'Aquino

L'*Amoris laetitia* contiene 20 referenze a Tommaso d'Aquino: 13 citazioni (10 nel corpo del testo e 3 nelle note)²⁷ e altri 7 riferimenti²⁸. Queste referenze sono presenti in 13 numeri, ma concen-

²⁷ Elenchiamo le citazioni presenti nel testo: *STh.*, II-II, q. 114, a. 2, ad 1 (AL 99); II-II, q. 27, a. 1, ad 2 (AL 102); II-II, q. 27 a. 1, ad 1 (AL 102); II-II, q. 27, a. 2, resp. (AL 120); *SGent.*, III, 123, resp. (AL 123); *STh.*, I-II, q. 26, a. 3, resp. (AL 127); I-II, q. 100, a. 1, resp. (AL 127); II-II, q. 24, a. 7, resp. (AL 134); I-II, q. 65, a. 3, ad 3 (AL 301); I-II, q. 94, a. 4, resp. (AL 304); e quelle presenti in nota: *STh.*, I, q. 20, a. 1, ad 3 (AL 120, nota 115); II-II, q. 153, a. 2, ad 2 (AL 148, nota 145); *Lib. Eth.*, VI, 6 (AL 304, nota 348).

Sull'uso dei testi tommasiani nell'*Amoris laetitia* rimando a una relazione di fra S.-TH. BONINO OP, Decano della Facoltà di filosofia della Pontificia Università «San Tommaso d'Aquino» (Angelicum) in Roma, tenuta nel giugno 2015 in occasione dell'Assemblea plenaria dell'Accademia pontificia «San Tommaso d'Acquino», dal titolo: *Saint Thomas dans l'Exhortation apostolique Amoris laetitia*. Gli Atti non sono stati ancora pubblicati, ma la relazione è già stata tradotta e pubblicata in inglese: *Saint Thomas Aquinas in the Apostolic Exhortation Amoris laetitia*, in «The Thomist» 80 (2016) 499-519. L'autore però enumera solo 18 referenze: non risultano *STh.*, I-II, q. 100, a. 1, resp. (AL 127) e I-II, q. 59, a. 5, resp. (AL 146).

²⁸ I rimandi tommasiani sono i seguenti: *STh.*, I-II, q. 31, a. 3, ad 3 (AL 126); I-II, q. 24, a. 1, resp. (AL 145); I-II, q. 59, a. 5, resp. (AL 146); I-II, q. 32, a. 7, resp. (AL 148); II-II, q. 27, a. 1, resp. (AL 162); I-II, q. 65, a. 3, ad 2 e *De malo*, q. 2, a. 2 (AL 301).

trate nel capitolo 4 e nel capitolo 8 (rispettivamente 15 e 5 referenze). La quasi totalità delle referenze è tratta dalla *Summa Theologiae* (quasi esclusivamente dalla «prima secundae» per quanto concerne le passioni e la legge naturale, e dalla «secunda secundae» per quanto riguarda la virtù della carità), ma non mancano altri riferimenti alla *Summa contra Gentiles*, alla *Sententia libri Ethicorum*, alle *Questiones disputatae De malo*²⁹.

L'*Esortazione apostolica* sottolinea l'importanza della sfera affettiva nel contesto dell'amore coniugale che comprende la sensibilità erotica, il sentimento e la volontà di bene, e che trovano espressione concreta nella reciproca donazione totale (fisica e spirituale) di se stessi.

Il papa riprende e valorizza l'insegnamento tommasiano sulle passioni umane. Queste sono moti dell'appetito sensitivo. Non sono malattie dell'anima, ma potenzialità, sebbene il loro uso sia virtuoso o peccaminoso a seconda della regola morale. Infatti il bene o il male si trovano nelle passioni non in quanto moti dell'appetito sensitivo, ma in quanto soggette o meno al comando della ragione e della volontà. Pertanto le passioni regolate dalla ragione sono moralmente buone e accrescono la bontà dell'atto morale. Le passioni sono buone o cattive non nella loro entità naturale, ma in quella morale³⁰.

Il papa, inoltre, riprende anche la positiva visione tommasiana del piacere o godimento, che è l'effetto della consecuzione di un bene come pure della consapevolezza di tale consecuzione. Nondimeno vi sono piaceri innaturali, che non corrispondono all'autentica natura dell'uomo e perciò danneggiano la vita dell'uomo. Anche il piacere sessuale è senza peccato se avviene nel debito modo, ossia secondo l'ordine della ragione³¹; noi oggi diremmo all'interno di un contesto di amore unitivo e aperto alla vita.

²⁹ Cf. *De malo*, q. 2, a. 2 (AL 301). Ma, come faremo notare in seguito, questo riferimento – che compare insieme a *STh.*, I-II, q. 65, a. 3, ad 2 – non è appropriato.

³⁰ Cf. *STh.*, I-II, q. 24, a. 1, resp.

³¹ Cf. *STh.*, I-II, q. 32, a. 7, resp.; II-II, q. 153, a. 2, ad 2.

Ugualmente, parlando della carità coniugale, il papa cita Tommaso, sottolineando come la natura dell'amore sia quella di essere una forza unitiva³², poiché – nell'amare l'altro – uno fa coincidere il proprio bene con il bene dell'altro, sicché l'altro diventa il proprio bene a cui affettivamente aderisce. In questo modo si opera una comunione d'amore, un'unione affettiva poiché motivata e causata dalla carità. L'*Amoris laetitia* intende evidenziare proprio questo aspetto dell'amore, ma lo fa in modo alquanto sintetico da non lasciar sempre intravedere la problematica soggiacente al pensiero di Tommaso che ora riassumiamo.

L'Aquinata mostra come l'atto principale della carità sia l'amore o dilezione. Infatti alla carità spetta propriamente più l'amare che l'essere amati³³. Inoltre l'amore, in quanto atto di carità, include anche la benevolenza, che è l'atto della volontà con cui vogliamo il bene all'altro. Infatti la carità è un atto del volere tendente al bene dell'altro, in quanto essa vuole solo il bene dell'altro. Ma l'atto di carità non si identifica con la benevolenza, poiché l'amore di carità implica anche un'unione affettiva di chi ama con la persona amata. Infatti, chi ama considera la persona amata come un'unica realtà con se stesso; la benevolenza invece è il semplice atto di volontà con cui vogliamo bene a qualcuno, e ciò può avvenire sebbene non sussista con lui un legame affettivo. Pertanto nell'amore di carità è inclusa la benevolenza, ma l'amore vi aggiunge un legame di affetto³⁴.

³² «Et pro tanto dicitur amor *vis unitiva* – Per questo motivo l'amore è detto forza unitiva» (*STh.*, I, q. 20, ad 3). La traduzione dei testi tommasiani è sempre nostra.

³³ «Unde manifestum est quod caritati magis convenit amare quam amari. [...] Unde magis pertinet ad caritatem velle amare quam velle amari – Perciò è evidente che alla carità spetta maggiormente l'amare che l'essere amati. [...] Perciò alla carità spetta maggiormente il voler amare che il voler essere amati» (*STh.*, II-II, q. 27, a. 1, resp. et ad 2).

³⁴ «Respondeo dicendum quod benevolentia proprie dicitur actus voluntatis quo alteri bonum volumus. [...] Sed amor qui est in appetito intellectivo etiam differt a benevolentia. Importat enim quandam unionem secundum

Da ciò si evince come l'*Esortazione apostolica* faccia propria l'analisi tommasiana della carità, che non appare affatto superflua, considerata la confusione che nel mondo contemporaneo aleggia intorno alla nozione di amore³⁵.

Ma alcuni riferimenti tommasiani o citazioni sollevano alcune riserve.

Ad esempio si dice:

Già san Tommaso d'Aquino riconosceva che qualcuno può avere la grazia e la carità, ma senza poter esercitare bene qualcuna delle virtù, in modo che anche possedendo tutte le virtù morali infuse, non manifesta con chiarezza l'esistenza di qualcuna di esse, poiché l'agire esterno di questa virtù trova difficoltà: «Si dice che alcuni santi non hanno certe virtù, date le difficoltà che provano negli atti di esse, [...] sebbene essi abbiano l'abito di tutte le virtù» (AL 301).

affectus amantis ad amatum: inquantum scilicet amans estimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis quo volumus alicui bonum, etiam non prae-supposita praedicta unione affectus ad ipsum. Sic igitur in dilectione, secundum quod est actus caritatis, includitur quidem benevolentia, sed dilectio sive amor addit unionem affectus. Et propter hoc Philosophus dicit ibidem [in 9 *Ethic.*, c. 5, lect. 5] quod benevolentia est principium amicitiae – Rispondo dicendo che si denomina benevolenza l'atto di volontà con cui vogliamo del bene a qualcuno. [...] Ma anche l'amore che risiede nell'appetito intellettuale differisce dalla benevolenza. Esso, infatti, implica una qualche unione affettiva dell'amante con l'amato; in quanto cioè l'amante considera l'amato come un'unica realtà con se stesso, o che gli sia pertinente, e così si muove verso di essa. Invece la benevolenza è il semplice atto di volontà con cui vogliamo del bene a qualcuno, sebbene manchi la suddetta unione affettiva con lui. Perciò nella dilezione, in quanto atto della carità, è certamente inclusa la benevolenza, ma la dilezione o amore aggiunge l'unione dell'affetto. Perciò il Filosofo afferma nello stesso luogo che la benevolenza è principio di amicizia» (*STh.*, II-II, q. 27, a. 2, resp.).

³⁵ Cf. A. CARPIN, *Amore, vincolo coniugale e sacramento del matrimonio*, in ID. (ED.), *Il Vangelo della famiglia. La famiglia in prospettiva teologica*, «Sacra Doctrina – Quaderni 3», Bologna 2017, 254-281.

In nota si rimanda alla *Summa Theologiae*, I-II, q. 65, a. 3, ad 2 per la prima parte della frase. Inoltre si aggiunge anche il riferimento alle *Quaestiones disputatae De malo*, q. 2, a. 2, sebbene questo secondo rimando appaia inappropriato poiché l'articolo indicato non dice nulla sull'argomento in oggetto; infatti affronta il problema se il peccato si trovi soltanto nell'atto della volontà («*utrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum*»). Nella seconda parte della frase è contenuta la citazione vera e propria, ripresa ancora dalla *Summa Theologiae*, I-II, q. 65, a. 3, ad 3.

Ora, come è noto, Tommaso dedica la questione 65 al problema sulla connessione delle virtù. L'Aquinate affronta anzitutto (nel primo articolo) il problema se le virtù morali siano connesse tra loro. La risposta di Tommaso è affermativa: le virtù morali sono legate tra loro poiché la perfezione di una virtù morale implica la sua connessione con le altre; esse sono perfette quando una non è senza le altre. Ma le virtù morali non possono esistere senza la carità (secondo articolo), essendo finalizzate al compimento del bene in rapporto al fine ultimo soprannaturale. Perciò solo le virtù morali infuse, connesse con la carità, sono pienamente virtù, poiché riguardano l'ordine soprannaturale; invece quelle acquisite, relative all'ordine naturale, possono esistere senza la carità, ma non sono virtù in senso pieno. Ne consegue (terzo articolo) che con la carità vengono infuse tutte le virtù morali, perché l'uomo possa raggiungere il suo fine ultimo soprannaturale, in quanto la carità è il principio di tutte le operazioni relative al fine ultimo dell'uomo.

L'*Esortazione apostolica* rimanda anzitutto alla risposta di Tommaso alla seconda obiezione (ad secundum). Questa obiezione sosteneva l'opinione secondo cui chi ha l'abito di una virtù, ne dovrebbe compierne facilmente gli atti. Ma così non sembra, poiché alcuni, pur avendo la carità, trovano difficoltà nelle opere delle virtù. Ciò significa che si può avere la carità senza avere le altre virtù.

Ed ecco la risposta di Tommaso:

Alla seconda obiezione dobbiamo rispondere che talvolta capita che, per qualche impedimento sopraggiunto dall'esterno, chi possiede un abito provi difficoltà nell'operare, e di conseguenza non senta piacere e compiacenza nell'atto;

come chi ha l'abito della scienza, prova difficoltà nell'intendere per sonnolenza o qualche infermità. Similmente prova talvolta difficoltà gli abiti delle virtù morali infuse, per alcune disposizioni contrarie lasciate da atti precedenti. Ma questa difficoltà non si verifica nelle virtù morali acquisite, poiché mediante l'esercizio degli atti, con cui sono state acquisite, sono state tolte anche le disposizioni contrarie³⁶.

Inoltre la parte finale dell'AL 301 riprende testualmente la risposta di Tommaso alla terza obiezione (ad tertium), dove si afferma che la carità si trova in tutti i santi, benché alcuni santi manchino di qualche virtù. Quindi non è necessario che chi ha la carità, abbia tutte le virtù morali.

Ora, questi riferimenti dell'*Esortazione apostolica* a Tommaso d'Aquino appaiono problematici. Non c'è difficoltà a condividere l'affermazione secondo cui la carità – e quindi la grazia – può coesistere con qualche difficoltà a praticare gli atti di qualche virtù. Risulta problematica la sua applicazione a sostegno del documento pontificio. Infatti poco sopra si dice che «non è più possibile affermare che quanti si trovano in qualche situazione cosiddetta “irregolare” vivano in stato di peccato mortale, privi della grazia santificante», poiché il soggetto, pur conoscendo la norma morale, può avere grande difficoltà ad applicarla, nel senso che potrebbe trovarsi in condizioni che non gli permettono «di prendere altre decisioni senza una nuova colpa». In definitiva, mentre Tommaso parla della possibile coesistenza dello stato di grazia con qualche dif-

³⁶ «Ad secundum dicendum quod quandoque contingit quod aliquis habens habitum, patitur difficultatem in operando, et per consequens non sentit delectationem et complacentiam in actu, propter quod impedimentum extrinsecus superveniens: sicut ille qui habet habitum scientiae, patitur difficultatem in intelligendo, propter somnolentiam vel aliquam infirmitatem. Et similiter habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando, propter aliquas dispositiones contrarias ex praecedentibus actibus relictas: quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tollantur etiam contrariae dispositiones» (*STh.*, II-II, q. 65, a. 3, ad 2).

ficoltà ad esercitare gli atti di qualche virtù, l'Amoris laetitia parla della possibile coesistenza della grazia con degli atti gravemente contrari a qualche virtù, ossia gravemente peccaminosi.

Alcuni fanno notare che sarebbe contraddittorio affermare la coesistenza della grazia con il peccato grave. Ma, come sappiamo, l'*Esortazione apostolica* insiste nel distinguere tra peccato oggettivo (atto oggettivamente immorale) e peccato soggettivo (colpa morale). In questo caso il documento pontificio non intende affermare la coesistenza della grazia con un peccato grave soggettivo, ma *la coesistenza della grazia con un peccato grave oggettivo*, in quanto possono esserci limiti o difficoltà che attenuano la responsabilità soggettiva di un atto grave oggettivamente peccaminoso. Ed è quanto la morale cattolica ha sempre sostenuto e che il papa vuole ribadire, sebbene i riferimenti a Tommaso d'Aquino non sembrano appropriati per suffragare la coesistenza della grazia con il peccato oggettivamente grave³⁷. Nondimeno l'accenno alle difficoltà nell'esercizio delle virtù è un invito a tenere in considerazione, nell'eventuale accompagnamento pastorale, i vari condizionamenti presenti nelle scelte morali concrete, tali da rendere difficile la piena attuazione della volontà di Dio. Ciò deve stimolare ad adottare una pedagogia che aiuti le persone a vivere in pienezza la vita cristiana.

Non è casuale il fatto che il pontefice abbia voluto citare l'Aquinate per rammentare a tutti la complessità della vita morale, che comprende condizionamenti di vario genere, sebbene i testi di riferimento non siano i più adatti. Ma che questo sia il senso inteso dal

³⁷ «One will immediately note that this thesis of St. Thomas in no way signifies that the state of grace can coexist with an *act* that is gravely contrary to a virtue (a moral sin) but only that it can coexist with a *difficulty* in actively exercising a virtue. [...] Whatever otherwise may be the case concerning the question of a possible coexistence between, on the one hand, the life of grace, and, on the other hand, voluntary acts the objectively are of a gravely sinful nature (such as adulterous sexual relations) but that may not be mortal sins due to subjective conditionings, this is not directly what the thesis of St. Thomas intends to express» (S.-T. BONINO, *Saint Thomas Aquinas in the Apostolic Exhortation Amoris laetitia*, in «The Thomist» 80 (2016) 513.

pontefice lo si può comprendere se si tiene presente quanto papa Francesco ha scritto nell'*Esortazione apostolica Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) al n. 171, dove parla dell'accompagnamento pastorale nei processi di crescita umana:

Solo a partire da questo ascolto rispettoso [...] si può risvegliare il desiderio dell'ideale cristiano, l'ansia di rispondere pienamente all'amore di Dio e l'anelito a sviluppare il meglio di quanto Dio ha seminato nella propria vita. Sempre però con la pazienza di chi conosce quanto insegnava san Tommaso: che qualcuno può avere la grazia e la carità, ma non esercitare bene nessuna delle virtù «a causa di alcune inclinazioni contrarie» che persistono. In altri termini, l'organicità delle virtù si dà sempre e necessariamente *in habitu*, benché i condizionamenti possano rendere difficili le *attuazioni* di quegli abiti virtuosi³⁸.

Un altro interessante testo tommasiano (*STh.*, I I-II, q. 94, a. 4) lo si trova al numero 304 dell'*Amoris laetitia*, dove si affronta il rapporto tra le norme morali e il discernimento. Dopo aver affermato che la fedeltà a Dio non può essere valutata solo in base alla rispondenza o meno a una legge o a una norma generale, il papa così prosegue:

Questo invece il testo della relazione tenuta in francese: «Mais *Amoris laetitia* semble vouloir faire dire davantage à saint Thomas et tirer sa thèse dans le sens d'une coexistence possible entre, d'un part, la vie de la grâce et, d'autre part, des décisions, c'est-à-dire des actes, de nature objectivement peccamineuse. Or, saint Thomas parle de la coexistence de l'état de grâce avec une *difficulté* à exercer l'acte d'une vertu et non avec un *acte* contraire à cette vertu. [...] Donc, quoi qu'il en soit de la valeur intrinsèque des propositions du § 301 d'*Amoris laetitia*, il me semble difficile de les fonder, du moins directement, sur l'enseignement de saint Thomas relatif à la connexion des vertus» (ID., *Saint Thomas dans l'Exhortation apostolique Amoris laetitia*, 7).

³⁸ Nella nota 133 il papa cita precisamente la *Summa Theologiae*, I-II, q. 65, a. 3, ad 2: «propter aliquas dispositiones contrarias»

Prego caldamente che ricordiamo sempre ciò che insegna san Tommaso d'Aquino e che impariamo ad assimilarlo nel discernimento pastorale: «Sebbene nelle cose generali vi sia una certa necessità, quando si scende alle cose particolari, tanto più si trova indeterminazione. [...] In campo pratico non è uguale per tutti la verità o norma pratica rispetto al particolare, ma soltanto rispetto a ciò che è generale; e anche presso quelli che accettano nei casi particolari una stessa norma pratica, questa non è ugualmente conosciuta da tutti. [...] E tanto più aumenta l'indeterminazione quanto più si scende nel particolare».

È evidente che in questo articolo quarto Tommaso affronta il problema dell'unicità e, quindi, dell'universalità della legge naturale. A suo giudizio, la legge naturale è unica per tutti gli uomini poiché tutti devono agire secondo ragione. Ora, è compito della ragione procedere dai dati comuni o generali a quelli propri o particolari; ma in questo processo la ragione speculativa si comporta diversamente da quella pratica. La ragione speculativa ha per oggetto le cose necessarie poiché considera semplicemente la verità delle cose: dai principi primi e universali, comuni a tutti e universalmente conosciuti, deduce la verità nelle sue conclusioni particolari. Quindi la ragione speculativa è la conoscenza vera dei principi e delle loro conclusioni. In forza della coerenza logica la verità dei principi si riflette nella verità delle conclusioni, essendo incluse nei principi. La ragione pratica, invece, ha per oggetto le cose contingenti, come le azioni umane, poiché applica la conoscenza della verità all'agire. Perciò, sebbene nei principi primi e universali vi sia una certa qual necessità, quanto più si scende ai casi particolari tanto più si incontrano delle eccezioni. La ragione pratica è quindi la rettitudine pratica, ossia la corretta applicazione dei principi generali alle situazioni concrete. L'azione concreta è quindi il risultato di un giudizio (cioè una conoscenza) con cui il soggetto applica dei principi generali a un caso concreto. Risulta perciò evidente che tale applicazione non può essere identica per tutti, poiché la valutazione delle situazioni concrete dipende da ciascun soggetto.

Pertanto in campo speculativo la verità («veritas») è necessariamente identica per tutti, sia nei princìpi come nelle conclusioni, sebbene non sia conosciuta da tutti nelle conclusioni, ma solo nei princìpi o assiomi universali. In campo operativo, invece, la verità o rettitudine pratica («veritas vel rectitudo practica») – che potremmo meglio definire correttezza applicativa – è identica per tutti solo rispetto ai princìpi comuni, non riguardo ai casi particolari; e anche presso quanti sanno che c'è un'identica rettitudine pratica nei casi particolari, questa non è intesa da tutti allo stesso modo. Pertanto, rispetto alle conclusioni particolari della ragione pratica non c'è una verità o rettitudine identica per tutti; e, presso quanti è identica, non è intesa da tutti allo stesso modo. Infatti possono intervenire degli impedimenti; ad esempio passioni, cattive consuetudini o abitudini contrarie alla legge naturale (secondo quanto scrive Cesare, alcune tribù galliche non consideravano un delitto le ruberie)³⁹.

Come si può facilmente evincere, c'è qualche diversità tra il testo tommasiano e quello pontificio. L'Aquinata intende mostrare come la legge naturale sia comune a tutti, distinguendo però tra ragione

³⁹ «[...] ad legem naturae pertinet ea ad quae homo naturaliter inclinatur; inter quae homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem. [...] Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa, et aliter ratio practica. Qui enim ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae: et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus. Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus: licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quae dicuntur communes conceptiones. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia: et apud illos apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota. [...] Et hoc quidem ut in pluribus verum est. [...] Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur» (*STh.*, I-II, q. 94, a. 4, resp.).

speculativa e ragione pratica. Si tratta di due tipi di conoscenza, cioè di verità, che comportano conseguenze diverse in campo logico e in campo pratico o morale. Invece l'*Esortazione apostolica* identifica immediatamente in sede operativa la verità pratica con la norma pratica. Ciò è dovuto anche alla traduzione – non perfettamente corrispondente al latino – di «*veritas vel rectitudo practica*» con «la verità o norma pratica», sebbene il testo latino della *Summa theologiae* sia riportato in modo corretto. Nondimeno l'*Esortazione apostolica*, nell'identificare la verità pratica con la norma pratica, ossia con la norma morale, si attiene sostanzialmente al pensiero dell'Aquinate, poiché i principi morali generali corrispondono alle norme morali che vanno correttamente, ossia con prudenza, applicate ai casi concreti⁴⁰. Il fatto poi che Tommaso tratti in questo caso della legge

⁴⁰ Anche il cardinale Walter Kasper ha richiamato questo punto del pensiero tommasiano: «Tommaso distingue fra ragione speculativa e ragione pratica. La ragione speculativa deduce dai principi conseguenze logicamente stringenti. In campo pratico questo non è possibile. In questo campo infatti le norme oggettive sono sempre incomplete, perché non possono mai considerare tutte le circostanze concrete. Perciò l'applicazione avviene non attraverso deduzione logica stringente, bensì attraverso la virtù della prudenza» (W. KASPER, *Amoris laetitia: rottura o ripartenza?*, in «Il Regno-Documenti» 21 [2016] 682). Chiaramente le norme oggettive sono generali, non incomplete – come il card. Kasper afferma in modo impreciso –, poiché includono intenzionalmente tutti i casi concreti. Se tali norme fossero incomplete non sarebbero generali, ossia mancherebbero oggettivamente di qualcosa.

E così prosegue parlando della prudenza e del suo rapporto con la carità: «Essa è la *recta ratio agibilium*, la norma della ragione per l'azione. In quanto tale, la prudenza, è radice, misura, guida e madre di tutte le virtù. Essa applica il fine dell'uomo riconosciuto dalla ragione, il bene, alle situazioni concrete. [...] La prudenza dirà che cosa significa la norma qui e ora, ossia nel caso specifico. Essa lo fa responsabilmente sia alla luce della norma, sia tenendo realisticamente conto della realtà. In ultima analisi, la prudenza è guidata dall'amore. Proprio all'inizio del trattato sulla prudenza, Tommaso tratta della relazione fra prudenza e carità. Spiega che l'orientamento della ragione al bene è un atto della carità per il bene. Perciò, in definitiva, è la

naturale, mentre *l'Esortazione apostolica* si riferisca piuttosto alla legge divina positiva (l'osservanza dei comandamenti da parte di cristiani che vivono situazioni particolarmente difficili), non cambia la natura delle cose poiché i comandamenti di Dio sono un'esplicitazione della legge naturale.

Da qui la necessità del discernimento nella valutazione morale delle situazioni:

È vero che le norme generali presentano un bene che non si deve mai disattendere né trascurare, ma nella loro formulazione non possono abbracciare assolutamente tutte le situazioni particolari. Nello stesso tempo occorre dire che, proprio per questa ragione, ciò che fa parte di un discernimento pratico davanti a una situazione particolare non può essere elevato al livello di una norma. Questo non solo darebbe luogo a una casistica insopportabile, ma metterebbe a rischio i valori che si devono custodire con speciale attenzione (AL 304).

In definitiva vengono sottolineate tre cose. 1) La norma generale presenta un bene che non va mai disatteso. 2) La norma generale, proprio perché generale, comprende necessariamente e intenzionalmente tutti i casi particolari, non però «nella loro formulazione». 3) Il caso particolare non può essere elevato a norma generale, compromettendo il bene che bisogna custodire.

carità che muove e ispira interiormente la prudenza. [...] Perciò davanti alle situazioni concrete la carità... si rivolge ad esse con empatia e simpatia; si lascia sollecitare dalla situazione per realizzare il bene nel miglior modo possibile. La misericordia, che Tommaso affronta nel trattato sulla carità [...] apre gli occhi su ciò che in una determinata situazione è veramente giusto e rispondente al bene [...] Tutto questo viene ampiamente trattato e dimostrato con molte citazioni di Tommaso nell'ottavo capitolo dell'*Amoris laetitia*. Conclusione: non è possibile applicare la norma per così dire in modo meccanico a ogni situazione; per la sua adeguata applicazione occorrono la valutazione della prudenza e l'occhio della carità e della misericordia» (*Ibid.*).

L'*Esortazione apostolica* avvalorava ulteriormente questo richiamo alle situazioni particolari riportando in nota un'affermazione dell'Aquinate, secondo cui l'uomo dotato di prudenza deve conoscere sia le norme generali sia le situazioni particolari. Tuttavia: «Se non vi è che una sola delle due conoscenze, è preferibile che questa sia la conoscenza della realtà particolare, che si avvicina maggiormente all'agire»⁴¹.

Trattandosi di norme morali, alcuni ritengono doverosa la distinzione, ben presente nell'Aquinate, tra i precetti morali positivi e i precetti morali negativi. Quelli positivi obbligano sempre ma non per sempre («semper sed non ad semper»), poiché possono intervenire delle circostanze scusanti o impossibilitanti che impediscono di compiere un bene comandato: non sempre si può fare un bene. Invece i precetti negativi obbligano sempre e per sempre («semper et ad semper» / semper et pro semper), poiché comandano di astenersi da un male, di non fare un male; infatti bisogna sempre evitare il male⁴².

⁴¹ «Actio autem est circa singularia. Et idem est, quod quidam non habentes scientiam universalium sunt magis activi circa aliqua particularia, quam illi qui habent universalem scientiam, eo quod sunt in aliis particularibus experti. [...] Quia igitur prudentia est ratio activa, oportet quod prudens habeat utramque notitiam, scilicet et universalium et particularium; vel, si alteram solum contingat ipsum habere, magis debet habere hanc, scilicet notitiam particularium, quae sunt propinquiora operationi» (TOMMASO D'AQUINO, *Sent. lib. Ethic.*, liber VI, lectio 6).

⁴² «Sed considerandum est quod sicut praecepta negativa legis prohibent actus peccatorum, ita praecepta affirmativa inducunt ad actus virtutum. Actus autem peccatorum sunt secundum se mali, et nullo modo bene fieri possunt, nec aliquo tempore aut loco: qui secundum se sunt coniuncti malo fini [...] Et ideo precepta negativa obbligano semper et ad semper. Sed actus virtutum non quolibet modo fieri debent, sed observatis debitis circumstantiis quae requiruntur ad hoc quod sit actus virtuosus» (*STh.*, II-II, q. 33, a. 2, resp.; cf. *De malo*, q. 7, a. 1, ad 8; *In Rom*, c. 13, lect. 2; *In Gal*, c. 6, lect. 1).

Tuttavia anche di fronte a un precetto negativo la coscienza può trovarsi in una situazione di grave difficoltà, per cui la responsabilità morale del soggetto può essere anche diminuita o giustificata. Nel cammino di discernimento dev'essere attentamente valutato il grado di questa responsabilità per la crescita morale del soggetto e in vista di una sua eventuale partecipazione ai sacramenti della Chiesa.

CONCLUSIONE

Non c'è dubbio che *Amoris laetitia* apra alla possibilità per i divorziati risposati, in alcuni casi specifici e motivati, di ricevere i sacramenti della penitenza e della comunione eucaristica. Questa possibilità è frutto di un discernimento personale e pastorale che prevede la conversione e il proposito di vivere in pienezza la vita cristiana, pur verificando talvolta nei soggetti interessati la presenza di un atto oggettivamente peccaminoso, ma che non sempre coincide con un peccato soggettivo a causa di gravi difficoltà e condizionamenti del soggetto. L'*Esortazione apostolica* non dà norme precise e non intende darle (AL 298; 300); si propone piuttosto di avviare un approfondimento della questione, considerata la sua complessità (AL 2).

Questa diversa prassi pastorale non è una smentita della dottrina sull'indissolubilità del matrimonio, che viene più volte ribadita, bensì rappresenta un'applicazione in campo pastorale – e precisamente nel caso indicato – della dottrina morale sulla distinzione tra atto oggettivamente peccaminoso e peccato soggettivo, nel rispetto della coscienza delle persone e del loro cammino verso una piena rispondenza alla volontà di Dio. Questa «apertura» pastorale non rappresenta una discontinuità con la dottrina precedente, quanto piuttosto una continuità sia con la *Gaudium et spes* 51, sia con la *Familiaris consortio* 84, poiché invita ad attuare le indicazioni contenute in quei documenti. L'*Amoris laetitia* sollecita a proseguire questo cammino poiché è compito della Chiesa prendersi cura di ogni fragilità umana.

Ciò richiede l'arte del discernimento, particolarmente impegnativo per chi accompagna quanti vivono situazioni esistenziali difficili, poiché necessita del dono della sapienza e della virtù della prudenza,

di competenza dottrinale (in questo senso è di grande aiuto il pensiero di Tommaso d'Aquino), di esperienza spirituale, di sensibilità pastorale. Ma lo esige il bene delle anime, per le quali Cristo ha versato il suo sangue.

Mentre va sinceramente apprezzato questo afflato ispirato alla misericordia pastorale, era forse necessario mettere maggiormente in evidenza che questo cammino deve fare affidamento sulla grazia di Dio. È l'azione della grazia divina a produrre nel cuore il pentimento, senza il quale non c'è alcuna conversione; e senza conversione non ci può essere un vero cammino spirituale e sacramentale. Le stesse difficoltà morali vanno considerate alla luce della grazia divina che rende leggero ogni peso, benché alla nostra debolezza risulti gravoso.

Sebbene il problema sacramentale dei divorziati risposati abbia quasi monopolizzato l'interesse di molti su alcuni passaggi che possono risultare problematici, va accolto il senso profondo dell'*Esortazione apostolica*. Essa è un invito a proporre in modo nuovo ed efficace il vangelo del matrimonio e della famiglia secondo la ricchezza contenuta nella Parola di Dio. Questa ci indica la natura del vero amore che, sostenuto dalla grazia divina, è chiamato a essere sacramento dell'amore di Cristo per la sua Chiesa.

DAVVERO È RISORTO! L'ANNUNCIO PASQUALE È ANCORA CAPACE DI DARE SPERANZA?

ERIO CASTELLUCCI

Editor's note: In this article Monsignor Erio Castellucci, Metropolitan Archbishop of Modena-Nonantola, reflects on the two "pillars" of Christian hope: which St Paul identifies with the resurrection of Jesus and the resurrection of the dead.

The traditional theories on the resurrection of Jesus are based on the testimony of the disciples, who did not witness the event but were confronted first by His empty sepulchre, and then by His glorious body in the course of several apparitions. However, "alternative" explications have been proposed: the hypothesis of fraud (Jesus' corpse would have been stolen, or His death would only have been apparent); the hypothesis of literary invention (the Gospel accounts of resurrection would have been invented by the evangelists and St Paul); the hypothesis of psychological projection (the witnesses of risen Jesus would have been suffering from hallucinations); the hypothesis of exegetical reflection (disciples would have come to faith in the resurrection of Jesus because of their thorough meditation on the Holy Scripture); the mythological hypothesis (the resurrection of Jesus would be the Christian version of the myth, present in different religions, of the divinity that dies and comes back to life); the incarnational hypothesis (the unique place of God is the earthly life of Jesus, regardless of what may, or may not, have happened later).

Such explanations are, to various extents, far less reasonable than the traditional explanations of the resurrection of Christ, on which the faith of the Church is founded. The same can be said of the main alternative hypothesis to the Christian resurrection from the dead: that is to say, the belief in reincarnation. "Though made of body and soul, man is one (LG 14):" only the second pillar of Christian hope, the resurrection of the flesh, can make reason of the separation of the immortal soul from a mortal body, which is nevertheless indispensable to the integrity of the human person.

INTRODUZIONE

Quando 1 Pt 3,15 esorta i cristiani a rispondere alla persecuzione “con dolcezza e rispetto” (3,16), richiama la ragione della speranza: “Adorate il Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi” (3,15). Due volte, in poche frasi, compare la categoria di *logos*: nella parola *apologhía* (risposta, difesa) e nel termine stesso *logos*, tradotto qui con “ragione”. Per 1 Pt, dunque, la speranza non è appoggiata a dei semplici desideri o a dei buoni sentimenti, ma ha un pavimento più solido: è, possiamo dire, una speranza “ragionevole”.

In che cosa consiste la *solidità* della speranza cristiana, la sua ragionevolezza? Paolo non aveva dubbi: “Non vogliamo lasciarvi nell’ignoranza, fratelli, circa quelli che sono morti, perché non continuiate ad affliggervi come gli altri che non hanno speranza. Noi crediamo infatti che Gesù è morto e risuscitato; così anche quelli che sono morti, Dio li radunerà per mezzo di Gesù insieme con lui” (1 Tess 4,13-14). Quando detta queste riflessioni ai cristiani di Tessalonica, probabilmente nell’anno 51 durante il suo soggiorno a Corinto, è ancora convinto che il ritorno del Signore sarà imminente, tanto da affermare con sicurezza: “Noi che viviamo e saremo ancora in vita per la venuta del Signore, non avremo alcun vantaggio su quelli che sono morti” (1 Tess 4,15). E poco più avanti insiste: “Prima risorgeranno i morti in Cristo: quindi noi, i vivi, i superstiti, saremo rapiti tra le nuvole” (1 Tess 4,16-17). Ma il prolungarsi del tempo dell’attesa senza che la *parusia* si verifichi, i rischi continui e le prove a cui l’Apostolo stesso è sottoposto, con il pericolo non teorico di morire, l’effettivo moltiplicarsi dei decessi dei battezzati, impone ben presto a Paolo una riflessione più approfondita sulla relazione tra la risurrezione di Gesù e la nostra. Nel passo citato di 1 Tess, Paolo si limita ad un parallelismo: Gesù è risuscitato, così anche quelli che sono morti Dio li radunerà insieme con lui e li risusciterà.

Ma già in 1 Cor, scritta pochi anni dopo, la riflessione dell’Apostolo è più articolata. Per rispondere alla domanda sulla sorte dei cristiani defunti, che presto presumibilmente sarà anche la sua, Paolo riflette a fondo sui due pilastri della speranza appena menzionati in 1 Tess 4,14; là dove prima diceva semplicemente: “Noi crediamo che

Cristo è morto e risuscitato”, ora riporta una formula di fede che dichiara di avere ricevuto, una formula appartenente alla tradizione più antica: “Cristo è morto per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture ed è apparso” (cf. 1 Cor 15,3-4). Ora Paolo rivela la dimensione “redentiva” della morte di Gesù – “per i nostri peccati” – e il sottofondo veterotestamentario della Pasqua – “secondo le Scritture” –, oltre ad appoggiare la credibilità della risurrezione di Gesù sui testimoni: Cefa, i Dodici, cinquecento fratelli, Giacomo, tutti gli apostoli e lui stesso (cf. 1 Cor 15,5-8). Ancora più articolata è la riflessione sul secondo pilastro della speranza, la risurrezione dei morti. Se alla risurrezione di Gesù, in questo cap. 15 della Lettera, dedica 6 versetti, alla risurrezione dei morti o dai morti ne dedica ben 47. L’asse del ragionamento è noto: se non crediamo alla risurrezione dei morti, significa che neanche Cristo è risuscitato e quindi sono vane la predicazione e la fede (cf. 1 Cor 15,14.17). Di conseguenza, se crollano i due pilastri della speranza, crolla la speranza stessa: “Se poi noi abbiamo avuto speranza in Cristo soltanto in questa vita, siamo da compiangere più di tutti gli uomini” (1 Cor 15,19).

Il collegamento tra i due pilastri della speranza in 1 Cor è più chiaro rispetto a 1 Tess: Paolo utilizza la categoria di “primizia/*aparché*”: “Ora, invece, Cristo è risuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti” (1 Cor 15,20.23). “Primizia” indicava per gli ebrei il “primo frutto” del raccolto, che veniva offerto a Dio per propiziare altri; nel caso della nascita dell’uomo, il “primo frutto”, l’*aparché*, era il primogenito, che veniva infatti offerto a Dio. E infatti, in Col 1,18, lo stesso collegamento tra risurrezione di Gesù e dei morti viene stabilito con la categoria di “primogenito/*protótokos*”. Il significato di “primizia” e di “primogenito” è chiaro: Paolo sottolinea che la risurrezione di Gesù non è un privilegio personale, una sorta di eccezione accaduta prima del tempo finale, ma è l’inizio causale della nostra risurrezione. Gesù non è risorto eccezionalmente, come un giusto premiato da Dio – alla maniera del rapimento in cielo di Enoch ed Elia – e neppure è risuscitato come Lazzaro (cf. Gv 11) o il figlio della vedova di Nain (cf. Lc 7,11-17): non ha, cioè, ripreso l’esistenza di prima dopo una breve pausa. È risorto come “primizia/primogenito” dei morti, cioè è già entrato, per primo, in quella condizione di “corpo

spirituale/*soma pneumatikon*” che Paolo indica ai Corinti come meta della nostra speranza (cf. 15,44-46). E lo fa con notevole audacia, perché si rivolge a dei greci che consideravano agli antipodi il corpo e l'anima. Puntiamo la lente ora sulla ragionevolezza dei due pilastri della speranza cristiana, la risurrezione di Gesù e la risurrezione dei morti.

1. IL PRIMO PILASTRO DELLA SPERANZA CRISTIANA: LA RISURREZIONE DI GESÙ

Da più di due secoli si rincorrono, nella riflessione di teologi, esegeti, storici e filosofi, delle teorie sulla risurrezione di Gesù che potremmo definire “alternative” rispetto ad una lettura tradizionale – ma non ingenua – delle fonti neotestamentarie, le quali pongono l'origine della fede pasquale nell'evento della risurrezione corporea di Gesù, avendo alcuni discepoli come testimoni: testimoni non dell'evento in sé, che non viene raccontato, ma delle apparizioni e del sepolcro vuoto. Queste teorie – alcune delle quali erano già state espresse anticamente – spesso non sono affatto banali e vanno prese in considerazione, sia per raffinare l'approccio alle fonti sia per integrare la prospettiva tradizionale. Esse riguardano in realtà *tre diversi aspetti* di quello che chiamiamo comunemente “evento della risurrezione”: alcune si rivolgono direttamente all'evento “in sé”, ossia a ciò che è accaduto tra la sepoltura di Gesù e l'annuncio della sua risurrezione; altre si concentrano piuttosto sulla natura delle apparizioni del Risorto, cercando di spiegarle nei modi più vari; altre ancora puntano l'attenzione sulla realtà del sepolcro vuoto, mettendone in questione la credibilità.

Nell'esposizione seguente preferisco adottare una griglia che solo di riflesso tenga conto di questi diversi aspetti – risurrezione, apparizioni, tomba vuota –, e che metta invece in primo piano la spiegazione “alternativa” rispetto alla lettura tradizionale. Mi sembra di poter individuare *sei interpretazioni alternative*, che si possono definire: dolosa, letteraria, psicogena, esegetica, mitologica e incarnazionista. Le enucleo con la maggior brevità possibile, lasciando perderne altre – che pure talvolta spuntano nelle riviste e nei libri

come l'ultima sensazionale scoperta –, quali: l'analogia delle apparizioni con la visione dei propri cari defunti o con la visione di *UFO* e di mostri, la tesi dell'ipnosi praticata da Gesù sui discepoli prima della sua morte, l'ipotesi che la scomparsa del cadavere sia dovuta ad una buca apertasi improvvisamente nel terreno dentro al sepolcro, in seguito a un terremoto, o il sospetto che il cadavere di Gesù sia stato semplicemente spostato dal custode del giardino, per evitare che i probabili visitatori – vista la fama del personaggio – calpestassero i suoi ortaggi...

La tesi del *dolo* ha rivestito diverse forme. La più nota è quella del "furto del cadavere" di Gesù da parte dei discepoli, che l'avrebbero poi fatto comparire da lontano in diverse occasioni; è già attestata in Mt 27,62-66; 28,11-15. Una variante, proposta per la prima volta da Paulus quasi due secoli fa, è l'ipotesi della "morte apparente" di Gesù, secondo la quale il suo corpo sarebbe stato deposto dalla croce malconco ma non ancora cadavere, e così egli avrebbe avuto modo di "apparire" in diverse occasioni. Quando il dolo viene attribuito non a Gesù o agli apostoli ma agli evangelisti, si sfocia nella seconda interpretazione, quella letteraria.

L'interpretazione *letteraria* ritiene che i racconti evangelici relativi alla risurrezione di Gesù – sia quelli riguardanti le apparizioni sia, soprattutto, quelli riguardanti la tomba vuota – siano stati inventati dagli evangelisti e da Paolo per motivi apologetici. Non riuscendo a far breccia sui destinatari con il semplice annuncio che Gesù era risorto, gli scrittori sentirono il bisogno di inventare delle apparizioni e una tomba vuota, con tanto di episodi e testimoni.

Più antica e diffusa è l'interpretazione *psicogena*, riproposta in molte versioni. La più nota, già avanzata dal pagano Celso nel II sec. e rilanciata nell'Ottocento da Renan, è quella allucinatoria, secondo la quale i testimoni delle apparizioni, donne e uomini, erano soggetti ad un desiderio tale di vedere nuovamente Gesù, da proiettarlo fuori di sé e sognare ad occhi aperti. Una variante contemporanea scomoda la psicologia del profondo, ritenendo, con Gerd Lüdemann, che la fede pasquale sia nata a partire dal senso di colpa (*Christuskomplex*) di Pietro, prima, e di Paolo, poi, per avere rispettivamente rinnegato e perseguitato Gesù; un senso di colpa trasformatosi, poi, in un senso così forte della presenza di Gesù da vederlo nuovamente vivo.

La tesi *esegetica* sostiene che i discepoli sono giunti alla fede nella risurrezione di Gesù non perché lo abbiano visto vivo o perché abbiano trovato vuota la tomba, ma perché hanno meditato a fondo le Scritture e ne hanno dedotto il valore redentivo della croce di Gesù e la sua glorificazione successiva. La posizione sostenuta da Rudolf Pesch, a partire dal 1973, fa leva su questi punti: non le apparizioni né tantomeno il ritrovamento della tomba vuota spiegano la fede dei discepoli in Gesù risorto, ma la riflessione sulle figure di Enoch ed Elia, i giusti rapiti da Dio in cielo, e l'esistenza di una categoria giudaica di martirio e risurrezione del profeta escatologico, riflessa anche nella convinzione della possibile risurrezione del Battista, attestata in Mc 6,14-16.

Una spiegazione alternativa in realtà debole, ma antica e continuamente riproposta, è quella *mitologica*: la risurrezione di Gesù non è altro che la versione cristiana del mito, presente in diverse religioni, della divinità che muore e riprende vita. Il primo, acuto sostenitore di questa tesi fu ancora Celso, che nel *Discorso veritiero contro i cristiani* individua sei parallelismi mitologici con la risurrezione di Gesù (cf. II,54-55).

È infine riconducibile al nome di due teologi tedeschi e di uno olandese, Willi Marxsen, Hans-Jürgen Verweyen e Edward Schillebeeckx, l'interpretazione *incarnazionista*: per tutti e tre, pur con approcci molto diversi tra loro, il luogo unico della rivelazione di Dio è la vita terrena di Gesù, a prescindere da quanto è eventualmente accaduto dopo. Per Marxsen i discepoli sono giunti alla fede, al seguito di Pietro, per avere riflettuto sulla perdurante validità della sua predicazione; la risurrezione, dunque, non è altro che uno dei modi per dire che "la causa di Gesù continua". Per Verweyen, poi, non c'è alcun bisogno di credere ad una ripresa della vita dopo la morte da parte di Gesù – cosa che, anzi, rischia di spostare l'asse della salvezza fuori dalle coordinate di questa esistenza terrena –, ma è invece essenziale credere nella realtà dell'incarnazione, cioè nel fatto che il Verbo abbia preso corpo in Gesù di Nazaret e che dunque il corpo di Gesù sia il luogo pienamente rivelatore di Dio. Schillebeeckx ritiene che la fede pasquale sia nata nei discepoli attraverso un processo di conversione, verificatosi gradualmente dopo la morte di Gesù, nel quale – avvertendo ancora viva la sua predicazione sul perdono e la misericordia –

si sono sentiti così fortemente amati da lui, nonostante l'avessero abbandonato, da ritenere addirittura di averlo visto e sentito.

Cosa si può dire di fronte a tutte queste interpretazioni? Proviamo a mettere in fila alcune riflessioni. Prima di tutto occorre osservare che, per quanto ne sappiamo dalla storia – magistrale l'opera di Martin Hengel –, *la crocifissione*, nel mondo antico in generale e nel mondo ebraico in particolare, era una sventura, una sorta di maledizione divina. Per questo Paolo non si fa riguardo nel richiamare in relazione alla croce il "maledetto colui che pende dal legno" di Lev 21,23 (cf. Gal 3,13). Gli ebrei, nonostante Giobbe, mettevano comunque in relazione la sofferenza con una punizione divina a causa di un peccato; la croce provocava una sofferenza così atroce, vergognosa e ripugnante, da far pensare ad un abbandono da parte di Dio stesso; per questo non veniva eseguita dentro le mura della città santa. Diventa allora credibile l'impatto devastante della croce di Gesù sui discepoli, così come viene attestato – prima e dopo questo tragico evento – dai racconti evangelici, e così come riecheggia nel paolino "scandalo per i giudei, stoltezza per i pagani" (1 Cor 1,23). Di fronte a quanto sappiamo storicamente sulla crocifissione, diventa molto difficile sostenere le interpretazioni del dolo, dell'invenzione letteraria, della proiezione psicologica e della riflessione esegetica.

Un secondo dato, collegato al primo, riguarda l'impossibilità di dedurre *a priori* dalle Scritture ebraiche quanto si concentra nella persona di Gesù durante gli eventi pasquali. Esistono, certamente, delle linee veterotestamentarie che vengono convogliate nella Pasqua di Gesù, ma questa operazione si spiega solo *a posteriori*, una volta accaduti e conosciuti gli eventi. Noi, vivendo *post eventum*, ci siamo abituati a pensare che l'idea di un Messia crocifisso e risorto sia attestata nell'Antico Testamento; in realtà, quando diciamo che il Cristo crocifisso è risorto, mettiamo insieme tre linee di pensiero tra loro indipendenti e mai incrociatesi nelle Scritture ebraiche. L'ideologia *messianica*, ampiamente discussa dagli esegeti, comunque si sia espressa, riguarda per lo più l'attesa di un re, di un nuovo Davide; questa attesa regale si intreccia, ad un certo punto, a partire da Daniele, con la figura del Figlio dell'uomo che viene dalle nubi del cielo; l'immagine di Isaia che parla del bambino che inaugura un'era di pace, così come altre sporadiche figure che potrebbero avere rivestito ruoli messiani-

ci, non sono *mai* collegate alla croce. Se c'è un collegamento del Messia con la morte – ammesso e non concesso che il quarto canto del Servo di Jahweh abbia ricevuto un'interpretazione individuale-messianica prima dell'era cristiana, cosa esclusa da Martin Hengel e comunque finora priva di testimonianze sicure –, non è comunque mai collegata con la *crocifissione*, per i motivi sopra esposti. E nemmeno l'idea della *risurrezione* è relazionata alla linea messianica; sappiamo che la fede esplicita nella risurrezione, sia in Dan 12,2-4.13 che in 2 Mac 7,9-29 e 12,42-44, riguarda i giusti alla fine dei tempi. Se ai tempi di Gesù poteva circolare, come sembra da Mc 6,17, l'idea che un giusto come Giovanni Battista potesse risorgere dai morti prima della fine dei tempi – sempre che quell'accenno non esprima semplicemente, come pensano Hengel e Schelkle, lo stupore popolare per l'eccezionale efficacia di Gesù che proseguiva e quasi incarnava quella del Battista –, era perché si pensava che in qualche modo Dio potesse anticipare per alcuni, eccezionalmente giusti, la sorte riservata a tutti; mai sarebbe venuto in mente di attribuire una risurrezione dai morti ad un poveretto finito sulla croce, con l'aura della maledizione. Queste considerazioni rendono di nuovo molto difficile la tesi esegetica; la riflessione sulle Scritture, come attesta il doppio *katá tas graphás* di 1 Cor 15 (vv. 3.4), è stata certo importante e decisiva nella formazione della fede cristiana, ma non può essere una causa proporzionata della sua origine. Fu dunque la fede nella risurrezione di Gesù a dischiudere il senso profondo delle Scritture, e non la meditazione sulle Scritture ad originare la fede nella risurrezione di Gesù.

Una terza riflessione riguarda *i linguaggi dell'annuncio pasquale*. Xavier Léon Dufour notò, tra i primi, che l'annuncio pasquale è stato veicolato da due diversi linguaggi: il linguaggio R (risurrezione) e il linguaggio E (esaltazione). Il primo fa riferimento alla storia, indicando un prima e un dopo, un passaggio dalla morte alla vita; e il secondo fa riferimento al cosmo, indicando un basso e un alto, un passaggio dalla terra al cielo. Non è facile stabilire quale dei due sia più antico, perché, se è vero che Paolo, in 1 Cor 15, utilizza il linguaggio R, riconducendolo ad una tradizione a lui anteriore, è anche vero che lo stesso Paolo, in Fil 2, utilizza il linguaggio E – Cristo, di natura divina, si è svuotato, fino alla morte e alla morte di croce, e Dio lo ha esaltato – in un inno che sicuramente è pre-paolino. Pensiamo poi

che dietro a questi due linguaggi stanno in realtà quattro diverse categorie: per limitarci ai verbi, il linguaggio della risurrezione traduce sia *anastasis/anistemi*, l'atto di alzarsi in piedi, sia *egherisis/egheiro*, lo svegliarsi; e il linguaggio dell'esaltazione traduce sia *hypso-sis/hypsoun*, innalzamento-innalzarsi, sia *doxa/doxasesthai*, gloria-glorificare. Questo porta ad una conclusione: non esiste all'origine un "canovaccio" ufficiale a cui i singoli autori devono attenersi; tutto fa pensare, al contrario, che all'origine vi siano degli eventi *poi* espressi nel linguaggio che ciascuno aveva a disposizione. Ogni esperienza ricca, compiuta da persone diverse, viene espressa in modi differenti e complementari. *Prima* qui ci sono degli avvenimenti e *poi* ci sono delle categorie interpretative, e non viceversa. E ciò rende molto difficile appoggiare l'ipotesi dell'invenzione letteraria, che oltretutto si scontra – come la migliore apologetica ha subito notato – con il carattere controproducente di alcune supposte "invenzioni", come la scoperta della tomba vuota da parte delle donne, che non avevano alcuna credibilità testimoniale. Certo, se confrontiamo i quattro Vangeli, ci rendiamo conto che nelle narrazioni riguardanti gli eventi pasquali vengono introdotti *anche* degli elementi apologetici, come il riferimento di Matteo alle dicerie messe in circolazione dai giudei corrompendo le guardie o l'insistenza di Luca e di Giovanni sulla realtà del corpo di Gesù; però si nota facilmente che questi elementi, oltre ad essere tardivi rispetto al racconto di Marco, sono secondari nella struttura delle narrazioni.

Tralasciando molte altre considerazioni, ribadisco poi semplicemente che in tutti i racconti di apparizione, il Risorto si presenta con un corpo che non è semplicemente quello di prima, ma – lo si vede dalla stessa gradualità con la quale i discepoli lo riconoscono – è *un corpo già entrato nella dimensione celeste*, già trasfigurato. Questa caratteristica, senza paralleli nella letteratura, unita alle osservazioni precedenti rende impraticabile l'interpretazione mitologica, collocando la risurrezione di Gesù su un piano completamente diverso rispetto a quello della ripresa della vita precedente da parte delle divinità. A parte il fatto che è molto difficile dimostrare una dipendenza dei racconti neotestamentari da queste narrazioni mitiche, mentre è agevole dimostrare che non hanno praticamente nulla in comune, se non qualche assonanza.

È importante anche notare come l'*annuncio* della fede pasquale, già all'interno del Nuovo Testamento, segua un *percorso evolutivo* che parte da un nucleo molto scarno e via via si arricchisce teologicamente. Il lavoro esegetico dell'ultimo secolo ha permesso di illuminare con sufficiente sicurezza alcune tappe percorse dalle formule *kerygmatiche* pasquali. Il primo nucleo non è quello, pure antichissimo, registrato in 1 Cor 15,3-5, ma è semplicemente: "Dio ha risuscitato Gesù" (cf. 1 Tess 1,10; Gal 1,1; 2 Cor 4,14; At 2,24; Rom 4,24; 8,11; 10,9) o: "Dio ha esaltato Gesù" (Fil 2,9); solo successivamente a questa formula, dove Gesù è oggetto dell'azione di Dio, si affianca la formula media, "Cristo è risorto", che denota una consapevolezza più approfondita della personalità messianica di Gesù (cf. 1 Tess 4,14; Rom 8,34; 14,9). La prima formula, infatti, fa pensare che ancora non si riesca a cogliere il senso di quanto è accaduto e si immagini una sorta di *eccezione* compiuta da Dio; la seconda formula, invece, rivela un approfondimento cristologico e, se non si può parlare ancora della divinità di Gesù, si può certo parlare della consapevolezza della sua natura messianica. La formula di 1 Cor 15,3-5, con l'aggancio alle Scritture, rappresenta un terzo gradino, dove ormai i cristiani sono consci del fatto che quanto è accaduto risponde al progetto salvifico di Dio, rientra nel piano delineato nelle Scritture. Come una valanga originata da una palla di neve, a poco a poco la fede nella risurrezione trascina con sé contenuti sempre più approfonditi, comprensioni sempre più ricche della persona di Gesù, collegamenti sempre più stretti con le Scritture ebraiche. A partire da questo annuncio – "Dio ha risuscitato Gesù (dai morti)" – che denotava una specie di stupore incapace di rendersi ben conto di quanto era accaduto, la dottrina cristiana si arricchisce e si struttura. Per questo Carlo Maria Martini, che compilò la sua tesi di dottorato in teologia proprio sulla risurrezione di Gesù, poté affermare che "nella predicazione cristiana primitiva l'annuncio della risurrezione aveva un posto assolutamente centrale [...]. Non è mai esistito un cristianesimo primitivo che abbia affermato come primo messaggio 'amiamoci gli uni gli altri', 'siamo fratelli', 'Dio è Padre di tutti', ecc. Dal messaggio 'Gesù è veramente risorto' derivano tutti gli altri". Le tesi che ritengono ininfluyente quanto avvenuto *dopo* la morte di Gesù e pongono tutto il peso della fede cristiana nella sua vita terrena, trascurano questo dato: il recupero dell'esisten-

za terrena di Gesù e della sua predicazione, dopo l'esperienza della croce, poté avvenire solo a partire dalla convinzione che era risorto, senza la quale non vi sarebbe stato interesse da parte dei discepoli a riattivare la storia di un uomo smentito sonoramente dai fatti. Avendo invece la certezza della risurrezione di Gesù, i primi cristiani si rivolgono alle Scritture per leggere più in profondità, alla luce del piano salvifico di Dio, il senso della persona e dell'opera di Gesù. A poco a poco, partendo dal *kerygma* pasquale, si sviluppa una vera e propria cristologia, in due direzioni: verso la cosiddetta "cristologia dall'alto", dove la fede nella risurrezione conduce alla pre-esistenza del Figlio, all'incarnazione del Verbo e al ruolo cosmico di Cristo; e verso la cosiddetta "cristologia dal basso", dove una progressiva rilettura della vita terrena di Gesù alla luce della risurrezione conduce ad una comprensione messianica della predicazione e azione di Gesù prima della Pasqua.

Non si può concludere questa rapida panoramica sull'origine della fede pasquale senza accennare al *coinvolgimento essenziale della Chiesa apostolica* in questa fede stessa. Noi crediamo nella risurrezione di Gesù non perché lo abbiamo "visto", come loro, ma perché crediamo che loro lo abbiano *davvero* "visto", cioè abbiano avuto un incontro convincente e credibile con il Risorto. Quando professiamo "credo che Cristo è risorto", diciamo anche, implicitamente, "credo alla testimonianza di coloro che lo hanno incontrato risorto". La fede pasquale, il nucleo della fede cristiana, è dunque adesione non solo all'articolo del Simbolo: "credo in Gesù Cristo", ma anche all'articolo: "credo la Chiesa". La fede pasquale è inscindibilmente adesione a Cristo e alla testimonianza ecclesiale. Se non si possono sposare le tesi *soggettivistiche* che trasformano la risurrezione di Gesù in un evento accaduto unicamente nei discepoli, per i motivi sinora emersi, non si possono accogliere neppure le tesi *oggettivistiche* di chi considera i discepoli puri e semplici spettatori di un evento a loro esterno. È proprio la natura delle apparizioni, per quanto è possibile dedurre dalle fonti, a guidare verso un'interpretazione "mista", a considerarle un vero e proprio *incontro* tra il Risorto, che prende l'iniziativa altrimenti indeducibile da parte dei discepoli, e i discepoli stessi, che impegnano in questo incontro le loro personalità. L'iniziativa è sempre di Gesù, che si presenta quando vuole, e mai per "evocazione"

da parte dei discepoli – e dunque le apparizioni hanno un carattere *asimmetrico* –, ma i discepoli non sono comunque puri e semplici recettori, bensì intervengono a costituire l'evento. Il verbo più spesso usato per indicare le apparizioni, *horaomai*, nella forma dell'aoristo medio *ophthe*, lega un evento oggettivo – è un verbo usato dai LXX anche nel caso della teofania – ad una sua percezione soggettiva. Se teniamo presente la natura “mista” delle apparizioni, comprendiamo due fenomeni che imbarazzavano l'apologetica classica: il fatto che il Risorto non viene riconosciuto subito dai discepoli e il fatto che compare solo ai suoi. Tutti i Vangeli registrano fatica, dubbio, tentennamenti, ed esitazioni dei discepoli, Maddalena compresa, nel riconoscere Gesù risorto; a questa situazione l'apologetica rispondeva facendo notare – giustamente – che Gesù non aveva assunto lo stesso corpo di prima, ma un corpo trasfigurato; però, forse, c'è dell'altro: il presentarsi di Gesù risorto ha messo in moto nei discepoli un movimento di conversione, recupero della fede, consapevolezza di essere perdonati, che si sono poi dispiegati – a partire da esso – nel tempo successivo; quando i discepoli stessi hanno raccontato quell'esperienza, hanno proiettato su di essa anche “la storia degli effetti” da essa scatenati; effetti che erano certo contenuti “in germe” nell'evento, ma che si sono poi sviluppati dopo. E si comprende anche il motivo per cui Gesù non poteva apparire a chi non lo aveva conosciuto o lo aveva rifiutato: le apparizioni non sono un prodigio magico che debba convincere gli increduli, un sortilegio che debba colpire gli avversari, ma un incontro, dove l'apporto è reciproco; un incontro impossibile senza quel minimo di disponibilità a credere che i discepoli – pur frastornati dalla croce – dovevano avere mantenuto sulla base della loro esperienza pre-pasquale con Gesù.

2. IL SECONDO PILASTRO DELLA SPERANZA CRISTIANA:

LA RISURREZIONE DELLA CARNE

L'esito finale della “vita eterna”, nel cristianesimo, non è l'immortalità dell'anima – considerato semmai un passaggio intermedio e quindi una condizione di tensione –, ma la risurrezione finale. Dovrebbe essere ovvio che questa per i cristiani è la meta ultima,

se non altro per il fatto che tutte le domeniche e le feste solenni i fedeli, da quasi due millenni, recitano un Simbolo il cui ultimo articolo è “credo la risurrezione della carne” o “dei morti” o “dai morti”: tutte e tre le formule si incontrano fin dagli antichi Simboli. Dovrebbe essere ovvio, ma non lo è affatto. Qualsiasi verifica, su piccola o grande scala, circa le convinzioni escatologiche dei cristiani darebbe rapidamente un esito diverso per la maggioranza di loro: non la risurrezione della carne ma l’immortalità dell’anima sostiene la speranza cristiana ultima oltre la morte.

Le due prospettive, sorte indipendentemente l’una dall’altra, sono state integrate dalla dottrina cristiana con la teoria dello “stadio intermedio”, che nella sua versione tradizionale consiste in questo: nel momento della morte, l’anima si separa dal corpo e si sottopone ad un primo giudizio, il giudizio “particolare”, che può avere come esito il paradiso, l’inferno o il purgatorio. Alla fine dei tempi, nella risurrezione dei morti, l’anima si riunirà con il corpo trasfigurato e l’uomo sarà per sempre salvo o condannato in seguito ad un secondo giudizio, quello “universale”. Oggi il problema della “duplicazione” dei giudizi viene affrontato in modi diversi dalla teologia, arrivando fino alla teoria di Eliseo Ruffini e Giacomo Biffi, che ha avuto una versione tedesca più radicale ad opera di Gerhard Lohfink e Gisbert Greshake, secondo la quale i due giudizi in realtà coincidono, perché nel momento della morte l’uomo esce dal tempo, entra nel giorno eterno della risurrezione di Gesù, e si trova dunque già nell’evento della risurrezione finale. Con il vantaggio di eliminare le difficoltà di uno stato “separato” dell’anima, ma con lo svantaggio di togliere spessore alla storia terrena, specialmente nella versione più radicale della tesi.

L’anima separata, in effetti, è uno dei problemi più rilevanti dell’escatologia cristiana. Sappiamo dalla storia del pensiero che l’idea dell’anima separata dal corpo, in origine e alla fine, proviene dalla cultura induista. L’essenza della realtà nell’induismo è lo spirito, il *Brahman*, che si rende presente nell’uomo sotto forma di *Atman* (respiro, anima); mentre la materia e il corpo sono semplicemente dei contenitori momentanei dello spirito, che è una scintilla del divino caduto nel corpo umano. Più precisamente, il corpo è il luogo nel quale l’*Atman* espia gli errori, paga i debiti contratti nella

vita precedente. La reincarnazione o metempsicosi è dovuta al fatto che lo spirito non è riuscito ad estinguere il debito o lo ha addirittura aggravato: di qui la possibilità di reincarnarsi in un essere uguale, superiore o inferiore, a seconda dell'entità del debito contratto. La speranza induista è riposta nell'estinzione del debito e dunque nella cessazione del ciclo delle reincarnazioni: allora lo spirito potrà finalmente immergersi nel divino, dove si scioglierà come un pezzo di sale nell'acqua. Credo che la reincarnazione sia in realtà un tentativo "logico" di rispondere all'enigma della sofferenza: uno soffre in questa vita nella misura degli errori commessi nelle vite precedenti; in tal modo l'induismo si libera dalla pesante questione teologica del rapporto tra il comportamento di un essere umano e la qualità della sua vita, cioè dalla domanda ricorrente nelle Scritture ebraiche e perfettamente espressa da Abacuc: "Perché, vedendo i malvagi, taci mentre l'empio ingoia il giusto?" (1,13). Nell'induismo – e in generale nelle religioni che prevedono la reincarnazione – la risposta è facile: non è Dio a dover rispondere dell'ingiustizia e del dolore, ma semmai l'anima dell'uomo: una teodicea perfetta. Per vie tuttora ignote, la reincarnazione, insieme all'antropologia dualista che la sostiene, passa nel mondo greco, entra nei miti orfici e nel platonismo e si diffonde poi in tutto il mediterraneo greco e romano attraverso l'ellenismo.

La cultura ebraica antica, come ben sappiamo, non è interessata all'aldilà, riconducendo piuttosto il premio o la condanna da parte di Dio a categorie concrete e terrene: una vita lunga e agiata, piena di soddisfazioni o, al contrario, una vita stentata e una morte prematura. Solo pochi secoli prima di Cristo si apre con certezza uno spiraglio oltre la morte, con la prospettiva della risurrezione finale dei morti attestata chiaramente, come si è visto, in 2 Mac e in Dan. Ma nello stesso periodo l'ebraismo ellenistico di Alessandria incontra il pensiero greco e il libro della Sapienza accoglie l'idea dell'immortalità dell'anima e, forse, anche un tratto dell'idea di reincarnazione: "Ero un fanciullo di nobile indole, avevo avuto in sorte un'anima buona; o piuttosto, essendo buono, ero entrato in un corpo senza macchia" (Sap 8,19-20). Comunque il giudaismo del tempo di Gesù, come si evince anche dalla disputa tra farisei e sadducei (cf. Mc 12,18-27 par.), era diviso sulle prospettive ultraterrene.

Nel cristianesimo prevale decisamente la prospettiva della risurrezione della carne, a motivo, ovviamente, della centralità assunta dalla risurrezione di Gesù. Non mancano, comunque, alcuni accenni alla possibilità dell'anima separata dal corpo: in Mt 10,28 Gesù dice: "Non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima", e nella Lettera ai Filippesi Paolo si dichiara indeciso tra il desiderio di essere sciolto dal corpo per essere con Cristo e il rimanere nella carne (cf. 1,23-24). Questi accenni non cambiano ad ogni modo il quadro generale, che è l'antropologia unitaria semitica, entro la quale si comprende la risurrezione della carne.

Mi sembra utile cercare di capire il motivo per cui la reincarnazione – con la sottostante antropologia dualistica – sia ritornata di moda oggi in Occidente. Il motivo, a mio parere, si comprende se teniamo presente che l'Occidente dà alla metempsicosi un significato diverso, anzi *inverso*, rispetto all'Oriente. Là, come si è detto, la reincarnazione è considerata una punizione, uno stato non desiderabile; la speranza ultima è la liberazione dal ciclo delle reincarnazioni; qui invece è considerata una nuova opportunità, una situazione desiderabile: la speranza è quella di potersi reincarnare. Come mai questa interpretazione così contrastante con l'originale? La ragione va ricercata nell'idea di *libertà* che ormai da diversi secoli si è venuta affermando in Occidente: la libertà, nella mentalità dominante, non è più legata al bene – compiere delle scelte buone e quindi liberanti per sé e per gli altri –, ma è legata alla possibilità di scegliere sempre, indefinitamente: poter riprovare continuamente, avere un ventaglio di possibilità senza termine. La libertà "per" non esiste quasi più nella cultura diffusa, sostituita com'è dalla libertà "da". Così la speranza, anche tra molti cristiani, non è più agganciata alla definitività della risurrezione, che in ultima analisi suppone la definitività della vita terrena sigillata dalla morte; questa definitività, anzi, sembra una condanna; la speranza è invece legata all'indefinitezza, alla reiterabilità, alla certezza di poter scegliere con la facoltà di tornare indietro e provare altre strade. Questa è la cultura che sottostà alla versione occidentale della reincarnazione e che sostiene oggi la speranza escatologica di molti. In realtà l'ipotesi della reincarnazione non è molto diversa

da quella ateista del nulla e ne è, in un certo senso, una versione travestita. Infatti lo spirito, nella metempsicosi, non porta con sé l'intera memoria della vita precedente, ma solo il debito in essa contratto. Chi si reincarna, dunque, non sa chi era prima e quindi, in un certo senso, ricomincia da capo una vita.

Se quanto fin qui detto è plausibile, risulta evidente la posta in gioco: lo spessore della *vita terrena*, la gravidanza della *corporeità*. Mi sembra che il punto decisivo sia oggi – e non solo in campo escatologico ma anche nell'intero campo teologico ed etico – la consistenza della corporeità; considerando ovviamente il corpo non semplicemente come la materia dotata di volume e massa, più o meno abbondante, che caratterizza ciascuno di noi, ma come il luogo delle relazioni, l'io in quanto ancorato al tempo e allo spazio, la persona nei suoi legami. Il corpo, riscoperto già da quasi un secolo ad opera del personalismo cristiano (basti ricordare Mounier) come luogo espressivo dell'interiorità, come co-essenziale alla persona, tanto da poterla definire "essere uni-duale" (Benedetto XVI, *Deus Caritas est*, 5), è il terreno sul quale oggi si gioca la partita antropologica e quindi anche escatologica.

La rinnovata fortuna dell'antica antropologia che suppone una *separazione* dell'anima dal corpo – non è qui rilevante che sfoci poi nel disprezzo del corpo o, al contrario, nella sua esaltazione – dipende dal desiderio di poter "dominare" sul proprio corpo, considerando l'uomo identico alla sua anima o interiorità ed instaurando con il corpo un rapporto convenzionale. In altre parole, il corpo per molti non ha più un linguaggio oggettivo, ma è il soggetto che vi legge ciò che desidera leggervi. Il corpo torna ad essere uno strumento. Il personalismo vi aveva invece ravvisato una componente essenziale della persona, il luogo delle sue relazioni, per due motivi. In primo luogo il fatto che l'uomo sia corporeo dice il suo bisogno di rapporti concreti: all'inizio e spesso alla fine della vita diventa evidente, per la debolezza del corpo, che l'uomo necessita di essere accudito, curato, amato; e tutta l'esistenza è comunque un intreccio di relazioni corporee, cioè visibili, collocate in un luogo e in un tempo. In secondo luogo il fatto che l'uomo sia sessuato, maschio o femmina, dice l'incompletezza di ogni singolo individuo preso a se stesso e il suo bisogno degli altri. Se il rappor-

to dell'anima con il corpo diventa invece una convenzione stabilita dal soggetto e non più un linguaggio oggettivo da cui partire, si aprono scenari decisivi anche per l'escatologia.

Torniamo quindi alla speranza cristiana della risurrezione della carne. Non significa altro che questo: l'esito finale della nostra esistenza terrena sarà la raccolta di tutte le relazioni che avremo vissuto in questa esistenza terrena, dei nostri quotidiani gesti di amore, delle nostre imperfezioni, delle gioie e delle sofferenze. Nulla rimarrà fuori dall'eternità: il Signore non accoglierà solo "una parte" della nostra umanità, l'anima, ma accoglierà tutta la nostra esistenza terrena, trasfigurandola: portando a pienezza, cioè, i germi di amore e bruciando le scorie di peccato. Il nostro corpo diverrà, come dice Paolo, "spirituale": saranno valorizzate tutte le nostre relazioni, tutti i nostri legami. Anche solo un bicchiere d'acqua fresca dato ad un piccolo, ad un discepolo, dice Gesù, sarà ricompensato (cf. Mt 10,42); nessun gesto compiuto nella vita terrena, nel corpo, andrà perduto. Come Gesù risorto che porta, nel suo corpo trasfigurato, i segni della passione, cioè dell'amore "fino alla fine".

Non a caso la grande pagina matteana del giudizio finale da parte del Figlio dell'uomo, chiamato anche "il re", presenta come griglia dell'esame finale una serie di atteggiamenti "corporei" (cf. Mt 25,31-46): dare da mangiare all'affamato, da bere all'assetato, il vestito a chi è nudo, l'accoglienza al forestiero, la visita al malato e al carcerato. Il re non dice "tu hai pregato o non hai pregato per il fratello" – cosa comunque sempre buona e raccomandabile –, ma individua una serie di azioni concrete, che passano attraverso la corporeità, il contatto fisico. La fede nella risurrezione finale esprime la certezza che questa vita terrena, ancorata al tempo e allo spazio, ha una pregnanza decisiva, è il luogo delle scelte che incidono, ha il carattere della definitività. È in questa esistenza corporea che prepariamo ogni giorno il paradiso o l'inferno – o probabilmente il purgatorio – con le nostre scelte che oscillano sempre tra i due poli dell'amore e dell'egoismo.

CONCLUSIONE

La capacità dell'annuncio pasquale di sostenere ancora oggi la speranza umana è legata alla possibilità di dare senso e pregnanza alla storia terrena, a questa esistenza corporea. Troppe volte l'escatologia cristiana è stata accusata – e non sempre senza fondamento – di favorire il disimpegno, l'alienazione, la ricerca di paradisi artificiali e consolatori. Già Paolo o chi per lui, nella 2 Tess, dovette combattere contro i cristiani che rifiutavano ogni impegno, nell'attesa del giorno del Signore (2,2), fino alla famosa sentenza: "Chi non vuol lavorare, neppure mangi" (3,10). La critica di Marx all'escatologia religiosa è incentrata proprio sul concetto di "alienazione": il miraggio dell'aldilà, per lui, toglie forza all'impegno di liberazione sociale in questa vita.

Se la prospettiva ultima fosse semplicemente la salvezza dell'anima, faticheremmo, in effetti, a dimostrare che i critici hanno torto, perché la materia, il corpo, la storia concreta, rimarrebbero fuori dalla situazione definitiva, così come si pensava nella Grecia antica e si pensa ancora oggi nell'induismo. La vita eterna sarebbe *alternativa* a quella terrena, il cielo non si mescolerebbe mai alla terra, il divino spirituale e l'umano corporeo non si incontrerebbero. Ciascuno dovrebbe allora fare i conti con la propria anima, ragionare in termini individuali. La teologia del Novecento, a partire dalle riflessioni di Henri de Lubac, ha smascherato questa vena individualista anche dentro l'escatologia cristiana, mostrando l'insufficienza della prospettiva riassunta nella speranza di "salvare la propria anima". L'escatologia cristiana invece, proprio a motivo della co-essenzialità del corpo, ossia delle relazioni, è comunitaria, coinvolge anche gli altri. Il titolo del fortunato libro di Marcello D'Orta, *Io speriamo che me la cavo* (1990), esprime molto bene la speranza escatologica individuale. Perché Socrate va incontro alla morte con la massima serenità e Gesù invece sudando sangue, soffrendo e provando angoscia? Credo che il motivo sia questo: Socrate fa i conti solo con la propria anima, ed essendo consapevole della sua innocenza, non ha nulla da temere dalla morte, la quale gli si presenta, anzi, desiderabile perché lo libera dal peso e dagli affanni del corpo. Gesù fa invece i conti anche con il proprio corpo, cioè con le

relazioni che ha intessuto, interpretando nella propria morte la durezza della morte dei fratelli, dovendo convogliare in essa tutte le sofferenze e le angosce degli uomini.

La speranza cristiana non è rivolta solamente a se stessi. Se una persona vive per se stessa, può anche sperare di “cavarsela”, cioè – specialmente nei paesi economicamente sviluppati – di trascorrere un’esistenza passabile, se non addirittura spensierata e felice. L’uomo ricco della parabola può dire: “anima mia, hai a disposizione molti beni, per molti anni; riposati, mangia, bevi e datti alla gioia” (Lc 12,19); tutto alla prima persona singolare, senza altri interlocutori che non siano la sua anima, cioè se stesso. Ma se uno invece ragiona in termini “corporei”, cioè relazionali, parlerà in un altro modo, dicendo semmai: “riposiamoci, mangiamo, beviamo e diamoci alla gioia”. Cercherà la condivisione, perseguirà anche la felicità degli altri, si preparerà al giudizio finale dove gli verrà chiesto se ha reso partecipi anche gli altri del cibo, dell’acqua, dei beni e degli affetti. La fede nella risurrezione della carne richiede essenzialmente, per essere credibile, una “incarnazione”, cioè un impegno per la carità e la giustizia.

Il motivo fondamentale della credibilità della risurrezione di Gesù e nostra risulta allora legato all’incisività della testimonianza cristiana nel far “risorgere” le situazioni umane segnate dalla miseria materiale, morale e spirituale. Come l’evento della risurrezione di Gesù – è emerso nella prima parte – coinvolge insieme lui e i discepoli, è oggettivo e soggettivo insieme, è la sua iniziativa che si innesta nelle facoltà umane, così l’evento della risurrezione della carne – è emerso nella seconda parte – coinvolge non solo il tempo finale ma anche il tempo terreno, richiede dei segni “anticipatori” di risurrezione, senza i quali apparirà inevitabilmente a molti una chimera, un messaggio consolatorio che non incide nell’esistenza concreta.

DI APPARISCENZA IN EPIFANIA. LA RIVELAZIONE

LORENZO ADRIANO FRANCESCHINI

Editor's note: What is the relationship existing between the literary style of a text and its contents? To what extent is it possible to force the expressive capacities of language in order to communicate, in the most appropriate way, a thought of difficult conceptual articulation? The author of the present article, Lorenzo Adriano Franceschini OSM, might answer this way: the relationship between the form and the content of a text is so close, that it is legitimate to stretch the author's manipulation of the commonly accepted linguistic structures to the extreme limit – which leads to the risk of incomprehensibility, for the sake of a wider and deeper comprehension. "Moderation is a fatal thing. Nothing succeeds like excess:" it is difficult to think that our author, in his aestheticizing and, at the same time, implacably rigorous theological research, may not share Oscar Wilde's acute – up to obviousness – paradox.

If the reader manages to overcome – which is not easy, admittedly – the sense of estrangement and, sometimes, of annoyance that Franceschini's affected prose inevitably arouses, he or she will face an intellectual challenge of great interest, concerning the very foundations of the Christian faith: that is to say, the deciphering of the complex relationship between the "prophetic revelation" and the "apostolic revelation," in their being prefigured and accomplished, anticipated and realized, in the Old and New Testaments. The prophetic revelation is followed by the apostolic revelation, says the author, but the apostolic one is also prophetic, and the prophetic one is already apostolic; in an attempt to grasp this twofold relationship in the most subtle way, the author coins the unusual concept of "retroverted reflux" of the Old Testament on the New, and vice versa: in order to make evident – in the way in which evidence appears such only after giving up immediate comprehension – that the prophetic re-understanding of the apostolic revelation not only completes it, but perfects it.

Una nozione specifica di quanto che sia *rivelazione*, di questa tenderà a focalizzarne il riferimento a una sua dimensione di dilazionata chiusura, vuoi come compimento della prima Alleanza, vuoi come perfezionamento in certo modo della stessa annunciazione evangelica. E infatti l'annunciazione divina nella pienezza del tempo avrà addotto ancora di suo ad una propria manifestazione poi allora ultima che pur sempre e le fosse però intanto congenita. E sarà utile, infine sondare, di come ebbene il riverbero stesso di una tale rilevazione così poi concludentesi, allora a sua volta saprà inoltre esso pur trasparirvene anche e anzi da entro il mistero poi del disegno divino della ricapitolazione che discende dall'anticipazione del ritorno del Signore: a semmai così esso qui trasfiguravene proprio il *lineamento* della annunciazione, anzi, originaria, presso e allora dunque la scaturigine stessa poi di quello. Ma per addivenirne a ciò poi infine, dunque sondarlo, converrà prima però allora ripercorrerlo invece anzi esso percorso appunto più semmai esteriore e positivamente più evidente, quale che dagli inizi del primo compimento manifestamente apostolico della rivelazione dunque e ne conduceva al perfezionamento intanto disvelativo così poi di questa: per così noi allora scorgerne di come quindi e a sua volta, un tale perfezionamento ne saprà inoltre proprio pur riverberare a poi anzi costituirlo, allora intimamente e come lungo il suo principio, quella stessa fisionomia ebbene latente del compimento che stesse pur anzi originario e di cui intanto, e non ne avrà così dunque rappresentato in alcun modo una qualche semmai intrinseca adulterazione.

Ma nel ripercorrere dapprima quindi un accenno a come e se ne pur svolga il percorso manifestamente poi appena storico di un perfezionamento della compiuta rivelazione annunciativa, riscontreremo allora invero di come un esito conclusivo di *rivelazione* e ne sarebbe intanto risultato dal concorso di sinergie infine confluenti con l'apporto decisivo del rilevamento dei reperti ancora esistenti di testimonianze apostoliche direttamente semitiche: nel concorso così e allora intrecciato di poi tali rispettive integrazioni insignitone pur però dunque del valore epocale di discernimento decisivo in cui già, quindi ne trasparisse, quel ripristino di processo rivelativo che avrà pur trasceso le originarie oscillazioni inter-

pretative nella sincerità, però ancora, della permanenza intanto del tenore allora originale secondo anzi la consegna di un tramando tradizionale pur sempre ebbene profetico il quale, semmai custodisse, un margine di residua determinazione rivelatrice¹.

A tal riguardo l'evangelo, quale trasmissione paradigmatica del *kerigma* apostolico, si era cioè infatti presentato con un suo *humus* redazionale che fu dapprima sintonizzato all'occorrenza veicolare d'un inculturazione allora ellenistica. Dove allora l'evangelo all'inizio pur declinava un tratto sempre di originalità poiché nella sua forma greca vi esprimeva comunque una trasparenza con la radice semitica, entro invero il retaggio di una poi ancora parallela testimonianza testuale dell'originaria predicazione israelitica.

Quel *Canone* allora quale si sostanziava del primitivo abbinamento dell'antica Bibbia giudaica primevamente greca, e di quella suddetta prima inculturazione evangelica, si sarà disposto allora pure ad inscrivere l'orientamento per un tipo di inculturazione il quale poi si mostrerà superstite nei riguardi del venir meno, infine, della primitiva situazione sinergica con la radice ebraica, e se ne rivelerà poi anzi pervasivo attraverso però allora un suo sviluppo che si sarebbe caratterizzato per una trasformazione funzionale di fisionomia dinamica la quale allora avrà avuto ad ingenerare un'emergenza di una nuova identificazione rivelativa di versione del deposito dunque della rivelazione, la quale la focalizziamo, ebbene, nel suo darsi a *Lectio* evangelica. Questa *Lectio* nel suo versante di rivelazione quale semmai profetica a suo modo inclinerebbe anche a continuarlo, intorno e oltre, il *nucleo* subito apostolico: e però, mentre che riproduce bene il testo canonico greco in modo pur tuttavia rescisso dal parallelismo sinergico con la matrice semitica, non ne trattiene, allora invero, quel margine desueto dell'impronta profetica che fosse evangelica e sempre però originaria, e a riguardo nemmeno anzi ne risulterà, allora *profeticamente*, di quella matrice magari comunque un'ulteriorità cioè poi differita.

¹ Vedi PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, a cura di J. Ratzinger, LEV, Città del Vaticano 1993; anche in *Enchiridion biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra scrittura*, a cura di A. Filippi ed E. Lora, EDB, Bologna 1993, n. 1410.

Mentre, intanto, la svolta allora rappresentata poi presto dalla prima e precoce *codificazione* latina primitiva, dal «Codice», vi significherà anzi proprio una ripresa e un rilancio, dunque di quell'impulso per un adempimento non più originariamente sinergico e non ancora però intrinsecamente raddensato dei crinali delle suddette derive. Come del resto era avvenuto in quella svolta che fu rappresentata dalla biblicità inculturata della primitiva versione greca tolemaica, la quale svolta dapprima avrà consentito a declinare, col trattenerci una traccia pur ancora originariamente semitica, allora un principiante stadio semmai dunque di autenticità sinottica: proprio quello stadio però che dopo, allora, si caratterizzerà entro anzi l'emergenza poi restrittiva d'una ascrizione ormai invece trattenuta a sempre solo precocemente volta a principiante, e tale anzi da così mostrarsi se innovativa pure allora divergente. Come appunto gliene incorrerà nel confluire entro la fisionomia che sarà propria appunto della *Lectio*.

La dimensione profetica della Rivelazione non riflette e non prosegue indifferentemente, ma nel continuarla tanto racchiude quanto affianca l'emergenza assiale dell'annuncio evangelico nel suo darsi direttamente apostolico².

Si dava pur infatti una radicalizzazione entro il nucleo che si attesta a principiante e principale nella dinamica rivelativa ispirata: ma una simile accentuazione si volge non a risolutiva, e invece adduce allora ad un ambito che intanto le fosse intrinsecamente ancora dunque afferente³.

E questo lascia allora aperto l'accesso alla ritenzione di un rilancio che per la stessa *Lectio* risulti poi davvero ulteriore, entro allora un contraccolpo in cui una retrospettiva trattane ridisponendo le coordinate di una residuale surdeterminazione che ancora infine si

² Cf. J.H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Toovey, London 1845; trad. it. di L. OBERTELLO, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Jaca Book, Milano 2002, p. 150.

³ Cf. J. CARMIGNAC, *La naissance des Evangiles Synoptiques*, O.E.I.L., Paris 1984; trad. it. di R. BRICHETTI, *Nascita dei vangeli sinottici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1986, p. 68.

arricchisca del dinamismo di un riverbero obliquamente intenzionale, arrechi allora un alternativo adempimento rappresentativo.

E infatti la fisionomia rivelativa della *Lectio*, stenterà a contestualmente mantenere quella trasparenza invece ancora inizialmente mostrata nella situazione che fosse originariamente canonica, perché vi faticherà a conservare per riflesso in sé tutta quell'espressione che l'annuncio pur evocava, ossia quella risonanza d'un ancor prossimo clima sorgivo della consegna eccedente d'una ancor pur inesaurita sua latenza, da cui se ne allora pervenisse emergendone per concentrarsene ad impostarsi allora e nel centro del processo di rivelazione. Giacché il tratto rivelativo della *Lectio* invero non estinguerà subito quell'alone della Rivelazione che andasse intanto ancora trattenuto come pur infine profetico e che dapprima susseguirebbe e, tuttavia, anche avrà conseguito, quello che precocemente vi sia semmai rivelativo apostolico.

E quando invece pure si riutilizzi, infine, una versione israelita poi pur conclusiva e definita e però, a sua volta, già avulsa ormai da quella che fosse stata la dinamica intanto allora pregressa di riconduzione alla genesi dell'evangelo, non se ne riterrà dunque invero per nulla di tale sua ormai anzi trascorsa e non più attingibile scansione genetica ancor anche dell'evangelo stesso. Una scansione che dapprima allora la fosse medianamente semmai essa peraltro, invece, sopravvenuta, lungo ebbene, anzi, quella dinamica simbolica di ritrascrizione reinterpretativa ancora invece *sinergica* tra versioni fondative.

Non conviene dunque pretendere di compensare l'evanescenza poi sopraggiunta della dinamica che andasse quindi colta quale profetica progredita, surrogandola semmai appena con la riproposizione insistita di quella predispositiva dimensione ancor solo precedentemente profetica mentre che questa solo e la si incanali, poi, tutta, entro allora una apposizione poi solo prospetticamente estrinseca e, surrettizia, di preteso accostamento così semmai convergentene sull'evangelo.

Converrà allora considerare di come una soluzione non invece velleitaria ma anzi conseguibile da così poi ovviare alle suddette evanescenze, la si attingerà entro dunque la valorizzazione – al posto di un lascito semmai poi desueto di quella che sia allora una

fase evangelicamente se pur progredita non tuttavia già esaurita – non tanto, dunque solo, poi di quella risonanza colta quindi specularmente ormai esiziale di quella stessa che anzi già, era regressiva, di un tramando profetico reso appena quale sempre solo predispositivamente precursivo e, dispositivo, ma anche, allora, di un ricorso poi dunque ad un'interpolazione: quindi essa pur resa con il lascito semmai altrimenti colto dalla fase già pur ulteriore e, però, medianamente intanto trattenuta, volta allora questa nella implementazione così pertanto integrale di quel versante di già parallela reinterpretazione profetica trasversalmente ancor però gravida della stessa piena espressione dell'evangelo medesimo.

Rimaneva infatti una virtualità espressiva residua pur ancora attiva entro quel lascito ispirativo ancor intanto ebraico il quale invero non solo allora predisponesse ma anche semmai accompagnasse per poi dunque suggellarlo almeno, poi, ancora in obliquo, l'avvenimento allora più dunque centrale ma intanto anche più incentrato e racchiuso dell'annuncio cristiano apostolicamente più intanto immediato⁴.

Si sarebbe delineato dunque lo iato di un tempo di transizione da cui allignavano differenti ebraismi intermedi e divergenti, tempo in cui sia dunque poi la cristianità che anche lo stesso ebraismo rabbinico, conobbero una loro genesi da intanto così protratte radici comuni. E ne sarebbe da ciò dunque consentito di allora ricorrere ad una pur dilazionata intersecazione nella parte infine intanto tutta cristiana di un ambito poi pertanto residuo di rifocalizzazione restitutiva profetica quale che ancora trasversalmente esso sinergico e tuttavia intanto diacronicamente già inferenziale e riconnettivo, e non già anzi solo attardato entro una disponibilità ormai inerte ad una convergenza passiva su proiezioni inerziali di ricomprensioni prospettiche di accostamenti estrinsecamente allo-

⁴ Nel quadro delle origini ancora parallele di cristianesimo e medio ebraismo rabbinico, l'origine di una tradizione proto-rabbinica ricorda da vicino quella del suo «fratello» cristiano. G. BOCCACCINI, *La nascita parallela del cristianesimo e del giudaismo rabbinico*, in G. BOCCACCINI – P. STEFANI (edd.), *Dallo stesso grembo. Le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico*, EDB, Bologna 2012, p. 71.

geni, già, ormai da capo tutti solo paralleli; un ambito, infine, così esso allora di resipiscenza genetica cristiana entro dunque di quell'ebraismo medio ancora virtualmente cristiano ecclesiale il cui sviluppo progressivo pur sempre avesse dunque mantenuto un risvolto pur così atto ad una sua residua identificazione ancor poi originariamente cristiana.

Si verificò allora l'evenienza per cui sopravvenne l'opportunità di un ricorso al compimento che fosse quasi differito entro una dinamica ebraica pur avanzata ma ancora virtualmente cristiana, di una esplicitazione invero profetica quale che risultasse pur inoltre differita rispetto a quella reinterpretazione pur profetica dei primordi evangelici la quale preconizzava poi ancora un suo esito conclusivo, e che perciò ve ne veniva a risultare intanto precaria e non inoltre trasmissibile da più tardi allora di quella sua incalzante evanescenza che non vi fosse altrimenti intanto rimediata attraverso invero e non altro che poi quella sua quasi quindi postrema e però, invece tempestiva ed, epocalmente liminale implementazione essa allora residuamente obliqua, resa poi dunque a partirne dal richiamo a quel compimento invero profetico che sarà residuale d'una definitiva fase di consumantesi ispirazione genetica ancor sottesa di tra gli ancestrali risvolti ecclesiali giudeocristiani.

La rivelazione che intanto fosse da rinvenire quale essa pure profetica, se entro la *Lectio* greca ve ne sarebbe pur semmai rimasta a poi adeguatamente procedere secondo allora la riduzione intanto prospettica quale che così, ebbene, sua propria, di una poi peraltro determinante dimensione più oltre apostolica essa stessa proprio poi e ve ne perderà, allora invece, il riverbero anzi invece sinergico di quella precaria dimensione di transizione più ad oltre profetica che l'annuncio inoltre apostolico pur dunque vi trattenesse in un Canone ancor semmai radicato e, allora intersecato, lungo intanto la trasversale di fonti sintonicamente esse greche e poi semitiche.

Ma allora, nemmeno ve ne avrà dunque inoltre continuato, quella rivelazione, appunto intanto con la *Lectio*, a semmai almeno trattenervisi invero da presso, poi, di una tale dimensione, per magari allora recuperarla così a quel contraccollo di esiti pur anzi ulteriori di un incontro estremo reso entro un semmai così ultimo recupero di risonanza profetica terminalmente quindi ispi-

rativa, ed entro cioè di una semmai allora ritrovata osmosi con la consumazione ulteriormente conclusiva del travaglio di ritrascrizione ultima del tramando semitico della Scrittura⁵.

Ma sarebbe semmai invece subentrata la successione allora progressiva di quelle inserzioni le quali entro poi la trasparenza residua dello slancio che era ancora fondativo nella genesi della rivelazione, sopravvenissero nel delineare la determinazione appena transitoria del lineamento quale che dunque e ne fosse restato intanto plastico di quella: lungo la scansione allora trasfigurativa che avrebbe segnato la corrispettiva incalzante accentuazione di quel loro stesso inserimento d'una fisionomia ancor altrimenti rivelativa.

Mentre, che infatti, il residuo di traccia sinottica⁶ che poi si fosse trascinata oltre la sua stessa derivazione la quale ne promanava dalla più incoativa fase apostolica, soggiaceva, allora, all'incombenza d'una sua vicina consumazione entro cui se ne dileguerà ogni residua virtualità endogena di mera risalita dalla riduzione ellenistica *lezionaria* verso della trasparenza semmai ancora trasversale sinottica, la quale che intanto avrà anzi e già caratterizzato la genesi canonica.

Può allora cominciare a profilarsi di come la tradizione profetica, pur, dunque veicolata nella *Lectio* greca, se dunque linearmente da una materialità mutuata dal Canone già e ne recepiva di dunque essa conseguir(se)ne dalla stessa stagione ante-apostolica di abbrivio della profezia ebraica – allora poi anzi impostandone pur quindi un accenno di avanzamento inoltre intanto profetico – tuttavia, ecco che allora ce se ne anche dunque arresterà entro poi proprio di questo precedere ancor dunque, progressivo, nonché precludente la fase inoltre definitiva d'una scrittura infine, allora, profetica.

⁵ Cf. J. NEUSNER, *Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition*, Trinity Press International, Philadelphia 1991; trad. it. di M.L. SGARGETTA STEFANI, *Ebrei e cristiani. Il mito di una tradizione comune*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, p. 189.

⁶ Cf. F. OZANAM, *Comment la langue latine devint chrétienne*, in *Oeuvres Complètes*, vol. II, Paris 1873, pp. 133 ss.; trad. it. *Come la lingua latina diventò cristiana*, S.E.I., Torino 1968.

Infatti sarà perciò una chiusura appena parziale e incoativa d'una rivelazione ben intanto evangelicale-ellenistica a così avvenirne e tutta già accaderVICI entro dunque quella fase d'un esaurimento allora di una *rivelazione* che, come tale, se ne dia così invero apostolica: mentre che tale e non se ne invece mostrerà la chiusura ebbene poi ultima e risolutiva della rivelazione che intanto esauriente quale già che apostolica *più presto rivelativamente* e ve lo sarà essa allora pur stata, ma, senza dunque che poi *non* dovesse invero pur darsene lungo inoltre dell'ancora suo svolgersene anche, quindi da tradizione, altresì essa poi allora esaustiva.

E invero, la rivelazione la quale si dica come tale apostolica, esprime intrinsecamente una *tradizione* pur quindi profetica, mentre, poi, la rivelazione che ebbene risultasse essa profetica e non già solo apostolica, allora sostanzierà quanto e ve ne sarà poi stato di tramando profetico e non ancor subito disvelatone già apostolico, pervenendone essa però così ad infine *comprensivamente* poi restituirne quell'allora unica rivelazione quale che intanto era quindi venuta dinamicamente così ad affluirne poi allora come *anche*, quindi, apostolica; non cioè ritornando a potersene allora poi dire – per come intanto e ve lo addivenga, dunque, pur essa poi anche apostolica – semmai così una rivelazione tutta deprivativamente poi già assumibile – appena allora con ciò – come la rivelazione medesima, tutta: e anzi e ormai restando, poi, così, sempre essa congiuntamente pur anche profetica.

Ma, pertanto, la rivelazione che quindi è profetica, giunge ad identificare la rivelazione la quale consuntivamente vi ridivenisse poi anche apostolica: ma come allora che invece, quella rivelazione *che è* – ovvero la quale *lo fosse* – apostolica, dunque vi sarà pur anzi arricchita a comprensivamente trasfigurarsene in rivelazione poi anche profetica, ma non perché così ve lo fosse dapprima stata, subito, per sé sola, dianzi già essa a potersene semmai dare già posta a rivelazione quindi profetica ebbene già tale.

Ma allora, la rivelazione la quale lo fosse, dapprima, apostolica, implicava ancora di coniugare e, poi manifestare, quella quindi che era una *tradizione* intanto profetica: mentre essa tradizione profetica, all'atto poi di farsene così inoltre trasfigurare in rivelazione pur appunto profetica, grazie ad esso impulso della previa dinamica rivelativa tutta appena apostolica, ecco che avrà allora condotto

tale sua trasfigurazione attraverso poi invero la sua riconfigurazione del restituirsene nell'espressione ora di una riemergenza – così e proprio *in sé* – di un lineamento ultimamente e transitoriamente così intanto ritrovatovi dunque, poi, di *tradizione* semmai consuntivamente anzi quindi apostolica. Una medesima tradizione apostolica resa allora come tale qui infine «perfetta» non perché intanto completata o adulterata, ma perché esaurientemente appena rimmanifestata lungo tutta poi l'allora suddetta inerziale varianza che, pur senza accrescerla, ne possa però aver sopportato le dinamiche di quante che vi siano e perciò state, quelle poi stesse variazioni sul tema le quali – pur ancora – non ve ne dunque comportassero un'elisione già invece sostanziale del tramando rivelativo stesso.

Più sotto e poi ad oltre della *rivelazione* apostolica, verrà invero a soggiacere anche e infine quella rivelazione profetica la quale, allora, insieme poi all'altra che intanto e vi ci fosse di suo apostolica, ne restituisca dunque così da ultimo la *perfetta* divina rivelazione, quella stessa, così allora, che tutta diparta e se ne ricomprenda da una tradizione ultimamente pur sempre essa poi intanto apostolica: laddove così pertanto che a quella che *proprio come rivelazione* ad apostolica invece e se ne era *dianzi* allora posta, un tal suo carattere e le sia quindi e perciò convenuto, proprio già dunque per l'essersi intanto dato in forma incipiente e contestuale e, cioè anzi, con le sue stesse fonti che ancora non se ne ponessero pur già per loro stesse anche e, proprio così, a perciò subito esse allora rivelative. Quando e peraltro che queste ve lo avranno intanto ancora potuto, poi e invece esse, ancora infine porsene allora proprio per loro stesse a *rivelative*, ma ben in quanto che a tanto allora e ne saranno poi tutte a ciò quindi, infine *risultate*. E intanto e già che le quali pur e ne fossero da dianzi esse sorte, così, invece *tradizionali* ben allora profetiche. E, ne verrà infine ad essere proprio dunque la *rivelazione* che come tale lo sarà *poi*, pertanto *profetica*, a poi così risultare allora idonea a semmai esprimere lungo la sua previa genealogia la dinamica invero tradizionale esaurientemente *tutta* allora intanto apostolica. Secondo quindi la correlazione presente in una dinamica perciò infine interamente rivelativa che dunque e ne contempi anzi l'*exitus* di quella allora incipiente rivelazione la quale fosse instaurata essa apostolica ma che inoltre e ne venisse pur a restare *tradizione*, intanto profetica:

ma poi e mentre che allora, la stessa dinamica quindi correlativamente intanto rivelativa così essa e ve ne contempli pure e dunque un *reditus* che, poi e invece ce se ne riconduca nella *rivelazione* infine invero profetica, ma, e poiché allora quella pur ve ne sarà sempre poi anzi tale da così eppoi esservi inoltre, eppur stata, tradizione *palesamente* ormai essa resa *tutta* così e anzi intanto, pure, *apostolica*. E tanto perciò che la rivelazione che è apostolica di più così e ne sarà anzi profetica: e quella altrimenti profetica ne verrà ad esser stata *quanto di più* apostolica. Secondo allora la dinamica poi endogena di rivelazione la quale di suo non stia tutta già e appena nell'immediata pronta *appariscenza*.

La dimensione di *rivelazione* profetica, come tale, e a differenza dunque di un ambito previo di tradizione dianzi profetica, allora non risulterà poi affatto pregressa a quella apostolica, e però, alla stessa, ce se ne poi ritroverà semmai pur anzi rivolta: e però allora come già dunque che proprio scaturente, quindi, e poi invece, dalla estenuazione genetica di essa entro così infine una concentrazione restituita poi annunciativa. E questo, allorché dunque si sarebbe infine consumato⁷ quel riverbero ultimo della respiscenza d'un allora differito apporto reso poi nel ben reiterato ripristino di una restituzione profetica evangelicamente pur così essa tratta, anzi, originaria. In una contribuzione, quindi, d'impronta infine tradizionale obliquamente apostolica che vi convergerà a far allora manifestare il lineamento ormai esso rivelativo dunque poi dello stesso tramando di ispirazione così essa profetica.

E invero la *rivelazione* profetica, per come ormai appunto *rivelativa* lo sorge dunque raccordata alla fonte apostolica e, come ad essa circonfusa, perché da questa anche traligna essendone segnata da un margine di obliqua e residuale tradizione apostolica eccedente ne pur dunque la dimensione già dapprima direttamente subito rivelativa di essa medesima fonte apostolica: anche se nel mentre la rivelazione profetica peraltro ancora e ne mutua, e infine *anch'essa* pur e se ne trae, da quella stessa tradizione dianzi profetica che intanto invece la precorreva quella che, più presto, già ne diveniva

⁷ Cf. G. AGAMBEN, *Il mistero del male*, Laterza, Bari 2013, p. 36.

la rivelazione *come tale* intanto apostolica. Giacché alla rivelazione la quale subito era apostolica, quella che invece sarebbe poi stata profetica le sarà integrativa per via pertanto della riconvergenza allora eccentrica che sia tratta dalla differente e differita *tradizione* ancor quindi ritrovata così, essa, obliquamente infine apostolica: quale che inoltre pur tramandata così e infine in quella che anzi, allora e ne sia, la rivelazione ultimamente quindi profetica.

E la soglia di già poi ormai netta chiusura dell'intera rivelazione mostrerà dunque una sua scansione che sarà dirimente dopo di essersene intanto dapprima data a transitoria mentre che allora dunque e se ne così rilanciasse ancor ad oltre a decisiva. Si darà infine così un'epoca di chiusura davvero allora realizzata per essa rivelazione: ma *solo* per come poi questa e ne sarà intanto dapprima transitata lungo un suo darsi anzi appena (come tale) ad apostolica; tanto che entro così quella che dunque sia stata ed intanto la prima fase di allora incoativa chiusura semmai rivelativa, pur avendone già la rivelazione ebbene concluso una sua apertura di evoluzione linearmente endogena, tuttavia essa ve se ne riserverà, ancor intanto, un'insistenza nell'ancor mantenersene poi semmai stabile almeno da pertanto non lasciarsene già più presto adulterare nella sua consistenza identitaria entro, allora, la residua inferenza di una ricomprensione pur *profetica* di quelli che intanto poi ve ne restino degli obliquamente tenaci percorsi pur altrimenti sempre essi apostolici. Così che una tale ricomprensione dunque profetica se comunque già più non la «aumenterà» una rivelazione apostolicamente già ben chiusa e anzi, intanto, completa, pur tuttavia potrà ancor infine *perfezionarvela*: assumendola allora sotto quell'ulteriore angolatura che pur sempre vi consenta di non ancora adulterarla nel comunque ancora rifocalizzarvela perfettamente entro, poi, la sua già pur pregressa compiutezza.

E quindi, la stagione che ne è ancor infine fondativa dianzi ormai la chiusura di essa rivelazione e ve ce ne avrà invero essa presentato la fisionomia d'una sussistenza che ve se ne stesse allora a mantenuta quale che intanto stabilizzata; non più dunque apertura ancora espansiva, e però neanche occlusione semmai poi insorta quale ostruzione ormai anzi opponentesene ad essa permanenza rivelativa da parte, poi dunque, di quell'ingerenza proma-

nantesi allora proprio da quanto alla fisionomia rivelativa e gliene allora rifluisce di quello che infine vi ci si ponga a sua ormai esteriore *ambientazione*.

Del resto qui un rimando a quanto sia principale, o primordiale e primario, potrà aver rinviato allora già alla posterità ben aggiuntiva di ciò che ponendosi come un inizio di una serie ebbene, anzi iterativa, non se ne esimerà poi dall'anche dovervene essere già articolatamente comunque esso conseguito a quanto che allora e vi fosse la sua pregressane sequela rivelativa datane già, cioè, quale che ancor appena recepita quasi e poi dunque nell'adiacenza ad una situazione previa dapprima, intanto originaria, quand'allora che non poi ormai essa inoltre anzi ricevuta entro pur infine un'*annunciazione* semmai invece poi resane, allora e proprio a partire da così pur tutta l'ulteriore condizione rilanciatane ad appreso quale che restituentese a poi, pure originale. Una condizione così allora essa *autentica* proprio e già che però anche pur tratta dal medesimo impulso che *più presto*, stato e ne fosse dianzi trovato allora alternativo quale che poi e appunto inizio così d'una serie già e intanto iterativa, e che però, poi e tutto ce se ne ritroverà pur ormai anzi in una sua *annunciazione*, ma, e allora, come a perciò proprio rincalzarvene poi da retro, la dunque medesima fase che tanto di più dianzi essa prima e ve lo avesse così invero preceduto lasciandosene attingere, già, anzi originaria.

E la rivelazione così anzi ne raddenserà infine in sé, l'esito allora riconfluente di quanto risaliva ai primordi stessi dell'iniziativa divina di annunciazione, quali ne sortivano dagli eventi intanto della prima divina *appariscenza*. Dove i fatti fondativi della prima Alleanza ve se ne declinarono quali divina annunciazione giacché di essa già ve ne erano appariscenza⁸. Quando che poi, la *nuova*

⁸ Vedi Mt 17,9: Καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους ἐνετείλατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγων, Μηδενὶ εἰπῆτε τὸ ὄραμα ἕως οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἐγερθῆ. Con *ὄραμα* reso appunto come *apparizione* in C. RUSCONI, *Vocabolario del Greco del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1997. Vedi anche Gen 15,1: Μετὰ δὲ τὰ ῥήματα ταῦτα ἐγενήθη ῥῆμα κυρίου πρὸς Ἀβραμ ἐν ὀράματι λέγων μὴ φοβοῦ Ἀβραμ ἐγὼ ὑπερασπίζω σου ὁ μισθός σου πολλὸς ἔσται σφόδρα.

Alleanza, presso *il suo* di principio, ne comincerà allora a darvisi poi come e ormai di più *rivelazione*; e ciò, ve lo avrà invero precorso dapprima pur dandosi quale piuttosto ancora tradizione, e, non, subito, così rivelazione.

L'annunciazione nella nuova Alleanza poi se ne esprimerà, infine, tutta solo in rivelazione, ma come che anche la prima Alleanza già e non ne aveva tralasciato di immediatamente darvisi come pur annunciazione quale allora che tale, dapprima, e non ve lo fosse anzi stata se non poi quale tutta e appena primitiva appariscenza, prima, perciò pure, del suo poi anche declinarsi altresì e invece in tradizione: e tutto questo quando poi che la Rivelazione intanto e se ne verrà infine a dunque pur darvisi allora invece conclusiva e, tutta poi anzi risultante, ormai pure della Tradizione stessa. E la *nuova alleanza* da subito si poneva da così più e non darsene allora in annunciazione ancora e poi, appariscente.

La tradizione quale apostolica e profetica vi sta come tale sulla soglia di essa annunciazione nuova, e, ve ce ne starà già appena al di qua dunque del volgersene poi e quindi in *rivelazione*: ma e ce se ne poneva già allora in alleanza nuova ed eterna per il suo ormai avervela appena conclusa ed esaurita *l'appariscenza* originaria della *annunciazione* quindi e, perciò proprio, entro poi quel tale suo darsene pur in una tradizione che ancora e non ne fosse intanto già *di più* rivelazione, ma che però più neanche e ce se ne darà dunque ancor sempre in appariscenza, poi e così quindi dell'annunciazione.

La tradizione smetteva di starsene ancora nell'appariscenza della annunciazione, e ve ne trapassa così in quell'annunciazione che ne verrà poi ad inoltre essere ebbene rivelativa: ma, e vi ci trapassava, diventando così allora tradizione non più solo profetica e invece anche apostolica, oltre che poi sempre profetica.

La prima alleanza, dopo di essere stata in principio appena apparizione dell'annunciazione stessa, continuerà poi anche ad esserlo pur sempre tale, ma, assieme allora al farvisi pure tradizione e, però tradizione, solo intanto profetica.

La nuova alleanza quindi intanto e lo nasce tutta ancor solo come tradizione, e tuttavia allora come tradizione non più intanto solo profetica, ma se profetica però inoltre apostolica, e dopo il

breve avvio tutto tradizionale, ma, intanto dato quale ormai profetico e, anche dunque apostolico, ecco poi che la tradizione intanto apostolica già e se ne mutava allora più presto in rivelazione poi, quindi apostolica: mentre che la tradizione ancor sempre profetica invece se ne protraeva più a lungo a mantenersene anzi tale sino a quando essa, infine, se ne volgerà allora a rivelazione, e anzi, in rivelazione ormai di suo così tutta infine profetica. Consumandosene quindi lo slancio annunciativo ancora direttamente reso in tradizione, ma tanto che la nuova alleanza pur ancora vi si perfezionerà concludendosi quella tutta anzi in rivelazione come tale infine profetica, e intanto più non dandosi in tradizione tanto allora profetica che apostolica. Questo significa che nel riverbero annunciativo ultimo in cui la tradizione profetica ormai se ne trasfigura consumandosi in rivelazione allora poi dunque profetica, quella che intanto vi era invece la stessa rivelazione apostolica ne verrà così anch'essa anzi a confluire in questo stesso passaggio, declinandosi a sua volta in rivelazione che ultimamente, ed entro quindi l'insieme di tale confluenza, ve se ne dia tutta infine essa, e pure a profetica.

L'irruzione dunque, inoltre conclusiva, della dinamica di autenticazione allora non soporrà e, nemmeno poi più richiederà, delle accessorie estensioni *rivelative* primordiali che le tornassero nevralgiche come a doverla ancor sempre accreditarla fondativa: perché il riverbero autentico pur *inoltre* così protraendosi oltre il residuo estenuato potrà non dirsene, intanto, appena finale, quanto piuttosto conclusivo della rivelazione stessa, giacché pur allora protraendosi esso oltre poi l'estenuazione residuale che vi fosse intanto stata una *consunzione* pur e già esauriente, esso però e ne risulterà infine autenticità anzi conclusiva e protratta poiché allora esposta e, disposta, ad infine convergere a ricalcare da capo assieme dunque con sé, pure quindi quell'altro margine ora infine reincentrabile più che non mai a rilevante, ed ossia quello che già lo fu iniziale apostolico allora di un sostrato che ne sarebbe intanto rimasto pur, anzi latente, poi nella tradizione. Secondo dunque quella che allora e sia come una curvatura della dimensione protensiva della rivelazione dove invero il suo margine ormai tutto autenticamente così intanto *conclusivo* ma quindi tutto poi esso da solo così ri-proteso,

ne giunga infine a persino perciò intercettare e ricostituire – reintegrando col manifestarlo – quello stesso invece dianzi e soggiacente a *incoativo* quindi e di avvio allora intanto *originariamente* ancor già sempre esso celato dunque e addentro, degli inizi poi stessi della tradizione così intanto e apostolica.

La rivelazione autentica l'avremo essa, allora, a dunque poi dar-sene a fase conclusiva atta così a pur ricomprenderlo, anzi dinamicamente e, intensivamente, il suo stesso processo simbolico, in modo allora da ritorcervisi – quale suo proprio esito già intanto di rivelazione autentica – a poi inoltre pur sottentrare proprio così e dunque in su quell'origine in ritorno apostolica anzi e già ormai essa proprio fondativa nel principio: tanto che ciò che dell'autenticità vi sarebbe stato un suo carattere perciò conclusivo – quale dunque *da tale e così e poi profilarsene* non, poi allora sul piano pur ancora inerziale intanto lineare, e nemmeno quindi su di uno pur ben ulteriore esso anche già poi finale e tuttavia ancora retrovertente, ma piuttosto anzi in virtù allora e, poi, della ricomprensione ben invece tutta proprio retro-reversa⁹ quale che dalla protensione conclusiva e *ve lo faccia* ormai reincombere sulla più previa origine – e ne verrà allora e, infine, poi esso stesso carattere ad appunto, anzi, così semmai configurarsi come conclusivo e non mai «finale» giacché, e poi intanto, esso anzi dunque ricompreso quale ormai *da capo* fondamentale¹⁰.

La rivelazione che sia poi ancor infine profetica, ne risulterà allora disposta, se comunque essa pur sempre precedente, anche però ormai ulteriore alla prolessi rivelativa apostolica: ed essa dunque a questa e glie se ne sarà, così, anzi disposta a basilarità, poi, intanto scalare, come quindi avvolgendola ambientandone i

⁹ Cf. E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, trad. it. di S. PETROSINO e M.T. AIELLO, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 194.

¹⁰ Cf. P. STEFANI, *Il tempo nell'ebraismo*, in L. BERTAZZO (ed.), *Il tempo e i tempi della fede*, Messaggero, Padova 1999, pp. 25-26.

marginì¹¹. E l'autenticità rivelativa sarà così quella dimensione con cui non se ne dovrà tanto ricondurre l'originario poi al primordiale, quanto quel primordiale all'originario, ma, senza con ciò intanto ritrarvelo o farvelo regredire.

E a quella condizione essa *autentica* che giunge infine, oltre la sua ritorsione a coronare il riflusso retroverso, a ricalcarvi dunque la stessa fase intanto reintercettata quale che ve ne stia dall'al di qua del principio quindi *originaria*, glie se ne così poi anzi riprofilerà quella fase innanzi da capo *primaria*, la quale, ed ancor sempre, ad insieme essa precoce e anche traslata ve ne sarà linearmente essa invece risultata inoltre ed allora che con la sua propria sequela avviata già da dopo della fase dianzi originaria, poi pure dunque con il tramite quindi d'un integrarsene, in tale primissima sequela, di quanto che vi ci fosse poi reso restituendosene allora tutto nella sintesi infine contratta di tra la stessa fase così appunto primaria ancor appena ricompresa quale colta pur tale in un'antiorità intanto solo precoce, e, l'ancor stessa fase pur invero primaria, poi, però colta, tale giacché tutta ormai invece compresa in quella sua così confluentene sequenza insieme allora alla fase poi essa posta quale *autenticamente* inoltre avanzata, ma giacché iteratamente questa poi altresì mediata, da lungo anzi la protensione diretta d'una poi anche parallela e sfalsata precorrenza ancestrale di una *alquanto e «pressoché»* iniziale terminazione pre-autentica che sinteticamente pur invece quella stessa fase allora confluentene da primordiale e anzi ve la prevenisse, come quasi che da un previo ciclo allora di incoativa dinamica tutta dianzi *tradizionale*. Riaffiorante, però dunque, una tale *terminazione*, dall'esito anzi del sottostante riflusso invece infine retroverso quale che appena ancor esso comunque pur precedente l'insorgenza sua ultima della torsione, allora ricapitolatrice, da cui proprio invero promana la reinsorgenza reduplicativamente autentica che se ne reinstaura perciò a rical-

¹¹ Cf. R. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, Desclée, Bruges 1966; trad. it. di V. PAGANI, *Teologia della rivelazione. Mistero dell'epifania di Dio*, Cittadella, Assisi 1996, p. 29.

care quella che fosse la stessa origine rivelativa ancestrale intanto così ricompresa. Ma intanto che allora, quella stessa *protensione* che invece appena affiorava terminalmente retroversa dunque così presagendo, appunto, tale poi sua ultima torsione reinsorgentene poi infine reinstaurata, vi fosse intanto di suo la protensione retroversa allora poi propria di quel subsidente riflusso che ne poteva cioè quindi venirne ad intanto tralignarne confluendovi nel corso, ancor poi, del suo già pur riaffiorare dalla sovversione non allora tutta terminante di processo dinamico, ma tuttavia autenticamente già pur quasi antepontevisi perché intanto riflettente mediana dello specularmente allora invece esteriore processo lineare semmai, anteriormente esso dinamico, in ciò pur semmai ulteriore poiché inoltre intenzionalmente poi rivoltone verso lo stadio tutto già intanto, linearmente, rivelativo. Una inserzione allora, dove un recupero di tramando di sintesi pur autentica raccoglieva dunque medianamente ma anche mediamente quella componente anzi primordiale la quale nella pregressa fase ancora tutta tradizionale sarà stata posta da sola quale mediana, succedendo subito all'origine e qui precedendone la stessa prima sintesi autentica. Quando che invece, nella retroversione dal ciclo allora poi tutto anzi ulteriore, la medesima sintesi autentica se ne rinverrà già invece mediata a così porvisi come semmai essa subito intermedia, tanto, che la medesima componente di focalizzazione che era primigenia anziché da più dianzi sempre stagliarvisi più appresso invero l'originarietà, ora poi anzi la si rincontrerà invece più presto nel ricapitolare: col venirla cioè poi a secernere entro un suo ritagliarvisi ora invece tardivo rispetto a quella che allora qui e la si rinverrà come quindi reinserzione se intanto sempre interinale e pur ancor mediamente qui autentica, anche però allora tale che pur così già, a quella focalizzazione, e perciò e ne risulti anzi intanto di già essa, pur, quasi antepostane. Tanto, dunque, da qui semmai e secondarizzarvela, così questa stessa che invece quale pur semmai primarietà anzi appunto ve se ne fosse viceversa linearmente anteposta, *nel previo ciclo*, ad una poi comunque incalzante deriva appena e pur così autentica.

E intanto che quindi la stessa primarietà se ne sarebbe attestata più oltre comunque primigenia quando che altresì e tanto di più se

ne fosse allora venuta poi ancora ad anteporsene a quel compimento infine anzi intenzionalmente reduplicativo di sintesi intanto e poi inoltre essa autentica: ma ciò mentre allora che questa, stante ben così conclusiva ed anzi inoltrata da semmai pur confermarsene allora linearmente secondarizzata rispetto ad essa invece primigenia, pur e tuttavia potrà allora però ebbene essa tutta semmai, invece, *sottentrare*, verso, quella che ne sia una *annunciazione*. Ad anzi, così ricircolare, per allora poi anteporsene, proprio, all'intanto iniziale e ancestrale fase che *anteriamente* era primaria. Siccome anche poi colta, questa stessa, quale comunque allora pur avanzantesi lungo *invece* il riflusso di ricapitolazione così pur da ormai già intanto neutralizzarsene, quindi sincrona, con l'anteriore autenticità appena intermedia, ma poi mentre che mai, certo pur così potesse, la medesima autenticità già intanto ultima e reduplicativa semmai anzi semplicemente ritrarsene ad ancor invece essa allora quindi anteporsene a, tale fase, invece primigenia (e così, allora primaria). Mentre che invece, la fase pur poi autentica ma intanto però «conclusiva», sottentrandolo e lo potrà tutta poi invero essa innestarsene a dunque combaciare con quella stessa fase anzi originaria inizialmente allora ancestrale: così ed assieme con questa allora, dunque, anteponendosi, così e quindi alla pur appunto linearmente invece pregressa fase che incoativamente *intanto* ve ne stesse a perciò primigenia.

Ma allora, lo stadio primigenio se ne tradirà tutto infine più precoce, e però anche invece tutto e anzi traslato, giacché dunque ora ve le si colgano ed entrambe poi quindi le successive ricomprensioni che sono ciclicamente primarie – la incoativamente intanto mediana e la transitoriamente poi terminale – ambedue ebbene cogliendovele ormai ben assieme poiché esse quindi intesene riguardo però *anche* a quell'altro stadio allora inoltre rivelativo ben ancora esso ulteriore, il quale che quindi, rispetto poi a loro, e se ne dunque rilanci a pur anzi proporvisi come quello infine e poi riemergente intanto autentico quale dunque che stante di ritorno dalla restituzione di sé, quale ultimo: e mentre allora essa ve ne così condensi, quale fase pur sempre essa, «principale», quindi già un suo almeno semmai correlativo oltre che articolatamente poi esso sfalsato affiancamento, dunque, collaterale, che a tanto a quella e glie se ne desse disponendovesene lungo le fasi allora dunque

riconducibili alla dinamica di scansione rivelativa quale allora che intanto ve se ne presenti autentica entro, pur dunque, un suo ripartire da entro poi una vera estrema precorrenza tanto più presto essa sinergica, rifluentene così persino da quel suo stesso avvio di tale sua condizione così allora autentica il quale che intanto, ebbero e ne anzi (ri)predisponesse, in sé, l'annunziatura di quell'iniziale e precaria intersezione nella condizione originaria di quell'altra pur precoce e però subito intanto essa allora riassimilata iniziativa, invero, essa aurorale, di quanto che e ne sarà intanto poi stata la declinazione primigenia presto invece linearmente anzi *riattratta* addosso la radice originaria.

Il modo poi di dirimere la suddetta apparente aporia di una semmai dunque omogenea dislocazione nella genesi rivelativa di tra le scansioni originarie e primordiali e, il suddetto profilo così dinamicamente autentico, starà infine nel verificare se vi sarà allora restata appunto praticabile l'opportunità pur recata dalla sussistenza d'uno strascico ulteriormente poi insistente di quella valenza originaria che, ancora, e ve lo fosse soggiacente nell'ultima rivelazione: e ve lo fosse poi altrimenti da come invece ne avveniva con l'ambito primigenio oltre cui pur fosse venuta altrimenti ad intanto allora esuberare la valenza invece desunta autentica quale ciclicamente semmai essa ancor infine anteriore. Uno strascico, poi cioè, che dunque esso sussistesse sino a prima d'un suo invece venirne perciò anzi sciolto in un poi incalzante regresso in su la rincalzata accentuazione «*principiante*», laddove che invero e la insistenza primigenia stessa tanto e non ve ne comunque allignasse se non poi ormai da una pregressa derivazione tutta ben solo lineare e tutta semmai intanto dilazionante, allora, dall'originalità. Ed ossia, senza il riscontro intanto di quel suddetto affiorare poi e, quindi, dello strascico di originalità, ne avremmo, e che la dinamica primigenia sarebbe secondarizzata a quella dunque tutta dianzi originaria, e, che la mancanza del supporto reso dal medesimo strascico impedirebbe poi anche ed allora la retroversione insieme poi con esso di quell'impronta di autenticazione che invece, essa allora riemergente per se sola, ovvierebbe anzi radicalmente a quella che altrimenti vi sarebbe la linearmente finale secondarizzazione dell'autenticità rivelativa anche rispetto dunque alla stessa

deriva primigenia pur semmai intanto essa postane secondaria verso dell'origine.

Ovvero, qui si tratterà allora di cogliere di come uno statuto rivelativo di autenticità conclusiva ne semmai risulterà ultimamente attestato, e, ossia, se ve lo sarà lungo poi allora la riconfluenza di un recupero estremo di quella resipiscenza di strascico originario che ancora e ve ne sarà ed altrimenti poi allignato dalla traccia esizialmente riemergente della fondamentale rivelazione proto-apostolica.

Si tratterà così infine di sceverare di come una dimensione originaria della tradizione ve ne insista a soggiacerne all'ambito simbolico poi invece primigenio quasi a così pur contenerlo, tanto, che la sua antecedenza invece proto-apostolica non si limiti a restarne una parzialità incoativa dunque conchiusa e già concentrata nell'unidirezionalità, ma all'incontro latentemente e si protenda e, poi, se ne sovverta, per l'esuberanza allora in precedenza *collaterale* e latentemente insistente pur intanto intenzionata e inoltre poi essa allora anche capovolgentesi e subsidente, di quel movimento, quindi, pur di inerzia ma e poi anzi di rilancio ad un ritorno proprio dunque di un'estensione espansiva la quale che infine ne sarebbe scorsa poi anche sotto, mentre, però che allora indietro, a tutto l'ambito simbolico già svolto *primigenio*: per essa, dunque, appena appalesarsene lasciandovisi solo quindi scorgere nelle sue eccedenze marginali, e, iniziali, ed ebbene anche finali, quali che esse ne esorbitino dal corso d'un pur interfacciale occultamento perciò primigenio, e che però allora non se ne mostrino intanto nei margini iniziali già pur linearmente incoativi, ma proprio e poi nei margini intanto iniziali così anche e sovrapposti e ricalcati quali che invero sommosi riconvertiti, oltre che quindi e, poi pure, in quelli semmai intanto rastremati invece allora finali essi anzi agenti della suddetta svolta di subsidenza la quale intanto avrà dunque segnato la chiusura epocale profetica della stessa rivelazione evangelica¹².

¹² Cf. D. JAFFÉ, *Le Talmud et les origines juives du christianisme. Jésus, Paul et les judéo-chrétiens dans la littérature talmudique*, Cerf, Paris 2007; trad. it. di G. REGALZI, *Il Talmud e le origini ebraiche del Cristianesimo*, Jaca Book, Milano 2008, pp. 17-18.

Ma così una resiliente tradizione originale verrà allora a dislocarsene come lungo un piano ampio e rarefatto che quasi cioè contenga, e, avvolga: ma, nella piega, ebbene cioè della dinamica che se ne avviava soggiacente ed insita a quella primordiale, e, però, se ne torni anzi ridistinguendosi come che rispetto a quella proprio e ne collassi a così dunque all'incontro sommuoversene come quasi che a scorrerne anzi articolandosi, anche, inoltre, autentica. Ma così che ovvero, dicevamo, essa stessa allora contenesse e poi anzi avvolgesse, il livello perciò già più denso e tuttavia più raccolto che vi sia l'ambito quindi primordiale: laddove inoltre che a questo e però gliene invero apporterebbe e poi anzi l'inserimento, quindi postremo, e poi già inoltrato però in una riavviata ricapitolazione, perciò e, di un *innesto*. Come così a questo allora da capo intanto proprio ripredisporselo, dove, che però, vi starà allora solo il suo fronte appena autentico a da capo, a tanto, infine riemergere: reimpostandosi così questo a riavvio ancestrale reduplicativo senza cioè pur invece che esso aspetto originario della medesima retroversione che insieme all'autentico se ne era pur dunque veicolato, giunga poi ora ad infine semmai anch'esso ricalcare dunque reduplicativamente quella che intanto vi sia, e anzi da capo, la stessa *origine* sua ed, ancestrale, linearmente ormai pure riguadagnata. E proprio in ciò ne sorprendentemente però allora emerge, di come rispetto alla simbolica primordiale una rivelazione allora così reinstauratale infine bensì tutta poi semmai autentica, se ne mostrerà originariamente quindi condensata quale allora quell'avvio ben ricapitolato ancor di più dunque volto esso iniziale perciò poi, e poi e anzi, della stessa introduzione di quanto che allora in principio sempre e vi sarà pur stato l'intanto più semmai incoativa declinazione così primordiale.

Se invero ve ne riscontreremo infine così non solo e prima ma anche quindi oltre dello stadio intanto di rivelazione primitiva, allora, e, poi, di un'emergenza ben pur essa anzi conclusiva di un riverbero già autenticamente intanto postremo di rivelazione dunque, originale, ciò saprà allora valere da supporto per l'innesto intanto anzi conclusivo di un riflesso di rivelazione essa inoltre e proprio poi autentica; riflesso, questo, che ormai e non ne andrà già nemmeno più a consistere solo poi nel travaso di autenticità originariamente allora intermediata, poi rinvenutane entro della

ricapitolazione semmai pur dell'inesco già rincontrato esso intenzionale sintetico ancor appena poi atto all'istante discendente declinazione ben ancestrale d'una sua ritrovata incoativa originalità: ma e, anzi, se ne sarà così, piuttosto, inoltre risolto, nella declinazione intanto poi da capo come che originaria della intenzionalità ricapitolativa la quale però e ve ne tenda, poi e, infine, alla anzi così secondarizzata primarietà cui persino ormai sottrarre ridisponendovi come ad origine allora riguadagnata nella *autenticità* così, infine, di una *annunciazione*.

IL PECCATO ORIGINALE

SERGIO PARENTI

Editor's note: In the present article Sergio Parenti, a Dominican friar and a professor emeritus at the Theological Faculty of Emilia-Romagna, deals with the substantial but contentious argument of original sin. This is a subject of the greatest importance, because our understanding of the meaning of the presence of evil in human life depends on it; at the same time, not only does it seem difficult to reconcile the doctrine of the Catholic Church on this topic with currently available scientific evidence, but the very interpretation of the crucial Pauline text on original sin (Rm 5:12) is controversial. First of all, Parenti claims the universality of the experience of temptation to rebellion, in the relationship of adolescents with their parents; the only difference is that, in the case of Adam and Eve, such a rebellion broke their relationship not with human parents, but with God. Then, he proceeds to define the real nature of original sin; according to Thomistic thought, it consisted neither in the incapacity to control the sexual instinct, nor in an act of intellectual pride based on possible aspirations of human nature, but in the rejection of the gift to the participation in divine life. Thirdly, the author highlights the role of two cultural precomprehensions, characteristics of the Modern Age, which stand in the way of an unreserved understanding and acceptance of Catholic doctrine on original sin: the reduction of the reality of species to mere logical concepts, and the overestimated importance of the individual in the definition of human existence. Finally, he refers to the criticism frequently addressed to the Latin translation of Rm 5:12: "It was through one man that sin came into the world, and through sin death, and thus death has spread through the whole human race because everyone has sinned." In Parenti's well-argued opinion, here there is no mistranslation, but only a somehow forced interpretation of a difficult text in the light of the revealed truth.

INTRODUZIONE

Noi diciamo che il racconto biblico del peccato originale appartiene al genere letterario mitico.

“Mitico”, però, non si contrappone né a storico né a scientifico: questa contrapposizione viene fatta da noi (per esempio da Rudolf Bultmann), con le precomprensioni che nascono dalle dispute filosofiche dei secoli precedenti nella cultura dell’Europa occidentale.

Personalmente amo immaginare un vecchio di una tribù di pastori nomadi, in Palestina, che alla sera, al fuoco di bivacco, raccoglie attorno a sé i ragazzini della tribù e fa loro questo racconto per istruirli. Le immagini che usa colpiscono la loro fantasia, ma il messaggio che trasmette non è quello di una favola o di una leggenda. Questo messaggio riguarda il rapporto di ogni uomo col suo Creatore. Vediamo come.

Se un ragazzo ignora chi siano stati i suoi genitori non dà la colpa a se stesso, ma ai genitori che l’hanno abbandonato, forse per una disgrazia. Lo stesso ragazzo può fare un ragionamento analogo per Dio, che c’è, ma non sappiamo chi sia e sembra non curarsi degli uomini. Solo che, nel caso di Dio, non ha senso l’ipotesi della disgrazia e resta solo quella che a Dio (o, in quei tempi, alle divinità) non gliene importi degli uomini.

Sappiamo che le immagini usate dal nostro racconto “mitico” non sono casuali, ma sono quelle della cultura da cui viene Abramo, sono quelle dell’epopea di Gilgamesh, che affronta il tema della vita e della morte concludendo, appunto, con l’indifferenza degli dèi.

Il racconto biblico aggiunge l’albero della conoscenza del bene e del male e la tentazione del serpente, che riesce nel suo intento di farsi seguire dall’uomo nella ribellione a Dio. Dunque Dio rivela che invece è stato l’uomo ad abbandonare Dio.

Il racconto della tentazione è estremamente umano: non è legato a tempi o culture particolari.

Gesù ci chiede di ritornare come bambini (*Mc* 10,15; cf. *Sal* 131; *Is* 66,12-13). Dio stesso, cacciando l’uomo dal paradiso, dice: “Ecco, l’uomo è diventato come uno di noi, quanto alla conoscenza del bene e del male”, il che è proprio di un atteggiamento da adulto

nei confronti di un altro adulto. Il racconto biblico del peccato originale presenta, in effetti, una grande analogia con la tentazione che ci fa il compagno di scuola più grandicello, in genere un ripetente che si atteggiava ad adulto (lui ha già la ragazza, va già a ballare in discoteca ...), per indurci a fare il nostro primo atto di indipendenza. Proviamo ad immaginare l'episodio ai nostri tempi.

“Vieni con me in discoteca?”

“Mi piacerebbe, ma la mamma non vuole”

“Tua madre non ti lascia proprio far nulla!”

“No, mi lascia fare tutto”

“Però non ti lascia venire con me in discoteca!”

“Certe cose me le proibisce, è vero, ma per il mio bene!”

“Ma quale tuo bene! Ti tiene attaccato alla sottana! Quand'è che diventi grande anche tu?”

Se abbiamo seguito il compagno tentatore, abbiamo assaporato il gusto di sentirci grandi anche noi, il gusto dell'indipendenza.

Quella sera, rientrando a casa, si è rotto l'incanto del rapporto di fiducia totale tra noi e la mamma. Era inevitabile la domanda del genitore: “Dove sei stato?”. Ma anche prima che rispondessimo, la mamma si è accorta che, guardandoci negli occhi, non poteva più spaziare nel nostro cuore. Ora vi era una porta chiusa con sopra un avviso: “Cara mamma, sono diventato grande anch'io. Qui dietro ci sono cose che ora sono solo mie e che non sottopongo più al tuo giudizio. Se vuoi, posso dirti dove sono stato, ma che tu approvi o meno è cosa che non mi interessa più!”. Avevamo gustato il “frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male” nei confronti della mamma.

Personalmente ritengo valida la prova che Aristotele dà, nel III libro del *De anima*, che l'intelletto dell'uomo non può conoscere mediante trasformazione di un organo¹, anche se richiede ciò che è

¹ 429 a 18 – b 4. Importante è il commento di Tommaso d'Aquino, tradotto anche in ID., *Lo specchio dell'anima – La sentenza di Tommaso d'Aquino sul “De anima” di Aristotele*, a cura del Progetto Tommaso, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2012, pp. 938-957.

osservato dai sensi per poter funzionare, nel senso che altrimenti gli viene a mancare l'oggetto; ne consegue che l'uomo non è "solo" generabile e corruttibile, ma "anche" generabile e corruttibile. Le scienze naturali non potranno mai spiegare fino in fondo la sua comparsa.

Le scienze naturali ci dicono che, per quanto riguarda la generazione dei viventi, è altamente improbabile la nascita praticamente contemporanea di un'unica coppia di uomini. Ma l'uomo non è solo da generazione. Nasce da ominidi altamente evoluti verso una corporeità adatta ad un uomo, ma non ancora dotati di intelletto. C'è un salto ontologico, nell'uomo, che esige qualcosa di più dell'essere frutto di una generazione.

Mi piace pensare alla nascita personale di Adamo e poi di Eva da ominidi che, per quanto genitori affettuosi potessero essere, non erano in grado di educarli e dare una risposta alla loro meraviglia di esistere. Mi piace quindi pensare alla loro familiarità con Dio che li educa e che li fa crescere in una natura che è come un giardino, dono del divino giardiniere all'uomo.

Non credo a quelli che dipingono l'uomo primitivo come un infante incapace di intendere e volere: ogni vivente è perfetto nella sua specie all'età adulta: siamo noi, piuttosto, che non saremmo più capaci di sopravvivere come i primitivi, senza i supporti tecnologici che ci circondano. Non siamo nemmeno capaci di accendere un fuoco: per l'uomo primitivo, saremmo noi come dei bambini incapaci di provvedere a se stessi. E questo vale anche per l'intelligenza, che non si misura col numero di libri studiati o col progresso tecnologico. Ci possono essere analfabeti più intelligenti di persone pluri-laureate, specialmente di fronte alle domande sul senso della propria vita.

L'uomo, fisicamente, non possiede quanto gli occorre per vivere. Non nasce con pelliccia e artigli, non nasce con un istinto capace di dirigerne l'agire: doveva collaborare con Dio nel governo del creato, doveva provvedere a sé sia all'esterno, col lavoro, sia all'interno del proprio cuore, aiutato dall'educazione che riceve, ma che anzitutto resta autoeducazione, al fine di diventare virtuoso, capace cioè di scelte giuste senza bisogno di stare a pensarci su, esitando tra il bene e il male.

Per raffigurarci la vita dell'uomo nel giardino possiamo solo togliere gli aspetti che dipendono dalla natura delle cose lasciata a se stessa, inselvaticata. Questo riguarda anche l'educazione interiore, morale. Chi ha pensato che il peccato originale fosse dovuto all'incapacità di controllare il desiderio istintivo del piacere (peccato sessuale) ha confuso il giardino con la natura selvatica. I teologi più attenti hanno sempre negato tale possibilità, ed hanno negato anche la possibilità di un atto di orgoglio intellettuale fondato sulle possibili aspirazioni della natura umana. Sia per il peccato degli angeli sia per il primo peccato dell'uomo l'unica ipotesi è il rifiuto di qualcosa che va al di là delle aspirazioni naturali, cioè il rifiuto di un dono di un bene superiore, quale la partecipazione alla vita divina offerta da Dio insieme all'aiuto della sua grazia².

La ribellione dell'uomo a Dio avvenne al termine dell'adolescenza, prima che Adamo si unisse a Eva. In questo vedo estremamente attuale il racconto "mitico" del peccato delle origini. Non ho ancora trovato un uomo adulto che non comprenda l'esempio della tentazione del compagno più grande. Sembra che qualcosa del genere sia un'esperienza comune nel rapporto con i propri genitori. Solo che, per Adamo ed Eva, questo rompe il rapporto non col genitore fisico, ma con Dio.

Ristabilire il rapporto con Dio? L'uomo non ne è capace, se vuol contare sulle proprie forze come fa un adulto. In realtà non ci riusciamo nemmeno con le autorità terrene: se rompo col superiore, non posso poi farmi ricevere e ascoltare quando e come voglio io. L'uomo potrebbe solo invocare una misericordia, ma questo significa vincere l'orgoglio ed ammettere di non essere capace da solo: senza l'aiuto di Dio non possiamo recuperare la familiarità originaria, che inoltre supera le esigenze della natura umana, perché l'uomo, ci dice la fede, fu creato in stato di grazia, di partecipazione al mistero della vita divina.

² Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I pars, quaest. 63, a. 3. Per le citazioni di Tommaso d'Aquino mi rifaccio all'edizione on line: www.corpus-thomisticum.org.

Invece l'uomo, ribellandosi, si accontenta proprio della sua natura umana. Altrimenti perché cercare una indipendenza? Anche nella sua religiosità, l'uomo va davanti a Dio come uno studente che va ad affrontare un esame, dove il programma sarebbe l'insieme dei comandamenti divini: l'atteggiamento è quello di chi chiede solo ciò che gli spetta, non di chi cerca regali, perché, se l'esaminatore mi dà il voto che ho meritato, non mi ha regalato nulla, ma ha fatto solo il suo dovere.

Allora Dio ci ha chiusi tutti nel peccato per usare a tutti misericordia...³ Quando abbiamo fatto morire il figlio di uno, non abbiamo voglia di andare dal padre a dirgli: "Mi dia quello che mi spetta!". Al momento della nostra morte ci accorgeremo che veramente Gesù è morto per colpa nostra, e, se non avremo maturato l'atteggiamento di chi cerca la misericordia divina, chiederemo ai monti di coprirci per non incontrare Dio⁴.

La parabola del figliol prodigo ci ricorda che questi, al ritorno, ragiona ancora come suo fratello più grande, cioè come i farisei: se il padre accontentasse la sua richiesta di assumerlo come fosse un estraneo, alla fine della giornata di lavoro egli tornerebbe a dire: "Dammi il salario che mi spetta!", così come, partendo da casa, aveva chiesto la parte di eredità che gli spettava.

No, il padre non ascolta nemmeno la proposta.

Paragoniamo il rapporto tra l'uomo e Dio a quello di uno studente che affronta un esame. Se ho studiato e il professore mi dà il voto che merito, egli non mi regala proprio nulla. Il rapporto con Dio può avvenire solo per grazia e misericordia, come l'amore gratuito per i figli piccoli, non in base a un diritto da adulto estraneo ad adulto estraneo.

San Paolo, che è stato fariseo, si rende conto in modo particolare di questo aspetto, che sviluppa continuamente nella Lettera ai Romani. Se la salvezza dipendesse dalle opere della legge (che diventerebbe il programma dell'esame nell'esempio sopra riportato), la grazia non sarebbe più una grazia, ma qualcosa di dovuto: "E se

³ *Rm* 11,32.

⁴ *Os* 10,8; *Lc* 23.30, *Ap* 6,16.

lo è per grazia, non lo è per le opere, altrimenti la grazia non sarebbe più grazia": *Rm* 11,6. Dio è al di là di un possibile approccio di questo genere: "O chi gli ha dato qualcosa per primo, sì che abbia a riceverne il contraccambio?": *Rm* 11,35.

L'obbedienza del fariseo arriva allo scrupolo, ma manca il fondamento, perché il rapporto con Dio non può essere quello di un adulto con un adulto, ma di un neonato con i genitori, dalle cure amorose e gratuite dei quali dipende in ogni cosa. Anche crescendo e diventando adulto come i genitori, il figlio non può sdebitarsi in nome di un'autonomia e indipendenza. Dio, poi, ci fa esistere istante per istante anche quando siamo adulti. Il nostro esistere dipende da Lui ben più dell'esistere del bimbo nel seno della madre!

La ribellione in nome della propria indipendenza ha due punti caratteristici: non si ringrazia il genitore per averci messo al mondo (gli avremmo detto di no) e si rifiuta ogni aiuto a titolo gratuito (da te non voglio più niente!) per non dover ringraziare e contrarre un debito di gratitudine. Nel caso della ribellione a Dio, visto che nessuna creatura è capace di tornare nel nulla, si riceve con rabbia l'esistenza nella propria natura e si rifiuta tutto ciò che si può rifiutare. L'inferno è orribile per questo, e la fede ci presenta come punizione divina proprio ciò che il dannato vuole, perché ognuno raccoglie ciò che ha seminato⁵.

La natura in cui l'uomo vive non è più giardino, dono di Dio: diventa selvatica, con le sue leggi. Anche all'interno di se stesso l'uomo scopre la difficoltà di sottomettere la parte fisica, la parte generabile e corruttibile (natura viene da "nascere"): ha un istinto inselvaticato e per di più indeterminato, a differenza degli altri animali. Si accorge di essere nudo, non si riesce più ad avere un rapporto giusto tra maschio e femmina. Nasce nel dolore del parto. Il lavoro diventa ingrato perché la terra è inselvaticata... Infine, la parte fisica e corruttibile della natura umana si corromperà come è naturale che avvenga.

⁵ *Gal* 6.

TENTAZIONE, CADUTA, REDENZIONE

Per l'invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo⁶. Possiamo immaginare il creato come una famiglia, dove Dio è il padre, Satana è il figlio maggiore, più intelligente e capace, l'uomo è il figlio minore, poco intelligente e un po' "imbranato". Il maggiore si urta col padre e sbatte l'uscio di casa. Pare ovvia una sorta di invidia nei confronti del minore, che resta in casa e gode dell'eredità. Da qui l'invito al minore perché si ribelli (la tentazione). La tentazione riesce e permette di esigere dalla giustizia divina che anche il minore sia privato dell'eredità. Il tentatore diventa accusatore.

La Scrittura ci parla di questa accusa:

Scoppiò quindi una guerra nel cielo: Michele e i suoi angeli combattevano contro il drago. Il drago combatteva insieme con i suoi angeli, ma non prevalsero e non ci fu più posto per essi in cielo. Il grande drago, il serpente antico, colui che chiamiamo il diavolo e satana e che seduce tutta la terra, fu precipitato sulla terra e con lui furono precipitati anche i suoi angeli. Allora udii una gran voce nel cielo che diceva:

"Ora si è compiuta
la salvezza, la forza e il regno del nostro Dio
e la potenza del suo Cristo,
poiché è stato precipitato
l'accusatore dei nostri fratelli,
colui che li accusava davanti al nostro Dio
giorno e notte.
Ma essi lo hanno vinto
per mezzo del sangue dell'Agnello
e grazie alla testimonianza del loro martirio;
poiché hanno disprezzato la vita
fino a morire.

⁶ Sap 2,24.

Esultate, dunque, o cieli,
 e voi che abitate in essi.
 Ma guai a voi, terra e mare,
 perché il diavolo è precipitato sopra di voi
 pieno di grande furore,
 sapendo che gli resta poco tempo" (*Ap 12,7-12*).

La redenzione deve rispettare la giustizia: Dio è giusto giudice, ed in Lui non v'è preferenza di persona, ma imparzialità assoluta⁷. Tuttavia aveva promesso una salvezza fin dall'inizio, e aveva detto: "Avrò misericordia di chi vorrò aver misericordia!" (*Es 33,19; Rm 9,15*).

Gesù, vero Dio, Dio da Dio, Figlio del Padre, si è fatto vero uomo ed interviene nella vicenda:

Con lui Dio ha dato vita anche a voi, che eravate morti per i vostri peccati e per l'incirconcisione della vostra carne, perdonandoci tutti i peccati, annullando il documento scritto del nostro debito, le cui condizioni ci erano sfavorevoli. Egli lo ha tolto di mezzo inchiodandolo alla croce; avendo privato della loro forza i Principati e le Potestà ne ha fatto pubblico spettacolo dietro al corteo trionfale di Cristo (*Col 2,13-15*).

Fin dal peccato originale Dio aveva promesso il suo intervento: la misteriosa progenie della donna avrebbe schiacciato il capo alla progenie del serpente⁸. Quello che nessuno avrebbe mai immaginato, però, è il modo in cui Dio riesce ad usare misericordia all'uomo senza essere con questo ingiusto nei confronti di Satana. Il Figlio, coeterno al Padre, viene personalmente tra noi, assumendo una natura umana, per chiamarci a seguirlo.

L'impresa sembra destinata al fallimento. Gesù infatti viene in debolezza: cerca il cuore dell'uomo, non una sottomissione quale abbiamo nei confronti dei potenti di questa terra, ai quali obbedia-

⁷ *Dt 10,17; Gb 34,19; At 19,34; Gal 2,6; Rm 2,11; Col 3,25; 1Pt 1,17.*

⁸ *Gn 3,15.*

mo anche senza amore. Farsi uomo significa per lui andare incontro al rifiuto e alla morte in croce.

Tuttavia Gesù è venuto ugualmente.

Solo incarnandosi poteva infatti chiedere agli uomini, che pure lo hanno rifiutato e ucciso, di permettergli di continuare a farsi uomo usando la loro umanità.

Ci sono tre immagini di questo dono, pagato a caro prezzo: "Io sono la vite, voi i tralci" (cf. *Gv* 15,1-10); noi siamo le "membra" del Corpo di Cristo (cf. *1 Cor* 12,12-27); noi siamo le "pietre vive" di quel nuovo vero Tempio ove Dio abita tra gli uomini, che è il corpo stesso del Signore (cf. *1Pt* 2,4-7, *Gv* 2,19-22 e *Mc* 14,58).

Queste immagini esprimono il fatto che ci viene chiesto di diventare prolungamento della Incarnazione del Figlio, di diventare una cosa sola con lui, come rami di un'unica pianta.

Prolungando per mezzo di noi la sua Incarnazione, Gesù pone un fatto nuovo nel creato. Come uomini, Dio ci deve lasciar seguire la sorte di Satana (siamo la "massa dannata" di agostiniana memoria). Come "tralci della vite" ci porta invece a casa sua, senza commettere nulla di ingiusto nei confronti di Satana. A casa sua significa là dove Cristo è asceto, a condividere con la pienezza della sua umanità l'intimità delle Tre Persone. L'appassionata preghiera sacerdotale di Gesù, al capitolo 17 del Vangelo secondo Giovanni, è del tutto esplicita in proposito. La "famiglia" di Gesù è la Santissima Trinità. La sua gioia è in quella intimità dove Tre Persone condividono talmente tutto da condividere persino l'esserci di Colui che si chiama "Io sono".

Non si tratta di un confondersi: ogni condivisione fonda un'amicizia che realizza ed esalta la distinzione delle persone: questo lo si vede anche tra gli uomini. Un confratello teologo mi diceva che in Dio vi deve essere il massimo della distinzione delle Persone proprio perché vi è il massimo della condivisione. Gesù non è il Padre, però Lui e il Padre sono una cosa sola (*Gv* 10,30).

La risposta di Gesù a Filippo, che gli chiede di mostrargli il Padre, è sconcertante, proprio per la sua inequivocabile chiarezza:

Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto, Filippo? Chi ha visto me ha visto il Padre. Come puoi dire:

Mostraci il Padre? Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me? Le parole che io vi dico, non le dico da me; ma il Padre che è in me compie le sue opere. Credetemi: io sono nel Padre e il Padre è in me; se non altro, credetelo per le opere stesse (Gv 14,8-11).

Se ogni condivisione è fonte di gioia, possiamo esser certi che l'intimità delle Tre persone deve essere appunto la gioia propria di Dio, della quale Gesù ci vuole partecipi.

“Così anche voi, ora, siete nella tristezza; ma vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegrerà e nessuno vi potrà togliere la vostra gioia” (Gv 16,22-23).

“Questo vi ho detto perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena” (Gv 15,11).

LA POSIZIONE DEL MAGISTERO ECCLESIASTICO

Mi limito a citare alcuni passi dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Anzitutto dobbiamo notare la delicatezza dell'argomento:

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, ben sa che non si può intaccare la rivelazione del peccato originale senza attentare al Mistero di Cristo.

In seguito si precisa il ruolo fondamentale della tentazione:

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

Poi vengono le conseguenze:

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; l'unione dell'uomo e della donna è sottoposta a tensioni; i loro rapporti saranno segnati dalla concupiscenza e dalla tendenza all'asservimento. L'armonia con la creazione è spezzata: la creazione visibile è diventata aliena e ostile all'uomo. A causa dell'uomo, la creazione è "sottomessa alla caducità" (*Rm* 8,20). Infine, la conseguenza esplicitamente annunciata nell'ipotesi della disobbedienza si realizzerà: l'uomo tornerà in polvere, quella polvere dalla quale è stato tratto. La morte entra nella storia dell'umanità.

401. Dopo questo primo peccato, il mondo è inondato da una vera "invasione" del peccato: il fratricidio commesso da Caino contro Abele; la corruzione universale quale conseguenza del peccato; 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. 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 [*Gaudium et spes*, 13]".

Infine abbiamo la precisazione del rapporto tra l'umanità intera e il peccato dei progenitori:

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 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).

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". 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. 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.

Il *Catechismo* ci presenta la visione tradizionale del peccato originale, proprio quella che incontra una vera e propria difficoltà nella cultura teologica attuale, soprattutto per il timore di un con-

trasto tra fede e scienza, tra il fatto dell'evoluzione dei viventi e un'immagine legata ad un mitico stato di perfezione originale dalla quale si è decaduti. Si teme un nuovo "caso Galileo", ma ben più grave. Inoltre ci sono difficoltà anche culturali, che condizionano il lavoro del teologo.

PER RISCOPRIRE IL RUOLO DEL PECCATO ORIGINALE

Ci sono, a mio parere, almeno due pre-comprensioni culturali che rendono quasi impossibile, al teologo di oggi, accettare la dottrina tradizionale della Chiesa Cattolica sul peccato originale. Una di esse è la riduzione della specie a concetto, a nozione; l'altra è l'importanza dell'individuo nel cercare di definire la nostra esistenza. Provo a spiegare che cosa intendo dire.

La riduzione della specie a nozione

Le nozioni, anche di ciò che continuamente si trasforma, sono immutabili. Diceva Tommaso d'Aquino⁹: "Rationes etiam mutabilium sunt immutabiles". Una nozione, per quanto superata da una concezione migliore, resta quello che era, e possiamo confrontare il senso di una parola in un certo contesto storico per criticarlo e confrontarlo con il senso migliore che abbiamo compreso in un mutato contesto storico. Una stessa frase, con le stesse parole, può avere significati assai diversi per il modo di intendere ciò di cui si parla.

Non c'è dubbio che la filosofia moderna abbia spostato l'accento dalla fatica della ricerca sulle cose a quella che Hegel chiamava la "fatica del concetto"¹⁰. Facendo coincidere il pensiero con la sua storia, lo sviluppo del pensiero avviene per la contrapposizione delle tesi che si succedono, e il gradino superiore è in qualche modo sintesi di tesi e antitesi. Così è la negazione (la contraddizione) ad essere la principale occasione del progredire del sapere.

⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, lib. V, lect. 12, n. 14

¹⁰ *Fenomenologia dello Spirito*, Prefazione, 41 (Bompiani, Milano 2000, p. 121).

Ma ogni tesi è il termine di una ricerca così come il punto è termine di una linea, ed il punto non è una linea: è indivisibile, a differenza di una linea. Il pensiero evolve, non le tesi. Lo stesso discorso vale per il pensiero teologico.

San Vincenzo di Lérins aveva spiegato l'evolversi della teologia prendendo a paragone il crescere di un vivente¹¹. In questa trasformazione la spiegazione non è il fatto che il bambino non è ancora quello che sarà da adulto, perché, come spiegava Aristotele nella sua *Fisica*¹², la privazione non spiega il trasformarsi: pur essendo necessariamente presente in chi è in trasformazione (altrimenti la trasformazione sarebbe già finita), non resta presente nel termine di essa, a differenza di ciò che deve spiegare. La vera spiegazione è la potenzialità¹³ che si sviluppa. Ed Aristotele se la prendeva con i platonici, che definivano il moto come l'atto proprio di chi non è ancora, scambiando la materia (la potenzialità) con la privazione, proprio come poi fecero gli idealisti moderni.

Dal punto di vista del pensiero moderno il dogma si evolve come si evolve il pensiero secondo Hegel. Da questo punto di vista avrebbe ragione Bultmann rifiutando l'interpretazione di un tempo delle stesse frasi del Vangelo e cercando che cosa possa dire invece all'uomo d'oggi. Per lui il Vangelo va demitizzato. Così le stesse frasi del Concilio di Trento andrebbero spogliate delle incrostazioni culturali del tempo.

In questo modo si evita ogni conflitto tra fede e scienza, analogamente alla questione del "fermati o Sole!". La filosofia diventa una espressione culturale del proprio tempo, e così pure la teologia ed il Magistero ordinario della Chiesa, quello che troviamo nelle espressioni della liturgia e della catechesi. Il dato rivelato viene ridotto a ciò che non contrasta con le convinzioni che derivano dalla ricerca scientifica.

¹¹ *Commonitorium primum*, cap. XXIII, in MIGNE, PL, vol. 50, col. 668.

¹² *Fisica*, lib. I, capp. 8-9. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In libros Physicorum*, lib. I, lect. 14-15.

¹³ Si tratta di un "poter essere" inteso come capacità operativa, non come la possibilità da un punto di vista meramente logico di ciò che è possibile in quanto non contraddittorio.

Resta, ovviamente, il problema di conciliare questa teologia legata alla filosofia della modernità con quanto insegna il *Catechismo della Chiesa Cattolica* proprio nel nostro tempo. Resta inoltre il problema di conciliare questa teoria dello sviluppo del pensiero con lo sviluppo delle scienze, che invece riescono ad accogliere quanto di vero gli antichi hanno trovato senza bisogno di reinterpretarlo.

Per quanto riguarda il dato scientifico, possiamo approfondire il discorso chiedendoci quale differenza ci sia tra la concezione di “specie” e di “natura” nella spiegazione aristotelica, accettata da Tommaso d’Aquino, e quella moderna, che è piuttosto sulla linea del senso di un vocabolo, cioè di una nozione. Aristotele¹⁴ chiamava questo: “ciò che significa l’espressione verbale o il nome” [τὸ σημαίνει ὁ λόγος ἢ τὸ ὄνομα], distinguendolo da “ciò che una cosa è” [τὸ τί ἐστίν], cioè dalla sua “sostanza” o “essenza” [οὐσία]. Chi definisce deve sapere che esiste ciò di cui tratta. Altrimenti ci sarebbero definizioni anche delle cose che non esistono e qualsiasi discorso potrebbe essere una definizione, anche l’intera Iliade. L’essenza di una cosa è il suo modo di esistere, e chi non esiste non ha neppure un modo di esistere.

Aristotele si contrapponeva ad una tendenza già presente ai suoi tempi, ma ebbe poco successo. Gli stoici infatti prevarranno sulla sua concezione. Semplicio, commentando le *Categorie* aristote-

¹⁴ *Analitici secondi*, lib. II, cap. 7 (Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 105-107). Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, lib. II, lect. 6, n. 7: “Deinde cum dicit: sed inconueniens est etc., ostendit inconueniens esse quod definitio nihil sit aliud quam ratio exponens nominis significationem. Et hoc tribus rationibus. Quarum prima est, quia contingit etiam ea quae nec sunt substantia, nec sunt universaliter entia, aliquo nomine significare. Quodlibet autem nomen per aliquam interpretationem exponi potest. Si ergo nihil aliud esset definitio quam ratio interpretativa nominis, sequeretur quod definitio posset esse *non substantiarum* et totaliter *non entium*. Quod patet esse falsum. Ostensum est enim in VII Metaph. quod definitio principaliter quidem est substantiae, aliorum autem in quantum se habent ad substantiam”.

liche, ci riferisce che “le cose che sono dette (*tà legòmena*) e i significati (*tà lectà*) sono i pensieri (*tà noémata*), come ritenevano anche gli stoici”¹⁵.

Per gli stoici la conoscenza termina ai significati, alle nozioni, non alle cose. Invece la definizione reale di una cosa non è il senso del nome di quella cosa.

Se tornassimo ad accettare il punto di vista aristotelico rivisto da Tommaso (Aristotele parla della generazione e gli manca il concetto di creazione e conservazione nell’esistere, inoltre credeva che i corpi celesti fossero ingenerabili ed incorruttibili), potremmo chiederci che cosa cambi nella domanda su che cosa sia la natura dell’uomo e, più in generale, la natura delle cose generabili e corrutibili come quelle del nostro mondo.

Nei minerali la generazione di nuovi individui avviene normalmente per divisione, come quando frantumiamo un blocco di marmo per poter avere molti pezzi della stessa specie, oppure per reazione tra individui di specie anche diversa, per composizione o per scomposizione, come nei decadimenti spontanei degli elementi instabili. La massa dei prodotti resta uguale alla massa dei reagenti (legge di Lavoisier) proprio come nella divisione, a conferma che non si genera dal nulla, ma si hanno solo trasformazioni da cose preesistenti.

Nel mondo minerale è dunque un fatto comune l’essere generati da individui di specie diversa.

Il mondo dei viventi, invece, sembra esigere la stessa specie tra generante e generato. Si era creduto per secoli e secoli che almeno certe forme di vita, che sembrano nascere senza un genitore, fossero casi di generazione spontanea: ad esempio nel materiale in putrefazione. In realtà l’apparenza era dovuta ai mezzi di osservazione: non esisteva un microscopio. Si dovette arrivare a Spallanzani e Pasteur per far vedere che non si trattava di generazione spontanea.

Tuttavia ancora oggi si parla di generazione spontanea, almeno per un ipotetico primo vivente, dal quale in qualche modo sarebbero poi derivati gli altri viventi a noi noti. Lo si è chiamato LUCA: Last Universal Common Ancestor.

¹⁵ SIMPLICIO, *In Arist. Categ.*; in M. ISNARDI PARENTE, *Stoici antichi*, 2 voll., UTET, Torino 1989, vol. II, p. 738.

Per i minerali, le reazioni chimiche che li generano accadono in qualsiasi luogo e tempo in cui si abbiano le condizioni adatte: condizioni che il chimico deve riprodurre in laboratorio per far accadere la reazione chimica desiderata. Se questo vale per ogni generazione in natura, allora vale anche per la generazione di viventi primordiali, come l'ipotetico LUCA. La vita potrebbe avere origine anche con una pluralità di forme viventi, forse capaci di influire le une sulla vita delle altre anche dal punto di vista genetico.

Sappiamo che il nostro pianeta e l'universo stesso hanno una storia e che i viventi compaiono solo quando ci sono le condizioni adatte. Pare quindi ragionevole pensare che un ipotetico osservatore avrebbe visto nascere i primi viventi da cose non viventi.

Se fosse possibile, dovremmo trovare in quali condizioni e da quali cose non viventi verrebbe generato in natura un vivente, in modo da rendere, almeno in teoria, riproducibile il fatto. In realtà su questo argomento non sappiamo ancora nulla di preciso. Sappiamo che i componenti chimici dei viventi abbondano nel nostro universo e non provengono solo dalla decomposizione degli organismi viventi. Dal punto di vista dei componenti, le forme di vita che conosciamo sono composte da un numero enorme di molecole, acidi nucleici e proteine, macromolecole con proprietà specifiche.

Chi identifica le forme naturali a forme artificiali, deve spiegare l'esistere di qualsiasi composto con l'esistenza e le proprietà dei componenti: il vivente, per questo, non può che essere una sorta di meccanismo fatto di componenti non viventi. Tale convincimento è però legato alla premessa fatta, cioè di identificare le realtà naturali ad artefatti, ed il ragionamento risulta ideologico¹⁶. Tutte le forme naturali, anche quelle dei non viventi, vengono scoperte, non inventate: cioè si prende atto che da certe cose, ed in certe condizioni, in natura si generano certe altre cose. Invece la pretesa ideologica consiste nel ritenere che una cosa è conosciuta solo quando siamo capaci di ricostruirla. Francesco Bacone fu il teorico di que-

¹⁶ Per "ideologico" intendo affetto da una fallacia non formale, nel nostro caso la *fallacia accidentis*, che confonde cose che invece non c'entrano tra loro.

sta posizione per l'epoca moderna, ma queste posizioni vennero discusse già da Aristotele.

La forza della posizione ideologica viene dal fatto che sia gli artefatti sia le realtà naturali risultano avere parti: da qui viene spontaneo pensare al tutto come costituito dalle parti, che dunque vengono prima del tutto ed indipendentemente dal tutto. Accettare che possa esserci un tutto che non dipende dalle parti, ma che invece fa esistere le sue parti, diventa assai difficile anche oggi, quando le scienze fisiche e naturali concordano nel parlare di emergenza del tutto in senso non riduzionista (e però anche chi fa questi discorsi non riesce a liberarsi da secoli di cultura riduzionista).

Dal mio punto di vista, invece, non c'è più mistero nel nascere di un vivente da un brodo di molecole adatte e nelle circostanze adatte, di quanto non vi sia di mistero nel veder cadere la goccia d'acqua dalla provetta in cui avevamo fatto entrare ossigeno ed idrogeno nelle quantità previste, prima di far scoccare la scintilla che dà il via alla generazione dell'acqua.

Tante volte ho sentito dire che la teoria evoluzionistica pretende che dal meno venga il più, dal non vivente il vivente. Questo è anche vero. Però è pure vero che la vita compare in un universo dove non c'era. Le parole di Dio: "La terra produca germogli", "Le acque brulichino di esseri viventi" vengono interpretate da molti credenti come pennellate successive che Dio darebbe al grande quadro della creazione, mentre la generazione degli elementi e delle molecole avverrebbe secondo le leggi naturali della chimica e della fisica, predisposte da Dio all'inizio della creazione.

Dio, così, diventa il grande Artigiano, il Demiurgo che plasma la materia informe dopo averla creata. Ma Dio è artigiano in un senso diverso dal nostro, altrimenti cadiamo nell'antropomorfismo di chi ritiene che l'agire divino sia come il nostro.

Solo Dio può dare l'esistere, e solo Dio può dare quel modo di esistere che caratterizza ciascuna creatura. La "forma" cui tende una generazione, che in qualche modo è come una trasformazione, non è affatto come la forma di un artefatto. L'artefatto esiste perché esistono i materiali di cui è composto, mentre la realtà naturale esiste perché con la generazione riceve quella "forma" che la caratterizza nell'esistere. La parola "forma" ha quindi due significati

diversi e c'è un uso analogico o almeno metaforico di quella parola, non un uso univoco.

Anche l'interagire delle realtà naturali è diverso da quello degli artefatti. L'interagire delle realtà naturali avviene per il solo fatto che esse esistono nel loro modo di esistere, nella loro natura. L'opera di un artefatto, invece, dipende dall'agire naturale dei materiali che lo compongono e da come l'artefice li ha composti, realizzando il suo progetto.

Dire che in natura si genera l'acqua o che in natura si generano dei viventi non comporta qualcosa di diverso: solo Dio fa esistere le creature nella loro natura e nelle conseguenti capacità operative. Noi dobbiamo solo scoprire queste capacità operative per averne il risultato. Il pastore mette la pecora ed il montone nello stesso stallo: questo è un fatto artificiale; ma l'agnellino che nascerà è del tutto frutto di un interagire naturale. Lo stesso dicasi delle sostanze "nuove" che noi diciamo impropriamente "artificiali" perché non si trovavano già presenti in natura (per fortuna, altrimenti la vita non sarebbe comparsa sul nostro pianeta!); noi abbiamo solo scoperto come in natura si generino gli elementi transuranici, le materie plastiche e così via.

L'invenzione riguarda invece ciò che è dovuto all'ingegno dell'uomo, trovando il modo di sfruttare le proprietà naturali dei materiali.

Recuperando la natura (essenza, definizione reale) delle cose nel senso aristotelico, mi pare che il problema dell'evoluzione dei viventi possa venire ridimensionato.

L'importanza dell'individuo

Dopo Cartesio ci siamo abituati a suddividere le realtà del nostro mondo in *res extensa* e *res cogitans*: materia e spirito. Nella materia tutto è meccanismo, anche se opera dell'Artefice divino: per Cartesio anche gli animali non sono altro che ingegnosi meccanismi. Nell'uomo, però, vi è anche l'anima, lo spirito. La sua proprietà è il pensare, in particolare è dotato di consapevolezza di sé: l'autocoscienza.

L'io dell'uomo diventa la sua "persona". Nella tradizione cristiana la persona era una realtà di natura razionale e questa defini-

zione, *mutatis mutandis*, era applicabile a Dio e all'uomo. La fede ci insegna che l'anima è creata direttamente da Dio e non viene da generazione. Nella cultura post-cartesiana questo significava relegare ciò che viene da generazione, cioè la natura di un individuo, alla sfera della materia. La persona era come gli angeli: un'entità spirituale non generabile e non corruttibile, che esiste per sola creazione. Parlare di "persona umana", quasi che la natura umana abbracci i due aspetti, materiale e spirituale, diventa così un problema: il corpo dell'uomo è un'altra cosa dal suo spirito: è il dualismo cartesiano.

Chi negava l'esistenza dello spirito, che ovviamente non cade sotto l'osservazione dei nostri sensi ed i canoni della verifica sperimentale e dunque non è oggetto di ricerca scientifica, si sforzava di far vedere che l'agire umano non ha bisogno di qualcosa di immateriale. Anche oggi c'è chi spera di costruire un robot capace di autoscienza.

Non possiamo fermarci a discutere questi problemi, perché perderemmo di vista il nostro argomento principale. Per il nostro scopo è sufficiente capire che l'individuo umano viene considerato, da chi accetta la parte spirituale, come uno spirito, mentre generi e specie studiate dalle scienze naturali riguardano la parte materiale.

Poiché l'agire morale ed i peccati riguardano invece lo spirito ed il suo libero arbitrio, parlare di un peccato che si trasmette per generazione diventa inconcepibile, diventa un non senso.

C'è poi un'altra considerazione da fare. Quello delle origini dell'individualismo nel pensiero moderno non è solo un problema filosofico. Tutta la nostra concezione del diritto e della democrazia ne è impregnata¹⁷: ognuno è libero di fare quello che vuole, ma, se non vogliamo divorarci a vicenda, dobbiamo darci come confine il riconoscere lo stesso diritto agli altri, dobbiamo darci delle regole da affidare ad un arbitro che le faccia rispettare.

¹⁷ Cf. M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, Presses Universitaires de France, Paris 2003.

Non si distingue più un diritto naturale, dove ciò che è giusto per natura sua va riconosciuto e rispettato (per esempio: la necessità di un ordine nella circolazione dei veicoli), da un diritto positivo, dove è giusto ciò che ha stabilito l'autorità legittima (per esempio: in Italia tenere la destra; in Gran Bretagna, tenere la sinistra). Tutto è diritto positivo.

La mia ipotesi¹⁸ è che tutto ciò abbia avuto origine soprattutto dall'avidità dei mercanti, che fino al medioevo veniva frenata e controllata dall'autorità civile che stabiliva e controllava i prezzi, come oggi avviene in Italia per i tabaccai ed i benzinai. La libertà di mercato (libero scambio e libera concorrenza) è una norma fondamentale ancora oggi. A mio parere questo spiega una certa ostilità nei confronti della famiglia, che non è più riconosciuta come soggetto della vita politica, ma viene relegata o alla necessità della procreazione (che si desidera rendere indipendente dalla famiglia naturale) o alla libertà di seguire i propri gusti: il soggetto della vita politica è l'individuo, in un rapporto tra stato e cittadino definito dal patto sociale. Noi veniamo individuati da una carta di identità, non da una genealogia.

L'importanza data all'individuo rispetto alla generazione ed alla vita sociale non è dunque un fatto solo teorico, ma una situazione nella quale viviamo concretamente ogni giorno ed in vista della quale veniamo educati fin da fanciulli. Per quanto uno, studiando, possa rivedere criticamente le precomprensioni acquisite nel corso della sua formazione, difficilmente potrà eliminare la parte affettiva che sempre accompagna le nostre valutazioni, specialmente quelle morali, ma anche puramente teoriche. Un esempio potrebbe essere appunto la valutazione del peccato originale che ci scandalizza, se viene inteso come colpa dei genitori che ricade sui figli.

¹⁸ Cf. il mio articolo su *Usura e libertà di mercato: una questione ancora aperta*, in *Memorie teologiche*, rivista on line del Dipartimento di Storia della Teologia della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna, 2016, pp. 1-22: <http://www.memorieteologiche.it/index.php/archivio/meteo-2016>.

Suggerimenti per una comprensione della “specie” umana

Ciò che una cosa è [τὸ τί ἔστιν], cioè la sua sostanza¹⁹ o essenza [οὐσία], anche se è anzitutto il modo di esistere di una certa cosa, dunque è sostanza individuale, viene studiato dalla scienza a livello di quella che si chiama “specie”. Si tratta di un modo di esistere condivisibile da più individui.

Aristotele privilegiò le ricerche generiche su tutto ciò che è soggetto a trasformazione, almeno locale (per lui i corpi celesti erano ingenerabili ed incorruttibili, dotati solo di un moto locale), per parlare poi dei corpi terrestri, soggetti a generazione e corruzione, e tra questi privilegiò i viventi. La fine di Alessandro Magno segnò la fine della sua possibilità di avere i mezzi per proseguire la ricerca intrapresa.

L’attenzione che privilegia i viventi può spiegare l’aver privilegiato l’aspetto biologico della specie.

Tutti sappiamo che egli chiamava il τὸ τί ἔστιν, cioè la sostanza o essenza [οὐσία], anche con un’altra espressione: τὸ τί ἦν εἶναι.

I latini, che non avevano l’articolo, tradussero la prima espressione: *quid est*, il “che cos’è”, oppure: *quod quid est*, il “ciò che qualcosa è” (dove *quid* non è il pronome interrogativo, ma sta per *aliquid*), oppure: *quidditas*.

La seconda espressione fu invece tradotta letteralmente, pur senza l’articolo, con: *quod quid erat esse*, cioè *quod aliquid erat esse*. L’espressione greca era difficile da interpretare, e a quei tempi si preferiva una traduzione letterale, anche se incomprensibile, senza correre il rischio di dare una interpretazione sbagliata.

Personalmente²⁰ interpreto l’espressione aristotelica nel senso che la natura tende alla conservazione della specie, che cioè un individuo ha la natura che hanno i propri genitori (*aliquid* viene da

¹⁹ Aristotele distingue (cf. *Categorie*, cap. V) la sostanza prima (quest’uomo, questo cavallo) dalla sostanza seconda (uomo, cavallo): è della sostanza seconda che noi parliamo.

²⁰ Cf. il mio articolo: *Quod quid erat esse*, in *Sacra Doctrina*, 2016/01, ESD, Bologna, pp. 142-155.

alius quid, cioè qualcun altro, cioè chi o coloro che lo generano). In questo senso l'individuo viene a contare meno della specie, dove per "specie" intendo non l'essenza o la definizione reale (la sostanza seconda di Aristotele²¹), ma il nome proprio di un insieme di individui, nel senso dei *taxa* dei naturalisti. Anche oggi, per salvaguardare una specie, si lasciano morire gli individui malati o troppo deboli per sopravvivere, in modo che si riproducano solo gli individui più sani e forti. Per Tommaso d'Aquino la natura tende alla conservazione della specie solo per gli individui di natura non razionale, mentre l'uomo, ingenerabile ed incorruttibile quanto alla parte razionale, non rientra in questo discorso²² se non per la parte generabile e corruttibile.

Qualcosa di simile avviene per via della natura sociale dell'uomo: la sua famiglia e la sua società civile (la "patria") lo precedono e durano nel tempo anche dopo di lui.

Alcuni teologi²³ si appellano alla solidarietà umana nella colpa per spiegare il peccato originale senza collegarlo ad una trasmissione mediante generazione.

La solidarietà in una colpa è quella dei complici, per cui, se uno di loro si pente, egli deve rispondere dell'intero importo del furto, e non solo della parte che gli è toccata nella spartizione del bottino. In questo modo il fatto di essere figli di uomo, cioè uomini, ci renderebbe complici del peccato dell'umanità iniziato con i progenitori di essa.

Se posso fare un esempio, penso alla figlia di un capo mafioso, messa dal genitore in un collegio di suore per essere educata nel migliore dei modi, che, tornando a casa ormai maggiorenne, si rende conto del mestiere del padre e dell'origine dei soldi con cui è stata pagata la sua permanenza in collegio. Essa si trova coinvolta nella colpa del padre, dei cui frutti ha usufruito, e si sentirà in

²¹ Cf. *Categorie*, cap. V.

²² TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, lib. II, dist. 20, art. 1, ad 3.

²³ Cf. G. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo – Saggio di protologia*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1991, pp. 348-349; 362-364; 393-401.

dovere di riparare in qualche modo il male da lui compiuto, per il fatto di averne goduto, anche se inconsapevolmente, dei frutti. L'obiezione che però nasce spontanea è che la colpa non è della figlia: essa non è complice del peccato del genitore. In che senso varrebbe una solidarietà nel peccato?

Proviamo allora altre strade di comprensione.

Ammettiamo che l'uomo esiste anche per generazione, e non solo per generazione, come disse Aristotele. Questo potrebbe essere il significato dell'immagine biblica di Dio che soffia un alito di vita su dell'argilla. Pio XII precisò che l'immagine dell'argilla poteva benissimo essere il frutto dell'evoluzione.

In altre parole: una coppia di ominidi ha generato un uomo per un intervento divino che ha accompagnato l'atto generativo.

Dobbiamo fare attenzione: non dobbiamo pensare a Dio che prende un ominide e soffia su esso lo spirito vitale, trasformandolo in un uomo.

Nemmeno dobbiamo pensare all'uomo come ad un mutante. Tutto quello che avviene nella generazione non spiega l'emergere dell'intelligenza. Altrimenti l'intelletto non differirebbe dalla conoscenza dei sensi e nel cervello ci sarebbe l'organo dell'intelligenza, che conoscerebbe mediante la trasformazione di tale organo.

L'evoluzione del nostro universo si arresta all'ominide, per quanto riguarda la comparsa dell'uomo. Non è corretto applicare le leggi della genetica alla comparsa dell'uomo se non per la sua parte "fisica", "generata", cioè nella misura che compete al suo essere un animale. Ma l'uomo, appunto, non è un animale e nulla più.

Se accettassimo il dualismo corpo-anima quasi che fossero due cose, non faremmo molta fatica a comprendere la comparsa dell'uomo in questo modo. Ma il *Catechismo della Chiesa Cattolica* ci ricorda che tale dualismo non è vero²⁴. L'uomo non sarebbe un unico ente, ma la simbiosi di due entità, una generata ed una solamente creata. Inoltre, poiché il peccato riguarderebbe la parte razionale, creata, la parte generata sarebbe del tutto innocente e la generazione non potrebbe trasmettere un male morale.

²⁴ CCC, nn. 362-365.

Anche l'affascinante soluzione proposta da padre Gustave Martelet²⁵, nella linea del pensiero del padre Teilhard de Chardin, non pare risolvere il problema. Il mondo sarebbe in evoluzione²⁶ dal disordine alla complessità, verso la sfera della libertà consapevole, dove la libertà dell'uomo trova in Cristo il punto che conclude l'evoluzione.

Anzitutto, di fronte a questa ipotesi teologica, si ha l'impressione che la comparsa dell'uomo sia frutto dell'evolvere verso la complessità del nostro universo, mentre questa evoluzione prepara soltanto la comparsa dell'uomo, ne prepara la "materia adatta", per usare l'analogia aristotelica²⁷ tratta dal linguaggio delle trasformazioni operate dall'uomo. Anche gli angeli fanno parte del creato, ma non sono parte del nostro universo, così anche l'uomo non è solo frutto di tale evoluzione, dato che l'uomo è come all'orizzonte tra l'universo generabile e corruttibile ed il mondo delle creature angeliche²⁸. Poi, perché in questo modo il male del mondo sarebbe la sua imperfezione, intrinseca allo stato di imperfezione del creato che evolve di natura sua verso la perfezione (la complessità che emerge poco alla volta): qualcosa che dipende da come Dio ha creato il nostro universo, e non il frutto di una tentazione da parte

²⁵ Cf. L. GALLEN, *L'evoluzione biologica, da problema a prospettiva*, in AA. VV., *Sull'identità umana. Teologia e scienze in dialogo*, a cura di M. GRONCHI, Ed. ETS, Pisa 2007, pp. 119-137; pp. 134-135: "Se l'ordine è nel futuro ed è da costruire, chiaramente occorre partire da una situazione di disordine iniziale che progressivamente si organizza. [...] se l'ordine va costruito nel futuro, indubbiamente occorre uno spazio di libertà in cui la creatura libera può decisamente muoversi. È quindi la libertà [...] l'ultimo valore ontologico che emerge dall'indagine che la scienza compie sulla struttura dell'universo". Cf. G. MARTELET, *Libera risposta ad uno scandalo*, Queriniana, Brescia 1987; ID., *E se Teilhard dicesse il vero...*, Jaca Book, Milano 2007.

²⁶ A onore di Teilhard de Chardin resta vero che, da un punto di vista di descrizione fenomenologica, è così che ci appare il mondo.

²⁷ ARISTOTELE, *Fisica*, lib. I, cap. 7, 191 a 7-8.

²⁸ TOMMASO D' AQUINO, *Summa contra gentiles*, lib. 2, cap. 68, n. 6.

del diavolo, che si è fatto tentatore per invidia. Infine, perché Dio che contempla l'opera dei sei giorni e ne dichiara la bontà sarebbe come l'architetto che contempla un'opera incompiuta, dunque non ancora buona in senso stretto (la bontà si connette alla perfezione, che significa, dal latino *perficere*, portare a compimento).

A mio parere, resta valida l'antica soluzione di Tommaso. Diciamo che l'anima umana è "forma", cioè la parte attuale del modo di esistere di un individuo umano. In quanto forma, l'anima non sarebbe qualcosa che esiste, ma la parte del modo di esistere di qualcosa che esiste per generazione. Ora, la forma è ciò cui termina una trasformazione e la generazione è, a modo suo, una trasformazione.

In quanto forma, non pare che l'anima possa essere qualcosa di sussistente. Tommaso cercò di spiegare come l'anima sia insieme forma e *hoc aliquid*: qualcosa di sussistente, che esiste per creazione e mantenimento nell'esistere da parte di Dio e non per generazione, proprio come le creature angeliche. Ciò diviene più comprensibile se pensiamo che la forma è la parte attuale di un modo di esistere di un ente. Ora, il mio modo di esistere, per la sua parte attuale, mi dà di essere corporeo – e corruttibile in altre cose – come tutte le realtà corporee, ma non solo questo. Io sono un animale, ma non solo un animale. Il mio modo di esistere, in forza della sua parte di attualità, implica l'essere forma di un animale così come chi è capace di qualcosa di superiore implica anche capacità inferiori: è il concetto di parte potenziale (nel senso di potenza operativa) o parte virtuale.

In questo modo posso comprendere come la mia natura sia legata a quella dei miei genitori ed insieme posso capire come la mia natura non si riduca a questo aspetto, ma ognuno di noi sia unico in quanto individuo di natura razionale, cioè in quanto persona.

Il legame con i nostri genitori è qualcosa di più di un esempio, che possiamo avere anche da chi non è nostro genitore, sia per il bene che per il male. Il patrimonio genetico si unisce alla formazione dell'affettività e ad uno stato giuridico: se nasco italiano mi trovo assai diverso da chi nasce in un paese in guerra continua, con la prospettiva di morire di morte violenta nel pieno della gioventù. Anche il rapporto con Dio si plasma sul rapporto che abbia-

mo con i nostri genitori²⁹. Se mio padre si è giocato ai cavalli il patrimonio della famiglia, io nasco povero. Se mio padre era un nobile, un funzionario del Sacro Romano Impero d'Occidente, ed è stato privato del titolo perché colpevole di tradimento, io non ho il diritto di rivendicare il titolo nobiliare perduto non per colpa mia. Il peccato originale, nei discendenti di chi lo ha commesso, non è una colpa personale, ma uno stato conseguente in chi è figlio di chi l'ha commessa.

Pio XII obiettò all'ipotesi del poligenismo, cioè di una popolazione di progenitori umani e non di una coppia di progenitori, per via della difficoltà a conciliare tale ipotesi con le frasi in cui san Paolo parla di Adamo come di un solo uomo³⁰. Se risultasse scientificamente provata l'ipotesi della poligenesi, seguendo la dottrina tradizionale di sant'Agostino e san Tommaso d'Aquino, ratificata dal Concilio Vaticano I, i teologi dovrebbero sforzarsi di trovare l'interpretazione di cui Pio XII dice che non si vede come conciliarla con il Nuovo Testamento ed il Concilio di Trento. Resta fermo il fatto che dei progenitori della nostra specie umana si tratta. Poiché le leggi di Mendel rendono solo altamente improbabile la nascita di una sola coppia maschio-femmina di mutanti e poiché tali leggi riguardano non la generazione dell'uomo, ma dell'ominide atto a generare un uomo per un intervento divino, ominide che con ogni

²⁹ Cf. I. LEPP, *Psicanalisi dell'ateismo moderno*, Borla, Torino 1966.

³⁰ PIO XII, Enc. *Humani generis*: "Però quando si tratta dell'altra ipotesi, cioè del poligenismo, allora i figli della Chiesa non godono affatto della medesima libertà. I fedeli non possono abbracciare quell'opinione i cui assertori insegnano che dopo Adamo sono esistiti qui sulla terra veri uomini che non hanno avuto origine, per generazione naturale, dal medesimo come da progenitore di tutti gli uomini, oppure che Adamo rappresenta l'insieme di molti progenitori; non appare in nessun modo come queste affermazioni si possano accordare con quanto le fonti della Rivelazione e gli atti del Magistero della Chiesa ci insegnano circa il peccato originale, che proviene da un peccato veramente commesso da Adamo individualmente e personalmente, e che, trasmesso a tutti per generazione, è inerente in ciascun uomo come suo proprio (cf. *Rm* 5,12-19; Conc. Trident., sess. V, can. 1-4)".

probabilità era una popolazione di ominidi, dubito che la scienza possa arrivare a questa dimostrazione, perché ci vorrebbe una prova storica, non biologica.

Per questo mi permetto di ipotizzare una versione tradizionale del peccato originale, che non mi pare per nulla in contrasto con quanto la nostra ragione può conoscere del nostro universo. Ne ho fatto un accenno all'inizio di questo scritto, ma vorrei riprendere brevemente l'argomento.

LO STATO DI INNOCENZA DELL'UOMO E LA SUA PERDITA

Proviamo ad immaginare lo stato di innocenza dell'uomo al momento della sua creazione. Egli è generabile e corruttibile per natura, ma non è "solo" generabile e corruttibile, è "anche" generabile e corruttibile. Fin qui era arrivato anche Aristotele. Vi erano arrivati anche altri filosofi, ma cadendo in una specie di dualismo tra anima e corpo. Credo che Aristotele sia stato l'unico, per quanto ne so, ad evitare il dualismo. Questo comporta che la perdita della parte corruttibile del nostro essere non significa non esserci più perché diventati un'altra cosa ("generatio unius est corruptio alterius"). Questo significa anche che la nascita, o meglio il nostro concepimento, non viene solo dai nostri genitori.

Tuttavia non prendiamo alla lettera l'immagine del racconto biblico. Quando dice che noi veniamo dalla terra, sulla quale Dio soffia lo spirito vitale, ed alla terra torniamo con la nostra morte, significa che veniamo anche dalla generazione e che anche ci corrompiano in altre cose. Non avendo il concetto di creazione, ma solo quello di generazione, Aristotele si limitava a dire che c'è qualcosa di misterioso nella nostra generazione³¹, qualcosa che noi sappiamo essere l'atto creatore di Dio. Altrettanto misterioso resta lo stato nostro dopo la morte.

³¹ Cioè la parte intellettuale non può venire dal seme umano: *De generatione animalium*, Lib. II, cap. 3, 736 b 27-29.

Venire dalla terra può benissimo venire inteso come l'essere generati da genitori che non sono uomini, ma fisicamente adatti a generare una corporeità adatta all'uomo. C'è un salto ontologico, ma nel rispetto di una evoluzione che stiamo conoscendo sempre di più, ed ha ragione chi sostiene, seguendo Teilhard de Chardin, che l'uomo entra nello scorrere dell'evoluzione quasi in punta di piedi. Anche dal punto di vista dell'evoluzione c'è motivo di meraviglia. Come Ernst Mayr ha notato³², milioni di specie si sono adattate abbastanza bene alla vita sulla Terra e, con ogni probabilità nell'universo intero, ma almeno sulla Terra non pare che l'intelligenza rappresenti un vantaggio dal punto di vista della selezione naturale, essendo unico il caso dell'uomo, che è una unica specie.

Mi sembra che anche la scomparsa delle specie di ominidi sia un indizio ragionevole di conferma: l'uomo, senza intelligenza, non è in grado di competere con le altre specie animali nella lotta per l'esistenza.

I dibattiti sul poligenismo, quando la scienza dubita molto del polifiletismo³³ (comparsa autonoma di uomini da linee evolutive separate), hanno per fondamento le leggi di Mendel, nate studiando la generazione di razze diverse di piselli ed i loro incroci, e risultano valere anche per le razze degli animali. Proprio dell'esempio della selezione operata dagli allevatori e dagli agricoltori si servì Darwin per osservare come le tecniche di selezione, che impediscono il libero incrocio, fossero in qualche modo presenti anche in natura: le modificazioni della crosta terrestre (la geologia distrugge la geografia), che hanno isolato popolazioni di animali impedendone l'incrocio, potevano aver prodotto, nel tempo, le differenze di specie.

La scienza sta anche riconoscendo un ruolo più ridotto del "caso", al quale solamente, per i darwinisti, sarebbero dovute le modificazioni. Le capacità di adattamento del vivente (Lamarck e poi l'epigenetica) e le simbiosi (Lynn Margulis) danno motivo di

³² *The Bioastronomy News*, vol. 7, no. 3, 1995 citato in <http://coursecontent1.honolulu.hawaii.edu/~pine/mayr.htm>

³³ Cf. L. GALLEN, *Scienza e Teologia*, Queriniana, Brescia 1992, p. 80.

dire che le mutazioni casuali sono solamente una spiegazione, ma non l'unica spiegazione di tutte le mutazioni, tanto più di quelle che portano alla generazione di individui di una nuova specie.

Ma la biologia si ferma ai genitori del primo uomo: si ferma all'ominide: un animale la cui struttura fisica è adatta per diventare la parte fisica di un essere umano.

Se l'uomo fosse "solo" un animale e non "anche" un animale; se l'intelletto conoscesse mediante trasformazione di un organo come gli altri sensi, cioè se fosse un modo di sentire, allora sarebbe corretto dire che la comparsa di un'unica prima coppia di uomini, dalla quale si sarebbero generati tutti e soli gli altri uomini, sarebbe altamente improbabile. L'uomo sarebbe "solo" il frutto della comparsa delle specie da un punto di vista biologico, non "anche" il frutto.

Se l'argilla sulla quale Dio soffiò l'alito che rese l'uomo diverso dagli altri animali fu una materia vivente adatta, è giusto ritenere che fosse il seme degli ominidi, preparato dall'evoluzione delle specie. Lo stesso avviene quando una coppia umana genera un altro essere umano: occorre sempre un intervento di creazione, perché la generazione è necessaria, ma non sufficiente.

Immaginiamo una popolazione di ominidi la cui natura sia atta ad essere la parte fisica di un animale razionale.

Da questi ominidi Dio fa generare prima un maschio, poi una femmina, mentre fa sì che ciò che viene generato (ogni forma sostanziale, anche quella dei minerali, viene solo da Dio, dal quale solo dipende l'esistere ed il modo di esistere) sia di natura razionale: per questo essi sono ad immagine di Dio in quanto dotati di libero arbitrio, e sono anche a somiglianza di Dio in quanto creati in stato di grazia³⁴, di partecipazione alla vita divina che ha origine solo dall'Incarnazione, non ancora avvenuta, così come accadrà per Maria madre di Gesù.

Questo apparente paradosso temporale, che sembra mettere la causa dopo l'effetto, è stato considerato dai teologi da molto tempo ed è facilmente superabile, perché l'Ascensione di Cristo al Padre

³⁴ Cf. CCC, nn. 367, 375, 705, 2566, 2784.

pone l'umanità di Gesù al di là dei limiti del tempo³⁵, che sono propri solo del mondo soggetto a trasformazione. Dio, ricorda Tommaso d'Aquino³⁶, è come uno che dall'alto di una torre, con un unico sguardo, vede tutta una strada dall'inizio alla fine e vede pure coloro che camminano su questa strada ed il loro ordine per rapporto all'inizio ed alla fine. Lo sguardo di chi cammina, invece, poiché la strada è a senso unico (la freccia del tempo), vede bene solo chi ha davanti (chi lo ha preceduto nel tempo più vicino) e meno bene chi è molto più avanti (il passato remoto), mentre non riesce a vedere chi sta dietro (il futuro). In altre parole, Dio vede ed è presente a tutta la storia del creato così come io vedo e sono presente ad uno che mi siede di fronte. Lo stesso dicasi del Cristo risorto ed asceso al Padre.

L'essenziale è che Adamo ed Eva siano, per quanto riguarda la parte generabile, della stessa specie: "carne della mia carne, ossa delle mie ossa", a differenza degli altri animali.

La familiarità con Dio, nel racconto biblico, arriva fino all'adolescenza dei due. Possiamo supporre che i genitori, non avendo la ragione, per quanto affetto potessero dare non potessero educare i due figli: l'educatore era Dio stesso. Non ci viene spiegato come si manifestasse loro, ma indubbiamente non era quella manifestazione che avremo quando lo vedremo così come Egli è nella Visione beatifica.

Dio non li pone in una natura selvaggia, ma in un giardino, dove la natura è addomesticata dal giardiniere, che è poi Dio stesso, col quale l'uomo dovrebbe collaborare col suo lavoro. In un giardino anche un bimbo può giocare senza pericoli: piante ed animali sono addomesticati. Anche la parte generabile e corruttibile

³⁵ Per questo si possono spiegare passi difficili del Nuovo Testamento: controversi, come *Ap* 13,8, dove l'assenza di una virgola nella antica *Vulgata* faceva leggere che l'Agnello immolato era presente all'origine del mondo; oppure non controversi, nella lettera, ma di difficile interpretazione. Cf. G. BIFFI, *Il Primo e l'Ultimo – Estremo invito al cristocentrismo*, Piemme, Casale Monferrato 2003, in particolare p. 28.

³⁶ *Expositio libri Peryrmeneias*, Lib. I, lectio 14, nn. 19-20.

dell'uomo, la sua "natura" fisica, è addomesticata: il suo corpo non procede verso la corruzione, come in certi metabolismi fantasticati dagli scrittori di fantascienza. I frutti dell'albero della vita sono l'immagine usata per esprimere questo fatto, così importante per un uomo che, di suo, sarebbe mortale.

Ma c'è una nota da fare: l'universo è fatto per l'uomo, e l'uomo è fatto per Dio. Che l'universo sia fatto per l'uomo appare anche a Teilhard de Chardin e ai sostenitori del principio antropico; ma è anche un dato rivelato, un dato di fede³⁷. Il problema sta nella seconda parte: l'uomo è fatto per Dio.

C'è un limite all'uso del giardino: non si deve mangiare il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male.

La Bibbia inizia appunto dicendo che è l'uomo che ha abbandonato Dio, seguendo la tentazione di un'altra creatura che già si era ribellata. Satana diventa così il principe di questo mondo, così come il compagno di scuola tentatore diventa il nuovo capo del ragazzino che si ribella all'autorità del genitore. Ma Satana diventa anche il nostro accusatore.

Il problema della nostra redenzione non va posto solo pensando alla giustizia divina nei confronti dei peccati dell'uomo, ma va posto pensando al fatto che Dio non può essere un giudice giusto ed imparziale se condanna Satana ad una pena eterna, mentre per l'uomo, che si è volontariamente fatto complice di Satana, chiude un occhio e, anzi, gli dà un premio eterno.

LA QUESTIONE DELLA TRADUZIONE LATINA DI RM 5,12

Sento dire spesso che la concezione del peccato originale insegnata dal Concilio di Trento è dovuta ad un errore di traduzione che la Volgata fa nel tradurre un passo della *Lettera ai Romani*: capitolo 5, versetto 12.

³⁷ CCC, nn. 356, 358.

Il passo originale recita: “Διὰ τοῦτο ὡσπερ δι’ ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσηλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντα ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον”.

La *Vulgata* traduce: “Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt”.

Il problema starebbe nell’aver tradotto ἐφ’ ᾧ con *in quo*, che alla lettera si potrebbe anche tradurre con “nel quale”. In latino *mors* è femminile: qualcuno pensa allora che “in Adamo” tutti abbiamo peccato. In greco ὁ θάνατος è maschile, ed alla lettera si potrebbe anche tradurre la frase: “e così la morte è entrata in tutti gli uomini, nella quale tutti hanno peccato”³⁸.

L’impressione diffusa è che l’autore della *Vulgata* abbia fatto un grossolano errore di traduzione, errore che verrebbe attribuito anche al testo del Concilio di Trento, il quale cita la *Vulgata*.

Il testo del Concilio, dunque, non andrebbe preso alla lettera, ma andrebbe purificato dalle precomprensioni del suo tempo, compresa l’ignoranza del greco, così come non si deve prendere alla lettera il passo biblico che dice al Sole di fermarsi, come accade per il celebre “caso Galileo”.

In realtà la questione è piuttosto vecchia. Nel suo commento alla Lettera ai Romani, cent’anni or sono, il padre Giuseppe Maria Lagrange faceva notare l’errore di molti teologi, ma notava pure come tale senso fosse escluso anche da chi su tanti teologi del Concilio di Trento aveva certamente influenza: il cardinale Gaetano, morto una decina di anni prima che il Concilio iniziasse. La posizione di questi accusava non l’ignoranza del greco, ma del latino³⁹.

³⁸ B.G. BOSCHI, *Fondamenti biblici sulla dottrina del peccato originale*; in A. OLMÍ (ed.), *Il peccato originale tra teologia e scienza*, ESD, Bologna 2008, pp. 15-33; pp. 31.

³⁹ M.-J. LAGRANGE, *Saint Paul – Épitre aux Romains*, Gabalda, Paris 1916, p. 106: “ἐφ’ ᾧ pourrait être rendu en latin par *in quo*, à la condition de l’entendre comme Cajetan par *in eo quod*, comme Phil. III, 12, ou comme Rom. VIII, 3, ἐν ᾧ est rendu par *in quo*. Prat (p. 296, note) traduit le latin ‘*parce que*’, d’autant que les substantifs les plus rapprochés auxquels pourrait se rap-

Il Gaetano (Tommaso de Vio), nel suo scritto *Epistolae Pauli et aliorum apostolorum ad Graecam veritatem castigatae*, Parigi 1550⁴⁰, p. 30, dice che l'espressione greca può essere resa in latino con "propter quod omnes peccaverunt", oppure "in quo omnes peccaverunt". Ma se si traduce "in quo", il senso resta sempre "propter quod": lo conferma Cicerone: "Testis Cicero, qui has iunctas dictiones interpretatur in eo quod".

Sono andato a cercare il testo del Concilio di Trento (Sessio V, 17 iun. 1546, *Decretum de peccato originali*):

porter le pronom relatif sont *mundus et peccatum*', et il ne peut s'appliquer à aucun des deux. Mais si le traducteur latin voyait bien que ἀμαρτία est du féminin, et ne pouvait songer au monde, représentant déjà l'humanité, sans une tautologie intolérable, il a très bien pu songer à Adam, mis très en vedette au début de la phrase. *Ambrst.: in quo, id est in Adam, omnes peccaverunt*, et après lui tous les Latins qui se sont rendu compte du genre féminin de ἀμαρτία. Cajetan est, semble-t-il, le premier théologien scolastique qui ait tenté d'harmoniser le latin avec le grec. Quoi qu'il en soit du latin, en grec ἐπί n'est pas synonyme de *in*, 'dans', et ἐφ' ᾧ ne peut signifier 'dans lequel', mais seulement 'parce que'. Il est inutile d'insister sur ce point, reconnu par les exégètes catholiques les plus autorisés. 'Nous ne faisons pas dire à Paul que tous les hommes ont péché en Adam. La formule peut être très théologique et il en donne quelque part le modèle en disant que tous meurent en Adam; mais enfin elle n'est pas de lui' (Prat, I, 297); tout au plus peut-on conclure *omnes in Adamo peccasse, ex paulinis verbis quasi indirecte per modum fere sensus consequentis* (Corn.). L'affirmation du Concile de Trente s'applique à la pensée de Paul dans ce verset, non au sens particulier de *in quo*. On peut donc entendre ce terme autrement que de fait l'entendaient les Pères du concile, qui n'ont sûrement pas adopté l'explication de Cajetan contre le torrent des écrivains ecclésiastiques". La citation del Prat si riferisce a F. PRAT SJ, *La théologie de saint Paul*, t. I, 1908; t. II, 1912. La sesta edizione (Beauchesne, Paris 1913) della prima parte è scaricabile da internet all'indirizzo: https://ia801408.us.archive.org/16/items/MN41512ucmf_0/-MN41512ucmf_0.pdf. La sigla *Corn* si riferisce a CORNELY SJ, *Commentarius in s. Pauli epistolas*, I, *Epistola ad Romanos*, Parisiis 1896.

⁴⁰ Non è la prima edizione. Ce ne sono diverse scaricabili da internet.

Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat etiam si fuerint a baptizatis parentibus orti aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari sed nihil ex Adam trahere originalis peccati quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam unde fit consequens ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera sed falsa intelligatur: anathema sit. Quoniam non aliter intelligendum est id quod dicit apostolus: per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes homines mors pertransiit in quo omnes peccaverunt nisi quemadmodum Ecclesia Catholica ubique diffusa semper intellexit.

Il Concilio si limita a citare il testo della *Vulgata*. Francamente devo dire che il latino "in quo" andrebbe tradotto nel senso di "in eo quod": "ed in questo", "ed in questo fatto", come spiegazione; non è maschile, ma neutro, e non è riferibile ad Adamo, ma all'evento "peccato di Adamo con le sue conseguenze". I figli di Adamo nascono peccatori, in un senso che la Chiesa ha cercato di spiegare, ma senza togliere il mistero della fede. Pensare al peccato originale solo come ad un peccato ordinario, toglierebbe, mi pare, il mistero: un peccatore pensa di conoscere bene i peccati, o almeno si illude di conoscerli.

Il Concilio ribadisce la necessità del battesimo anche per i bambini: per colpa di un uomo (Adamo) il peccato è entrato nel mondo e per via del peccato è entrata la morte, e così la morte è passata ad ogni uomo, "ed in questo" tutti hanno peccato.

Non si intende, in quest'ultimo caso, un peccato personale, come quello di Adamo, ma uno stato di peccatori dal quale nessuno è capace di uscire con le proprie forze, ma solo con la grazia che si riceve col Battesimo. Questo è ciò che la Chiesa ha sempre inteso.

Sono andato a cercare come il traduttore latino della *Vulgata* abbia tradotto l'espressione greca ἐφ'ᾧ. Non c'è stato, mi pare, nessun errore per ignoranza del greco.

Nel Nuovo Testamento abbiamo la traduzione "in quo" nel senso di stato in luogo in *Atti* 7,33, e viene tradotto "in quo" nel senso di spiegazione ("perché", "per il fatto che") in *Filippesi* 3,12,

mentre viene tradotta poco dopo (*Fil* 4,10) con “sicut et” (“così come”).

In *2 Corinzi* 5,4 viene tradotto “eo quod”: il senso è causale, esplicativo, “poiché non vogliamo”.

Andando nell’Antico Testamento, abbiamo il senso di stato in luogo in *Genesi* 38,30 (nella mano in cui), e *Giosuè* 5,15 (il suolo sul quale). Abbiamo “in quo” nel senso “nel quale hai fiducia”, detto di Dio, in *2 Re* 19,10 e detto di Dio anche in *Is* 37,10 o della casa data da Dio in *Geremia* 7,14. Analogo discorso varrebbe per *Proverbi* 21,22, dove si dice che il sapiente scala una città agguerrita e si impossessa della forza in cui confida. Traducendo però dal greco al latino, la *Vulgata* dice “destruxit robur fiduciae eius”, evitando la traduzione letterale.

Parimenti non letterale è la traduzione di *Isaia* 25,9, dove letteralmente si dice “ecco il nostro Dio nel quale abbiamo sperato”, e la *Vulgata* traduce: “Ecce Deus noster iste expectavimus eum”.

In *Isaia* 62,8 si parla del vino frutto delle fatiche che non verrà più dato agli stranieri (“vinum tuum in quo laborasti”).

A questo punto spostiamo l’attenzione chiedendoci da dove venga l’interpretazione secondo cui “in quo” significa “in Adamo”.

La sessione del Concilio è stata piuttosto concisa. Voleva ribadire la fede della Chiesa contro le eresie antiche (il pelagianesimo in particolare) e nuove (luterani, anabattisti). Ribadisce infine che non intendeva prendere posizione in merito al dibattito circa l’Immacolata Concezione.

Ricordiamo brevemente che per i pelagiani l’uomo aveva da solo le forze per obbedire ai comandamenti divini, altrimenti Dio sarebbe stato ingiusto nel condannarlo. Il peccato originale era dunque solo un cattivo esempio, non c’era bisogno della grazia divina e non c’era bisogno di battezzare i bambini.

Per i luterani il peccato originale comporta la totale incapacità della natura umana ad obbedire a Dio: la natura era totalmente corrotta. Non c’era alcuna giustificazione nel senso di una grazia come vita nuova inerente all’uomo, che restava peccatore come prima, ma solo una non imputazione del peccato che veniva per la sola fede, indipendentemente dalle opere.

Anche per gli anabattisti la giustificazione era per la sola fede. Tuttavia il battesimo dello Spirito rigenera e rende capaci di camminare in novità di vita al seguito di Gesù. A questo battesimo seguirà il battesimo in acqua, con il quale il credente testimonierà il proprio cambiamento spirituale. Poiché il bambino non viene battezzato per una propria fede, non vale tale battesimo.

A monte di queste posizioni c'era Agostino e le dispute con i pelagiani. Agostino però non accettava una corruzione totale della natura, perché sarebbe caduto in una sorta di manicheismo dove il principio del male diventa per l'uomo la scusa dei suoi peccati, a scapito della responsabilità del libero arbitrio.

L'equilibrio tra il sostenere il libero arbitrio e la tendenza al peccato (la concupiscenza), unita alla necessità della grazia per un rapporto con Dio che va al di là delle aspirazioni dell'uomo ("ciò che occhio non vide, né orecchio udì, né mai è entrato in cuore di uomo", *1 Cor 2,9*; cf. *Is 64,3*; *Ger 3,16*; *Sir 1,8*), è un insieme di cose non facile da esporre.

Agostino⁴¹ ha un testo: *Contra Duas Epistulas Pelagianorum libri ad Bonifacium quatuor*, Libro I:

Ma costoro lo dicono con la volontà precisa di deviare gli uomini dalle parole dell'Apostolo verso il loro modo di sentire. Infatti dove l'Apostolo afferma: *A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, e così è passato in tutti gli uomini*, il passaggio non lo vogliono intendere del peccato, bensì della morte. E allora che significano le parole seguenti: *Nel quale tutti hanno peccato?* L'Apostolo infatti o dice che tutti hanno peccato in quell'unico uomo di cui aveva dichiarato: *A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo*, o dice che tutti hanno peccato in quel peccato, o certamente dice che tutti hanno peccato nella morte. Non deve infatti far difficoltà che non abbia detto: "Nella quale", ma abbia detto: *Nel quale tutti hanno peccato*; la morte è appunto di genere maschile nella lin-

⁴¹ I testi di Agostino sono presi dall'*Opera Omnia* su Internet: <http://www.augustinus.it/italiano/index.htm>.

gua greca. Scelgano dunque quello che vogliono: o infatti “tutti hanno peccato in quell’uomo”, e ciò è stato detto proprio perché, quando egli peccò, in lui c’erano tutti; o tutti hanno peccato in quel peccato, perché è diventato universalmente di tutti il peccato che tutti i nascenti erano destinati a contrarre, o resta che dicano che tutti hanno peccato in quella morte. Ma in che modo questo lo si possa intendere non lo vedo davvero. Nel peccato infatti muoiono gli uomini; non è nella morte che tutti peccano, perché al peccato che la precede segue la morte, non alla morte che lo precede segue il peccato. Appunto *il pungiglione della morte è il peccato*, ossia è il pungiglione che pungendo provoca la morte, non il pungiglione con il quale la morte punge. Come un veleno, se si beve, si chiama pozione di morte perché da quella pozione è stata causata la morte, non perché la pozione sia stata causata o somministrata dalla morte. Che se la ragione decisiva per non poter intendere dalle parole dell’Apostolo che tutti abbiano peccato in quel peccato è che nel greco, dal quale la lettera è stata tradotta, il peccato è posto in genere femminile, resta da intendere che tutti hanno peccato in quel primo uomo, perché in lui c’erano tutti quando egli peccò e da lui nascendo si contrae il peccato che non si scioglie se non rinascendo. Infatti anche S. Ilario intende così le parole: *Nel quale tutti hanno peccato*. Dice appunto: *“Nel quale tutti hanno peccato, ossia in Adamo”*. Poi soggiunge: *“È manifesto che tutti hanno peccato in Adamo come in massa. Tutti quelli infatti che egli generò corrotto dal peccato, sono nati sotto il peccato”*. Ciò scrivendo Ilario insegnò senza ambiguità in che modo dovesse intendersi il testo: *Nel quale tutti hanno peccato*.

Riportiamo le ultime righe del testo nell’originale latino:

Nam sic et sanctus Hilarius intellexit quod scriptum est: *In quo omnes peccaverunt*; ait enim: *In quo, id est Adam, omnes peccaverunt*. Deinde addidit: *Manifestum in Adam omnes peccasse quasi in massa; ipse enim per peccatum corruptus, omnes quos genuit nati sunt sub peccato*. Haec scribens Hilarius sine ambiguitate commonuit, quomodo intellegendum esset: *In quo omnes peccaverunt*.

Sant'Ilario di Poitiers non scrisse queste cose, a quanto mi risulta, anche se tratta molto spesso del peccato originale nel suo *Tractatus super Psalmos*, dove cita a senso 1 Cor. 15,22: "Quomodo enim in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vivificantur" (MIGNE, PL, vol. 9, colonna 293A); "Et ut in Adam omnes morimur, ita et in Christo omnes resurgemus" (*ibidem*, colonna 853A). Le frasi citate da Agostino le troviamo invece nel commento attribuito a sant'Ambrogio (Ambrosiaster? Gli studiosi fanno diverse ipotesi): *In Epistolam Beati Pauli ad Romanos*, in MIGNE, PL vol. 17, colonna 97A. Indubbiamente l'autore, chiunque sia stato, ebbe un notevole influsso su Agostino. Ecco il suo testo per il confronto:

"In quo", id est, in Adam, "omnes peccaverunt." Ideo dixit, "in quo", cum de muliere loquatur, quia non ad speciem retulit, sed ad genus. Manifestum itaque est in Adam omnes peccasse quasi in massa; ipsa enim per peccatum corruptus, quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex eo ipso sumus omnes ...

Mi sembra dunque che non si tratti di un errore di traduzione quasi per ignoranza del greco o del latino, ma di una interpretazione un po' forzata di un testo difficile, alla luce della dottrina già nota.

Perché non c'è bisogno di citare il misterioso sant'Ilario. Basta leggere il testo della *Lettera ai Romani* immediatamente successivo: per il peccato di uno solo la condanna cade su tutti gli uomini. Questo non differisce molto dal dire che tutti abbiamo peccato in Adamo. Anche se la dottrina della Chiesa si premura di precisare che solo nei progenitori il peccato fu un atto, mentre nella progenie è uno stato⁴². Che l'uomo per nascita segua lo stato dei genitori lo ammettiamo anche noi, almeno per molti aspetti.

Penso che i teologi seguaci di quel testo di Agostino, interpretando *in quo* nel senso di "in Adamo", non si allontanassero dalla sostanza del mistero del peccato originale, anche se nel tradurre quel versetto si sbagliavano.

⁴² CCC, n. 405.

GLI EFFETTI DELL'ASCENSIONE DI CRISTO SECONDO SAN TOMMASO D'AQUINO

MICHELE ROBERTO PARI

Editor's note: The author, a Dominican friar, is a doctoral student of Sacred Theology at the Theological Faculty of Emilia-Romagna. In this article, he discusses the effects of Christ's Ascension according to the perspective of St Thomas Aquinas, with the help of all the references to the topic left by the Angelic Doctor in his work. Such effects can be divided in two categories: first, those related to Christ Himself; second, because of the close connection between Christ and mankind, those related to us.

The first of the Christ-related effects of the Ascension is the exaltation of His body, to a place identified by Aquinas with the Empyrean; however, such a consequence was an accidental one, since by ascending to heaven Christ could acquire no addition to His essential glory, but only the perfect fittingness of His physical location. Another accidental effect of Christ's Ascension was the glorification regarding His dignity, which was not increased in any way – it would have been impossible, because Christ's dignity is the dignity of the Son of God – but was made manifest to everybody. The last Christ-related effect, also accidental, of the Ascension is the acquisition of a new kind of joy: Christ did not rejoice at His condition deriving from his ascending into heaven as at something substantially new, but He rejoiced thereat in a new way, "as at a thing completed."

As for the mankind-related effects of the Ascension, Aquinas says that it "is the cause of our salvation" in three ways. First, by opening the path for our ascent into heaven, according to His own saying (Jn 14:2): "I go to prepare a place for you." Second, by increasing our theological virtues and our reverence towards Christ: since we no longer deem Him an earthly man, but the God of heaven. Third, by bestowing on us the gifts of grace and the Holy Spirit. But then, why are so many people devoid of such gifts? Because, Aquinas answers, they evade the dominion of the Holy Spirit – just as one can escape, hiding oneself, from the heat of the sun, although it is offered to everyone.

INTRODUZIONE

L'ascensione di Cristo al cielo è un mistero ricco di sfaccettature, che san Tommaso d'Aquino ha indagato nella sua riflessione teologica relativa a Cristo e alla sua vita. Nell'ambito dello studio che egli ha condotto sull'ascensione del Signore, un posto importante è riservato all'analisi dei suoi effetti.

In proposito, possiamo dividere il pensiero di Tommaso in due parti: gli effetti relativi a Cristo stesso e gli effetti relativi a noi, agli uomini. Anche in questo caso, infatti, come in generale per tutti i misteri di Cristo, l'evento non riguarda soltanto il Salvatore in se stesso, ma, per lo stretto legame esistente tra Cristo e l'umanità, esso ha delle ricadute anche sugli uomini.

In questo contributo si analizzeranno dunque gli effetti, le conseguenze, che, secondo Tommaso, l'ascensione ha avuto su Cristo e sugli uomini, avendo come base del nostro studio i vari testi che l'Aquinate ci ha lasciato su questo argomento.

1. GLI EFFETTI RELATIVI A CRISTO

Per quanto riguarda gli effetti dell'ascensione relativi a Cristo stesso,¹ secondo Tommaso essa gli conferì una maggiore gloria e gli diede una nuova gioia, seppure solo accidentali e complementari.

L'ascensione, secondo l'Aquinate, è stata infatti una delle tappe della glorificazione di Cristo, della sua esaltazione, assieme alla risurrezione e alla sessione alla destra del Padre. Questa esaltazione va intesa, secondo Tommaso, in un duplice senso: in riferimento al luogo e in riferimento alla dignità. In proposito, egli afferma infatti, nel suo *Commentum* alle *Sententiae* di Pietro Lombardo: «Terminus ascensionis Christi est et locus et dignitas».² E simil-

¹ In proposito cf. R. LAFONTAINE, *La résurrection et l'exaltation du Christ chez Thomas d'Aquin. Analyse comparative de S. Th., IIIa, qu. 53 à 59*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1983, 126-128.

² THOMAS DE AQUINO, *Commentum in quattuor libros Sententiarum* [d'ora in poi: *IVSent*], III, d. 22, q. 3, a. 3, qc. 1, co., cura I. M. ALLODI, 3 voll., Typis Petri Fiacadori, Parmae MDCCCLVI-MDCCCLVIII, II/1, 235.

mente, nella *Summa theologiae*, dice: «Super illud Ephes. IV,³ *Ascendens in altum, dicit Glossa:*⁴ *Loco et dignitate*».⁵

L'ascensione, poi, in rapporto alla glorificazione, come compimento della vicenda umana di Cristo, ha dato a lui una nuova gioia, un nuovo gaudium.

1.1. La glorificazione quanto al luogo

Secondo Tommaso l'ascensione ha glorificato Cristo perché lo ha collocato in un luogo glorioso, cioè il cielo – più precisamente la sommità del cielo empireo.

Nel *Commentum in quattuor libros Sententiarum* egli afferma infatti:

Ascendere in caelum fuit congruum [...] ipsi Christo [...] quoniam ei omne quod ad gloriam pertinet, debebatur; unde cum caelum empyreum sit locus congruus gloriae [...] Christo etiam debebatur ut ad locum illum ascenderet.⁶

Dunque, secondo Tommaso, con l'ascensione Cristo ha ricevuto uno degli elementi di gloria che gli spettavano, cioè il luogo glorioso, che è individuato con il cielo empireo, ossia, secondo la concezione cosmologica dell'epoca, il cielo più elevato e più nobile,

³ V. 8.

⁴ Si tratta della *Glossa interlineare* su Ef 4,8 (*Biblia sacra cum Glossa ordinaria*, 6 voll., Apud Iuntas, Venetiis, MDCI-MDCIII, VI, 550).

⁵ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* [d'ora in poi: *Sth*], III, q. 57, a. 4, co., cura et studio FRATRUM ORDINIS PRAEDICATORUM, 9 voll., Typographia Polyglotta, Romae MDCCCLXXXVIII-MCMVI, VIII, 532.

⁶ *IVSent*, III, d. 22, q. 3, a. 1, co., II/1, 232. Cf. anche il secondo *sed contra* di questo articolo: «Corpori nobilissimo debetur locus nobilissimus. Sed caelum empyreum est locorum nobilissimus. Ergo corpus Christi, quod est nobilissimum, ad locum illum ascendere debuit» (*Ibid.*, s. c. 2, II/1, 232).

immobile e fatto di pura luce, sede – per presenza virtuale, non circoscrittiva⁷ – degli angeli e delle anime dei beati.⁸

Questa glorificazione quanto al luogo corrisponde all'umiliazione che Cristo ha subito con la sua sepoltura e la sua discesa agli inferi – e in questo senso Tommaso afferma che essa gli spettava.

Nella *Summa theologiae* egli dice infatti:

Christus [...] in sua passione seipsum humiliavit infra suam dignitatem [...] quantum ad locum: quia corpus eius positum est in sepulcro, anima in inferno. [...] Et ideo per suam passionem meruit exaltationem [...] quantum ad ascensionem in caelum. Unde dicitur *Ephes. IV*:⁹ *Descendit primo in inferiores partes terrae: qui autem descendit, ipse est et qui ascendit super omnes caelos*.¹⁰

Dunque l'esaltazione quanto al luogo, conseguente all'ascensione, fu meritata da Cristo con la sua duplice umiliazione, nel corpo, che fu posto in un sepolcro, e nell'anima, che discese agli inferi.¹¹

⁷ Ciòè dovuta all'esercizio della propria attività (*virtus*) in quel luogo, e non a un contatto materiale con il luogo, essendo queste entità immateriali.

⁸ Cf. *IVSent*, III, d. 22, q. 3, a. 3, qc. 1, ad 1; *Sth*, III, q. 57, a. 1, co. Sul pensiero di Tommaso relativo al cielo empireo cf. *IVSent*, I, d. 37, q. 3, a. 1; II, d. 2, q. 2; *Sth*, I, q. 61, a. 4; q. 66, a. 3; q. 102, a. 2, ad 1.

⁹ Vv. 9-10.

¹⁰ *Sth*, III, q. 49, a. 6, co. Cf. il proemio della q. 53 della parte III, questione che segue immediatamente quelle relative alla passione, morte e discesa agli inferi di Cristo (qq. 46-52 della medesima parte), dove Tommaso, in modo compendiato, afferma: «Consequenter considerandum est de his quae pertinent ad exaltationem Christi. Et primo, de eius resurrectione; secundo, de eius ascensione; tertio, de sessione ad dexteram Patris; quarto, de iudiciaria potestate» (*Sth*, q. 53, pr.). Cf. anche *Sth*, I-II, q. 106, a. 4, ad 2.

¹¹ Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Evangelium s. Ioannis lectura* [d'ora in poi: *Io*], 16, 3, cura R. CAI, Marietti, Taurini – Romae 1952; ID., *Super Epistolam ad Ephesios lectura* [d'ora in poi: *Eph*], 4, 3, in ID., *Super epistolas s. Pauli lectura*, cura R. CAI, 2 voll., Marietti, Taurini – Romae 1953, II; ID., *Compendium*

Interessante notare la citazione che Tommaso qui fa di Ef 4,9-10, in cui si mettono in relazione la discesa di Cristo e la sua ascesa.

Bisogna però precisare che questo aspetto dell'esaltazione del Signore va inteso, secondo Tommaso, come un elemento soltanto accidentale della sua glorificazione. In proposito, nella *Summa theologiae* egli afferma espressamente:

Per hoc quod Christus ascendit in caelum, nihil ei accrevit quantum ad ea quae sunt de essentia gloriae, sive secundum corpus sive secundum animam: tamen accrevit ei aliquid quantum ad loci decentiam, quod est ad bene esse gloriae. Non quod corpori eius aliquid aut perfectionis aut conservationis acquireretur ex corpore caelesti: sed solummodo propter quandam decentiam. Hoc autem aliquo modo pertinebat ad eius gloriam.¹²

Quindi l'ascensione al cielo non accrebbe nulla a Cristo di ciò che riguarda l'essenza della gloria; ma ebbe comunque un effetto di glorificazione. Esso non è dovuto, secondo l'Aquinate, a una qualche perfezione che il corpo di Cristo può aver ottenuto dal cielo in cui fu collocato, ma semplicemente alla convenienza del luogo, perché l'ascensione introdusse Cristo in un luogo più conveniente al suo stato glorioso, come appunto è il cielo, luogo della gloria e dell'incorrusione.¹³ Ora, essendo l'ubicazione in un luogo

theologiae [d'ora in poi: *Cth*], I, 240, in ID., *Compendium theologiae. De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis. Responsio de 108 articulis. Responsio de 43 articulis. Responsio de 36 articulis. Responsio de 6 articulis. Epistola ad ducissam Brabantiae. De emptione et venditione ad tempus. Epistola ad Bernardum abbatem Casinensem. De regno ad regem Cypri. De secreto*, cura et studio FRATRUM PRAEDICATORUM, Editori di San Tommaso, Roma 1979; ID., *In Symbolum apostolorum* [d'ora in poi: *Symb*], 6, in ID., *Opuscula theologica*, cura et studio R. SPIAZZI – M. CALCATERRA, 2 voll., Marietti, Taurini – Romae 1954, II; *Sth*, III, q. 19, a. 3, s. c.; q. 49, a. 6, ad 2.

¹² *Sth*, III, q. 57, a. 1, ad 2.

¹³ Cf. *Sth*, III, q. 57, a. 1, co.

un accidente estrinseco¹⁴ e la convenienza una realtà contingente, è chiaro che la gloria che ne deriva sarà anch'essa semplicemente accidentale rispetto al soggetto locato. Tommaso stesso afferma che per Cristo la collocazione nel cielo empireo fu «aliquod quasi praemium accidentale».¹⁵

1.2. La glorificazione quanto alla dignità

Oltre che una glorificazione quanto al luogo, secondo Tommaso l'ascensione ebbe come effetto per Cristo una glorificazione quanto alla sua dignità.

Anche in questo caso, però, egli afferma che non si tratta di un aumento sostanziale o essenziale nella dignità, dal momento che Cristo, come Dio, ha già una propria dignità infinita e, come uomo, ha già una dignità massima a motivo dell'unione ipostatica con la persona divina del Verbo. Si tratta invece, anche qui, di un aumento accidentale, che in questo caso va inteso in senso manifestativo: con l'ascensione al cielo, alla destra del Padre, la dignità di Cristo fu manifesta, fu resa nota, mentre prima, finché egli viveva sulla terra, essa era come nascosta dalla fragilità della comune condizione umana.

In proposito Tommaso dice infatti: «Terminus ascensionis Christi est [...] dignitas, non quam tunc de novo acceperit, sed quae tunc innotuit».¹⁶ Quindi non si tratta di una nuova dignità ricevuta da Cristo con l'ascensione al cielo, ma del fatto che con essa la sua dignità divenne nota a tutti.

In questa linea si colloca anche l'affermazione dell'Aquinate secondo cui l'ascensione al cielo di Cristo accresce la nostra riverenza verso di lui, perché, in seguito ad essa, «iam non existimamus eum sicut hominem terrenum, sed sicut Deum celestem».¹⁷

¹⁴ Ciò che riguarda una sostanza nel suo mero rapportarsi a una realtà esterna, senza aggiungere ad essa nulla di intrinseco.

¹⁵ *IVSent*, III, d. 22, q. 3, a. 1, co.

¹⁶ *IVSent*, III, d. 22, q. 3, a. 3, qc. 1, co.

¹⁷ *Sth*, III, q. 57, a. 6, co.

L'ascensione ci mostra quindi la dignità divina di Cristo, che prima era come celata dalla sua umanità.¹⁸ Questo perché è esclusivo della potenza divina ascendere al cielo, fino alla destra del Padre,¹⁹ e quindi tale fatto manifesta la natura divina di Cristo.

1.3. La nuova gioia

L'ascensione, poi, secondo Tommaso, ha prodotto un ulteriore effetto in rapporto a Cristo, legato alla sua glorificazione, alla sua esaltazione: gli ha dato una nuova gioia.

Dice infatti l'Aquinate, nella *Summa theologiae*, che Cristo, a motivo della convenienza («decentia»²⁰) di trovarsi in cielo, conseguente all'ascensione,

gaudium quoddam habuit: non quidem quod tunc de novo de hoc gaudere inciperet quando in caelum ascendit; sed quia novo modo de hoc gavisus est, sicut de re impleta. Unde super illud Psalmi²¹, *Delectationes in dextera tua usque in finem*,

¹⁸ Cf. anche THOMAS DE AQUINO, *Super Epistolam ad Philippenses lectura*, 2, 3, in ID., *Super epistolas s. Pauli lectura*, cura R. CAI, 2 voll., Marietti, Taurini – Romae 1953, II, dove però si insiste soprattutto sulla risurrezione e la sessione alla destra del Padre come misteri manifestativi della natura e della dignità divina di Cristo.

¹⁹ Cf. quanto Tommaso afferma nella *Summa contra Gentiles*, IV, 27, cura et studio FRATRUM PRAEDICATORUM, 3 voll., Typis Riccardi Garroni, Romae MCMXVIII-MCMXXX, III, e soprattutto nella *Summa theologiae*, dove egli dice che «cum [...] Christus ex virtute divinitatis in caelum ascenderit, non autem ex virtute humanae naturae, dicendum erit quod Christus ascendit in caelum, non secundum quod homo, sed secundum quod Deus» (*Sth*, III, q. 57, a. 2, co., VIII, 530); e inoltre afferma: «prima origo ascensionis in caelum est virtus divina» (*Ibid.*, a. 3, co., VIII, 531).

²⁰ *Sth*, III, q. 57, a. 1, ad 2, VIII, 528.

²¹ Sal 15(16),10.

dicit Glossa:²² *Delectatio et laetitia erit mihi in consessu tuo humanis obtutibus subtracto.*²³

Quindi, secondo Tommaso, Cristo ebbe una certa gioia a motivo della sua esaltazione quanto al luogo, perché con l'ascensione egli venne a trovarsi in cielo, nel cielo empireo, che è il luogo della gloria, e quindi è un luogo conveniente alla sua condizione gloriosa. Però l'Aquinate precisa che l'ascensione non accrebbe questa sua gioia derivante dalla convenienza del luogo in modo essenziale, ma solamente accidentale, perché si limitò a fargliela provare in modo diverso, in quanto fondata su un fatto non più futuro ma ormai già compiuto.

Sulla nuova gioia derivata a Cristo con l'ascensione Tommaso aveva affermato, nel *Commentum alle Sentenze*:

Christo in ascensione non accrevit aliquod gaudium neque quantum ad intensionem, neque quantum ad numerum eorum de quibus gaudendum erat: quia perfectum gaudium de omnibus ab instanti suae conceptionis habuit: sed accrevit sibi novus modus gaudendi: quia de illo de quo prius gaudebat ut de futuro, tunc gaudebat ut de praesenti.²⁴

Dunque l'ascensione non accrebbe la gioia di Cristo, né in senso intensivo, ossia quanto all'intensità di tale gioia, né in senso estensivo, ossia quanto al numero dei beni di cui egli godeva, dal momento che, secondo l'insegnamento di Tommaso,²⁵ Cristo ebbe una perfetta gioia sin dal momento del suo concepimento, a motivo della visione beatifica conseguente all'unione ipostatica.

²² Si tratta di una glossa su Sal 15(16),10, tratta dal commento relativo a questo passo biblico di Pietro Lombardo (PIETRO LOMBARDO, *In totum Psalterium commentarii*, XV, 11; PL 191, 176).

²³ *Sth*, III, q. 57, a. 1, ad 2, VIII, 528.

²⁴ *IVSent*, III, d. 22, q. 3, a. 1, ad 3, II/1, 232.

²⁵ Cf. *IVSent*, III, d. 14, q. 1, a. 2; *Sth*, III, q. 9, a. 2; q. 10.

Ma l'ascensione produsse in lui un nuovo modo di godere quanto a una gioia particolare, perché con essa Cristo godette del luogo glorioso come di un bene presente, mentre prima ne godeva solo come di un bene futuro.

2. GLI EFFETTI RELATIVI AGLI UOMINI

Per quanto riguarda gli effetti dell'ascensione relativi agli uomini,²⁶ Tommaso afferma che questo evento ha avuto per noi delle conseguenze benefiche, in rapporto alla nostra salvezza: «Ascensio Christi est causa nostrae salutis».²⁷ Egli indaga con cura quali sono stati questi effetti salutari per noi. Essi, secondo l'Aquinate, sono stati i seguenti: l'apertura della via del cielo e delle sue porte; l'aumento delle virtù teologali e della nostra riverenza verso Cristo; il dono della grazia e dello Spirito Santo.

²⁶ In proposito cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme theologique. Vie de Jesus*, par P. SYNAVE, 4 voll., Desclée & Cie, Paris 1927-1932, IV, 338-339; TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, por una COMISIÓN DE PATRES DOMINICOS, 18 voll., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid MCMLVIII-MCMLX, XII, 633; TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, a cura dei DOMENICANI ITALIANI, 35 voll., Salani, Firenze MCMXLIX-MCMLXXV, XXVI, 306-311; R. LAFONTAINE, *La résurrection et l'exaltation du Christ chez Thomas d'Aquin. Analyse comparative de S. Th., IIIa, qu. 53 à 59*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1983, 114-125.128-131.202; J.-P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères*, 2 voll., Desclée, Paris 1999, II, 664-669; ID., *Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin*, Éditions du Cerf, Paris 2008, 951-953; I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino. Il Commento alle Sentenze e altre opere*, Jaca Book, Milano 2013, 166-167.291.

²⁷ *Sth*, III, q. 57, a. 6, co., VIII, 534. Cf. il *sed contra* del medesimo articolo: «ipse [scil.: Christus] dicit, Ioan. XVI: *Expedit vobis ut ego vadam: idest, ut recedam a vobis per ascensionem*» (*Ibid.*, s. c., VIII, 534).

2.1. L'apertura della via del cielo e delle sue porte

Innanzitutto Tommaso afferma che, ascendendo al cielo, Cristo ci ha mostrato la via che conduce ad esso, ce l'ha preparata e aperta, e ci ha spalancato le porte del cielo, che il peccato aveva chiuso. È bene precisare subito che queste affermazioni sono intese dall'Aquinate in senso metaforico, cioè nel senso che Cristo è entrato in cielo, in paradiso, come nostro precursore, come nostro capo, e gli uomini, uniti a lui come sue membra, lo seguiranno là dove lui si trova, e nel senso che egli in cielo intercede per noi, come sommo sacerdote, preparandoci un posto perché possiamo raggiungerlo.

L'Aquinate dice infatti, nel commentare il testo di Eb 9,24:²⁸

[Christus] quando ascendit perfecte beatus in corpore et anima intravit, ut appareat vultui Dei, id est, intravit locum ubi Deus manifeste videtur. Et hoc *pro nobis*. Ad hoc enim ascendit ut pararet nobis viam. Io. XIV, 2 s.: *Vado parare vobis locum. Iterum autem veniam et assumam vos ad meipsum*. Mich. II, 13: *Ascendit pandens iter ante vos*.²⁹ Corpus enim debet sequi caput suum. Matth. XXIV, 28: *Ubicumque fuerit corpus, ibi congregabuntur et aquilae*.³⁰

²⁸ Il testo della *Vulgata*, che era il punto di riferimento per Tommaso, è il seguente: «Non [...] in manufacta sancta Iesus introivit exemplaria verorum, sed in ipsum caelum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis» (*Biblia Sacra vulgatae editionis* [d'ora in poi: *Vulg*], cura et studio MONACHORUM ABBATIAE PONTIFICIAE SANCTI HIERONYMI IN URBE, Marietti, Taurini – Romae 1959, 1198). Il testo italiano dice: «Cristo [...] non è entrato in un santuario fatto da mani d'uomo, figura di quello vero, ma nel cielo stesso, per comparire ora al cospetto di Dio in nostro favore» (*La Bibbia di Gerusalemme* [d'ora in poi: *BG*], a cura di M. SCARPA – A. FILIPPI, EDB, Bologna 2013, 2862).

²⁹ Si noti qui l'uso di «vos» invece del consueto – e corretto – «eos».

³⁰ THOMAS DE AQUINO, *Super Epistolam ad Hebraeos lectura* [d'ora in poi: *Heb*], 9, 5, in ID., *Super epistolas s. Pauli lectura*, cura R. CAI, 2 voll., Marietti, Taurini – Romae 1953, II, 439.

Questo pensiero si trova con frequenza nei passi delle opere di Tommaso relativi all'ascensione.³¹ Vediamo ora di approfondirlo.

Nell'a. 6 della q. 57 della parte III della *Summa theologiae*, articolo dedicato proprio agli effetti di salvezza dell'ascensione per gli uomini,³² elencando i vantaggi dell'ascensione per noi, l'Aquinate afferma che con essa Cristo

viam nobis praeparavit ascendendi in caelum, secundum quod ipse dicit, Ioan. XIV:³³ *Vado parare vobis locum*; et Mich. II:³⁴ *Ascendit pandens iter ante eos*. Quia enim ipse est caput nostrum, oportet illuc sequi membra quo caput praecessit:

³¹ Sulla manifestazione e apertura della via che conduce al cielo per mezzo dell'ascensione cf. *Io*, 14, 1; 17, 6; *Heb*, 9, 5; 10, 2; 11, 8; *Symb*, 6; *STh*, III, q. 57, a. 6, co. Sull'apertura delle porte del cielo per mezzo dell'ascensione cf. *IVSent*, III, d. 18, q. 1, a. 6, qc. 3, arg. 3 e ad 3; IV, d. 4, q. 2, a. 2, qc. 6, arg. 2 e ad 2; *Super Io*, 3, 2; *STh*, III, q. 49, a. 5, arg. 4 e ad 4. Sull'ascensione degli uomini in quanto membra di Cristo-capo cf. THOMAS DE AQUINO, *Expositio in Matthaeum* [d'ora in poi: *ExpMt*], 8, 7; 14, 5, in ID., *Catena aurea in quatuor Evangelia*, cura A. GUARIENTI, 2 voll., Marietti, Taurini – Romae 1953, I; ID. *Expositio in Marcum*, 10, 8, in ID., *Catena aurea in quatuor Evangelia*, cura A. GUARIENTI, 2 voll., Marietti, Taurini – Romae 1953, I; ID., *Expositio in Lucam*, 24, 7, in ID., *Catena aurea in quatuor Evangelia*, cura A. GUARIENTI, 2 voll., Marietti, Taurini – Romae 1953, II; ID. *Expositio in Ioannem*, 3, 4, in ID., *Catena aurea in quatuor Evangelia*, cura A. GUARIENTI, 2 voll., Marietti, Taurini – Romae 1953, II; *Super Io*, 2, 2; 3, 2; 14, 1; 17, 6; *Eph*, 4, 3; *Heb*, 6, 4; 9, 5; 10, 2; *Cth*, I, 240; 242; *Symb*, 6; *Sth*, III, q. 57, a. 6, co. Sull'intercessione in nostro favore di Cristo asceso al cielo cf. ID., *ExpMt*, 14, 5; ID., *Expositio in Lucam*, 24, 7, in ID., *Catena aurea in quatuor Evangelia*, cura A. GUARIENTI, 2 voll., Marietti, Taurini – Romae 1953, II; ID., *Super Evangelium s. Matthaei lectura*, 14, 2, cura R. CAI, Marietti, Taurini – Romae 1952; *Io*, 14, 1; *Symb*, 6; *Sth*, III, q. 57, a. 6, co.

³² Il titolo di questo articolo è infatti: «Utrum ascensio Christi sit causa nostrae salutis» (*Sth*, III, q. 57, a. 6, tit., VIII, 534).

³³ V. 2.

³⁴ V. 13.

unde dicitur Ioan. XIV:³⁵ *Ut ubi sum ego, et vos sitis. Et in huius signum, animas sanctorum quas de inferno eduxerat, in caelum traduxit, secundum illud Psalmi:³⁶ Ascendens in altum captivam duxit captivitatem: quia scilicet eos qui fuerant a diabolo captivati, secum duxit in caelum, quasi in locum peregrinum humanae naturae, bona captione captivos, utpote per victoriam acquisitos.³⁷*

Quindi, secondo Tommaso, Cristo è asceso al cielo per prepararci la via, entrandovi come nostro precursore, come primizia, poiché egli è il capo e gli uomini, sue membra, sono chiamati a seguirlo in cielo, dove egli è asceso, dal momento che il capo e le membra formano un tutt'uno, formano un unico corpo. Queste riflessioni poggiano, oltre che su Mi 2,13, su due passi del Vangelo di Giovanni – Gv 14,2 e Gv 14,3 – in cui Gesù dice che va a preparare un luogo per i suoi discepoli per accoglierli lì dove lui si trova. L'Aquinate, poi, prosegue affermando che, come segno anticipatore di questa nostra ascensione, Cristo ha voluto portare con sé in cielo le anime dei santi vissuti prima della sua venuta e che egli aveva liberato dagli inferi. Qui egli fa riferimento al v. 19 del Salmo 67(68), interpretato in senso cristologico: Cristo ha condotto in cielo le anime un tempo prigioniere del diavolo, dopo averle liberate, come premi conquistati con la sua vittoria.³⁸

³⁵ V. 3.

³⁶ Sal 67(68),19.

³⁷ *Sth*, III, q. 57, a. 6, co., VIII, 534.

³⁸ Riguardo a ciò cf. *Eph*, 4, 3, dove Tommaso commenta Ef 4,8, che cita proprio questo versetto del Salmo 67(68). Ecco le sue parole: «Ascendens, inquam, sed non solus, quia *captivam duxit captivitatem*, eos scilicet quos diabolus captivaverat. Humanum enim genus captivatum erat, et sancti in charitate decedentes, qui meruerant gloriam, in captivitate diaboli detinebantur quasi captivi in limbo. Is. V, 13: *Ductus est captivus populus meus*, etc. Hanc ergo captivitatem Christus liberavit, et secum duxit in caelum. Is. XLIX, 24 s.: *Numquid tolletur a forti praeda, aut quod captum fuerit a robusto salvabitur, ac salvum poterit esse? quia haec dicit Dominus: Equidem et captivitas a forti tolletur, et quod ablatum fuerit a robusto, salvabitur*» (*Eph*, 4, 3, II, 51).

Lo stesso pensiero è sviluppato da Tommaso commentando Gv 3,13.³⁹ Egli dice infatti:

Hoc modo potest fieri ut aliquis per spiritum vadat ad locum quem carnales nesciunt, ascendendo in caelum, si hoc fiat per virtutem eius qui descendit de caelo: quia ad hoc descendit, ut ascendens, nobis viam aperiret; Mich. II, v. 13: *Ascendit pandens iter ante eos.* [...] Sed quid est quod dicit *Nemo ascendit in caelum, nisi Filius hominis, qui est in caelo?* Nonne Paulus, et Petrus, et alii sancti ascenderunt, secundum illud II Cor. c. V, 1: *Domum habemus, non manufactam in caelis* etc. Respondeo dicendum, quod nemo ascendit in caelum nisi Christus et membra sua, idest iusti fideles: propterea Filius Dei de caelis descendit, ut nos faciendo membra sua ad ascensum caelorum praepararet; nunc quidem in spe, tandem vero in re; Eph. II, 6: *Qui resuscitavit nos, et consedere nos fecit in caelestibus in Christo Iesu.*⁴⁰

Dunque si può affermare che solo Cristo ascese al cielo, perché tutti gli altri vi salgono soltanto grazie alla sua potenza (*virtus*) e solo uniti a lui, come sue membra. E Tommaso precisa che costoro che salgono con lui, che sono sue membra, sono i giusti fedeli a Dio. Egli poi aggiunge che Cristo è disceso dal cielo proprio per preparare agli uomini l'ascesa al cielo, con l'unirli a sé come sue membra; ascesa che si compie già ora nella speranza, e poi si realizzerà nella realtà – dopo la morte, per l'anima, e alla fine dei tempi, per il corpo.

³⁹ Ecco il testo della *Vulgata*: «Nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, Filius hominis qui est in caelo» (*Vulg.* 1083). Il testo italiano è il seguente: «Eppure nessuno è mai salito al cielo, fuorché il Figlio dell'uomo che è disceso dal cielo» (*BG*, 2272).

⁴⁰ *Io*, 3, 2, 90-91.

Nel commentare il passo di Mt 14,23, in cui si afferma che Gesù, dopo aver congedato la folla, «ascendit in montem solus orare»,⁴¹ citando un discorso attribuito ad Agostino,⁴² Tommaso afferma:

Mystice autem mons altitudo est. Quid autem altius caelo in hoc mundo? [...] Cur autem solus ascendit in caelum? Quia nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit: quamvis et cum in fine venerit, et nos in caelum levaverit, etiam tunc solus ascendet; quia caput cum corpore suo unus est Christus; nunc autem solum caput ascendit. Ascendit autem orare, quia ascendit ad Patrem pro nobis interpellare.⁴³

Il monte su cui Gesù sale a pregare è interpretato in riferimento al cielo. E si afferma che Gesù vi sale da solo perché solo Gesù sale al cielo, dal momento che gli uomini formano con lui un solo corpo, un solo Cristo totale. Inoltre si precisa che per ora solo Cristo è effettivamente salito al cielo; gli uomini vi saliranno alla fine dei tempi, quando egli tornerà per prenderli con sé. Il fatto che Cristo sia salito sul monte per pregare è interpretato nel senso che Cristo è asceso al cielo per pregare per noi uomini, per intercedere presso il Padre in nostro favore.

Quest'ultimo elemento è approfondito da Tommaso nella *Summa theologiae*, dove egli afferma:

Sicut pontifex in veteri Testamento intrabat sanctuarium ut assisteret Deo pro populo, ita et Christus intravit in caelum *ad interpellandum pro nobis*, ut dicitur *Heb. VII*.⁴⁴ Ipsa enim repraesentatio sui ex natura humana, quam in caelum intulit,

⁴¹ *Vulg.*, 1018. Il testo italiano dice: «Salì sul monte, in disparte, a pregare» (BG, 2351).

⁴² La citazione è tratta dal *Sermo LXXII*, 1 (PL 39, 1884), attribuito ad Agostino, ma probabilmente non suo.

⁴³ *ExpMt*, 14, 5, I, 234.

⁴⁴ V. 25.

est quaedam interpellatio pro nobis: ut, ex quo Deus humanam naturam sic exaltavit in Christo, etiam eorum misereatur pro quibus Filius Dei humanam naturam assumpsit.⁴⁵

Quindi l'ascensione, secondo Tommaso, è stata utile per la nostra salvezza perché con essa Cristo entrò in cielo per intercedere a nostro favore, come detto in Eb 7,25, qui citato. L'Aquinate precisa che questa intercessione va intesa nel senso che la presenza della natura umana di Cristo, che è la stessa nostra natura, al cospetto di Dio in cielo è un appello rivolto a Dio affinché abbia misericordia di coloro in favore dei quali il Verbo ha assunto la natura umana e la esalti in loro come l'ha esaltata in Cristo.

Nel commentare proprio il brano di Eb 7,25⁴⁶ Tommaso, oltre a ripresentare questa modalità di intercessione, ne aggiunge un'altra. Dice infatti:

Excellentiam pietatis [Apostolus] ostendit, quia dicit *ad interpellandum pro nobis*, quia licet [Christus] sit ita potens, ita altus, tamen cum hoc est pius, quia interpellat pro nobis. I Io. II, 1: *Advocatum habemus apud patrem Iesum Christum*, etc. Interpellat autem pro nobis, primo humanitatem suam, quam pro nobis assumpsit, repraesentando. Item sanctissimae animae suae desiderium, quod de salute nostra habuit exprimendo, cum quo interpellat pro nobis.⁴⁷

Come si nota, in questo testo Tommaso afferma che l'intercessione di Cristo presso il Padre in nostro favore si compie in due modi: innanzitutto rendendo presente a lui la natura umana, che

⁴⁵ *Sth*, III, q. 57, a. 6, co., VIII, 534-535.

⁴⁶ Ecco il testo della *Vulgata*: «[Iesus] salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum, semper vivens ad interpellandum pro nobis» (*Vulg*, 1197). Il testo italiano è il seguente: «[Gesù] può salvare perfettamente quelli che per mezzo di lui si avvicinano a Dio: egli infatti è sempre vivo per intercedere a loro favore» (*BG*, 2859).

⁴⁷ *Heb*, 7, 4, II, 417.

egli ha assunto per noi uomini; inoltre esprimendo al Padre il desiderio che egli ha della nostra salvezza.

L'Aquinate fa anche alcune precisazioni, quando parla dell'apertura delle porte del cielo – cioè dell'utilità dell'ascensione per il nostro ingresso in cielo –, in rapporto alla passione⁴⁸ di Cristo e al sacramento del battesimo.

Egli infatti afferma che si può dire che anche la passione ci ha aperto le porte del cielo,⁴⁹ ma in modo diverso dall'ascensione. Ecco le sue parole nella *Summa theologiae*:

Christus sua passione meruit nobis introitum regni caelestis, et impedimentum removit: sed per suam ascensionem nos quasi in possessionem regni caelestis introduxit. Et ideo dicitur⁵⁰ quod *ascendens pandit iter ante eos*.⁵¹

Quindi la passione di Cristo ci ha meritato l'ingresso nel regno dei cieli e ha eliminato l'ostacolo che ci impediva tale ingresso, cioè il peccato; con l'ascensione, invece, siamo stati come introdotti in possesso del regno dei cieli.⁵²

Nel *Commentum* alle *Sentenze* Tommaso afferma:

Ascensio non aperuit ianuam quantum ad id quod est essenziale in Paradiso, scilicet visionem Dei (quia etiam ante ascensionem Deum viderunt sancti educti de limbo); sed quantum ad locum congruentem beatis.⁵³

⁴⁸ Nel concetto di «passione» Tommaso qui include non solo le sofferenze, ma anche la morte di Cristo.

⁴⁹ Cf. *IVSent*, III, d. 18, q. 1, a. 6, qcc. 2, 3; *Heb*, 10, 2; *Symb*, 4; *Sth*, III, q. 49, a. 5.

⁵⁰ In *Mi* 2,13.

⁵¹ *Sth*, III, q. 49, a. 5, ad 4, VIII, 476. L'arg. 4 diceva: «Mich. II dicitur: *Ascendit pandens iter ante eos*. Sed nihil aliud videtur pandere iter caeli quam eius ianuam aperire. Ergo videtur quod ianua caeli sit nobis aperta, non per passionem, sed per ascensionem Christi» (*Ibid.*, arg. 4, VIII, 475).

⁵² Cf. *IVSent*, III, d. 22, q. 3, a. 1, co., arg 4 e ad 4.

⁵³ *IVSent*, III, d. 18, q. 1, a. 6, qc. 3, ad 3, II/1, 197. L'arg. 3 diceva: «Videtur quod per ascensionem [nobis Christus meruit apertionem ianae caeli]; per

Quindi l'ascensione di Cristo non ha aperto la porta del cielo agli uomini nel senso che ha ottenuto loro la visione di Dio, che è l'elemento essenziale della beatitudine in cielo. Essa, infatti, è stata ottenuta agli uomini da Cristo con la sua passione e morte; tanto che, dopo di esse, i santi, usciti ormai dal limbo, ebbero subito la visione di Dio, senza bisogno di aspettare l'ascensione del Signore. Essa ha aperto la porta del cielo quanto al luogo conveniente, adeguato, per i beati, che è appunto il cielo, al quale, secondo l'Aquinate, prima di Cristo non ascese nessuno.⁵⁴

Ma Tommaso afferma che si può dire che anche il battesimo ci apre le porte del cielo;⁵⁵ anche in questo caso, però, in modo diverso dall'ascensione. Riguardo al rapporto tra passione, risurrezione, ascensione e battesimo relativamente all'effetto dell'apertura delle porte del cielo, cioè del nostro ingresso in cielo, in paradiso, l'Aquinate afferma:

Aditus regni caelestis aperitur tripliciter. Uno modo quantum ad gloriam animae; et sic in passione apertus est; unde dictum est latroni, Luc. 23, 43: *Hodie mecum eris in Paradiso*. Alio modo quantum ad gloriam corporis; et sic apertus est in resurrectione. Alio modo quantum ad locum gloriae congruentem; et sic apertus est in ascensione. Et his tribus modis baptismus instrumentaliter aperit quo ad istum: agit enim virtute et passionis et resurrectionis et ascensionis, inquantum homo configuratur Christo passo per immersionem, qua quodammodo Christo consepelitur, et ei resurgenti

id quod dicitur Mich. 2,13: *Ascendet pandens iter ante eos*» (*Ibid.*, arg. 4, II/1, 196). meruit apertionem januae caeli]; per id quod dicitur Mich. 2,13: *Ascendet pandens iter ante eos*» (*Ibid.*, arg. 4, II/1, 196).

⁵⁴ Cf. *IVSent*, IV, d. 20, q. 1, a. 5, qc. 4, expos. litt.; *ExpMt*, 3, 7; *Sth*, III, q. 69, a. 7, arg. 2.

⁵⁵ Cf. *IVSent*, IV, d. 4, q. 2, a. 2, qc. 6; *Sth*, III, q. 39, a. 5, arg. 3 e ad 3; q. 69, a. 7.

quantum ad nitorem qui resultat ex aqua, et ascendenti quantum ad elevationem baptizati de sacro fonte.⁵⁶

Quindi l'apertura dell'ingresso del regno dei cieli, cioè la possibilità per noi uomini di accedervi, secondo Tommaso, può essere intesa in riferimento a tre elementi: l'anima, il corpo e il luogo conveniente. Quanto all'anima, il regno dei cieli fu aperto per noi con la passione e morte di Cristo, poiché essa ci meritò la gloria dell'anima.⁵⁷ Quanto al corpo, il regno dei cieli fu aperto per noi dalla risurrezione di Cristo, perché essa fu causa della risurrezione gloriosa del nostro corpo.⁵⁸ Quanto al luogo conveniente per la gloria, il regno dei cieli fu aperto per noi dall'ascensione al cielo di Cristo, perché è con essa che Cristo ci ha introdotti in cielo, luogo conveniente alla gloria dei beati. Tale apertura del cielo per noi, secondo questi tre elementi, è attribuita da Tommaso, in qualche modo, anche al battesimo, perché in esso agisce la forza (*virtus*) della passione, della risurrezione e dell'ascensione di Cristo. Questo avviene secondo la triplice configurazione a Cristo che, secondo l'Aquinate, si compie nel battesimo: quella alla passione di Cristo, mediante l'immersione nell'acqua; quella alla sua risurrezione, significata dallo splendore che risulta dal lavacro nell'acqua; quella alla sua ascensione, mediante l'emersione dall'acqua.

2.2. L'aumento delle virtù teologali e della nostra riverenza verso Cristo

Un secondo effetto di salvezza che, secondo Tommaso, l'ascensione al cielo di Cristo ha avuto per noi è che, mediante essa, hanno avuto spazio di aumento le virtù teologali – fede, speranza e carità – e anche la nostra riverenza verso di lui.

⁵⁶ *IVSent*, IV, d. 2, q. 2, a. 6, ad 2, II/2, 515. L'arg. 2 diceva: «Baptismus repraesentat passionem Christi, non resurrectionem, ut videtur. Sed in resurrectione est aperta janua, ut patet per collectam quae dicitur in die resurrectionis: *Deus qui in hodierna die per Unigenitum tuum aeternitatis nobis aditum devicta morte reserasti*. Ergo non debet iste effectus baptismo attribui» (*Ibid.*, arg. 2, II/2, 514).

⁵⁷ Cf. *IVSent*, III, d. 18, q. 1, a. 6, qc. 2, 3; *Heb*, 10, 2; *Symb*, 4; *Sth*, III, q. 49, a. 5.

⁵⁸ Cf. *IVSent*, III, d. 21, q. 2, a. 2, ad 1; IV, d. 43, q. 1, a. 2, qc. 1; *Summa contra Gentiles*, IV, 79; *Cth*, I, 239; *Sth*, III, q. 56, a. 1.

Dice infatti l'Aquinate nella *Summa theologiae*:

Per Christi ascensionem mens nostra movetur in ipsum. Quia per eius ascensionem, sicut supra dictum est,⁵⁹ primo quidem datur locus fidei; secundo, spei; tertio, caritati. Quarto etiam, per hoc reverentia nostra augetur ad ipsum, dum iam non existimamus eum sicut hominem terrenum, sed sicut Deum caelestem: sicut et Apostolus dicit, II Cor. V:⁶⁰ *Etsi cognovimus secundum carnem Christum, «idest, mortalem, per quod putavimus eum tantum hominem»*, ut Glossa⁶¹ exponit: *sed nunc iam non novimus*.⁶²

Quindi l'ascensione di Cristo al cielo diventa motivo di crescita per la nostra fede, la nostra speranza, la nostra carità e la nostra riverenza nei suoi confronti.

Riguardo alla fede, Tommaso, sempre nella *Summa theologiae*, dichiara che l'ascensione fu vantaggiosa per noi

propter fidei augmentum, quae est de non visis. Unde ipse Dominus dicit Ioan. XVI,⁶³ quod Spiritus Sanctus adveniens arguet mundum de iustitia, scilicet eorum qui credunt, ut Augustinus dicit, super Ioan.:⁶⁴ *ipsa quippe fidelium comparatio infidelium est vituperatio*. Unde subdit, «*Quia ad Patrem vado, et iam non videbitis me*»: *beati enim qui non vident, et credunt. Erit itaque nostra iustitia de qua mundus arguitur: «quoniam in me, quem non videbitis, credetis»*.⁶⁵

⁵⁹ Il riferimento è a *Sth*, III, q. 57, a. 1, ad 3.

⁶⁰ V. 16.

⁶¹ Si tratta di una glossa su 2 Cor 5,16, tratta dal commento relativo a questo passo biblico di Pietro Lombardo (PIETRO LOMBARDO, *In Epistolam II ad Corinthios*, V, 16, PL 192,42).

⁶² *Sth*, III, q. 57, a. 6, co., VIII, 534.

⁶³ V. 8.

⁶⁴ *In Evangelium Ioannis tractatus*, 95, 2-3, in AGOSTINO, *Commento al Vangelo e alla Prima Epistola di san Giovanni*, a cura di E. GANDOLFO, 2 voll., Città Nuova, Roma 1968, II.

⁶⁵ *Sth*, III, q. 57, a. 1, ad 3, VIII, 529.

Quindi l'ascensione contribuisce all'aumento della fede, in senso estensivo – non intensivo –, perché la fede ha come oggetto le cose che non si vedono⁶⁶ e con l'ascensione il corpo di Cristo è stato sottratto alla vista dei credenti e quindi è entrato nell'ambito della fede. Questo è confermato da Tommaso con una citazione biblica e una citazione patristica. La citazione biblica è tratta da Gv 16,9-10, dove Gesù afferma che lo Spirito Santo rimprovererà il mondo quanto alla giustizia, e poi mette in rapporto questa giustizia con la sua ascesa al Padre e con il fatto che i discepoli non lo avrebbero più visto. La citazione patristica è tratta dall'opera *In Evangelium Ioannis tractatus* di Agostino e serve a chiarire il significato del passo giovanneo appena riferito. Agostino afferma che la giustizia a cui qui Gesù fa riferimento è quella derivante dalla fede, che giustifica i credenti e li rende motivo di rimprovero per i non credenti; ma questa giustizia è propria di chi crede senza vedere, secondo le parole di Gesù a Tommaso secondo cui sono beati quelli che credono senza aver visto.⁶⁷ Ora, è proprio con l'ascensione che il corpo di Cristo viene sottratto alla vista dei fedeli e quindi entra nell'ambito della fede. Così la fede viene aumentata dal fatto dell'ascensione di Cristo.⁶⁸

Sempre riguardo alla fede, nel suo *Commentum alle Sentenze* Tommaso aveva affermato che l'ascensione fu utile per noi perché ci tolse la presenza corporale di Cristo, la quale «poterat esse nociva [...] quantum ad fidem: quia videntes eum in forma in qua erat minor Patre, non ita de facili crederent eum aequalem Patri, ut

⁶⁶ Cf. Eb 11,1.

⁶⁷ Cf. Gv 20,29.

⁶⁸ Cf. le parole dell'Aquinate a commento di Gv 14,2-3, dove Gesù dice che lascia gli apostoli per andare a preparare loro un posto in cielo: «Praeparavit [...] Dominus per recessum suum nobis locum [...] dando locum fidei. Fides enim cum sit eorum quae non videntur, non erat de Christo apud discipulos, quando eum personaliter videbant. Subtraxit ergo se eis, ut quem habebant praesentia corporali, et videbant oculis corporis, haberent praesentia spirituali, et cernerent oculo mentis: quod est habere per fidem» (*Io*, 349-350).

dicit Glossa⁶⁹ super Joannem». ⁷⁰ Dunque, secondo l'Aquinate, l'ascensione di Cristo aiuta la fede perché rimuove la presenza corporale, terrena, di Gesù, che, mostrandolo in un aspetto di inferiorità rispetto al Padre, rendeva più difficile la fede nella sua uguaglianza con lui.

Quanto alla speranza, Tommaso, nella *Summa theologiae*, afferma che l'ascensione fu utile per noi

ad spei sublevationem. Unde ipse [scil.: Christus] dicit, Ioan. XIV:⁷¹ *Si abiero et praeparavero vobis locum, iterum veniam, et accipiam vos ad meipsum, ut ubi ego sum, et vos sitis. Per hoc enim quod Christus humanam naturam assumptam in caelo collocavit, dedit nobis spem illuc perveniendi: quia ubi fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae, ut dicitur Matth. XXIV.*⁷² Unde et Mich. II⁷³ dicitur: *Ascendit pandens iter ante eos.*⁷⁴

Con l'ascensione, quindi, secondo l'Aquinate, la nostra speranza è accresciuta perché, con la sua ascensione, Cristo ha collocato la natura umana in cielo, e questo ci fa sperare che anche noi uomini, al suo seguito, giungeremo là dove lui già è giunto.

Questo motivo di accrescimento della speranza è già presente nel *Commentum* alle *Sententiae*, dove Tommaso afferma che l'ascensione al cielo di Cristo fu conveniente, opportuna, per noi «ut spem nostram ad caelum erigeret: quia dum humanam conditionem sideribus importavit, credentibus caelum posse patere monstravit, ut dicit Augustinus». ⁷⁵

⁶⁹ Si tratta della *Glossa interlineare e ordinaria* su Gv 16,7-10 (*Biblia sacra cum Glossa ordinaria*, 6 voll., Apud Iuntas, Venetiis, MDCI-MDCIII, V, 1272-1274).

⁷⁰ *IVSent*, III, d. 22, q. 3, a. 1, ad 5, II/1, 233.

⁷¹ V. 3.

⁷² V. 8.

⁷³ V. 13.

⁷⁴ *Sth*, III, q. 57, a. 1, ad 3, VIII, 529.

⁷⁵ *IVSent*, III, d. 22, q. 3, a. 1, co., II/1, 232.

Riguardo alla carità, Tommaso, nella *Summa theologiae*, afferma che l'ascensione fu vantaggiosa per noi

ad erigendum caritatis affectum in caelestia. Unde dicit Apostolus, Coloss. III:⁷⁶ Quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens: quae sursum sunt sapite, non quae super terram. Ut enim dicitur Matth. VI⁷⁷, ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum. Et quia Spiritus Sanctus est amor nos in caelestia rapiens, ideo Dominus dicit discipulis, Ioan. XVI:⁷⁸ Expedit vobis ut ego vadam. Si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos: si autem abiero, mittam eum ad vos. Quod exponens Augustinus, super Ioan.,⁷⁹ dicit: Non potestis capere Spiritum quandiu secundum carnem nosse persistitis Christum. Christo autem discedente corporaliter, non solum Spiritus Sanctus, sed et Pater et Filius illis affuit spiritualiter.⁸⁰

Quindi, secondo l'Aquinate, mediante l'ascensione la carità è accresciuta per due motivi. Il primo, fondato su Col 3,1-2 e Mt 6,21, è che, ascendendo al cielo, Cristo fa salire con sé il nostro amore verso le realtà celesti, in ultima analisi verso Dio stesso, oggetto primario della carità.⁸¹ Il secondo motivo, fondato su Gv 16,7 e sull'interpretazione datane da Agostino, è che l'ascensione, sottraendoci la presenza corporale di Cristo, ci permette di conoscerlo e di relazionarci a lui non più in modo carnale,⁸² ma in modo spirituale, e

⁷⁶ Vv. 1-2.

⁷⁷ V. 21.

⁷⁸ V. 7.

⁷⁹ *In Evangelium Ioannis tractatus*, 94, 4-5, in AGOSTINO, *Commento al Vangelo e alla Prima Epistola di san Giovanni*, a cura di E. GANDOLFO, 2 voll., Città Nuova, Roma 1968, II.

⁸⁰ *Sth*, III, q. 57, a. 1, ad 3, VIII, 529.

⁸¹ Cf. *Symb*, 6.

⁸² Cf. 2 Cor 5,16 e il commento di Tommaso in *Super secundam Epistolam ad Corinthios lectura*, 5, 4, in THOMAS DE AQUINO, *Super epistolas s. Pauli lectura*, cura R. CAI, 2 voll., Marietti, Taurini – Romae 1953, I.

così ci dispone a ricevere lo Spirito Santo, che è Spirito di amore e che accende in noi l'amore per le realtà celesti – in ultima analisi, ancora una volta, per Dio – e ci rapisce verso di esse.⁸³

Questo secondo motivo di accrescimento della carità è presente già nel *Commentum* alle *Sentenze*, nell'a. 1 della q. 3 della d. 22 del libro III, dove gli è data una certa importanza. Esso è presentato con due sfumature diverse.

Nel *corpus* dell'articolo Tommaso afferma che l'ascensione fu utile per noi

ut jam Christum non secundum carnem cognoscentes, spiritualiter tantum ipsi jungamur; et sic idonei efficiamur ad accipienda dona Spiritus Sancti, secundum quod dictum est, Eph. 4, 8: *Ascendit in altum, dedit dona hominibus*.⁸⁴

Qui l'argomento è simile a quello presente nel rispettivo passo parallelo della *Summa theologiae*, riportato sopra: l'ascensione, togliendo la presenza corporale di Cristo e quindi la nostra conoscenza di lui secondo la carne, ci permette un'unione con lui che è solamente spirituale e così ci rende idonei a ricevere i doni dello Spirito Santo, come affermato in Ef 4,8, che è il passo biblico riportato. Il riferimento alla carità è insito nell'accenno ai doni dello Spirito Santo, che sono doni dello Spirito di amore, tutti legati alla carità. Come si nota, in questo passo, rispetto alla *Summa theologiae*, l'attenzione è rivolta ai doni dello Spirito, piuttosto che allo Spirito stesso, che è il primo e principale dono, forse perché la citazione biblica qui riferita ha il plurale («dona» e non «donum»).

⁸³ Cf. in proposito le interessanti parole di Lafontaine: «La théologie trinitaire de Thomas a montré que l'Amour, pris au sens personnel, est un nom propre de l'Esprit (I, q. 37). Et puisque l'amour a pour effet de produire l'extase, ou le ravissement de l'aimant en l'être aimé (I-II, q. 28, a. 3), l'Esprit d'Amour a le pouvoir de nous ravir dans les réalités célestes, là où siège le Christ» (R. LAFONTAINE, *La résurrection et l'exaltation du Christ chez Thomas d'Aquin. Analyse comparative de S. Th., IIIa, qu. 53 à 59*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1983, 110).

⁸⁴ *IVSent*, III, d. 22, q. 3, a. 1, co., II/1, 232.

Nell'ad 5 dello stesso articolo l'argomentazione è simile, ma manca ogni riferimento allo Spirito Santo e l'argomento riguarda solo la carità. Tommaso, rispondendo a chi sosteneva che l'ascensione fu dannosa per noi, perché la presenza corporale di Cristo ci sarebbe stata più utile della sua assenza,⁸⁵ afferma che è vero il contrario, perché

corporalis praesentia Christi [...] poterat esse nociva [...] quantum ad dilectionem: quia eum non solum spiritualiter, sed etiam carnaliter diligemus conversantes cum ipso corporaliter; et hoc est de imperfectione dilectionis.⁸⁶

Quindi l'ascensione è utile all'accrescimento della nostra carità perché, togliendo la presenza corporale di Cristo, elimina anche l'amore carnale, terreno, per lui, lasciando nei suoi confronti solo un amore spirituale. E questo, secondo Tommaso, rende l'amore più perfetto.⁸⁷

Quanto alla riverenza, nel brano della *Summa theologiae* riportato all'inizio di questo punto,⁸⁸ Tommaso afferma che l'ascensione di Cristo al cielo accresce la nostra riverenza, il nostro rispetto, nei suoi confronti perché ce lo fa considerare non più come un semplice uomo, ma come Dio, dal momento che salire al cielo fino alla destra del Padre è esclusivo della potenza di Dio. E qui l'Aquinate cita 2 Cor 5,16 con la relativa glossa, in cui si dice che noi non conosciamo più Cristo secondo la carne, ossia come un puro uomo mortale.

2.3. Il dono della grazia e dello Spirito Santo

Un terzo effetto salvifico che l'ascensione di Cristo al cielo ha avuto nei nostri confronti è il dono della grazia santificante e delle varie grazie distribuite agli uomini, come anche l'invio dello Spirito Santo, insieme ai suoi doni.

⁸⁵ Cf. *IVSent*, III, d. 22, q. 3, a. 1, arg. 5.

⁸⁶ *IVSent*, III, d. 22, q. 3, a. 1, ad 5, II/1, 233.

⁸⁷ *Sth*, II-II, q. 23, a. 1, ad 1.

⁸⁸ A p. 11.

Dice in proposito Tommaso, nella *Summa theologiae*, che Cristo è asceso al cielo

ut, in caelorum sede quasi Deus et Dominus constitutus, exinde divina dona hominibus mitteret: secundum illud *Ephes. IV:*⁸⁹ *Ascendit super omnes caelos ut adimpleret omnia, scilicet donis suis,*⁹⁰ secundum Glossam.⁹¹

Questo testo va messo assieme a quello che commenta proprio Ef 4,8-10,⁹² dove l'Aquinate afferma che Cristo, ascendendo al cielo,

eos [scil.: homines] spiritualibus bonis dotavit. Unde subditur *dedit dona hominibus, scilicet gratiae et gloriae. Ps. LXXXIII, 12: Gratiam et gloriam dabit Dominus. II Petr. I, 4: Per quem et pretiosa nobis promissa donavit, etc. [...] Deinde [...] ponit ascensionis fructum, cum dicit ut adimpleret omnia, id est omne genus hominum spiritualibus donis replet. Ps. LXIV, 5: Replebimur in bonis domus tuae. Eccli. XXIV, 26: A generationibus meis adimplemini.*⁹³

⁸⁹ V. 10.

⁹⁰ Si tratta di una citazione della *Glossa interlineare* su Ef 4,10 (*Biblia sacra cum Glossa ordinaria*, 6 voll., Apud Iuntas, Venetiis, MDCI-MDCIII, VI, 550).

⁹¹ *Sth*, III, q. 57, a. 6, co., VIII, 535.

⁹² Il testo della *Vulgata* è il seguente: «Dicit: Ascendens in altum captivam duxit captivitatem, dedit dona hominibus. Quod autem ascendit, quid est nisi quia et descendit primum in inferiores partes terrae? Qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes caelos, ut impleret omnia» (*Vulg.*, 1070). Il testo italiano è questo: «È detto: *Asceso in alto, ha portato con sé prigionieri, ha distribuito doni agli uomini.* Ma cosa significa che ascese, se non che prima era disceso quaggiù sulla terra? Colui che discese è lo stesso che anche ascese al di sopra di tutti i cieli, per essere pienezza di tutte le cose» (*BG*, 2788).

⁹³ *Eph*, 4, 3, II, 51-52.

Quindi Cristo, asceso al cielo e assisosi alla destra del Padre, come Dio e Signore, ha arricchito gli uomini con i doni divini, cioè il dono della grazia – in questa vita – e della gloria – nell'altra – e, più in generale, con ogni dono spirituale. Quest'effusione di doni, secondo Tommaso, è proprio uno dei frutti dell'ascensione. Come si nota, qui non c'è ancora un'affermazione esplicita sul dono dello Spirito Santo come effetto dell'ascensione.

Essa è presente, invece, in una serie di testi⁹⁴ di cui il fondamentale è sicuramente quello in cui Tommaso commenta Gv 16,7.⁹⁵ Ecco le sue parole:

Primo ostendit recessus sui necessitatem; secundo recessus utilitatem. Dicit ergo *Tristitia implevit cor vestrum*, scilicet de recessu meo; sed est magis vobis gaudendum, quia expedit vobis ut ego vadam, idest valde vobis est necessarium, quia, si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos. Item est vobis fructuosum et utile: quia si abiero, mittam eum ad vos, scilicet Spiritum sanctum. Sed numquid non potuisset Christus dare Spiritum vivens in carne? Dicendum quod sic: quia etiam super eum baptizatum Spiritus sanctus in specie columbae descendit et numquam ab eo recessit, quem ab instanti suae conceptionis recepit non ad mensuram. Sed noluit eum dare discipulis existens cum eis, quadruplici ratione. Primo propter eorum indispositionem: nam Spiritui sancto, cum sit amor spiritualis, contrariatur amor carnalis. Discipuli autem

⁹⁴ Cf. *IVSent*, III, d. 22, q. 3, a. 1, co.; IV, d. 7, q. 1, a. 2, qc. 1, ad 1; THOMAS DE AQUINO, *Expositio in psalmos Davidis*, 18, 4, in *Id.*, *Expositio in aliquot libris Veteris Testamenti et in psalmos L*, cura I. M. ALLODI, Typis Petri Fiacadori, Parmae MDCCCLXIII; *Expositio in Lucam*, 19, 2; *Io*, 12, 4; 16, 2; *Eph*, 4, 3; *Sth*, I-II, q. 106, a. 4, ad 2; III, q. 57, a. 1, ad 1.

⁹⁵ Il testo della *Vulgata* dice: «[Iesus dixit:] Expedit vobis ut ego vadam. Si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos» (*Vulg*, 1097). Il testo italiano è il seguente: «[Gesù disse:] è bene per voi che io me ne vada, perché, se non me ne vado, non verrà a voi il Paràclito; se invece me ne vado, lo manderò a voi» (*BG*, 2561).

quodam carnali amore afficiebantur ad Christi humanitatem, necdum elevati erant spirituali amore ad eius divinitatem, et ideo nondum capaces erant Spiritus sancti; II Cor. V, v. 16: *Ex hoc iam neminem secundum carnem noscimus, idest secundum carnis affectum, et si cognovimus secundum carnem, Christum scilicet ante passionem, sed nunc iam non novimus.* Secundo propter divini auxilii conditionem, quod maxime adest in necessitatibus; Ps. IX, v. 10: *Adiutor in opportunitatibus,* et iterum Ps. XXVI, 10: *Quoniam pater meus et mater mea dereliquerunt me, Dominus autem assumpsit me.* Quamdiu autem Christus erat cum eis, sufficiens adiutorium erat cum eis, sed eo recedente multis tribulationibus exponebantur: et ideo datus est eis statim alius consolator et adiutor. Unde signanter dicit: *Et alium Paraclitum dabit vobis;*⁹⁶ Is. XXVIII, 9: *quem docebit scientiam ... Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus.* Tertio ex dignitatis Christi consideratione: nam, ut Augustinus dicit in libro *De Trinitate*,⁹⁷ Christus inquantum homo, non habet quod det Spiritum sanctum, sed inquantum Deus. Quando autem cum discipulis erat, videbatur esse quasi homo unus ex eis. Ne ergo videretur quod homo esset qui daret Spiritum sanctum, ideo ipsum ante ascensionem suam non dedit; supra VII, 39: *Nondum erat spiritus datus, quia nondum Iesus erat glorificatus;* Sap. IX, 10: *Emitte illam a sede magnitudinis tuae.* Quarto propter unitatem Ecclesiae conservandam: nam, ut supra X, 41, habetur, *Ioannes signum fecit nullum:* quod ideo fuit ne populus divideretur a Christo, et ut evidenter appareret eminentia ad Ioannem. Discipuli autem ipso Spiritu replendi erant, ut etiam opera maiora facerent quam Christus fecit, supra XIV, 12: *Et maiora horum facient,* et ideo si ante passionem fuisset eis datus, potuisset verti in dubium apud populum quis esset Christus, et sic fuisset in eo divisio; Ps. LXVII, 19: *Ascendens in altum, dedit dona hominibus.*⁹⁸

⁹⁶ Gv 14,16.

⁹⁷ *De Trinitate*, 15, 46, in AGOSTINO, *La Trinità*, a cura di A. TRAPÈ – M. F. SCIACCA – G. BESCHIN, Città Nuova, Roma 1973.

⁹⁸ *Io*, 16, 2, 394.

In questo testo Tommaso presenta i motivi per cui era necessario⁹⁹ che Cristo sottraesse la sua presenza – ascendendo al cielo – perché fosse effuso lo Spirito Santo sui discepoli. Essi sono quattro. Il primo motivo è che, mentre Cristo viveva con loro, i discepoli lo amavano di un amore in un certo modo carnale, terreno, non ancora perfettamente spirituale, soprattutto riguardo alla sua divinità. Ora, essendo lo Spirito Santo un Amore spirituale, esso si oppone all'amore carnale, e quindi i discepoli, finché Cristo era con loro, non erano nella disposizione adeguata per ricevere lo Spirito Santo.¹⁰⁰ Il secondo motivo è legato alla condizione dell'aiuto divino. Esso è dato da Dio soprattutto quando l'uomo si trova in una situazione di necessità. Ora, finché Cristo viveva con i suoi discepoli, bastava lui ad aiutarli; ma, dopo la sua partenza, essi sarebbero stati esposti a molte tribolazioni, e avrebbero dunque avuto grande bisogno di un aiuto da parte di Dio. E allora fu dato loro lo Spirito Santo, come consolatore e aiutante. A supporto di quanto affermato, Tommaso sottolinea qui, citando Gv 14,16, che lo Spirito Santo fu dato agli apostoli come un «altro» Paraclito, «altro» proprio rispetto a Cristo stesso, ormai separatosi da loro con l'ascensione. Il terzo motivo è relativo alla dignità di Cristo. Egli, infatti, può dare lo Spirito Santo solo in quanto Dio, non come uomo. Ma, finché Cristo visse con i discepoli, egli sembrava un semplice uomo, come loro, e allora, perché non sembrasse che fosse un uomo a dare lo Spirito Santo, egli non lo diede prima della sua ascensione. Dopo l'ascensione, essendo ormai manifesta la natura divina di Cristo, egli poté inviare lo Spirito Santo. Il quarto motivo, infine, è in rap-

⁹⁹ A mio avviso, si tratta qui di una necessità intesa in senso debole, cioè come semplice convenienza. È l'Aquinate stesso, infatti, ad affermare nel testo che Cristo poteva dare lo Spirito Santo anche restando presente sulla terra con i suoi discepoli. Del resto, i motivi addotti rientrano piuttosto nella categoria della convenienza che in quella della stretta necessità.

¹⁰⁰ Cf. *IVSent*, III, d. 22, q. 3, a. 1, co. e ad 5; THOMAS DE AQUINO, *Super secundam Epistolam ad Corinthios lectura*, 5, 4, in *ID.*, *Super epistolas s. Pauli lectura*, cura R. CAI, 2 voll., Marietti, Taurini – Romae 1953, I; *Sth*, II-II, q. 23, a.1, ad 1; III, q. 57, a.1, ad 3.

porto alla conservazione dell'unità della Chiesa. Infatti i discepoli di Cristo, ripieni dello Spirito Santo, avrebbero compiuto opere ancora più grandi di quelle compiute da Cristo stesso, come detto in Gv 14,12, qui citato. Ora, se lo Spirito Santo fosse stato inviato prima dell'ascensione, e quindi prima di allora i discepoli avessero compiuto quei grandi portenti, sarebbe potuto nascere nel popolo il dubbio su chi fosse effettivamente il Messia, il Cristo. E così sarebbero nate delle divisioni all'interno del popolo. Perciò il dono dello Spirito Santo fu rinviato a dopo l'ascensione, per preservare il bene dell'unità.

Interessante è anche quanto l'Aquinate dice a commento del v. 7 del Sal 18(19):¹⁰¹

Sequitur effectus: *Nec est qui se abscondat a calore ejus*: Ephes. 4:¹⁰² «Dedit dona hominibus». Ibidem:¹⁰³ «Ascendit super omnes caelos, ut adimpleret omnia». Sol quando est in alto, omnes calefacit. Sic Christus ascendens misit Spiritum sanctum discipulis; unde dicit: *Nec est qui se abscondat a calore ejus*. Spiritus sanctus calefacit: Can. 8:¹⁰⁴ «Lampades ejus lampades ignis». Sed numquid multi non recipiunt calorem ejus? Dicendum quod sicut est de sole materiali, ita contingit de Spiritu sancto. Multi autem possunt se abscondere, et non recipere calorem solis, sed sol ex parte sua se exhibet omnibus; sic Spiritus sanctus effunditur ubique, et petit ab omnibus recipi, nisi aliquis se per malitiam abscondat.¹⁰⁵

¹⁰¹ Il testo della *Vulgata* dice: «A summo caelo egressio eius [scil.: solis], et occursum eius usque ad summum eius; nec est qui se abscondat a calore eius» (*Vulg.*, 458). Il testo italiano è il seguente: «[il sole] sorge da un estremo del cielo e la sua corsa raggiunge l'altro estremo: nulla si sottrae al suo calore» (*BG*, 1225).

¹⁰² V. 8.

¹⁰³ V. 10.

¹⁰⁴ Ct 8,6.

¹⁰⁵ THOMAS DE AQUINO, *Expositio in psalmos Davidis*, 18, 4, in ID., *Expositio in aliquot libris Veteris Testamenti et in psalmos L*, cura I. M. ALLODI, Typis Petri Fiaccadori, Parmae MDCCCLXIII, 209.

Qui Tommaso, innanzitutto, afferma che effetto dell'ascensione è che Cristo, asceso al cielo, distribuisce doni agli uomini, in particolare manda loro lo Spirito Santo, come il sole fa con il calore dei suoi raggi. Ma poi egli si domanda perché allora molti siano privi dello Spirito. E risponde che ciò avviene perché costoro si sottraggono, con la loro cattiveria, al dominio dello Spirito Santo, benché egli sia stato effuso ovunque e voglia essere accolto da tutti, così come gli uomini possono sottrarsi, nascondendosi, al calore del sole, benché esso lo offra a tutti.

CONCLUSIONE

L'ascensione, dunque, secondo Tommaso d'Aquino, è un mistero che riguarda Cristo e gli uomini e che ha effetti positivi su entrambi: con l'ascensione Cristo è stato esaltato e glorificato, quanto al suo luogo e alla manifestazione della sua dignità, e ha ricevuto una nuova gioia, e agli uomini sono state aperte la via che conduce al cielo e le sue porte, è stato dato modo di accrescere le virtù teologali e la riverenza verso Cristo, e sono stati elargiti i doni spirituali, le grazie e lo stesso Spirito Santo.

L'attenzione di Tommaso si concentra soprattutto sugli effetti dell'ascensione relativi a noi, ai quali è dedicato spazio e approfondimento di riflessione. Minore attenzione è dedicata alle conseguenze che essa ha avuto su Cristo, perché, secondo il pensiero dell'Aquinate, esse sono state solo accidentali e secondarie.

Tommaso, in effetti, ha il merito di considerare insieme, in questo come negli altri misteri di Gesù, ciò che riguarda Cristo e ciò che riguarda gli uomini: consapevole che Cristo è il capo dei redenti, l'Aquinate analizza anche le ricadute che gli eventi riguardanti direttamente il Salvatore hanno avuto sugli uomini. Nel caso dell'ascensione, qui studiato, la sua riflessione relativa agli effetti sull'uomo è ricca, approfondita e precisa, fondata sempre sulla Scrittura, che è ampiamente citata.

Anche nello studio degli effetti dell'ascensione riguardanti direttamente Cristo il pensiero di Tommaso è equilibrato ed evita di attribuire a questo fatto un'importanza eccessiva. Per l'Aquinate,

infatti, l'evento centrale della glorificazione di Gesù resta, giustamente, la risurrezione;¹⁰⁶ un ruolo è riservato anche all'ascensione, ma secondario e complementare.

Un limite che si può riscontrare – per altro pienamente comprensibile se, com'è corretto fare, si inserisce l'autore nella sua epoca – è il peso eccessivo dato all'elemento fisico-cosmologico, per di più descritto in un modo oggi ormai superato. Tommaso, in effetti, lega troppo l'effetto di esaltazione relativo a Cristo dovuto all'ascensione con un luogo, che egli identifica con il cielo empireo. Sarebbe stato più opportuno essere maggiormente cauti nell'individuare un luogo in cui collocare l'umanità gloriosa del Signore. Questa critica va però accompagnata con due osservazioni. La prima è che Tommaso ha una visione unitaria della creazione, per cui, secondo lui, esisteva un solo mondo, un solo universo, seppure ordinato in livelli ben distinti, in cui ogni ente creato doveva collocarsi, compreso il corpo di Cristo, per quanto glorioso.¹⁰⁷ La seconda è che l'Aquinate non limita lo studio dell'effetto di esaltazione dell'ascensione a una prospettiva cosmologica, ma lo allarga anche all'ambito più propriamente teologico del rapporto con Dio, affermando che l'ascensione ha manifestato la dignità di Cristo perché è culminata nella sua sessione alla destra del Padre.

Nel complesso, la riflessione di Tommaso sugli effetti dell'ascensione di Cristo al cielo, nei suoi due ambiti – Cristo stesso e noi uomini –, risulta valida e ancora utile per approfondire questi aspetti del mistero dell'ascensione del Signore.

¹⁰⁶ Cf. *IVSent*, III, d. 21, q. 2, a. 1; *Cth*, I, 237; *Symb*, 5; *Sth*, III, q. 53, aa. 1, 3; q. 54, a. 2.

¹⁰⁷ Si pensi che, in questa visione, anche le anime beate e gli angeli, sebbene incorporei, dal momento che sono creature, dovevano rientrare in quest'unico mondo, e infatti anch'essi vengono posti in un loro luogo, appartenente alla totalità dell'universo creato, che è il cielo empireo. Cf. *IVSent*, I, d. 37, q. 3, a. 1; II, d. 2, q. 2; *Sth*, I, q. 61, a. 4; q. 66, a. 3; q. 102, a. 2, ad 1.

**IN PAROLE E OPERE.
RICERCHE ANALOGICHE DI UN DIALOGO POSSIBILE¹**

LUCA REFATTI

Editor's note: The author, a Dominican friar who resides in Turkey and collaborates with DOSTI (Dominican Study Istanbul), begins this article with the report of a rather frustrating experience: his failure in finding the right words to speak of Jesus Christ to some Turkish people who came to visit a Catholic church in Istanbul. He did not attempt to persuade, he just tried to explain; and yet, the cultural divide seemed too deep to be crossed. The concepts he used, well familiar to any Christian and, in the majority of cases, to any Westerner, were unintelligible, absolutely not meaningful, to the ears of Islamic people who heard them for the first time.

So then, what to do? In order to engage a dialogue with some probability of success, Refatti has identified two methods. The first, is based on "knowledge by abstraction:" that is, on the search for words (and even before for concepts, since – as Aristotle and Aquinas say – "words are signs of concepts, and concepts the similitude of things"), which may be understood by interlocutors from different cultures. The second, is based on "knowledge by connaturality": that is, on experiences of the sacred, which reveal the presence of God and may be shared by every man or woman of good will, whatever their culture of belonging.

However, both ways may present a twofold risk: on the one hand, a disordered aspiration to unity, which leads to a univocal and superficial understanding of the two religions; on the other, an equally disordered emphasis on their differences, which leads to consider them as totally estranged from each other. Right reason would suggest to adopt an "analogical" perspective: simultaneously to unite-distinguish-order what belongs to Christianity and what belongs to Islam, so that they can be known and lived in mutual respect for truth and harmony.

¹ Ringrazio P. Claudio Monge OP per tutto il suo incoraggiamento e i suoi consigli.

1. LA PREZIOSITÀ DI UN DIALOGO FALLITO

Nell'antico quartiere genovese di Galata, a Istanbul, scendendo per la ripida via che dalla torre porta a Karaköy e al Corno d'Oro, si trova la chiesa cattolica di Sen Piyer. Durante il fine settimana, benché la chiesa, come voleva la legge ottomana, non abbia una facciata e l'ingresso sia nascosto da un bell'oleandro, sono molti i turchi (anzi, si dovrebbe dire le turche, dal momento che sono soprattutto ragazze, spesso velate) che trovano la voglia e il tempo di dare una sbirciatina dentro. Scoprono un ambiente per loro inusuale ed enigmatico, che cerca di offrire un'idea della preghiera nella Chiesa anche con l'aiuto di incenso e musica sacra. I quadri, le statue, il battistero, le iscrizioni latine, tutta la simbologia cristiana esposta nella chiesa suscita in loro una certa esotica fascinazione e tante domande. *Cosa significa questo pellicano con i suoi pulcini? Cos'è questa scatola di marmo presso la quale c'è una lampada accesa? E cosa c'è dentro? Perché sul capo di Maria ci sono dodici stelle?* Ma, accanto agli interrogativi che riguardano l'iconografia, alcune visitatrici, più familiari con il cristianesimo, pongono anche questioni di carattere teologico: *Gesù è Dio o figlio di Dio? Perché i vangeli sono quattro piuttosto di uno solo?* Fino alla domanda più difficile: *Qual è l'essenza del cristianesimo?* Infine qualcuna propone un confronto con la propria fede, sottolineando la figura di Gesù e di Maria come fattori di unità per musulmani e cristiani, proponendo un parallelo tra Vangelo e Corano e chiedendo cosa i cristiani conoscano e apprezzino dell'Islam e se anche per loro Mohammad sia il sigillo della profezia.

Il frate che li accoglie deve cercare di superare le barriere linguistiche e culturali per dare una risposta che sia, in un qualche modo, comprensibile. Le nozioni imparate nei corsi di teologia risultano assolutamente incomprensibili. È una reazione molto diversa da quella degli ateniesi al discorso dell'Aeropago di san Paolo, e non solo perché in questo tipo di dialogo non si cerca di persuadere, ma "semplicemente" di spiegare. Piuttosto, i concetti usati, familiari a chi è cresciuto in un contesto cristiano, sono inintelligibili, assolutamente non significativi all'orecchio di chi li sente per la prima volta. Un simile dialogo è, a prima vista, destinato al

fallimento. L'incomunicabilità delle *propositiones fidei* alla giovane musulmana che interroga genera una serie di nuovi interrogativi in chi tenta di rispondere. Lo scopo di questo articolo è di tratteggiare questi interrogativi e qualche abbozzo di soluzione, partendo dalla mia personale esperienza.

2. LE DOMANDE DELLA SERA

Il fallimento del dialogo è, innanzitutto, un mio personale fallimento. Vengo posto di fronte alla mia incapacità di esprimere e spiegare l'oggetto della mia fede. Riflettendo, a sera, sugli incontri della giornata, provo a cercare parole che sarebbero state più chiare, più efficaci. Al tempo stesso, mi rendo conto che anche i contenuti delle mie risposte sono stati superficiali e non hanno colto e mostrato l'essenziale. Da questa presa di coscienza prende le mosse una seconda riflessione, che riguarda non più il dialogo con un altro, ma la mia personale comprensione della fede e il mio rapporto con essa. *Cosa fa di me un cristiano? Perché credo? Chi è per me il Cristo? Cosa significa per me partecipare ai sacramenti?* Le domande che mi sono state poste durante la giornata diventano le domande che io mi pongo alla sera. Quello che prima mi pareva scontato, dopo non lo è più. Necessita ancora di (auto)critica ed esplorazione. Si potrebbe leggere questo processo di riflessione come una graduale purificazione concettuale, che mira, prima, a riportare la fede creduta alla concretezza del terreno fenomenologico della propria esperienza di fede e, poi, a un discernimento di ciò che è fondamentale (e quindi da conservare nella esposizione) da ciò che è accessorio (e a cui, quindi, si deve, almeno in un momento iniziale, rinunciare).

3. LE PAROLE QUASI IN COMUNE

Un dialogo mancato non può né deve sfociare solo in un momento di riflessione intimistica, per quanto fondamentale per una crescita nella vita di fede. Deve avere come conseguenza

anche la ricerca di *parole* e di *esperienze* comuni, che possano funzionare come riferimenti analoganti per la mutua comprensione, per un dialogo finalmente possibile. Qui presentiamo due esempi di studi comparatisti relativi alla ricerca di parole.

3.1. Islam

Un esempio di ricerca riuscita, feconda, suggestiva è quella di Georges Khodr,² attuale metropolita greco ortodosso del Monte Libano. Nato e cresciuto come cristiano in Libano, di madrelingua araba, ha vissuto nella prossimità e amicizia con i musulmani. La sua conoscenza, oltre che dell'arabo, della teologia sia cristiana che islamica, gli ha permesso di proporre chiavi di lettura originali dell'evento cristiano per i musulmani. L'aspetto più interessante dell'opera di Khodr è, forse, la riflessione intorno alla parola Islam e al fatto della croce.

I musulmani, in genere, ritengono inaccettabile che un profeta possa essere abbandonato da Dio e morire in croce. L'idea che il successo mondano di un profeta sia la prova dell'approvazione divina emerge anche dai piccoli dialoghi nella chiesa di Sen Piyer, quando i miei interlocutori utilizzano la rapida diffusione dell'Islam e la sua crescita numerica come argomento apologetico al quale io sono chiamato a dare una risposta. La sura delle Donne nega esplicitamente la crocifissione di Gesù: "[Gli ebrei] dissero: 'Abbiamo ucciso il Messia Gesù, Figlio di Maria, il Messaggero di Allah!' Invece non l'hanno né ucciso né crocifisso, ma così parve a loro" (Q 4,155).³ Benché un riferimento problematico si trovi invece nella sura della Famiglia di Imran: "E quando Allah disse: 'O Gesù, ti porrò un termine e ti eleverò a Me e ti purificherò dai miscredenti'" (Q 3,55).

² Per un articolo che presenti la vita e le opere di Georges Khodr vedi A.E. KATTAN, "The Cross as 'Islam'. Georges Khodr's Approach to Islam as a Paradigm of Contextual Theology", *Journal of Eastern Christian Studies* 69 (2017) 3-4, 69-78.

³ H. PICCARDO (ed.), *Il Corano*, Newton Compton, Roma 1996, 105. Le citazioni successive del Corano sono tratte dalla medesima traduzione.

Piccardo spiega, nella nota a questo versetto, che l'espressione "ti porrò un termine" non intende la morte fisica di Gesù, ma il fatto che è stato richiamato presso Dio.⁴ Bausani, invece, traduce con "io ti farò morire",⁵ mentre Kazimirski traduce con il francese "Je te ferai subir la mort".⁶ Il termine arabo è il participio attivo *mutawaffi*, che significa "colui che prende per sé, che ottiene totalmente". Nella forma passiva significa "morire".⁷ Senza entrare in questo dibattito, noto solo come, al contrario di Bausani e Kazimirski, che al proposito hanno pochi scrupoli, il traduttore musulmano (Piccardo) sia attento a sottolineare, nella nota e nella traduzione, il fatto che Gesù non sia morto.

Il punto di partenza è, dunque, la negazione del fatto della croce da parte dei credenti musulmani. Khodr nota che la traduzione liturgica in arabo greco ortodosso traduce il greco ἐκπνέω ("emise il suo spirito, spirò"), termine usato dagli evangelisti Marco (Mc 15,39) e Luca (Lc 23,46) per indicare la morte di Gesù, con l'espressione *aslama al-rūh*. Il verbo *aslama* e la parola *Islām* hanno la stessa radice, che indica l'atto di consegnare. Il significato proprio e originario di *Islām* è, quindi, l'affidarsi a Dio, il sottomettere a Lui la propria volontà. Per Khodr, quindi, la morte di Gesù

is "Islam," in its original sense, which is fully realized on the cross thanks to Jesus' obedience to his Father. In repudiating the idea of a crucified Jesus, Islam, as represented by the majority of its exegetes and theologians, proves to be self-contradictory, because it fails to recognize the kenotic 'Islam' of Jesus when he made himself nothing by entirely embracing his Father's will.⁸

⁴ H. PICCARDO (ed.), *Il Corano*, 71, n. 45.

⁵ A. BAUSANI (ed.), *Il Corano*, Rizzoli, Milano 1998, 41.

⁶ A.B. KAZIMIRSKI (ed.), *Le Coran*, Garnier, Paris 1999, 143.

⁷ Cf. H. WEHR, "فو", *Arabisches Wörterbuch*, Beirut - London 1977, 965.

⁸ A.E. KATTAN, "The Cross as 'Islam'", 76.

Come sottolinea Kattan, l'interpretazione di Khodr della croce si dimostra efficace nell'articolare ciò che è specificamente cristiano in concetti congeniali alla religiosità islamica. Al tempo stesso, *Islām*, preso nel suo senso originario, viene interpretato in senso cristologico: "Khodr is inclined to consider Islam as an essential moment of what intrinsically constitutes the Christian experience and message, i.e. the cross, provided that Islam is understood – according to its original sense – as a call to submit to the will of God."⁹

3.2. Martire

Un'operazione analoga, sebbene di sintesi della relativa ricerca accademica, è quella proposta da Righi¹⁰ a riguardo della parola *šahīd*, testimone, martire. Il termine ricorre nel Corano diverse volte, sia al singolare che al plurale,¹¹ sempre con il significato di testimone. Lo slittamento di significato per indicare colui che rende testimonianza a Dio con la propria vita sarebbe, quindi, post-coranico.¹² Esso significava, innanzitutto, i morti in battaglia contro gli infedeli. Quando l'espansione militare islamica si arrestò, *šahīd* prese a significare anche

le persone morte violentemente e prematuramente a) uccise nel servizio di Dio, b) uccise per il loro credo, c) a causa di una malattia o di un malanno improvviso e anche una serie di persone che muoiono di morte naturale mentre sono impegnati in un atto meritorio (pellegrinaggio, viaggio in cerca di conoscenza, preghiera) o per aver difeso i propri beni.¹³

⁹ *Ibid.*, 77.

¹⁰ D. RIGHI, "Testimoni martiri nell'Islam e nel Cristianesimo. Confronto teologico", *Rivista Teologica di Lugano* 29 (2016) 3, 543-571.

¹¹ Q 2,23.133.143.282; 3,98.99.140; 4,33.41.72.79.135.159.166; 5.8.44.117; 6,19.144.150; 10,29.46; 13,43; 16,84.89; 17,96; 22.17.78; 24,4.6.13; 28,75; 29,52; 33,55; 34,47; 39,69; 41,47.53; 46,8; 48,28; 50,21.37; 58,6; 85,9; 100,7.

¹² D. RIGHI, "Testimoni martiri nell'Islam e nel Cristianesimo", 548.

¹³ *Ibid.*, 561.

In questo processo di slittamento semantico due sono gli elementi da considerare. Da un lato, c'è l'aspetto pratico del privilegio del martire di non essere lavato prima della sepoltura, in quanto a questo scopo è già sufficiente il sangue versato. Il secondo aspetto è l'intenzione di impegnarsi nella diffusione dell'Islam, che è un elemento essenziale di ogni vero martirio (a differenza del martirio apparente di chi è motivato da altri, più prosaici, obiettivi).

Ciò che avvicina martirio cristiano e martirio islamico, come sottolinea De Francesco,¹⁴ non è semplicemente l'idea della testimonianza nella morte. Piuttosto, ciò che pare una tragica sconfitta individuale dal punto di vista umano è, dal punto di vista divino, un trionfo che otterrà la più alta ricompensa celeste. Evidenti sono anche le differenze. Il martirio cristiano ha come suo elemento proprio l'imitazione della passione di Cristo, che non ha risposto alla violenza con la violenza, ma sopportando pazientemente l'ingiusta condanna. Il cristiano che muore in battaglia, anche in nome della propria fede, non è, quindi, considerato un martire.

3.3. L'analogia delle parole

I due esempi sopra riportati mostrano l'utilità di un metodo analogico nello strutturare il dialogo islamo-cristiano. Dal punto di vista logico, l'analogia è quella proprietà dei concetti secondo la quale essi si predicano dei loro soggetti in un senso in parte uguale e in parte diverso.¹⁵ L'analogia è quindi costruita intorno a un significato (analogante) che accomuna termini diversi. Sia la parola *islām* che la parola *šahīd* sono portatrici di un significato primario (analogante) che appartiene ad entrambe le tradizioni, le quali poi lo hanno ampliato e sviluppato seguendo direttrici differenti. L'analogante

¹⁴ I. DE FRANCESCO, "Victory through Defeat. Giving Sense to the Believers's Death on the Battlefield in Muslim Ascetic Literature Compared to the Christian 'Acta Martyrum'", *Islamochristiana* 40 (2016), 17-29.

¹⁵ A. OLMI, "L'analogia come concetto analogico", in F. BERTELE' et al., *Scienza, analogia, astrazione*, Il Poligrafo, Padova 1999, 69-70.

viene arricchito di sensi nuovi (analogati), tra loro distinti, specifici a ciascuna delle due religioni. Il termine analogante funziona, pertanto, come un ponte tra le due esperienze religiose (funzione utile nella misura in cui si desidera passare da una riva all'altra).

L'operazione di rendere comprensibili concetti propri di una tradizione religiosa a coloro che sono familiari a una tradizione religiosa differente attraverso delle "parole ponte" va affrontata con cautela. Da un lato, ci permette di non cadere nel timore di un'equivocità, che rende il dialogo impossibile. È questo il caso di chi pensa che non ci siano punti di contatto tra cristianesimo ed Islam e che anche ciò che può apparire tale sia, in realtà, un *false friend*, una parola ingannatrice, un unico significante che nasconde significati completamente diversi, un equivoco, appunto. La ricerca teologica, storica e filologica permette, invece, di scoprire un fondo comune a cui è sempre possibile tornare, sciogliendo così i nodi, chiarendo gli equivoci e imparando a comprendere meglio sia il mondo dell'altro che il proprio. Dagli esempi che ho proposto prima, è evidente che né la parola *islām* né la parola *ṣahīd* sono direttamente trasferibili da un ambiente culturale all'altro. Ciò nonostante, non sono parole equivoche, ma fanno riferimento a dei concetti comuni ad entrambe le tradizioni. Arrivando ad enuclearli e a ripulirli dal sostrato che li ricopre, si forma un vocabolario condiviso, a partire dal quale un dialogo può cominciare.

Dal lato opposto, c'è il rischio dell'univocità; del credere, cioè, che ogni somiglianza, anche se superficiale, si fondi su una effettiva uguaglianza di concetti e significati. Partendo da queste premesse, il dialogo interreligioso si trasforma in una commedia degli equivoci. Ignorando come un concetto, per quanto simile, assuma un significato diverso all'interno di contesti e storie differenti, davvero si prendono i proverbiali "fischi per fiaschi". Compito della ricerca, come è condotta da Khodr, Righi, De Francesco e altri,¹⁶ è

¹⁶ Siamo qui nell'ambito della specializzazione funzionale della teologia dialettica, secondo lo schema proposto da B.J.F. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, trad. di N. Spaccapelo – S. Muratore, Città Nuova, Roma 2001, 266-267. Il teologo dialettico mette alla prova la propria autocomprensione e il pro-

di mettere in evidenza e apprezzare, oltre al sostrato comune, anche le differenze proprie di ogni tradizione religiosa, schivando il rischio di un univocismo falso, in cui tutte le vacche sono nere. Un dialogo riuscito non è fatto solo di parole comuni, che permettono di comunicare, ma anche di differenze che si desidera condividere e scambiare. Due discorsi uguali non fanno un dialogo, ma un monologo. Anche l'esatta individuazione delle caratteristiche peculiari delle rispettive tradizioni religiose è necessaria, quindi, per poter parlare insieme. È bene ribadire questo concetto e chiarire che il dialogo, se presuppone un atteggiamento di reciproco rispetto e un vocabolario comprensibile alle parti che vi partecipano, non implica mai un accordo totale previo, né sempre comporta un accordo finale. Quando tutti sono d'accordo, non è più necessario parlare e il dialogo finisce. Finché c'è dialogo, c'è, invece, disaccordo (magari non conflittuale, almeno nel punto di vista, nell'esperienza soggettiva). Una migliore conoscenza di sé e dell'altro è già un risultato per cui vale la pena entrare in dialogo.

La condizione necessaria di un dialogo riuscito è quindi l'analogicità delle parole e dei concetti che sono comunicati, perché l'analogia salva sia ciò che è comune sia ciò che è differente, permettendo uno scambio che non sia né equivoco, né monologo, autoreferenziale.

L'analogia delle parole, come è stata qui esemplificata, è una via percorribile solo quando si danno delle radici comuni. Questo è il caso dei rapporti tra cristianesimo ed Islam, dal momento che l'Islam si è sviluppato in un ambiente in cui il cristianesimo (ed ebraismo e paganesimo) era già presente e, fin da subito, con esso si è dovuto confrontare e da esso si è dovuto distanziare. C'è, quin-

prio orizzonte (cioè ciò che circonda il proprio ambito di interessi e di conoscenza) attraverso il confronto-incontro; raccoglie il proprio materiale, ne completa e perfeziona le interpretazioni, lo mette a confronto per scoprire le somiglianze e le opposizioni. Il suo obiettivo non è tanto confutare una posizione piuttosto che l'altra (questo è compito di un'altra specializzazione funzionale della teologia), ma di mostrare la diversità del materiale studiato e metterne in evidenza le radici.

di, un patrimonio comune a cui fare riferimento e che, se bene utilizzato, è una strumentazione preziosa per capirci oggi. Per comprenderci, però, non ci sono solo le parole. Ci sono anche esperienze universali, perché proprie dell'umano, a cui attingere e da condividere. La comune esperienza del sacro (e con questa espressione intendo ogni conoscenza esperienziale di Dio) supera i confini della tradizione comune ai figli di Abramo, permette di allargare la cerchia dei dialoganti. E anch'essa ha una struttura analogica.

4. LE ESPERIENZE IN COMUNE

Un dialogo che fa uso dell'esperienza spirituale personale come mezzo di comunicazione non considera più i concreti riferimenti storici, dall'incarnazione di Cristo alla proclamazione del Corano, premesse al dialogo (come nel caso dell'analogia delle parole), ma oggetto di spiegazione e confronto. Non significa una negazione di o una indifferenza di fronte a un Dio che, in una qualche maniera, entra nella storia. Anzi, l'esperienza personale di Dio, comune a tutti gli uomini, intesa nel senso più ampio possibile (e non esclusivamente mistico), ha qui il compito di fornire alcuni strumenti per comprendere ciò che Dio ha storicamente rivelato, ciò che è la mia fede e ciò che è la fede degli altri.

4.1. Due questioni previe

Questa metodologia si fonda su alcuni presupposti che non sono scontati. Ad esempio, il dialogo interreligioso imbastito intorno all'esperienza personale del sacro, in quanto universale e universalmente comunicabile, presuppone un discorso antropologico fondativo. Si ripropone così la polemica tra Barth e Gogarten il quale rimproverava al primo di aver sviluppato, nella sua dogmatica, un'antropologia teologica insufficiente.¹⁷ Barth rispose che per

¹⁷ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik. Einleitung. Das Wort Gottes als Kriterium der Dogmatik*, I.1,1-7, Theologischer Verlag, Zürich 1986, 130-134.

Gogarten la comprensione di Dio richiedeva una precomprensione dell'uomo. Questa traiettoria sarebbe ammissibile nel caso in cui anche la creazione dell'uomo fosse rivelazione di Dio. Secondo Barth, a causa del peccato originale che si è frapposto tra uomo e Dio, una teologia che parta dall'antropologia non è possibile, perché non si danno *prolegomena* alla Parola di Dio. Non si può fondare il fondamento, né dimostrare ciò che è primo.

Su questo versante, invece, cattolici e musulmani si trovano accomunati dall'idea che la creazione sia una rivelazione di Dio, che tuttora parla significativamente agli uomini, proprio in ragione del fatto che per i primi il peccato originale non ha del tutto cancellato l'immagine di Dio nell'uomo, mentre per i secondi la frattura del peccato originale tra uomo e Dio proprio non si dà.

La seconda questione è quella dell'autenticità. L'esperienza del sacro ha un carattere soggettivo, che porta sempre con sé il rischio dell'autoinganno e dell'antropomorfizzazione. Questo accade quando si riduce Dio alla misura della propria vita interiore, si confonde ciò che annuncia autenticamente il divino con ciò che è fin troppo umano. La costruzione di un vocabolario comune a partire dall'esperienza del sacro richiede, quindi, un costante sforzo di discernimento. Che sia proprio il dialogo uno dei luoghi di questo discernimento? Rispondere affermativamente a questa domanda comporta ammettere che ci siano esperienze autentiche di Dio anche al di fuori della propria comunità religiosa. Eppure è proprio qui che questa strategia del dialogo sta o cade. In ambito cattolico non ci sono difficoltà in proposito. Grazie allo sviluppo della *dottrina dei semi del Verbo* e della *fede implicita*, che trova ampio spazio sia in san Tommaso d'Aquino¹⁸ che nella liturgia (i riferimenti, nei prefazi delle preghiere eucaristiche, a coloro la cui fede Dio solo ha conosciuto, bastino), alle straordinarie somiglianze nella mistica di religioni diverse e, infine, ai pronunciamenti magisteriali,¹⁹ su questo punto non ci pos-

¹⁸ In particolare, cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 2.8, ad 1; III, 8.3.co, ad 1, ad 3.

¹⁹ Cf., ad esempio, *Nostra Aetate* 2: "[La Chiesa Cattolica] perciò esorta i suoi figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e della collabo-

sono essere esitazioni. Ma i fedeli di altre religioni riconoscono la validità della mia esperienza del sacro?

Al reciproco riconoscimento, che deve essere riconosciuto *de jure* secondo gli strumenti propri di ogni teologia, si affianca il criterio speculativo dell'analogia. Esso tiene fermo il principio che ogni esperienza di Dio, per quanto possa esprimere effettivamente qualcosa di Dio, è sempre marcata dall'incommensurabile distanza che separa uomo e Dio.

Un punto di partenza per costruire un dialogo interreligioso a partire dalle rispettive esperienze di Dio è dato dai nomi divini. La tradizione islamica, fondata su questo ḥadīth: "Abū Huraya riferì che il Profeta Muhammad (pace e benedizioni su di lui) disse: 'Allah ha novantanove Nomi: cento meno uno; tutti coloro che li riterranno nella memoria entreranno in Paradiso'",²⁰ ne conosce novantanove.²¹ Un commento classico ai nomi divini è *al-Maqṣad*

razione con i seguaci delle altre religioni, sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi" e, soprattutto, *Redemptoris Missio* 10: "L'universalità della salvezza non significa che essa è accordata solo a coloro che, in modo esplicito, credono in Cristo e sono entrati nella chiesa. Se è destinata a tutti, la salvezza deve essere messa in concreto a disposizione di tutti. Ma è evidente che, oggi come in passato, molti uomini non hanno la possibilità di conoscere o di accettare la rivelazione del Vangelo, di entrare nella chiesa. Essi vivono in condizioni socio-culturali che non lo permettono, e spesso sono stati educati in altre tradizioni religiose. Per essi la salvezza di Cristo è accessibile in virtù di una grazia che, pur avendo una misteriosa relazione con la chiesa, non li introduce formalmente in essa, ma li illumina in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale. Questa grazia proviene da Cristo, è frutto del suo sacrificio ed è comunicata dallo Spirito santo: essa permette a ciascuno di giungere alla salvezza con la sua libera collaborazione".

²⁰ H. PICCARDO, "Appendice", 7, in ID (ed.), *Il Corano*, 579.

²¹ I novantanove nomi sono: Allah, *l'Infinitamente buono* (il Clemente), il Misericordioso, il Re, il Santo, il *Perfetto*, il Fedele, il Custode, *l'Eccelso*, Colui che costringe al suo potere, *l'Orgoglioso*, il Creatore, Colui che dà ini-

al-asnā, di al-Ġazālī,²² grande giurista, teologo e mistico musulmano del dodicesimo secolo. Intendo sfruttare il suo commento per mostrare alcune linee di sviluppo possibile di questo dialogo inter-religioso di carattere esperienziale, premettendo che non si tratta semplicemente di confrontarsi su come alcuni attributi vengano predicati di Dio, quanto di vedere come mettere in pratica i nomi divini, viverli nella propria vita, possa portare a una conoscenza di

zio a tutte le cose, Colui che dà forma a tutte le cose, Colui che tutto assolve, il Dominatore Supremo, il Munifico, Colui che provvede, il *Colui che apre*, l'*Onnisciente*, Colui che chiude la mano, Colui che apre la mano, *Colui che abbassa*, *Colui che esalta*, Colui che dà la potenza, Colui che umilia, Colui che tutto ascolta, Colui che tutto osserva, il Giudice, il Giusto, il *Fine*, il Ben Informato, il *Mite*, il Sublime, Colui che perdona, il Riconoscente, l'*Altissimo*, il Grande, il *Colui che preserva*, *Colui che nutre*, Colui che chiede i conti, il Maestoso, il Generoso, Colui che veglia, Colui che risponde, il Largo, il Saggio, l'*Amorevole*, l'*Illustre*, Colui che resuscita, il Testimone, la Verità, il *Plenipotenziario*, il Forte, l'*Irremovibile*, il Patrono, il Degno di lode, *Colui che conosce ogni singola cosa*, *Colui che dà inizio*, *Colui che ricostituisce*, Colui che dà la vita, Colui che dà la morte, il Vivente, Colui che sussiste da Se stesso e per il Quale tutto sussiste, Colui che trova tutto ciò che vuole, il Glorioso, l'*Uno*, l'*Unico*, l'*Assoluto*, il Potente, l'*Onnipotente*, *Colui che tutto determina*, Colui che fa ritardare, il Primo, l'*Ultimo*, il *Manifesto*, il *Nascosto*, il *Governatore*, Colui che è cosciente di essere l'*Altissimo*, il Caritatevole, *Colui che facilita il pentimento*, il *Vendicatore*, *Colui che cancella il peccato*, il Compassionevole, il Padrone del Reame, Colui che è colmo di Maestà e di Magnificenza, l'*Equo*, Colui che riunisce, Colui che abbonda in ogni cosa, Colui che procura l'abbondanza, il *Protettore*, Colui che nuoce, *Colui che benefica*, la Luce, Colui che guida, la Causa prima, l'*Eterno*, Colui che è l'Erede di tutto, il Ben Guidato da Se stesso e che guida sulla retta Via, il Paziente.

La traduzione dei nomi è quella proposta da H. Piccardo, "Appendice", 7, modificandone alcuni (segnalati dal corsivo) per rendere meglio il senso inteso da Al-Ġazālī.

²² AL-ĠAZĀLĪ, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, a cura di D.B. Burrell – N. Daher, The Islamic Text Society, Cambridge 1995.

Dio che possa essere condivisa. Questa, infatti, è l'originalità dell'approccio di al-Ġazālī. Il linguaggio che parla di Dio, divenuto, così, capace di esprimere dei fatti che sono entrati nel mondo degli interlocutori, acquista un senso a tutti intellegibile. Un'ulteriore distinzione è dovuta. L'approccio qui proposto non si limita a essere una semplice condivisione di esperienze religiose, secondo le modalità proposte dai documenti del Pontificio Consiglio per il Dialogo interreligioso, ma aspira a rendere possibile anche una reciproca esplicazione di concetti e contenuti di fede specifici a ogni tradizione.²³

4.2. I nomi divini

Una breve sintesi dell'opera di al-Ġazālī è utile per spiegare meglio di cosa stiamo parlando. Il commento ai nomi più belli nasce su richiesta di un suo studente che desiderava una spiegazione del loro significato. Dopo qualche esitazione, il maestro accondiscende alla richiesta. È suddiviso in tre parti. Nella prima, spiega cosa sia un nome. La seconda è una spiegazione del significato di ciascun nome. Nella terza parte, al-Ġazālī spiega perché i nomi di Dio siano più di novantanove e quali siano i nomi con cui è permesso descriverLo.

La prima parte del commento ai novantanove nomi si chiude con una discussione su come si possa comprendere il loro significato. Ci vuole l'udito, la conoscenza dell'arabo, la fede che essi si applichino a Dio. Esiste, però, una conoscenza superiore a quella puramente intellettuale. Chi è stato avvicinato da Dio è reso parteci-

²³ Le modalità di dialogo proposte sono quattro: il dialogo della vita, ovvero la semplice convivenza amichevole; il dialogo delle opere, ovvero la collaborazione in attività caritative; il dialogo teologico; il dialogo dell'esperienza religiosa; cf. B. SALVARANI, *Vocabolario minimo del dialogo interreligioso. Per un'educazione all'incontro tra le fedi*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2008, 57-58; PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Dialogue and Proclamation. Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ*, n. 41, 1991.

pe del significato dei nomi in tre modi: o per mezzo di una rivelazione privata; o desiderando farli propri in ogni modo possibile per avvicinarsi alla verità e divenire simile agli angeli (e a nessuno che conosce adeguatamente il significato dei nomi manca questo desiderio); o sforzandosi di imitarli in modo da diventare “signorile” (*rabbānī*), cioè vicino a Dio e compagno degli angeli. Una persona divenuta “signorile”, di Dio ha una conoscenza vera, da cui discende una retta relazione tra sé e Dio, e il dominio sulle proprie passioni, che le permette di alzare il suo sguardo dall’oggetto immediato dei sensi e di volgerlo al cielo.²⁴

Com’è possibile? Sebbene nessuno sia assolutamente perfetto (*al-kamāl al-muṭlaq*), se non Dio,²⁵ le creature possiedono perfezioni relative e quanto più una creatura è vicina a Dio, tanto più è perfetta.²⁶ La crescita nella perfezione implica anche una maggiore conoscenza di Dio per connaturalità, ovvero dal momento che si diviene più simili a Lui.

A scanso di equivoci, al-Ġazālī ribadisce:

Quando due contrari sono così distanti l’uno dall’altro che non si può concepire una distanza maggiore tra di loro, li considereresti simili l’uno all’altro solo perché hanno in comune molti attributi – come la nerezza ha in comune con la bianchezza l’essere un accidente, un colore, percepito dalla vista e altre caratteristiche simili?²⁷

Il tratto specifico della divinità è l’esistenza necessaria in sé, mentre ogni altra cosa è creata, avrebbe, cioè, anche potuto non esserci.²⁸ È una differenza non quantitativa, ma qualitativa e, per questo, incolmabile. Stabilito l’abisso tra creatura e Creatore, al-Ġazālī propone un esempio per dare un’idea del tipo di cono-

²⁴ Cf. AL-ĠAZĀLĪ, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, 30-31.

²⁵ Cf. *Ibid.*, 31-32.

²⁶ Cf. *Ibid.*, 33.

²⁷ Cf. *Ibid.*, 35 (traduzione mia).

²⁸ Cf. *Ibid.*, 35.

scenza che si può avere di Dio. Essa è paragonabile a quella che si può avere dei piaceri del sesso ascoltandone una descrizione e non attraverso l'esperienza personale. L'uomo, vivendo alla maniera umana i consigli morali suggeriti dai nomi divini, arriva ad intuire qualcosa di come questi stessi nomi possano essere predicati di Dio.²⁹ D'altro canto, se nulla degli attributi divini fosse presente in noi, noi non potremmo comprenderli affatto, proprio come il cieco non riesce a comprendere il significato dei colori.³⁰

Al-Ġazālī spiega il significato di ciascuno dei novantanove nomi più belli. A ogni significato segue un consiglio su come vivere, nella propria vita, il nome divino sopra trattato. Infine, illustra in che senso si possano applicare a sé i nomi divini. Infatti, riporta al-Ġazālī, è stato lo stesso Profeta a dire che bisogna essere caratterizzati dalle caratteristiche dell'Altissimo e che, dal momento che Egli stesso è caratterizzato dai novantanove nomi, chi è caratterizzato da uno di essi entra in paradiso.³¹ Tentando una classificazione dei nomi divini a partire dai consigli proposti da al-Ġazālī, non esaustiva (al-Ġazālī non dà un consiglio per ogni nome) e non mutualmente esclusiva (ad alcuni nomi sono riferiti più consigli), risulta che:

1) Alcuni sono riferiti all'*intelletto* e riguardano una retta comprensione della trascendenza di Dio, della sua infinita superiorità rispetto all'uomo (ad esempio: santo, orgoglioso, creatore, onnisciente), senza implicare una corrispettiva capacità umana.

2) Alcuni sono riferiti alla *volontà* e riguardano il controllo sulle passioni (come re, perfetto, dominatore, giudice), per cui il dominio che Dio esercita sul mondo, l'uomo è chiamato ad esercitarlo su se stesso.

3) Alcuni sono riferiti a *chi conduce gli uomini a Dio*, come partecipazione all'azione che Dio stesso esercita sugli uomini per portarli a sé (colui che costringe, che abbassa, che esalta, che chiude la mano, che apre la mano, che provvede). Siccome questo compito

²⁹ Cf. *Ibid.*, 152-153.

³⁰ Cf. *Ibid.*, 39-40.

³¹ Cf. *Ibid.*, 149.

di guida spirituale è il più importante di tutti e l'opera di misericordia più grande, chi ne partecipa, partecipa anche alla Sua misericordia (*rahmān*, benevolente, pietoso) e alla Sua grandezza (eminente, grande).

4) Alcuni sono riferiti alla *bontà verso il prossimo* e riguardano l'aiuto materiale (*rahīm*, generoso, plenipotenziario, caritatevole), il controllo della lingua (che tutto ascolta, che tutto assolve), la mitezza (mite, gentile, equo), il perdono (amorevole, che facilita il pentimento, che cancella il peccato).

5) Alcuni sono riferiti all'atteggiamento che consegue al *riconoscimento dell'unicità* e perfezione di Dio (che tutto vede, che tutto provvede, giusto, pieno di ringraziamento, verità, colui che sussiste da se stesso).

6) Infine, alcuni sono riferiti allo *status sociale* (sublime, altissimo, colui che abbonda, colui che procura l'abbondanza).

Ecco qualche esempio del modo di procedere di al-Ġazālī. *Allah* è il nome che più si avvicina a quello proprio di Dio, è il nome del solo che può dire di esistere per sé. Ha, infatti, queste due proprietà: non si riferisce a un attributo particolare, ma li unisce tutti nel suo significato, e non può essere attribuito ad altri. All'uomo, però, spetta di diventare divino, cioè di non aspirare ad altri che a Dio, di non desiderare altro, di non temere altro. Come potrebbe essere altrimenti? Lui è il solo veramente esistente, mentre le creature sono destinate alla corruzione.³²

"Infinitamente buono" e "Misericordioso" (*al-rahmān* e *al-rahīm*) esprimono il concetto di misericordia, il primo secondo la perfezione divina, che implica la creazione e la beatitudine celeste come atti di misericordia, il secondo la sua inclusività, che comprende sia chi la merita sia chi non la merita. Misericordioso è colui che viene intenzionalmente incontro alle necessità dei bisognosi. A Dio, invece, non appartiene l'aspetto di dolorosa empatia che solitamente si accompagna alla misericordia ma che ne diminuisce la perfezione, poiché il misericordioso, con le sue opere buone, cura innanzitutto il dolore che nasce in lui dalla vista della miseria del-

³² Cf. *Ibid.*, 51-52.

l'altro. La perfezione (completezza) della misericordia (*al-raḥma al-tāmma*) dipende, quindi, non dai sentimenti di compassione, ma dal fatto che i bisogni sono perfettamente soddisfatti. Gli uomini partecipano all'attributo di *al-raḥmān* invitando, gentilmente e non violentemente, i negligenti sulla via di Dio e considerando ogni insubordinazione a Dio come una propria disgrazia. Chi partecipa de *al-raḥīm*, invece, non volta le spalle ai poveri, cercando di venire incontro alle loro necessità e, se è incapace di farlo, almeno pregando per loro e mostrando simpatia, amore, compassione.³³

"Verità" è nome divino perché ciò che è assolutamente vero è ciò che è necessario (e solo Dio è tale). Mentre ciò che è possibile per sé e necessario per altro è vero sotto un aspetto (riceve l'esistenza da ciò che è altro da sé) e falso sotto un altro (non ha esistenza per sé), l'assolutamente vero è il solo che esiste per sé e non per un altro e per cui ogni cosa vera diviene reale. Se si riconosce Dio come il solo autenticamente vero, si è veritieri verso Dio e verso se stessi. Al-Ġazālī nota come questo sia il nome preferito dai sufi, i quali aspirano all'auto-annichilimento giungendo a vedere null'altro che Lui.³⁴

È ammissibile aggiungere altri nomi, oltre ai novantanove tradizionalmente ammessi? Qui al-Ġazālī opera una distinzione. Dice che non è possibile aggiungere altri nomi, perché l'imposizione di un nome è segno di dominio. Quindi, nessuno che rispetti Dio può attribuirgli un nome nuovo. È, però, possibile descrivere Dio con un attributo non incluso tra quelli espressi dai nomi più belli, a patto che esso non implichi alcuna imperfezione.³⁵

4.3. L'analogia delle esperienze

I nomi divini sono un modo di parlare di Dio. Essi dicono qualcosa di vero su Dio, senza esprimerne l'essenza, che rimane comunque inarrivabile all'uomo. L'interesse della riflessione

³³ Cf. *Ibid.*, 53-55.

³⁴ Cf. *Ibid.*, 124-126.

³⁵ Cf. *Ibid.*, 178-179.

ğazaliana per il dialogo interreligioso nasce dal fatto che egli adotta un approccio ermeneutico antropologico ed etico, fondato sull'esperienza morale di ciascuno come mezzo di comprensione del divino.

Burrell³⁶ sottolinea che al-Ġazālī, reagendo ai modelli neoplatonici di carattere emanazionistico assunti dai filosofi arabi, che mettevano in discussione la trascendenza divina, non elaborò una cosmologia alternativa, ma sviluppò un'antropologia che poneva al suo vertice il cuore, a cui sono asservite le facoltà intellettuali. Una certa conoscenza di Dio è, pertanto, possibile non grazie alla sola speculazione filosofica, ma con un orientamento di tutta la propria esistenza a Dio, che viene scoperto gradualmente attraverso il proprio perfezionamento spirituale. La ragione speculativa non è esclusa; è subordinata alla ragione pratica. I nomi divini sono i segnali lasciati lungo il percorso. Adeguandosi ad essi, si acquisisce un gusto per le cose divine, una conoscenza pratica ed esistenziale di Dio. Ciò nonostante, anche questa via presuppone che ci siano delle "tracce"³⁷ lasciate da Dio nell'uomo, che permettano un qualche tipo di conoscenza, sempre inadeguata, perché agli uomini rimane incomprensibile il "come" dell'appartenenza dei nomi (e dei relativi attributi) a Dio.

Il problema, per colui che parla di Dio, per il teologo, è di capire come i nomi divini possano essere compresi in relazione a Dio, dal momento che il loro significato non è il medesimo quando vengono detti dell'uomo. L'insegnamento di al-Ġazālī è che, oltre a un corretto ragionamento teologico costruito a partire dall'analogia che pone Creatore e creatura come assolutamente diversi (in quanto uno è essere primo, necessario e perfetto, mentre l'altro è causato) e relativamente uguali (in virtù di una somiglianza nella partecipazione degli stessi attributi, che, qualora mancasse, renderebbe incomprensibili i nomi divini e impossibile ogni discorso su Dio), per cui un attributo detto di Dio è da intendersi privo di ogni derivazione

³⁶ D.B. BURRELL, "The Unknowability of God in Al-Ghazali", *Religious Studies*, 23 (1987) 2.

³⁷ Cf. *Ibid.*, 177.

o difetto, è necessaria anche una comprensione “esistenziale” e non meramente speculativa. I nomi divini vanno vissuti per essere conosciuti.

A seguito di questo lavoro di ripulitura analogica “verticale” (che riguarda, cioè, la relazione tra uomo e Dio), si richiede un’analogia orizzontale tra interlocutori di fedi diverse, per capire ciò che è proprio di ciascuna fede e ciò che distingue le diverse fedi. Le esperienze di chi desidera diventare simile agli angeli possedendo gli attributi divini, arricchiscono le nozioni teologiche. Una volta condivise, verbalizzate e comprese nella loro ricchezza di significato, formano un insieme di mattoncini per costruire quel ponte che permette un dialogo possibile. I tre esempi citati, *Allah, Infinitamente Buono e Misericordioso, Verità*, risuonano immediatamente all’orecchio cristiano come familiari in relazione alla propria tradizione spirituale, etica e mistica. Basti pensare al consiglio spirituale dell’intenzione semplice, secondo il quale il cristiano è chiamato ad avere Dio come suo unico fine, distaccandosi affettivamente da ogni fine intermedio, dal successo o dall’insuccesso; alla ricca tradizione evangelica sull’amore del prossimo e sulle opere di misericordia; a Caterina da Siena e al suo “Tu sei quella che non è; io, invece, colui che sono”.

Ma i nomi divini possono aiutare a fare altri passi nel contesto di un dialogo teologico interreligioso. Consideriamo, ad esempio, le *mirabilia Dei*, le azioni di Dio nella storia. Come il trattato di al-Ġazālī ha evidenziato, i nomi divini non si riferiscono all’essenza di Dio (che rimane inconoscibile), ma ai suoi attributi, che sono conoscibili perché pongono l’uomo in relazione con Dio. Questa relazione è la storia, espressione dell’amore, della scienza e della potenza di Dio. Vivere al meglio gli attributi divini facilita una comprensione, migliore per quanto possibile, di come Dio agisca nella storia, in ragione della connaturalità acquisita facendosi “signorili”. Ad esempio, chi ha perfezionato gli attributi del perdono avrà una conoscenza non solo teorica di cosa significhi un Dio che perdona. La stessa vicenda di Cristo, Dio che entra nella storia, può essere spiegata a partire dagli attributi, ad esempio della misericordia, della guida spirituale e del retto atteggiamento verso Dio e, per opposizione, a quelli dello *status* sociale (vera pietra di scandalo del Gesù dei cristiani per i musulmani).

Accanto agli elementi analoganti dei nomi divini, sono anche evidenti gli aspetti propri a ciascuna tradizione religiosa. Ad esempio, l'ispirazione ascetica della teologia pratica di al-Ġazālī si distanzia dalla teologia pratica cristiana nel momento in cui si incontra il concetto di grazia, che può essere reso comprensibile come capacità donata da Dio di partecipare agli attributi divini in maniera altrimenti impossibile all'uomo, rispetto all'intelletto (fede), alla volontà (carità), al proprio atteggiamento verso Dio (speranza).³⁸

Il dialogo islamo-cristiano a partire dai nomi divini, insomma, diviene morale, cristologico e "coranologico". Morale, perché il nome divino viene compreso a partire dal proprio percorso di perfezionamento morale.³⁹ Cristologico, perché coinvolge la questione di Cristo come perfetta immagine di Dio, rappresentazione vissuta dei nomi divini (questo passaggio si fa subito delicato nella misura in cui si rischia di trasmettere l'idea che, per i cristiani, Gesù sia Dio in quanto specchio di Dio e non piuttosto viceversa).⁴⁰ "Coranologico", perché i nomi divini sono compresi a partire dalla rivelazione coranica, Parola divina che scende nella storia, e dall'ermeneutica normativa data dalla Sunna e dalla vita del Profeta.

5. CONCLUSIONI

Ho cominciato questo articolo esponendo un problema, che nasce da una mia personale esperienza pastorale: un dialogo fallito per mancanza di mezzi di comunicazione, di traduttori concettuali adeguati.

³⁸ Da qui può prendere le mosse un dialogo su un concetto fondamentale per l'Islam come quello di profezia come dono soprannaturale.

³⁹ Un punto di partenza interessante potrebbe essere quello della felicità: cosa significa essere felici? Come si fa a diventare felici? Cosa ci rende felici? Dio, secondo la teologia medievale, ci chiama alla felicità. Mettersi alla ricerca della felicità è un mettersi alla ricerca di Dio.

⁴⁰ Cf. AL-ĠAZĀLĪ, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, 153.

Ho preso atto che questo fallimento ha un aspetto positivo, in quanto funziona come momento critico della mia personale comprensione della fede. Ho, però, anche aggiunto che non ci si può fermare qui, bisogna tentare di superare lo scacco e di trovare vie che conducano ad un dialogo riuscito. Ho, quindi, suggerito due vie, secondo alcuni spunti di ricerca che mi paiono interessanti. La prima via è quella che parte dal testo scritto, dalle parole comuni e dal lavoro teologico, storico, filologico che si può compiere intorno ad esse. La seconda via è quella dell'esperienza personale del rapporto con Dio e di come questa esperienza e questo rapporto ci dicano di Dio.

Il passo successivo è quello di individuare e sperimentare delle prassi che attuino queste due vie. Nel primo caso, la metodologia naturale è la lettura condivisa delle reciproche tradizioni (oltre il solo testo sacro, ma facendo riferimento anche a come questo testo è stato interpretato e vissuto), allo scopo di chiarirci i significati delle parole. Nel secondo caso, la domanda intorno all'esperienza di Dio può essere affrontata confrontandosi con una letteratura precedente, con chi ha descritto il proprio rapporto con Dio, ma rimane comunque necessario (per fortuna) il ricorso alla soggettività dell'interlocutore, al racconto autobiografico, che si confronta con il racconto dell'azione di Dio nella storia.

**AZIONE E CONOSCENZA
NELLA PIÙ ANTICA UPANIṢAD VEDICA¹**

CESARE RIZZI

Editor's note: *"The word 'catholic' means 'universal,' in the sense of 'according to the totality' or 'in keeping with the whole' (CCC 830). The Catholic Church is catholic because Christ is present in her, and she is catholic because she has been sent out by Christ on a mission to the whole of the human race: "The character of universality which adorns the People of God is a gift from the Lord himself whereby the Catholic Church ceaselessly and efficaciously seeks for the return of all humanity and all its goods, under Christ the Head in the unity of his Spirit (LG 13 §§ 1-2)." She does not reject anything that is true and holy in other religions, and "regards with sincere reverence those ways of conduct and of life, those precepts and teachings which, though differing in many aspects from the ones she holds and sets forth, nonetheless often reflect a ray of that Truth which enlightens all men (NA 2)."*

For that reason, Catholic theology reflects "attentively on how Christian religious life might be able to assimilate the ascetic and contemplative traditions, whose seeds were sometimes planted by God in ancient cultures already prior to the preaching of the Gospel (AG 18)." However, one might ask: what kind of theology is more suitable to study the possibilities of expression of the Christian revelation and Catholic tradition in cultures others than the Western one? The answer might be: systematic theology, understood in the scientific-sapiential meaning proper to the Thomistic point of view, because of the universality of its method, which rigorizes the first principles and original certainties of human thought. In any case, such a reflection must be preceded by a thorough study of the cultural and religious traditions to which the Gospel is to be announced. The present article by Cesare Rizzi, a professor at the Dominican Philosophical Study in Bologna, is an excellent example of this preparatory phase to the systematic-theological research.

¹ *In memoriam* di Raffaele Pettazzoni (San Giovanni Persiceto [Bologna] 1883 - Roma 1959), sommo storico delle religioni, che studiò "il Mistero che rivela- to ci divide e sofferto ci unisce". Perenne e grato ricordo.

1. LE UPANIṢAD

Desiderando presentare un testo dell'antica letteratura religioso-filosofica dell'India sul significato dell'azione e sul ruolo della conoscenza nella vita dell'uomo, alcuni passi della più antica delle *Upaniṣad* vediche possono costituire un primo approccio alla stessa tradizione filosofica indiana.

Nella letteratura sacra dell'induismo, o meglio del *Sanātana-Dharma*, "il *dharma* eterno, la religione perenne", il termine *Upaniṣad* indica un gruppo di testi religioso-filosofici, generalmente in prosa e piuttosto brevi, che propongono, modulandola in svariate forme, la verità liberante dell'equivalenza ontologica dell'*ātman*, l'anima individuale, con l'Assoluto divino, il *Brahman*.

Procedendo mediante approcci differenziati e privilegiando l'intuizione rispetto al ragionamento, che serve come momento preparatorio, questi Testi sacri propongono la conoscenza della coincidenza ontologica tra il proprio sé, l'*ātman*, e l'Assoluto divino, il *Brahman*, quale via privilegiata al raggiungimento della liberazione definitiva (il *mokṣa*) dal ciclo delle rinascite e delle rimorti (il *saṃsāra*).

La consapevolezza di questa misteriosa verità, oggetto di diuturna meditazione, costituisce l'impegno primario dell'asceta upanisadico, che quasi sempre è un rinunciante (un *saṃnyāsīn*).

Pertanto, con il termine *Upaniṣad* (= *upa-ni-sad*, "assidersi accanto a qualcuno", "sedere presso" un maestro) si intende una consistente serie di dottrine antropologiche, cosmologiche, teologiche. Queste dottrine, a un tempo di origine divina e frutto delle meditazioni di generazioni di brahmani sul rituale del sacrificio vedico e sul suo ricco simbolismo, sono state comunicate in modo iniziatico dal maestro al discepolo convenientemente preparato, capace di comprenderle, ritenerle e a sua volta trasmetterle. Si tratta pertanto di dottrine che non vanno né proclamate né insegnate a chiunque.

La parola *Upaniṣad*, oltre che "seduta" (del discepolo accanto al maestro) e "dottrina segreta", può anche essere resa con "venerazione", "equivalenza" ontologica e mistica tra l'*ātman* e il *Brahman*. Il santo e maestro Śrī Śaṅkarācārya (788-820), la voce più autorevole della tradizione commentatrice delle *Upaniṣad* vediche, ha così interpretato il termine *Upaniṣad*: "il testo che permette di distruggere l'errore", "il testo che rende possibile attingere l'Assoluto".

In ogni caso, *Upaniṣad* diventa un termine tecnico denotante un intervento cognitivo, il quale supera sia l'ingiunzione o prescrizione rituale (*vidhi*) che la narrazione o l'interpretazione, tanto mitologica quanto cosmogonica (*arthavāda*). Il pensiero upanisadico, infatti, si fonda su un ragionamento stringente, sia esso di natura etimologica o di natura dialettica, il cui fine sta nel condurre a un contatto diretto e immediato con l'oggetto della conoscenza. In questo tipo di ragionamento il pensiero si allontana dal contingente (tecnica rituale, correttezza nell'esecuzione del sacrificio, ecc.) per toccare l'universale, accogliendo un impegno ontologico totalizzante. La scommessa del pensiero è, qui come nel pensiero presocratico, senza sfumature².

1.2. Le *Upaniṣad* vediche

Secondo la tradizione le *Upaniṣad* sono 108, numero simbolico. "Questa cifra viene interpretata come il valore numerico risultante dalla somma delle lettere della parola *jaya*, 'vittoria', e quindi scelta eminentemente per il suo significato augurale"³. Questi testi offrono diversi sentieri percorribili dalla ragione umana alla ricerca dell'origine, significato e fine dell'esistenza dell'uomo e dell'universo. In essi è presente la convinzione, anzi la certezza che, andando oltre il mondo empirico, è possibile all'uomo scorgere il perché della propria e dell'altrui esistenza e di tutta la realtà.

Tra queste *Upaniṣad* alcune si sono imposte non solo per la maggiore antichità, ma per il contenuto dottrinale, anche se non di rado problematico ed espresso in modo variamente interpretabile. Queste *Upaniṣad* antiche e medie, chiamate abitualmente le *Upaniṣad* vediche, sono circa una dozzina (quattordici, per l'esattezza) e la loro composizione risale a un periodo compreso tra il X e il IV secolo a.C.

² *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (L'*Upaniṣad* del gran libro anacoretico), traduzione dal sanscrito di F. Belloni Filippi, a cura di Marcello Meli, SE, Milano 1994, p. 123.

³ *La saggezza delle selve. Insegnamenti e massime dalle Upaniṣad*, a cura di Alberto Pelissero, Guanda, Parma 1991, p. 11.

Esse costituiscono l'ultimo gruppo dei testi sacri del *Sanātana-dharma* e sono la parte finale della *Śruti*, o "Rivelazione". La loro rilevanza è così grande da essere considerate il "completamento dei *Veda*", il *Vedānta* (*Veda*, "il sapere, la sapienza, la scienza sacra", + *anta*, "la conclusione, la fine").

Oltre a queste, la tradizione indiana ne conserva molte altre (le *Upaniṣad* postvediche, quelle settarie e quelle del *Yoga*, ecc.), in totale 108, composte in epoche successive al periodo brahmanico, e alcune in tempi relativamente recenti. Esse presentano dottrine di specifiche correnti religiose del grande fiume dell'Induismo.

Le *Upaniṣad* vediche, ricorrendo spesso al dialogo e alla drammatizzazione, insegnano che la via maestra per ottenere la liberazione finale dal ciclo delle rinascite e delle rimorti è la via della conoscenza o contemplazione (il *jñāna-mārga*) dell'ineffabile identità tra il *Brahman*, l'Assoluto, da cui tutto proviene, che tutto sostiene e in cui tutto ritorna, e dai molti nomi: *eka*, l'Uno, *sat*, l'Essere, *tat*, Quello, e *ātman*, il Sé, l'anima individuale, la realtà spirituale dell'io, il principio vivificante l'organismo psico-somatico dell'uomo.

Nei testi upanisadici sono già presenti due dottrine molto importanti, che, quali verità cardine, caratterizzano le grandi tradizioni religiose originarie e diffuse nel subcontinente indiano: induismo, buddhismo, giainismo, sikhismo. Si tratta delle dottrine del *saṃsāra*, il ciclo delle rinascite e delle rimorti, ossia la trasmutazione o reincarnazione dell'anima da un corpo a un altro, e del *karman*, l'azione umana.

Infatti, qualsiasi azione umana produce sempre un frutto, positivo o negativo, di distacco o di attaccamento, mai neutro o indifferente. Se il frutto delle azioni è positivo, il merito che ne deriva sarà fruito dall'uomo in questa esistenza o in quella successiva, e unito a molti altri lo condurrà alla liberazione finale. Se invece il frutto delle azioni è negativo, il demerito che ne consegue sarà per costui la causa del suo perdurante incatenamento al *saṃsāra*.

L'uomo trascina con sé la conseguenza del suo agire; la vita non si conclude in questa esistenza: da una si trapassa in un'altra e il genere di questa è determinato dalle azioni com-

piute nella precedente. Questa catena di esistenze, sottoposta inderogabilmente alla legge dell'azione e dei frutti di essa, si chiama *samsāra*: questo termine significa il fluire, lo scorrere insieme, il trasmigrare da una forma a un'altra: in breve, il giro delle nascite e delle morti. La vita è dunque un *samsāra*, una corrente senza fine, che, soggiunge il vate upanisadico, in quale che sia forma o stato è dolore⁴.

1.3. L'“Upaniṣad del grande libro silvestre”

La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, l'“Upaniṣad del grande libro silvestre” o “Upaniṣad del grande testo meditativo silvestre”, è la più antica delle *Upaniṣad* vediche, in quanto la sua redazione finale risalirebbe al X-IX secolo a.C.⁵, ed è anche la più estesa. Per la sua ricchezza dottrinale, è una preziosa testimonianza delle credenze religiose e dell'incipiente pensiero filosofico dell'India agli inizi del

⁴ G. TUCCI, *Enciclopedia filosofica*, Sansoni, Firenze 1968-1969 (II ed.), volume III, col. 1335.

⁵ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*: *bṛhat* (nei composti, *bṛhad*), grande + *āraṇyaka*, “abitante della foresta” (cf. *āraṇya*, “foresta, selva”), l'*Upaniṣad* del “grande [libro da leggersi] nella foresta”. La traduzione italiana dei passi upanisadici qui riportati è desunta da *Upaniṣad*, a cura di C. Della Casa, UTET, Torino 1976, pp. 588. Questa validissima traduzione comprende le *Upaniṣad vediche* e le *Upaniṣad postvediche*, *Settarie e del Yoga*. Successivamente è stata pubblicata come volume singolo la prima parte dell'opera: *Upaniṣad Vediche*, a cura di C. Della Casa, TEA, Milano 1988, pp. 405 (numerose ristampe). Cf. la precedente e altrettanto valida traduzione italiana: *Upaniṣad antiche e medie*, a cura di P. Filippini Ronconi, Boringhieri, Torino 1968 (II ed.), pp. 718. Si tenga inoltre presente la traduzione ormai classica della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* a cura di F. Belloni-Filippi pubblicata nel 1912 e citata nella nota 1. Nella stesura del presente contributo si è fatto ricorso a *The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, “containing the original text with word-by-word meanings, running translation, notes and introduction”, Sri Ramakrishna Math, Mylapore (Madras) 1979, pp. XL-515.

primo millennio a.C. Essa è una preziosa reliquia delle riflessioni religioso-filosofiche delle prime generazioni di brahmani.

Un tale primato cronologico è suffragato sia da ragioni linguistiche e testuali sia dall'ambiente sociale ivi rappresentato, in cui vigono norme e si hanno comportamenti arcaici, poi abbandonati, come l'insegnamento impartito in alcuni casi dagli *kṣatriya*, gli appartenenti alla seconda casta dei principi e dei guerrieri, e l'accesso delle donne allo studio dei *Veda* e la loro partecipazione a dibattiti religioso-filosofici. Al pari di altre *Upaniṣad* vediche, l'"*Upaniṣad* del grande libro silvestre" è giunta a noi anonima, anche se molte delle sue dottrine sono attribuite a un brahmano di nome Yājñavalkya, singolare e a tratti sconcertante figura di asceta filosofo, ma senz'altro una delle personalità più originali dell'India antica.

L'"*Upaniṣad* del grande libro silvestre", il cui testo è quasi interamente in prosa eccetto alcuni inni, consiste di sei letture o lezioni giornalieri, raggruppate a due a due in tre sezioni: la sezione del miele, la sezione di Yājñavalkya e la sezione aggiuntiva. Queste tre sezioni sono poco omogenee tra loro né tanto meno unitarie, così che in alcuni casi la stessa dottrina è proposta quasi letteralmente in due sezioni diverse.

Ogni lettura è costituita da un numero variabile di capitoli più o meno estesi, che in questa come in altre *Upaniṣad* sono denominati *brāhmaṇa*. Ciò per sottolineare che essi sono il frutto delle meditazioni degli appartenenti alla prima casta dei sacerdoti, e così esaltare la loro funzione di maestri, non secondaria rispetto all'altra più comune di officianti.

Tutte e tre le sezioni terminano con l'elenco dei nomi dei maestri che hanno trasmesso quanto è stato esposto. È interessante notare che tutti e tre gli elenchi rimandano allo stesso Maestro, da cui proviene la dottrina sacra che i brahmani hanno fedelmente conservato. Questo divino Maestro è lo stesso *Brahman*, l'Assoluto divino. "*Parameṣṭhin* (oppure *Prajāpati*) ricevette la dottrina dal *Brahman*. Il *Brahman* è l'essere esistente per se stesso. Onore al *Brahman!*".

La seconda sezione dell'"*Upaniṣad* del grande libro silvestre", più unitaria rispetto alle altre due, è denominata la "Sezione di Yājñavalkya" (*Yājñavalkya-kāṇḍa*), in quanto indiscusso protagoni-

sta delle due letture che la compongono, la terza e la quarta, è il brahmano Yājñavalkya, qui presentato nella sua attività di maestro, apologeta e annunciatore della liberante verità upanisadica: l'indicibile e misteriosa coincidenza dell'*ātman* individuale con il *Brahman* assoluto e divino. Nel suo insegnamento Yājñavalkya propone ad affezionati discepoli o a occasionali interlocutori questa verità, modulandola in originali dottrine, che la custodiscono quale gemma di inestimabile valore. Ciò non toglie che alcune siano ardue da intendere.

Questa seconda sezione è costituita da quattro lunghi dialoghi tenuti davanti a Janaka, sovrano di Videha, una specie di Salomone della tradizione indiana, tra Yājñavalkya e alcuni maestri, oppure tra Yājñavalkya e lo stesso re Janaka. Nella tradizione upanisadica il re Janaka rappresenta il sovrano ideale: colto e desideroso di apprendere, saggio e giusto nel governo, rispettoso e munifico con i brahmani, specie se dediti alla ricerca della sapienza. Come spesso nella letteratura upanisadica, queste due letture della "Sezione di Yājñavalkya" sono strutturate in forma dialogica.

La vivacità di un dibattito serrato, la dialettica di una consapevole contrapposizione e la confutazione parziale o totale delle tesi proposte agevolano la comprensione delle diverse dottrine. Questi dialoghi, redatti quasi tremila anni fa dopo secoli di trasmissione orale, coinvolgono l'ascoltatore o il lettore ben disposti, tanto da farli partecipi, secondo gradualità e intensità differenziate, della ricerca e della scoperta, insieme all'autore upanisadico, di qualche frammento di verità.

2. IL VALORE DELL'AZIONE UMANA

La terza lettura della "Sezione di Yājñavalkya" propone il primo dei quattro dialoghi religioso-filosofici occasionato dalla celebrazione di un sacrificio solenne alla corte del re Janaka. Yājñavalkya, dietro richiesta del sovrano e attratto dal premio per il vincitore di un certame filosofico su chi tra i presenti fosse il più dotto, confuta otto brahmani che gli pongono vari quesiti di ordine rituale, antropologico, cosmologico, ecc. Costoro, eccellenti conoscitori delle

scritture e tradizioni vediche e raffinati esegeti degli elementi rituali del sacrificio, si rivelano suoi degni avversari. Tra di essi c'è anche una donna, Gārgī, non meno preparata dei suoi colleghi e da Yājñavalkya assai stimata.

Al termine di questo torneo dialettico gli otto brahmani, inclusa la stessa Gārgī, tacciono. Yājñavalkya li ha ridotti al silenzio con penetranti osservazioni, precise confutazioni e rigorose dimostrazioni. Le sue tesi si impongono come condivisibili, almeno per il re Janaka e per l'autore della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*.

Tra tutte le sei letture dell'"*Upaniṣad* del grande libro silvestre" questa lettura, che riferisce il primo dialogo tra Yājñavalkya e gli otto brahmani, è la più omogenea per le tematiche trattate e la meglio costruita letterariamente. Tra l'altro, in questa lettura è contenuta

l'esposizione della teoria della *karman*, cioè della rinascita dell'individuo in una condizione corrispondente alle opere liberamente compiute nella sua vita anteriore, dottrina nella quale erroneamente molti commentatori occidentali hanno voluto vedere un elemento buddhista, mentre invece si tratta di un patrimonio comune a tutte le scuole indiane. Ognuna di queste discussioni tratta di un argomento differente: il fondo però a tutti comune è cosmogonico-metafisico⁶.

Prima di riportare integralmente il dialogo tra Yājñavalkya e Ārtaḥāga, che è il secondo dei nove dialoghi, in quanto Gārgī interviene due volte, ecco il prologo dell'intero dibattito tra Yājñavalkya e i suoi otto interlocutori.

Un tempo Janaka, re di Videha, preparò un sacrificio con ricchi doni per i sacerdoti e nell'occasione si radunarono i brahmani delle tribù dei Kuru e dei Pañcāla. Janaka di Videha ebbe il desiderio di sapere chi fosse il più dotto tra i brahmani. Rinchiuse allora in un recinto mille vacche e alle corna di ciascuna erano attaccate dieci monete [d'oro].

⁶ *Upaniṣad antiche e medie*, a cura di P. Filippini Ronconi, op. cit., p. 32.

Poi disse [ai convenuti]: “Venerabili brahmani! Chi tra voi è il più dotto brahmano si porti via queste vacche”. Ma i brahmani non osarono.

Allora Yājñavalkya disse al suo discepolo: “Sāmaśravas, mio caro, portale via”. E quello così fece.

Ma i brahmani si adirarono e dissero: “Come può costui mai dire di essere il più dotto brahmano tra noi?”. Il cappellano di corte del re Janaka era Aśvala, il quale gli chiese: “Tu, Yājñavalkya, sei dunque tra noi il più dotto brahmano?”.

E quegli rispose: “Noi siamo pronti a rendere omaggio al più dotto brahmano, ma noi desideriamo le vacche [perché crediamo di essere i migliori]” (III, 1, 1-2).

Aśvala è il primo dei brahmani a rivolgere al maestro Yājñavalkya una serie di domande concernenti alcuni elementi del rituale, e qui Aśvala non è tanto il cappellano di corte del re Janaka, quanto il *hotar* (l’“invocatore”), il sacerdote che, prima del sacrificio, recitando alcuni inni del *Rgveda* invoca la Divinità perché l’accolga benevolmente. La rilevanza della sua funzione liturgica conferisce ad Aśvala il diritto di verificare per primo se davvero Yājñavalkya è il più dotto tra i brahmani presenti, come lui stesso ha indirettamente affermato.

Aśvala gli “chiede in qual modo sacrificando ci si libera dalla fugacità dell’esistenza terrena e quali sono i vantaggi che dal sacrificio si traggono. Yājñavalkya risponde che si supera la morte e s’ottiene la comprensione dell’universo riconoscendo la vera realtà degli officianti il rito, che sono identificati con alcuni sensi umani e con la loro controparte cosmica”⁷.

Dopo che Aśvala è stato soddisfatto dalle risposte di Yājñavalkya alle sue questioni liturgiche, si fa avanti un altro brahmano, Ārtabhāga, che gli “pone cinque quesiti: sul rapporto tra organi dei sensi e oggetti; sulla possibilità di vincere la morte; sul fatto fisiologico del gonfiamento dei cadaveri; sulla sola cosa che non abbandona l’uomo alla morte; sulla vita futura”⁸.

⁷ *Upaniṣad*, a cura di C. Della Casa, op. cit., nota 2, pp. 98-99.

⁸ *Ibidem*, nota 7, p. 101.

2.1. Prima questione: gli organi sensoriali e loro funzione

Ārtabhāga inizia il suo intervento chiedendogli quanti sono gli organi sensoriali (lett. “i prenditori”) presenti nell’uomo e quanti sono gli oggetti (lett. “i superprenditori”) da essi percepiti, oggetti che così fortemente li colpiscono da imprimervi le proprie orme. L’uomo, avvolto dalla rete dei suoi rapporti sensoriali e inserito nel mondo fenomenico, travisa, a causa della sua ignoranza, i dati empirici, tanto da considerarli la realtà stessa, anzi l’unica realtà.

Yājñavalkya risponde che otto sono gli organi sensoriali e otto gli oggetti che questi organi percepiscono, e propone allora la seguente ottuplice serie di coppie: l’olfatto e gli odori, la voce e le parole, la lingua e i sapori, l’occhio e le forme o immagini, l’orecchio e il suono, la mente e i desideri, le mani e le azioni, e infine la pelle e i contatti.

Di poi s’avanzò a interrogarlo Ārtabhāga, discendente di Jaratkāru: “Yājñavalkya – diss’egli – quanti sono i prenditori (*graha*) e quanti sono i superprenditori (*atigraha*)?”.

“I prenditori sono otto e otto pure i superprenditori”.

“Chi sono gli otto prenditori e gli otto superprenditori?”.

“In verità, prenditore è l’olfatto, [che a sua volta è] afferrato da quel superprenditore che è l’odore: con l’olfatto infatti si percepiscono gli odori.

In verità, prenditore è la voce, [che a sua volta è] afferrata da quel superprenditore che è il vocabolo: con la voce infatti si pronunciano i vocaboli.

In verità, prenditore è la lingua, [che a sua volta è] afferrata da quel superprenditore che è il gusto: con la lingua infatti si distinguono i gusti.

In verità, prenditore è la vista, [che a sua volta è] afferrata da quel superprenditore che è l’immagine: con la vista infatti si percepiscono le immagini.

In verità, prenditore è l’udito, [che a sua volta è] afferrato da quel superprenditore che è il suono: con l’udito infatti si intendono i suoni.

In verità, prenditore è la mente, [che a sua volta è] afferrata da quel superprenditore che è il desiderio: con la mente infatti si concepiscono i desideri.

In verità, prenditori sono le mani, [che a loro volta sono] afferrate da quel superprenditore che è l'azione: con le mani infatti si compiono le azioni.

In verità, prenditore è la pelle, [che a sua volta è] afferrata da quel superprenditore che è il tatto: con la pelle infatti si percepiscono i contatti.

Questi sono gli otto prenditori e gli otto superprenditori" (III, 2, 1-9).

2.2. Seconda questione: efficacia del fuoco sacrificale

Yājñavalkya – disse allora quello –, poiché tutto è cibo per la morte, qual è quella divinità per la quale la morte è cibo?".

"Il fuoco è la morte ed è cibo delle acque. Invero vince la seconda morte [colui che questo sa]" (III, 2, 10).

La risposta di Yājñavalkya al secondo quesito di Ārtaḥbāga può risultare a una prima lettura oscura. Tuttavia, se considerata nel contesto della dottrina brahmanica, essa contiene un importante insegnamento. Il fuoco, di cui si tratta, è il dio Agni, il fuoco sacrificale, che nel bruciare e consumare completamente le offerte è segno e anticipo di quel fuoco che, al termine dell'attuale quarta età cosmica (il *kāliyuga*), distruggerà l'universo.

Come il fuoco, che tutto distrugge, è a sua volta spento e per così dire distrutto dall'acqua, così anche il ciclo delle rinascite e delle rimorti (il *saṃsāra*) è distrutto definitivamente dall'acqua prodigiosa della conoscenza dell'ineffabile identità dell'*ātman* individuale con il *Brahman* divino.

2.3. Terza questione: perché il cadavere si gonfia?

"Yājñavalkya – continuò quello –, quando un uomo muore, gli spiriti vitali da lui s'allontanano o no?".

“No – rispose Yājñavalkya –, ma essi si raccolgono tutti insieme [nel suo corpo] ed egli cresce, si gonfia: gonfio giace infatti il morto” (III, 2, 11).

Ad Ārtabhāga che gli chiede una plausibile spiegazione del rigonfiamento del corpo umano dopo la morte, Yājñavalkya risponde che tale gonfiore è dovuto al concentrarsi degli spiriti vitali nel cadavere.

2.4. Quarta questione: cosa non abbandona il defunto?

Ārtabhāga, non soddisfatto di questa concisa risposta, gli pone una quarta domanda connessa alla precedente. Desidera sapere se c'è qualcosa che non abbandona l'uomo quando lui muore. Yājñavalkya gli risponde che l'unica cosa che non l'abbandona è il nome.

“Yājñavalkya – disse ancora quello –, quando un uomo muore, che cosa non l'abbandona?”.

“Il nome è infinito, infiniti sono tutti gli dèi e con esso il mondo infinito si conquista” (III, 2, 12).

Antichissima è la persuasione di un'indissolubile connessione tra l'uomo e il proprio nome, per cui il nome risulta, per così dire, illimitato e quasi infinito, in quanto per sempre tutte le genti e Dio stesso lo ripeteranno indicando e identificando quel singolo con quel determinato nome.

Il nome personale non solo indica un uomo distinguendolo dagli altri, quel singolo rispetto alla massa, ma in qualche modo ne caratterizza esistenza e personalità.

2.5. Quinta questione: ciò che davvero conta è l'azione

La quinta e ultima questione costituisce il momento più cordiale del dialogo tra Ārtabhāga e Yājñavalkya e rappresenta il lascito dottrinale più prezioso del secondo intervento di questo certame religioso-filosofico che si sta svolgendo alla presenza dell'attento e

silenzioso re Janaka. Sorprendentemente, però, non è permesso ad alcuno assistere e ascoltare la parte conclusiva e più importante del loro dialogo.

Ārtabhāga domanda dove si trova l'uomo che muore, quando tutti i suoi componenti psicosomatici sono tornati agli elementi da cui derivano o in cui è la loro sede naturale, e che ne è di questo uomo che muore, senza avere acquisito quella sublime conoscenza che sola potrebbe ricongiungerlo al *Brahman* supremo.

Yājñavalkya risponde che tale questione può essere risolta solo dialogando tra loro due, e non in pubblico come sinora era avvenuto, in quanto si tratta di un sapere che a pochissimi può essere comunicato. Infatti, l'esperienza prova che questo sapere, in genere, non è compreso o è facilmente frainteso. L'aspetto iniziatico delle dottrine upanisadiche qui emerge con particolare forza.

Dopo avere in disparte e a lungo discusso, Yājñavalkya e Ārtabhāga sono concordi nel rilevare che soltanto l'azione (il *karman*) è la guida dell'anima priva del proprio corpo. Infatti, sono le azioni che, perdurando anche dopo la morte, determinano la futura esistenza dell'individuo. È qui espressa, anche se in forma embrionale, la dottrina che sarà una verità cardine di tutte le tradizioni religiose, filosofiche e sociali nate in India: le caratteristiche dell'esistenza di ogni uomo sono determinate dai frutti positivi o negativi delle azioni compiute nella passata esistenza terrena, avvenuta diverse migliaia, se non milioni di anni prima.

Colpisce l'insistenza con cui entrambi i maestri brahmani esaltano l'azione umana: si diventa buoni per l'azione buona, si diventa cattivi per l'azione cattiva. Così si conclude il loro dialogo, che non registra né vincitori né vinti, ma che arricchisce entrambi.

“Yājñavalkya – riprese [per l'ultima volta] Ārtabhāga – quando d'un uomo morto

la parola è andata nel fuoco,
il respiro nel vento,
l'occhio nel sole,
la mente nella luna,
l'udito nelle regioni celesti,
il corpo nella terra,

l'anima nello spazio etereo,
 i peli nelle erbe,
 i capelli negli alberi,
 il sangue e lo sperma si sono depositati nelle acque,
 dove si trova in realtà questo uomo?".
 "Prendi la mano, o caro Ārtabhāga, noi due soli lo sapremo.
 Questo nostro colloquio non è da farsi in pubblico".
 E uscirono e parlarono tra loro. E ciò di cui parlarono fu l'azione,
 e ciò che lodarono fu l'azione: buoni si diventa infatti
 con le buone azioni, cattivi con le cattive.
 Allora si tacque Ārtabhāga, il discendente di Jaratkāru (III, 2, 13).

3. LA CONOSCENZA DELL'IDENTITÀ DELL'ĀTMAN CON IL BRAHMAN

Nella seconda lettura della "Sezione di Yājñavalkya" (il *Yājñavalkya-kāṇḍa*), che consta di sei capitoli, i capitoli terzo e quarto, oltre a costituire l'unità didattica più estesa, circa sessanta strofe, rivestono grande importanza, perché in essi è esposta la dottrina dell'identità dell'*ātman* con il *Brahman*. In questo dialogo tra il re Janaka e Yājñavalkya, il maestro brahmano, dapprima con qualche esitazione, poi generosamente partecipa ai presenti quanto ha sinora appreso.

Egli conosce la verità prima e ultima, indicibile nella sua essenza, contenuta nelle *Upaniṣad* vediche: la reale, anche se misteriosa, corrispondenza, coincidenza e unità tra l'*ātman* individuale e il *Brahman* divino, supremo e universale.

Per comprendere e apprezzare adeguatamente la dottrina esposta in questi due capitoli, la si può suddividere in sei momenti. All'inizio si afferma che l'*ātman* è quella luce interiore e perenne che in ogni circostanza illumina l'uomo (3, 2-6). In seguito, descritta per quanto possibile la natura dell'*ātman*, se ne specificano le funzioni nei vari stati dell'esistenza umana: nello stato di veglia e in quello di sonno con sogni (3, 7-18), nello stato di sonno profondo (3, 19-34), al momento della morte del corpo (3, 35-4, 2), nel corso delle successive reincarnazioni (4, 3-6), e da ultimo quando l'uomo raggiunge la definitiva liberazione (4, 7-25).

Così inizia questo lungo dialogo tra il re Janaka e il maestro Yājñavalkya.

“Yājñavalkya si recò un giorno da Janaka di Videha, ma aveva deciso di non discutere. Ma dopo che Janaka, re di Videha, e Yājñavalkya ebbero parlato intorno al sacrificio del fuoco, Yājñavalkya gli accordò una grazia. Il re scelse di far domande a piacere e Yājñavalkya lo esaudì. Il re per primo allora domandò ...” (IV, 3, 1).

3.1. Primo momento: l'unica luce è l'*ātman*

La prima richiesta del re Janaka è la seguente: qual è quella luce che illumina l'uomo, non l'abbandona mai e lo sostiene in tutte le sue attività? Rispondendogli Yājñavalkya elimina progressivamente, in quanto sorgenti di luce temporanea e limitata, il sole, la luna, il fuoco e la parola: solo l'*ātman* è la luce vera e indefettibile, presente e operante nell'uomo.

“Quando il sole è tramontato, quando è tramontata la luna, Yājñavalkya, quando il fuoco s'è spento, quando la parola più non s'ode, quale luce illumina l'uomo?”.

“L'*ātman* gli è luce, o gran re. Con l'*ātman* come luce l'uomo giace, si muove, fa il suo lavoro, torna [a casa]” (IV, 3, 6).

3.2. Secondo momento: la natura spirituale dell'*ātman*

Alla domanda che cosa è l'*ātman*, Yājñavalkya risponde che è quell'essere sostanziato di coscienza, è quell'intima luce del cuore, che si muove a suo piacimento, scegliendo di risiedere dove gli pare. Infatti, l'uomo può trovarsi nello stato di veglia o nello stato di sonno con sogni. Ed è appunto l'*ātman* che, durante il sonno dell'uomo, crea un nuovo mondo, riproducendo secondo criteri fantastici questo nostro mondo.

L'*ātman*, che dall'alto contempla i mondi onirici da lui creati e che non sono altro che i sogni degli uomini, è paragonato a un cigno (*haṃsa*, *Anser indicus*, l'oca selvatica), che scorge dall'alto il variegato mondo sottostante e gode dell'ebbrezza del volo. Nel presente contesto lo *haṃsa* è simbolo dello Spirito universale, del respiro cosmico. Ciò è suffragato dal termine sanscrito: mentre *haṃ* indica il momento vitale dell'inspirazione o interiorizzazione, *sa* sottolinea quello dell'espiazione o esteriorizzazione, quando l'energia vitale ritorna al *Brahman*, da cui essa proviene.

“Allora il re Janaka domandò: “Che cosa è l'*ātman*?”.

Yājñavalkya rispose: “L'*ātman* è quel personaggio (*puruṣa*) che tra le facoltà è quella costituita di conoscenza, che è la luce interna nel cuore, che sempre uguale a se stesso si muove in questo mondo e nell'altro. Pare che pensi, pare che guizzi e, fatto sogno, oltrepassa questo mondo, le apparenze mortali. [...]

Colpendo con il sonno ogni cosa corporea, desto egli contempla i dormienti⁹; poi, conservando la sua luce, ritorna al suo posto il *puruṣa* tutto d'oro, il cigno solitario. Lasciando il respiro a sorvegliare il basso nido (ossia il corpo), uscendo fuori dal suo nido, a suo piacere se ne va l'immortale, il *puruṣa* tutto d'oro, il cigno solitario. Volando nel sogno in alto e in basso, egli, che è divino, si crea forme molteplici” (IV, 3, 7. 11 – 13).

3.3. Terzo momento: l'indicibile esperienza dell'Assoluto

Dopo aver parlato dell'azione dell'*ātman* nell'uomo durante gli stati di veglia e di sonno con sogni, Yājñavalkya accenna a una terza possibilità: il sonno profondo senza alcun sogno. In questa

⁹ “I dormienti sono i sensi, che insieme con il corpo giacciono privi di attività” (*Upaniṣad*, a cura di C. Della Casa, op. cit., nota 9, p. 126).

condizione l'uomo sperimenta, senza rendersene conto, qualcosa della beatitudine che è frutto della misteriosa unione del proprio io, del proprio *ātman*, con il *Brahman* divino.

Yājñavalkya rileva il venir meno della conoscenza per la scomparsa della dualità e distinzione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, e l'impossibilità sia delle percezioni esterne tramite i cinque sensi sia delle informazioni o riflessioni interne mediante la parola, il pensiero e la stessa conoscenza. Ma di questa esperienza vissuta nel sonno profondo non resta all'uomo alcun ricordo, quando, risvegliatosi, riprende a vivere in modo consapevole.

Yājñavalkya esalta colui che, liberatosi da ogni azione malvagia e superato ogni desiderio, insensibile alle sofferenze corporee e imperturbabile nel proprio animo, partecipa ormai del mondo del *Brahman*. Questo mondo costituisce la felicità suprema, cui tutti, inclusi gli stessi Dèi, aspirano, e che non può essere certo paragonata alle felicità terrestri e anche a quelle celesti.

Yājñavalkya disse: “Nella condizione di sonno profondo senza sogni per l'uomo ogni desiderio è superato, ogni male respinto, ogni paura scomparsa.

Come l'uomo avvinto alla donna amata non ha più coscienza di ciò che è esterno e di ciò che è interno, così l'anima individuale, stretta all'*ātman* che è costituito di coscienza, non ha più coscienza né di un mondo esteriore né di un mondo interiore. In questa condizione tutti i desideri sono stati adempiuti, si desidera soltanto se stesso, in essa cessano i desideri e finiti sono i dolori. [...]

Unico dotato della capacità di vederlo nell'oceano [della pace perfetta], senza secondo: questo è [colui che ha raggiunto] il mondo del *Brahman*. Questo è la sua meta suprema, la sua somma gioia, il suo mondo più alto, la sua felicità più perfetta. Le altre creature vivono d'una porzione soltanto di questa felicità” (IV, 3, 21.32).

3.4. Quarto momento: la fusione dell'Io umano con l'Assoluto divino

A questo punto Yājñavalkya espone il proprio pensiero su quanto avviene al momento della morte, che coincide con l'uscita dal corpo del respiro o soffio vitale, nel quale si sono precedentemente raccolti gli organi sensoriali. L'*ātman* individuale, ossia l'anima personale, si ritira nel cuore, quasi a indicare l'imminente mutamento del corpo vivente nel cadavere. Dopo alcuni istanti l'*ātman* esce da qualche parte del corpo, seguito immediatamente dal respiro e da tutti gli altri sensi. Nell'abbandonare il corpo l'*ātman* porta con sé il sapere acquisito, le azioni buone o cattive e tutte le esperienze della passata esistenza.

Yājñavalkya non parla di un soggiorno dell'*ātman* nel mondo ultraterreno, e neppure accenna alla tradizionale dottrina escatologica delle due vie che si presentano al defunto nell'aldilà: la via degli Dèi e la via dei Mani. Afferma invece che l'*ātman* passa subito a vivificare un altro corpo, portandovi l'eredità della precedente esistenza terrena.

“Yājñavalkya disse: “Come un carro sovraccarico si muove cigolando, così l'*ātman* individuale, sormontato dall'*ātman* fatto di coscienza, si muove gemendo, allorquando l'uomo sta per esalare l'ultimo respiro.

Quando ci si indebolisce per l'età o ci si infiacchisce per una malattia, come il frutto del mango, del fico, del *pippala* si distacca dal picciolo, così questo *puruṣa* si stacca dalle membra e seguendo il cammino opposto si affretta al luogo d'origine, cioè al respiro. [...]

Quando l'*ātman* esce dal corpo lo segue il respiro e il respiro è seguito al suo uscire da tutti gli altri sensi. L'*ātman* è il possessore della conoscenza: anche la conoscenza se ne va [quindi con lui], e [altresì] rimangono a lui attaccati il sapere, le opere e l'esperienza del passato” (IV, 3, 35-36; 4, 2).

3.5. Quinto momento: via regale alla liberazione è la conoscenza

Le metafore del bruco e della ricamatrice usate dal maestro brahmano per indicare il passaggio dell'*ātman* individuale da un corpo a un altro corpo testimoniano sia la dottrina della reincarnazione (il *samsāra*) che quella dell'azione umana che produce sempre un frutto (il *karman*).

Incisiva è l'argomentazione di Yājñavalkya sul valore dell'azione umana, e risoluta l'affermazione che la conoscenza dell'identità dell'*ātman* con il *Brahman* è via privilegiata per ottenere la liberazione e accedere così al mondo celeste.

Yājñavalkya disse: "Come un bruco, giunto all'estremità di uno stelo erboso, compie un altro passo e si raccoglie [per passare su un altro stelo], così questo *ātman*, allontanatosi dal corpo e resolo inconscio, compie un altro passo e si raccoglie [in se stesso per procedere oltre].

Come una ricamatrice, presa la materia di un ricamo, tesse un'altra figura più nuova e più bella, così questo *ātman*, allontanatosi dal corpo e resolo inconscio, foggia un'altra forma più nuova e più bella, quella di uno dei Mani o di un *gandharva*, o di un dio, o di Prajāpati o di Brahmā o di qualche altro essere.

In verità è identico al *Brahman* questo *ātman*, che è costituito di conoscenza, di pensiero, di respiro, di vista, di udito, che è sostanziato di terra, di acqua, di vento, di spazio etereo, di luce e di non luce, di passione e di non passione, di ira e di calma, di giustizia e di ingiustizia, che è costituito di ogni cosa.

E quando si dice che qualcuno è in un certo modo, qualche altro è in un altro modo, si deve intendere che si diventa tali a seconda delle proprie azioni, del proprio comportamento. Chi bene agisce diventa buono, chi agisce male diventa cattivo, virtuoso diventa con l'azione virtuosa e cattivo con la cattiva.

In verità si dice anche che l'uomo è fatto di desiderio: ma quale è il desiderio, tale è la volontà; quale è la volontà, tale è l'azione; quale l'azione, tale è il risultato che consegue".

[...]

Io ho scoperto l'antica, stretta, lunga strada che penetra in me: lungo essa i saggi conoscitori del *Brahman* da qui salgono, liberati, al mondo celeste. Questa strada fu scoperta attraverso [la conoscenza del] *Brahman*: lungo essa sale chi conosce il *Brahman* e bene agisce, ridotto a pura luce (IV, 4, 3-5.8-9).

Queste ultime affermazioni testimoniano il valore dell'insegnamento dell'antico maestro brahmano. Di Yājñavalkya si può dire che ha imparato questa sapienza senza frode, che non ha nascosto ciò che ha appreso e che senza invidia l'ha donato ai suoi contemporanei e anche a noi, pur essendo trascorsi tremila anni. Ma il primo a fruirne è stato il suo grande amico, il re Janaka di Videha.

4. A MO' DI CONCLUSIONE

Invito a riflettere quanto attestato da Aristosseno di Taranto (seconda metà del IV sec. a.C.), discepolo di Aristotele, e riportato dallo storico e filologo Eusebio di Cesarea (265-339/340 d.C.), su un incontro avvenuto ad Atene tra Socrate e un filosofo indiano.

Scrivendo Eusebio: "Platone invero, ritenendo che una sola fosse la scienza delle cose divine e delle cose umane, per primo distinse, ecc. [...] Ma Aristosseno musico dice che questa dottrina è propria degli Indi.

Uno di costoro infatti si incontrò in Atene con Socrate e da lui si informò in quale campo di attività egli esercitasse la sua filosofia. Socrate gli rispose che la sua ricerca si volgeva alle cose umane: al che l'Indo scoppiò a ridere, sostenendo che era impossibile esaminare le cose umane ignorando quelle divine"¹⁰.

A Eraclito di Efeso che afferma "Ho indagato me stesso", fa eco l'asceta upanisadico: "Uomo, tu sei Quello, l'Assoluto, il *Brahman*".

¹⁰ Socrate. *Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Bari 1986, p. 272.

IL PADRE NOSTRO NELL'INTENZIONE DI MATTEO (6,9B-13)

WANG ZHENJIANG 王振江

Editor's note: *"Go, [...] make disciples of all nations; baptise them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, and teach them to observe all the commands I gave you. And look, I am with you always; yes, to the end of time (Mt 28:18-20)." Jesus Christ entrusted the Apostles with the "treasure" of the Good News: the "sacred deposit of the word of God," consisting of Scripture and Tradition, "so linked and joined together that one cannot stand without the others (DV 10)." In order to share this treasure with people belonging to different cultures, the Church first of all has to provide its interlocutors with an adequate understanding of the Gospel: which is the necessary premise for any further intelligence of the Christian revelation. Therefore, for the purposes of inculturation – or rather of "interculturalisation," as Pope Emeritus preferred to call it – an in-depth reflection in the field of biblical studies must precede any attempt to elaborate theologies according to categories other than Western ones.*

Following this train of thought, it is evident that the Prayer of the Lord is, in a certain sense, the very heart of the Gospel; and it is utterly appropriate to dedicate a careful consideration to it. The author of the present article, a Chinese priest who is a doctoral student at the Pontifical University of the Holy Cross in Rome, provides an incisive and thorough examination of the prayer of the Our Father, divided into three parts: first, an overview that evaluates the authenticity and originality of the Our Father, compares it with the Jewish prayers, and inserts it into the history of the tradition of the ancient Church; second, the identification of the structure of the Our Father in the Matthean context (taking into account its symbolism, its Christological and ecclesiological values, its key position within the Sermon on the Mount); third, a comment on the Seven Petitions of the Our Father and an interpretation of their references to the fatherhood of God.

INTRODUZIONE

Poiché la fede è una luce, ci invita a inoltrarci in essa, a esplorare sempre di più l'orizzonte che illumina, per conoscere meglio ciò che amiamo. Da questo desiderio nasce la teologia cristiana. I grandi dottori e teologi medievali hanno indicato che la teologia, come scienza della fede, è una partecipazione alla conoscenza che Dio ha di sé stesso. [...] Fa parte allora della teologia l'umiltà che si lascia "toccare" da Dio, riconosce i suoi limiti di fronte al Mistero e si spinge ad esplorare, con la disciplina propria della ragione, le insondabili ricchezze di questo Mistero.¹

Ciò che papa Francesco dice della teologia in generale nell'enciclica *Lumen fidei*, vale certamente anche della teologia biblica, e del suo impegno di costruire un dialogo tra la ragione scientifica e la fede cristiana. Il significato della parola "teologia", infatti, è quello di una riflessione sistematica sulla fede:² essa parte dalla parola di Dio e dà una spiegazione a ciò che crediamo, affinché in virtù di questo contributo si possa approfondire il nostro cammino nell'amore divino, verso una nuova evangelizzazione.

All'inizio della Bolla d'indizione del giubileo straordinario della misericordia,³ papa Francesco afferma: "Gesù Cristo è il volto della misericordia del Padre" (n. 1); "La misericordia di Dio non è un'idea astratta, ma una realtà concreta con cui Egli rivela il suo amore come quello di un padre e di una madre che si commuovono fino dal profondo delle viscere per il proprio figlio" (n. 6); "Egli non si limita ad affermare il suo amore, ma lo rende visibile e tangibile [...]. Come è misericordioso Lui, così siamo chiamati ad essere misericordiosi

¹ FRANCESCO, *Lumen Fidei*, Lettera enciclica, 29.06.2013, n. 36.

² Cf. G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH, *Teologia*, San Paolo, Milano 2002, 1601-1674.

³ Cf. FRANCESCO, *Misericordiae vultus*, Bolla di indizione del giubileo straordinario della misericordia, San Paolo, Milano 2015, 17-32.

noi, gli uni verso gli altri [...] la misericordia nella Sacra Scrittura è la parola-chiave per indicare l'agire di Dio verso di noi" (n. 9). Tutti questi elementi sono rintracciabili nella preghiera del Padre Nostro [d'ora in poi: PN].

Con l'appello di papa Francesco, la Chiesa ci invita a sperimentare personalmente la misericordia di Dio, Padre celeste e Padre nostro. Dio padre e madre vuol donare a tutti gli uomini, senza condizioni né limiti, il suo amore e la sua misericordia; non solo, egli intende rivelare e realizzare questo immenso amore per mezzo di Gesù Cristo e di tutto ciò che egli compie per incarico di Dio: "Chi ha visto me, ha visto il Padre" (Gv 14,9).

La preghiera del PN ci aiuta a rinnovare e ad approfondire il rapporto di figliolanza divina, e inoltre ci incoraggia a presentare la nostra disponibilità davanti a Dio e ai nostri fratelli. Come papa Benedetto XVI ricordava in *Gesù di Nazaret*, infatti, la vocazione di ciascuno dei discepoli è frutto della preghiera del Signore;⁴ possiamo affermare che il PN accresce in noi e alimenta giorno dopo giorno la conoscenza del Figlio di Dio, che ci permette di diventare i messaggeri della sua misericordia.

Dal punto di vista della versione e del testo adottato, focalizzeremo l'attenzione sulla preghiera matteana. La versione matteana (Mt 6,9-13) non appare come una singola unità, ma si trova nel contesto di un passaggio che mostra un modello riconoscibile. Tale preghiera è situata al centro del primo discorso del Signore, cioè il discorso della montagna [d'ora in poi: DM], situato dopo le beatitudini.⁵ In Matteo 6,1-18 Gesù innanzitutto insegna a dare ai bisognosi, poi illumina sulla preghiera, infine parla del digiuno, riflettendo così su tre degli elementi fondamentali della religione ebraica. Alla luce di questa ispirazione, partiremo dalla presentazione del contesto e dell'esegesi del testo, al fine di approfondire la preghiera del PN e di offrire una riflessione sintetica di teologia pastorale.

⁴ Cf. J. RATZINGER, *La figura e il messaggio*, in ID., *Opera Omnia*, VI/1, LEV, Città del Vaticano 2013, 186.

⁵ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede. Discorso della montagna e Padre nostro nell'intenzione di Gesù*, tr. it., Paideia, Brescia 1989, 62.

1. VISIONE D'INSIEME

Come afferma Rudolf Schnackenburg, è importante “una riflessione sul Padre Nostro, il quale mette allo scoperto le finalità di Gesù”;⁶ Secondo Heinz Schürmann, il PN è una chiave per capire la predicazione di Gesù.⁷ Ciò vale non solo per i dodici apostoli, ma anche per tutti coloro che pregano nel suo Spirito (Gv 4,23) e in comunione con lui, invocando il suo santo “nome” (Mt 18,20).

Non si può trattare la preghiera del PN come un documento isolato; bisogna prendere in considerazione i dati correlati, sia letterati sia storici, e specialmente l'intera predicazione di Gesù nel suo contesto.⁸ Prima di iniziare il lavoro d'interpretazione del testo, è quindi necessario raggiungere una visione d'insieme di questa preghiera.

1.1. Autenticità e originalità del PN

Per interpretare fedelmente le parole del Signore, Rudolf Schnackenburg ha dato un buon consiglio: occorre interrogarci sul loro senso originario.⁹ Secondo l'opinione del teologo tedesco, prima di cercare il significato del PN occorre chiarirne il contesto: “Partendo dallo stato attuale del testo, possiamo indagarne la preistoria, per risalire così alla forma primitiva. Come negli scavi archeologici, dobbiamo per così dire rimuovere uno strato dopo l'altro, per giungere al fondo, ai detti originari di Gesù”.¹⁰

La prima questione da porsi è la seguente: Gesù ha recitato veramente, un giorno, una preghiera formulata in questi termini?¹¹

⁶ R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 9.

⁷ Cf. H. SCHÜRMAN, *Padre Nuestro*, tr. spagnola, Secretariado Trinitario, Salamanca 1982, 9.

⁸ Cf. A.I. WILSON, “The Disciples' prayer. A fresh look at a familiar text”, *Reformed theological review*, 57 (1998), 138.

⁹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 43.

¹⁰ R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 44.

¹¹ Cf. A.E. MILTON, “Deliver Us from the Evil Imagination. Matt 6:13b in Light of the Jewish Doctrine of the Yêser Hârâ”, *Religious Studies and Theology*, 13 (1995), 53.

Il PN si trova soltanto in due dei quattro vangeli: Matteo (6,9b-13) e Luca (11,2-4). Ci sono molti manoscritti che trattano di questa preghiera, sia in greco sia in aramaico,¹² ma non tutti concordano sulla sua redazione. Si tratta, con grande probabilità, di una fedele riproduzione di pensieri più volte espressi da Gesù;¹³ molte espressioni, tramandate concordemente nei vangeli, recano impresso in modo così evidente il sigillo dell'originalità, e sono formulate in maniera così peculiare, che non si può metterne in dubbio la provenienza da lui.¹⁴

Tutto il messaggio annunciato da Gesù è espresso sinteticamente nel PN; i due messaggi centrali della predicazione di Gesù – la paternità di Dio e la venuta del suo regno – riecheggiano chiaramente nell'orazione domenicale.¹⁵ La vita di Gesù è interamente caratterizzata dall'iniziativa del Padre, che lo spinge a volgersi, senza porre condizioni e in modo radicale, verso l'uomo. Egli intende condurre i suoi discepoli al Padre, rendendoli partecipi "dei suoi privilegi di figlio e [garantendo] loro l'appartenenza al nuovo popolo di Dio".¹⁶ D'altra parte, il vangelo non è solo il messaggio che Gesù annunciava, ma coincide con la sua stessa persona: "Chi ha visto me, ha visto il Padre" (Gv 14,9), dice il Signore a Filippo; Gesù annuncia se stesso come una spiegazione del Padre, quindi come la chiave per interpretare il PN.

Al rapporto di Gesù col Padre, inoltre, si collega il tema del regno di Dio. Come ha spiegato Schnackenburg, "se il voto principale del Padre Nostro è che venga il regno di Dio, questo voto dev'essere collegato strettamente con l'idea di Padre. A questo Dio, al quale l'orante si rivolge col termine confidenziale di 'padre', si chiede di instaurare il suo regno liberatore e beatificante".¹⁷

¹² Cf. A.E. MILTON, *Deliver Us from the Evil Imagination*, 52.

¹³ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 43.

¹⁴ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 44.

¹⁵ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 59.

¹⁶ J. JEREMIAS, *Gesù e il suo annuncio*, tr. it., Paideia, Brescia 1993, 28.

¹⁷ R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 114.

L'appello al regno di Dio è il tema fondamentale dei quattro evangelisti. Con esso Matteo fa iniziare l'attività di Gesù in Galilea (Mt 4,17), diversamente da Luca che inizia da Nazaret. Esso risuona nella prima promessa delle beatitudini; la serie dei macarismi di Matteo è incorniciata da questa promessa (Mt 5,3.10). Il motivo continua poi a riecheggiare (Mt 5,19-20). L'ammonimento a non angustiarsi termina con l'esortazione: "Cercate prima il regno (di Dio) e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta" (Mt 6,33). Seguono poi il detto della porta stretta e della via angusta che conduce alla vita (cioè al regno di Dio: Mt 7,13), e quello su chi entrerà nel regno dei cieli (Mt 7,21). Anche la similitudine finale della costruzione della casa è svolta partendo dalla prospettiva del regno che viene. Soprattutto, il PN, con la sua richiesta principale, cioè che venga il regno di Dio, nel vangelo di Matteo si trova al centro del DM.¹⁸

Un altro elemento che collega il PN alla predicazione di Gesù è la presenza dei bambini: nella moltiplicazione dei pani e dei pesci (Gv 6,1-15), nella parabola su chi è il più grande nel regno dei cieli (Mt 18,1-4; Mc 9,33-40; Lc 9,44-50), e in generale durante tutta la predicazione di Gesù, non mancano mai benedizioni ai bambini (Mc 10,13-16; Lc 18,15-17). Esortandoci a rivolgerci a Dio come bambini nei confronti del Padre, Gesù ci rammenta che tutti noi siamo figli di Dio, e che specialmente nella preghiera dobbiamo elevare il nostro sguardo filiale al Padre celeste.

Ancora un elemento che inserisce il PN nell'intero contesto evangelico è il riferimento al modo di pregare di Gesù. Luca dice spesso che Gesù si tratteneva a pregare (Lc 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28).¹⁹ Anche Marco, descrivendo una tipica giornata di Gesù impegnata dell'evangelizzazione, fa cenno alla sua attività di preghiera (Mc 1,35; 6,46)²⁰. Forse anche nell'orto del Getsemani, nel momento più importante e difficile della sua vita, Gesù ha pregato

¹⁸ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 62.

¹⁹ Cf. S. GRASSO, *Il vangelo di Matteo*, Dehoniane, Roma 1995, 183.

²⁰ Cf. E. MANICARDI, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico*, Biblical Institute Press, Rome 1981, 11.

con il PN: infatti ambedue le preghiere, il PN e quella nel Getsemani, iniziano con l'invocazione "Padre". Inoltre nel PN (in versione matteana) l'espressione "sia fatta la tua volontà" coincide con le parole di Gesù nel Getsemani: "non ciò che voglio io, ma ciò che (vuoi) Tu". Guardando il testo greco γενηθήτω τὸ θέλημά σου, questa formulazione corrisponde esattamente a ciò che Gesù dice sulla volontà divina nel PN (Mt 6,10).²¹ L'analogia appare ancor più notevole per il fatto che, nel ripetere la preghiera nell'orto degli Ulivi, Matteo usa la stessa formulazione del PN: "sia fatta la tua volontà" (Mt 26,42; 6,10).

In conclusione, a proposito dell'autenticità del PN, possiamo affermare con Schnackenburg che in esso "risuona con vivace originalità la voce di Gesù".²²

Un problema ulteriore riguarda l'"originalità" e il carattere "primitivo" del testo del PN.²³ Secondo Wilson, si può affermare che la questione dell'origine storica del PN è sollevata dalle sue due diverse forme (quella matteana e quella lucana); e a questo proposito, Schnackenburg ha indicato la via per rintracciarne l'origine: "Si deve procedere dalla forma esterna al contenuto interno".²⁴

Molti studiosi – tra cui Jeremias e Guelich – ritengono che le prime versioni orali del PN siano state espresse in aramaico;²⁵ per questo motivo, è stato suggerito di risalire fino al contesto aramaico dell'espressione greca per scoprire il significato del PN (Manson, Jeremias).²⁶ Inoltre, alcuni studiosi sostengono che il

²¹ Cf. P. MAREČEK, *La preghiera di Gesù nel Vangelo di Matteo: uno studio esegetico-teologico*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000, 205.

²² R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 44.

²³ Cf. A.I. WILSON, "The Disciples' prayer", 136.

²⁴ R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 43-44.

²⁵ Cf. R.A. GUELICH, "The Sermon on the Mount. A Foundation for Understanding", *Journal of Biblical Literature*, 103 (1984), 285.

²⁶ Cf. W. RICHARD, "The Interpretation of the Lord's Prayer, Q 11:2b-4, in the Formative Stratum of Q According to the Literary and Cultural Perspectives Afforded by the Affixed Aphorisms, Q 11:9-10, 11-13", http://ecommons.luc.edu/luc_diss/79, 2010.

testo è stato costruito sia da Matteo sia da Luca come una traduzione derivata dall'aramaico scritto; se questa opinione fosse attendibile, dovremmo attenerci al testo greco, il quale mostra particolarità tipiche dei materiali tradotti – cioè non originali.²⁷

Jeremias, allo stesso modo di Manson, è interessato allo sviluppo del “pre-vangelo”,²⁸ partendo da un'esegesi lessicale e sostenendo vigorosamente che la parola “Padre” (πάτερ) traduce l'*abbā* aramaico. Non è irrealistico pensare che, al livello della tradizione orale, ciò sia veramente possibile; tuttavia non vi sono prove sufficienti del fatto che un testo aramaico sia mai esistito, o che sia alla base dei testi greci di cui oggi disponiamo. Tuttavia, secondo Jeremias, una volta accettata la proposta di un *abbā* aramaico, si potrebbe poi sostenere che Gesù, attraverso questo linguaggio intimo, abbia espresso un nuovo e unico rapporto con Dio.²⁹

Barr richiama l'attenzione sul commento di Jeremias secondo cui “in the colloquial language of Palestine, 'abi had entirely given way to *abbā*, both in Aramaic and in Hebrew”.³⁰ Così, se c'è una parola semitica dietro πάτερ, questa potrebbe essere 'abi o *abbā*; “In fact the question as between Aramaic and Hebrew makes little difference to the meaning of *abbā*”.³¹

Brown sostiene invece che la forma più breve del PN presente in Luca è probabilmente la più originale; la versione di Matteo potrebbe provenire da un ambiente aramaico o siriano, mentre quella di Luca da una Chiesa gentile.³² Lo stesso Brown afferma l'esistenza di una preghiera originale aramaica che precederebbe i testi greci esistenti, riferendosi in proposito alla proposta di Jeremias:³³ la versione lucana ha conservato la forma (edizione

²⁷ W. RICHARD, “The Interpretation of the Lord's Prayer”, 24.

²⁸ W. RICHARD, “The Interpretation of the Lord's Prayer”, 23.

²⁹ W. RICHARD, “The Interpretation of the Lord's Prayer”, 23-24.

³⁰ W. RICHARD, “The Interpretation of the Lord's Prayer”, 25.

³¹ W. RICHARD, “The Interpretation of the Lord's Prayer”, 30.

³² Cf. W. RICHARD, “The Interpretation of the Lord's Prayer”, 46-47.

³³ Cf. W. RICHARD, “The Interpretation of the Lord's Prayer”, 47.

strutturale) più antica rispetto alla lunghezza, ma il testo di Matteo è più originale per quanto riguarda il linguaggio.³⁴

Dal punto di vista della redazione, Luca inserisce la pericope dell' "amico importuno" (11,5-8) tra la preghiera del PN (11,2b-4) e gli aforismi di accompagnamento (11,9-13); queste unità sono interconnesse e creano un messaggio logicamente unitario. Invece Matteo separa la preghiera (6,9-13) dal grappolo sapienziale (7,7-11), disturbando in questo modo l'unità del discorso e degli aforismi progettati per il controllo della gamma interpretativa di tutto il gruppo.³⁵ Dal punto di vista del linguaggio impiegato, la forma della preghiera che si trova in Matteo può essere riferita a un modello aramaico: come afferma Jeremias, la formulazione matteaana sarebbe "pienamente conforme al costume ebraico-palestinese".³⁶

Dal momento che la versione di Matteo della preghiera del Signore è la più ampiamente utilizzata negli ambienti liturgici e di culto nella Chiesa primitiva, è plausibile considerarla come la più originale, e ritenere che Luca ne abbia introdotto alcune modifiche. Ciò può essere attribuito all'influsso dell'uso liturgico nel processo di trasmissione: alcuni studiosi, infatti, sostengono che la formulazione del PN sia il risultato di tale influsso piuttosto che della redazione matteaana.³⁷ La versione di Matteo includerebbe tutte le versioni di Luca più brevi, con in più alcune aggiunte significative, strettamente correlate ad altri insegnamenti di Gesù. Come ulteriore osservazione, potremmo dire che le due forme probabilmente riflettono il PN com'era conosciuto ed usato nelle Chiese con cui Matteo e Luca erano originariamente associati.

³⁴ Cf. J. JEREMIAS, *Gesù e il suo annuncio*, 47.

³⁵ Cf. W. RICHARD, "The Interpretation of the Lord's Prayer", 1.

³⁶ J. JEREMIAS, *Gesù e il suo annuncio*, 46.

³⁷ "The prayer's form derives from the community's liturgical use rather than from Matthean redaction, notes that *θέλημα* and *σοφανός και γη* are pre-Matthean" (W. CARTER, "Recalling-The Lord's prayer: the authorial audience and Matthew's prayer as familiar liturgical experience", *Catholic Biblical Quarterly*, (1995) 57, 517).

Uno degli argomenti ampiamente utilizzati per sostenere l'originalità della versione di Luca breve è il principio *lectio brevior, lectio potior*, in base al quale "Tertulliano l'ha potuta qualificare *breviarium totius evangelii*".³⁸ Afferma Jeremias: "Quando i testi liturgici sono all'inizio [...] spesso vengono elaborati, ampliati, arricchiti. Questa conclusione, che cioè la redazione di Matteo rappresenta un ampliamento [...] corrisponde esattamente a quanto osserviamo anche altrove nella evoluzione dei testi liturgici".³⁹

1.2. Confronto del PN con le preghiere giudaiche

Secondo l'opinione di Rudolf Schnackenburg, possiamo affermare che l'unico modo di descrivere adeguatamente il carattere generale del PN è quello di prendere sul serio tutte le sue caratteristiche.⁴⁰ Il PN è molto radicato nella cultura, nella letteratura e nella religione ebraica, perché il suo autore Gesù Cristo è un ebreo che parla agli ebrei, e ha onorato le radici del Testamento del suo popolo;⁴¹ perciò possiamo affermare che Gesù ha composto lui stesso la preghiera e l'ha insegnata ai suoi discepoli, utilizzando materiali presi dall'Antico Testamento e appoggiandosi alle liturgie sinagogali, trasformandole.

Secondo l'opinione di alcuni studiosi, il PN è più strettamente legato alle preghiere del giudaismo che alle orazioni cristiane: vale a dire, è molto simile alle preghiere in uso nella sinagoga del I secolo, e forse è basato su di esse.⁴² Come afferma Joseph Fitzmyer, il PN può essere considerato "a thoroughly Jewish prayer, for almost every word of it could be uttered by a devout Jew".⁴³

³⁸ C. MARUCCI, *Il Padre Nostro e la sua traduzione*, La Civiltà Cattolica, Roma 1996, 341.

³⁹ J. JEREMIAS, *Gesù e il suo annuncio*, 45.

⁴⁰ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 104.

⁴¹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 106.

⁴² Cf. R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 104.

⁴³ J.D. CROSSAN, *The Birth of Christianity*, Harper Collins, New York 2010, 293.

In rapporto particolarmente stretto con il PN si trovano le preghiere del *Qaddish* e delle Diciotto Benedizioni [d'ora in poi: DB], ambedue assai usate nel culto giudaico:

La prima, considerata come un pilastro dell'ebraismo, era recitata nella sinagoga a conclusione della parte omiletica e sembra racchiudere la prima parte del "Padre nostro". La seconda, considerata come la preghiera per eccellenza, doveva essere recitata tre volte il giorno, la mattina, il pomeriggio e la sera. Essa contiene, in ordine sparso, varie similitudini o allusioni alle sette petizioni.⁴⁴

Con la preghiera del *Qaddish* si concludono la lettura (seconda parte della liturgia sinagogale), lo studio della Torah e alcune parti del culto sinagogale. Essa incomincia così:

Sia magnificato e santificato il suo grande nome nel mondo,
che egli ha creato secondo la sua volontà.
E faccia regnare il suo regno
Durante la vostra vita e nei vostri giorni e durante la vita di tutta la
[casa d'Israele,
fra poco e in tempo vicino,
si dica: "Amen".

Nella seconda parte seguono altre lodi al nome di Dio, e così si conclude:

La vostra preghiera sia accolta e le vostre richieste realizzate insieme
alle richieste di tutta la casa d'Israele davanti al nostro Padre celeste.
Il cielo conceda grande pace, soccorso, libertà, liberazione...
Per l'intera comunità di tutta la casa d'Israele,
Per la vita e la pace,
si dica: "Amen".⁴⁵

⁴⁴ G. LORI, *Il discorso della montagna e il dono del Padre*, EDB, Bologna 2013, 124.

⁴⁵ R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 105.

Dal punto di vista strutturale, “secondo Fiebig e Jeremias la prima parte del Padrenostro può addirittura essere considerata come un riassunto del *Qaddish*. Il Padrenostro sarebbe una sorta di straniamento del *Qaddish* a opera di Gesù”.⁴⁶ Nel *Qaddish* “troviamo [...] il voto centrale di Gesù: ‘venga il tuo regno!’ e più oltre anche la designazione di Dio come ‘Padre (che è) nel cielo’”.⁴⁷ E tuttavia, non vanno trascurate le differenze tra le due preghiere: tutta la seconda parte del PN, con le petizioni relative ai nostri bisogni e ai pericoli terreni, manca nel *Qaddish*. “Certo, la differenza più incisiva, cioè la concezione del regno o signoria di Dio, non appare nella lettera del testo, ma può essere riconosciuta solo collocando il Padrenostro nella prospettiva dell’annuncio da parte di Gesù del regno di Dio che si avvicina e già spunta”.⁴⁸

Anche le DB fanno parte della liturgia sinagogale, e ne sono la preghiera più importante insieme allo *Shemà*. Vengono anche chiamate *Amidà* (“in piedi”) perché vengono recitate in piedi, oppure semplicemente *Tefillah* (“orazione”), perché sono l’orazione per eccellenza degli ebrei; furono quindi probabilmente conosciute da Gesù e dai suoi discepoli. Il loro tema centrale è la misericordia di Dio.⁴⁹

Secondo la tradizione ebraica, le DB sono state compilate da Gamaliele a Jamnia dopo la distruzione del tempio, verso la fine del I secolo; ma solo i componenti principali della preghiera e le loro sequenze sono stati fissati.⁵⁰

Quali sono i paralleli tra il PN e le DB? In primo luogo, le due preghiere hanno contenuti simili; in secondo luogo, le loro terminazioni consonantiche sono simili; in terzo luogo, è simile la loro struttura complessiva. Come osserva Byargeon, “the Eighteen Benedictions have a tripartite pattern consisting of praise (1-3), petition (4-15) and

⁴⁶ J. SCHMID, *L’evangelo secondo Matteo*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1962, 59.

⁴⁷ R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 105.

⁴⁸ R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 106.

⁴⁹ “Diciotto Benedizioni (Tefillah, Amidà)”, in P. SOLA, *Piccolo Dizionario dell’ebraismo*, Gribaudi, Torino 1995, 43-44.

⁵⁰ Cf. R.W. BYARGEON, “Echoes of Wisdom in the Lord’s Prayer (Matt 6:9-13)”, *Journal of the Evangelical Theological Society*, 41 (1998), 355.

thanksgiving (16-18). In similar fashion... the Lord's prayer follows a tripartite outline with an emphasis on praise in Matt 6: 9-10, on petition in vv. 11-13 and on thanksgiving in v. 13".⁵¹

Le prime tre benedizioni delle DB sono rivolte a Dio; nelle dodici successive sono presentati a Dio i bisogni materiali e spirituali; le ultime tre sono caratterizzate dal ringraziamento.⁵²

Cercando più in dettaglio le analogie tra PN e DB, possiamo notare che la terza benedizione proclama il nome di Dio e la santità del suo nome: "Tu sei santo e terribile è il tuo nome"; che nella quarta si invoca Dio come "nostro Padre", e si chiede implicitamente che sia fatta la sua volontà: "Concedici, nostro Padre, la conoscenza [che viene] da te, e l'intendimento e il discernimento [che vengono] dalla tua Torah"; che la sesta assomiglia molto da vicino alla quinta petizione del PN: "Perdonaci, Padre nostro, perché abbiamo peccato contro di te"; che la nona ha lo stesso significato della quarta petizione del PN: "Benedici questo anno per noi Signore Dio nostro e fa' che prosperino i suoi prodotti"; che l'undicesima chiede la dominazione divina: "Fa' tornare i nostri giudici come ai tempi antichi e regna sopra di noi, tu soltanto"; che la penultima prega il Signore affinché protegga e custodisca da ogni scandalo, mostrando così la fede nell'aiuto divino: "Noi ti esaltiamo Signore [...] E se noi diciamo che i nostri piedi scivolano, la tua grazia, Signore, ci soccorre". Si può concludere, quindi, che il PN e le DB mostrano di condividere prospettive teologiche quanto meno affini.⁵³

1.3. Sulla storia della tradizione del PN nella Chiesa antica

Pur avendo accertato che il PN deriva dal nostro Signore Gesù, sia pure in modo indiretto, sorgono però altri problemi; ad esempio, "il PN è un formulario di preghiera o una semplice indicazione, un modello del modo in cui i discepoli devono pregare?".⁵⁴

⁵¹ R.W. BYARGEON, "Echoes of Wisdom in the Lord's Prayer (Matt 6:9-13)", 356.

⁵² Cf. R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 106.

⁵³ Cf. G. LORI, *Il discorso della montagna e il dono del Padre*, 125.

⁵⁴ R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 103.

A questo proposito, “c’è chi pensa al Padre nostro come un formulario aperto, una sorta di canovaccio [...] [ma] sia la versione di Matteo sia quella di Luca sono una formula finita, con un senso compiuto, non un formulario da riempire”.⁵⁵ Secondo Schnackenburg, la forma ben definita in cui il PN ci è stato trasmesso mostra che si deve trattare di una preghiera da ripetere tale e quale; d’altra parte, “le due diverse redazioni in cui è giunto indicano che nelle prime comunità non si ripetevano legate servilmente al testo. La preghiera del Signore è anche ‘aperta’ ad aggiunte esplicative, ad uno ‘sviluppo devozionale’”.⁵⁶

Sin dalle origini della Chiesa, il PN si rivela la preghiera per antonomasia del cristiano: rivelatrice della “presenza del Cristo invisibile in mezzo alle comunità che si vanno costituendo in Palestina, in Siria e nell’intero bacino mediterraneo”.⁵⁷ Molti Padri della Chiesa hanno dato la loro interpretazione dell’esegesi e dell’uso liturgico del PN nella Chiesa;⁵⁸ una documentazione dettagliata sulla prassi liturgica del PN proviene da sant’Agostino, che ne tratta in particolare nei *Sermoni* 56-59 rivolti ai *competentes*, cioè a coloro che andavano al battesimo, oppure chiedevano il battesimo iscrivendosi nell’elenco dei battezzandi. Ai candidati erano consegnati il simbolo della fede e successivamente il PN (*traditio*), i quali poi venivano riconsegnati (*redditio*). Il significato era quello di ricevere in consegna la tessera di riconoscimento della propria identità cristiana, e della propria appartenenza alla comunità ecclesiale.⁵⁹

Secondo l’opinione di Jeremias, la testimonianza più antica di un uso liturgico del PN è quella delle catechesi mistagogiche di Cirillo. Nella antica celebrazione liturgica, il PN veniva recitato immediatamente prima della comunione; in quanto elemento

⁵⁵ M. BRUNO, *Padre nostro*, Vita e Pensiero, Milano 2004, 20.

⁵⁶ R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 103.

⁵⁷ A. HAMMAN, *Il Padre Nostro, spiegato dai Padri della Chiesa*, Edizioni di comunità, Milano 1954, VII.

⁵⁸ Cf. J. JEREMIAS, *Gesù e il suo annuncio*, 37.

⁵⁹ Cf. AGOSTINO D’IPPONA, *Discorsi. Testo latino dell’edizione maurina e delle edizioni postmaurine*, II, Città nuova, Roma 1983, 183.

essenziale della liturgia eucaristica, il PN apparteneva alla cosiddetta *Missa fidelium* (alla funzione religiosa per i credenti, cioè per i battezzati).⁶⁰

Anche la *Didaché*, o *Dottrina dei dodici apostoli*, che è l'ordinamento ecclesiastico più antico (I secolo), testimonia come il PN fosse "destinato solo a quelli che erano membri della Chiesa",⁶¹ e fosse concluso con una dossologia composta di due attributi: "Poiché tua è la potenza e la gloria in eterno".⁶²

A questo punto, ci si può chiedere se il PN fosse destinato solo alla preghiera liturgica, o anche all'uso privato. Infatti, oggi noi siamo abituati a considerare il PN come un patrimonio comune a tutti, mentre nel I secolo del cristianesimo era riservato ai membri della Chiesa a pieno diritto:

Questo timore reverenziale dinanzi al Padrenostro ci è tramandato dalla Chiesa antica; ma noi, purtroppo, l'abbiamo perduto da un pezzo. Ciò dovrebbe preoccuparci. Perciò dobbiamo chiederci se riusciamo ancora a scoprire per quale ragione la Chiesa delle origini abbia circondato il Padrenostro di un rispetto tale da dire: "Noi osiamo dire: Padre nostro".⁶³

Dunque possiamo affermare che il PN non è un codice di leggi, ma un aiuto per la preghiera, "una guida che si può seguire per pregare senza essere vincolati per forza a questa o a quella formulazione";⁶⁴ al tempo stesso "una preghiera esemplare",⁶⁵ e "un testo dalle molteplici funzioni".⁶⁶

⁶⁰ Cf. J. JEREMIAS, *Gesù e il suo annuncio*, 38.

⁶¹ J. JEREMIAS, *Gesù e il suo annuncio*, 38-39.

⁶² J. JEREMIAS, *Gesù e il suo annuncio*, 38-39.

⁶³ J. JEREMIAS, *Gesù e il suo annuncio*, 40.

⁶⁴ E. SCHWEIZER, *Il vangelo secondo Matteo*, tr. it., Paideia, Brescia 1986, 138.

⁶⁵ K. STOCK, *Gesù Annuncia la beatitudine*, tr. it., ADP, Roma 1989, 53.

⁶⁶ U. LUZ, *Vangelo di Matteo. Introduzione. Commento ai capp.1-7*, tr. it, Paideia, Brescia 2006, 498.

A proposito della dossologia finale riportata dalla *Didaché*, si può pensare che sia stata aggiunta intorno al II-III secolo. Come afferma Jeremias, “nel giudaismo era d’uso che molte preghiere terminassero con un ‘sigillo’, un versetto di lode liberamente formulato dall’orante”;⁶⁷ forse per questo motivo la Chiesa primitiva aggiunse una dossologia al PN, per l’uso liturgico. Inoltre, “nell’ambiente palestinese era del tutto impensabile che una preghiera finisse con la parola ‘tentazione’...”.⁶⁸

1.4. Le quattro caratteristiche del PN

Dal punto di vista testuale, il PN presenta alcune caratteristiche salienti. Secondo Chiminelli, esso “[è] la preghiera spiritualmente classica, la preghiera per eccellenza per la sua divina origine, per la sigla inconfondibile della sua originalità, per l’aspetto totalitario – celeste e terreno – del suo contenuto e, infine, per la sua sorprendente euritmia”.⁶⁹

La sua divina origine. Questa caratteristica è, dal punto di vista qualitativo, la più significativa; ci è ricordata anche dagli altri titoli con cui il PN viene indicato, cioè “preghiera del Signore” e “orazione domenicale”.⁷⁰ Accennare al fatto che il PN è fiorito sulle labbra del divino Maestro, il quale l’ha poi posato sulle nostre stesse labbra, equivale a dire che, quando diciamo il PN, dobbiamo recitarlo come Lui e insieme con Lui.⁷¹ D’altra parte, poiché tale preghiera è scaturita dal cuore di Gesù e dal suo volere, potremmo dire che nel PN “Gesù c’è intero, tutto, con le sue divine intuizioni delle

⁶⁷ J. JEREMIAS, *Gesù e il suo annuncio*, 62; cf. A.I. WILSON, “The Disciples’ prayer”, 138.

⁶⁸ J. JEREMIAS, *Gesù e il suo annuncio*, 62; cf. R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 100-101.

⁶⁹ P. CHIMINELLI, *Il Padre Nostro*, AVE, Roma 1941, 1.

⁷⁰ P. CHIMINELLI, *Il Padre Nostro*, 1.

⁷¹ Cf. P. CHIMINELLI, *Il Padre Nostro*, 3.

necessità umane, delle umane fragilità”;⁷² perciò, senza esagerazione, “pronunciarlo senza Cristo equivale a svuotarlo di quasi tutta la sua sostanza essenziale”.⁷³

La sua originalità. Poiché il PN scaturisce direttamente dalla bocca del Signore,

oltre ad essere intuitivo ed evidente di per sé stesso, è anche storicamente provato dal racconto evangelico [...] sia ch'Egli l'abbia per la prima volta impartito all'anonimo discepolo che gli aveva chiesto un modello di preghiera, sia ch'Egli l'abbia pronunciato, se non ripetuto, nella foga ispirata del suo celebre Sermone sul Monte.⁷⁴

San Bonaventura ha fatto una bella dichiarazione sull'originalità del PN, chiamandolo “la preghiera tra tutte, e in maniera particolare, veneranda, perché formulata senza alcun mezzo umano – *nullo medio* – dal Signore stesso”.⁷⁵

La completezza del suo contenuto. Nessuna preghiera può apparire “come l'espressione integrale e complessiva di tutte le multiformi e possibili esigenze della spiritualità umana”;⁷⁶ eppure, come afferma sant'Ambrogio, il PN “abbraccia tutto!”;⁷⁷ e secondo l'opinione di sant'Agostino: “Qualunque altra parola diciamo, in realtà noi non diciamo altro se non ciò che si trova in questa Preghiera del Signore”.⁷⁸ San Tommaso d'Aquino, da parte sua, osserva che “nel Padrenostro contienisi tutto quanto va desiderato, e tutto quanto

⁷² P. CHIMINELLI, *Il Padre Nostro*, 3.

⁷³ G. BOZZETTI, *Padre nostro*, Domodossola, Milano 1937, 10.

⁷⁴ P. CHIMINELLI, *Il Padre Nostro*, 6.

⁷⁵ P. CHIMINELLI, *Il Padre Nostro*, 6-7.

⁷⁶ P. CHIMINELLI, *Il Padre Nostro*, 9.

⁷⁷ P. CHIMINELLI, *Il Padre Nostro*, 9.

⁷⁸ P. CHIMINELLI, *Il Padre Nostro*, 10.

va fuggito”.⁷⁹ In altre parole, “il PN ha [un’]ampiezza tanto vasta da poter contenere ogni aspirazione personale e collettiva, ogni necessità per il corpo e per lo spirito, il voto del fanciullo innocente, del povero, del piangente, non meno che il voto dell’adulto”.⁸⁰

La perfezione del suo ritmo. Il PN presenta una perfetta proporzione “fra le parti ed il tutto, [una] euritmica e geometrica proporzione la quale l[o] rende ben degn[o] dell’agostiniana definizione di ‘preghiera perfettissima’”.⁸¹ Sant’Agostino ha individuato nel PN una duplice ala che, di volta in volta, trasporta dal cielo sulla terra e dalla terra in cielo;⁸² ed è precisamente

questa nota di classica euritmia e di ordine scalare tra i diversi valori dello spirito e della vita, quella che fa rilucere il PN quale il capolavoro dell’ispirazione spontanea e perenne di Gesù, e che musicalmente lo regola con quello stesso ritmo che, nella natura, tutto controlla “nel numero, nel peso e nella misura”, e “nell’arte”.⁸³

Sono queste quattro caratteristiche che rendono il PN la “preghiera delle preghiere”, la “preghiera nella sua forma ideale, necessaria, assoluta”.⁸⁴

2. LA STRUTTURA DEL PN NEL CONTESTO MATTEANO

2.1. La duplice versione del PN

Al fine di percepire il senso autentico di questa preghiera, “dobbiamo [...] inquadrare il discorso in un contesto più ampio e cercare

⁷⁹ P. CHIMINELLI, *Il Padre Nostro*, 10.

⁸⁰ P. CHIMINELLI, *Il Padre Nostro*, 11-12.

⁸¹ P. CHIMINELLI, *Il Padre Nostro*, 12.

⁸² Cf. P. CHIMINELLI, *Il Padre Nostro*, 14.

⁸³ P. CHIMINELLI, *Il Padre Nostro*, 15.

⁸⁴ P. CHIMINELLI, *Il Padre Nostro*, 15.

di cogliere l'intenzione che sta alla sua base";⁸⁵ interrogandoci innanzitutto sulla forma letteraria che esso assume in Luca e in Matteo.

Il PN ci è stato tramandato in due redazioni, una più lunga (Mt 6,9-13) e una considerevolmente più breve (Lc 11,2-4).⁸⁶ La preghiera del Signore è inquadrata, nei due casi, in contesti differenti,⁸⁷ il che suscita la domanda: come mai una duplice versione del PN? È possibile che Gesù lo abbia insegnato due volte, in due contesti differenti?

Tenendo presente che Gesù svolgeva la sua missione in una società circoscritta all'educazione orale, è probabile pensare che egli abbia espresso i suoi insegnamenti – e quindi anche il PN – in diverse occasioni.⁸⁸ Tuttavia, Durand è di parere diverso: "Non è affatto verisimile che il Maestro abbia potuto insegnare due volte il Pater in termini differenti. Volendo lasciare una 'formula di preghiera', si sarà senza dubbio preoccupato dell'uniformità, che qui ha la sua importanza."⁸⁹

Un modo di spiegare la diversità delle due versioni è quello di farle risalire alle due diverse prospettive teologico-liturgiche di Luca e di Matteo.⁹⁰ Anche i destinatari dei due evangelisti erano diversi: il vangelo di Matteo è stato scritto per i giudeo-cristiani, cioè per chi era già abituato alla preghiera, mentre il vangelo di Luca era rivolto all'ambiente etnico-cristiano, cioè a coloro che, appena giunti alla fede, dovevano essere educati e incoraggiati a pregare con perseveranza e fiducia.⁹¹

⁸⁵ R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 45.

⁸⁶ Cf. J.A. BROOKS, "The Unity and Structure of the Sermon on the Mount", *Criswell Theological Review*, 6 (1992) 1, 17; J. JEREMIAS, *Gesù e il suo annuncio*, 41.

⁸⁷ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 93.

⁸⁸ Cf. R.T. FRANCE, *Il vangelo secondo Matteo. Introduzione e commentario*, GBU, Chieti-Roma 2004, 173; A.I. WILSON, "The Disciples' prayer", 136-137.

⁸⁹ A. DURAND, *Commento al Vangelo secondo san Matteo*, Studium, Roma 1955, 115.

⁹⁰ Cf. S.T. LACHS, *A Rabbinic Commentary on the New Testament. The Gospels of Matthew, Mark and Luke*, KTAV, New Jersey 1987, 118: "The lucan version is probably closer to the original, but both texts were undoubtedly influenced by liturgical use".

⁹¹ Cf. S. GRASSO, *Il vangelo di Matteo*, 186; E. SCHWEIZER, *Matteo e la sua comunità*, Paideia, Brescia 1987, 13.

2.1.1. *La versione lucana*

Il PN è inserito da Luca in quella “redazione di viaggio” che in dieci lunghi capitoli (Lc 9,51-19,27) racconta il percorso di Gesù dalla Galilea a Gerusalemme. In questo lungo “viaggio”, che è soltanto una cornice composta ad arte, Gesù incontra molte persone, istruisce i discepoli, compie guarigioni;⁹² perciò la preghiera del PN ha un senso molto profondo nell’intenzione lucana. Inoltre tale viaggio ha come termine e orientamento, sia verticale che orizzontale, Gerusalemme: verso la quale città Gesù “si dirige” (cf. Lc 9,51) e “sale” (cf. Lc 19,28). Quindi il PN ci invita ad elevare il nostro sguardo verso la Gerusalemme Celeste...

Dal punto di vista strutturale, Luca non solo ha radunato molto materiale, ma distingue alcuni ben definiti complessi narrativi, dando “l’impressione di un catechismo comunitario protocristiano, che introduce direttamente alla pratica della vita cristiana”.⁹³ La sezione lucana del PN (Lc 11,1-13), aperta dalla richiesta di un discepolo al Maestro: “Signore, insegnaci a pregare!” (Lc 11,1), dopo l’orazione del Signore presenta la parabola dell’amico importuno (Lc 11,5-8), e i detti sull’efficacia della preghiera (11,9-13);⁹⁴ questa sezione può essere dunque divisa in tre parti: “1. Verses 2-4: ‘What to pray’ 2. Verses 5-8: ‘How to pray’ 3. Verses 9-13: ‘The promise of prayer’”,⁹⁵ e il testo lucano del PN può essere considerato una risposta alla domanda implicita “per che cosa dobbiamo pregare?”, formulata specificamente ad uso dei cristiani convertiti dal paganesimo.⁹⁶

La versione lucana del PN, rispetto a quella matteana, manca della terza e della settima richiesta, con alcune varianti stilistiche e lessicali.⁹⁷ Secondo l’opinione di Josef Schmid,

⁹² Cf. R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 93.

⁹³ R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 94.

⁹⁴ Cf. S.A. PANIMOLLE, *Il discorso della montagna: Mt 5-7: esegesi e vita*, Paoline, Roma 1986, 137.

⁹⁵ K.N. JACOBSON, “A word in season preaching the Lord’s Prayer”, *The Lord’s Prayer*, 22 (2002), 92.

⁹⁶ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 95.

⁹⁷ Cf. R. FABRIS, *Matteo. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1982, 154.

non è immaginabile che Luca avrebbe abbreviato questa preghiera, se l'avesse trovata nella versione di Matteo. Dall'altro lato, si può invece intendere la terza domanda come un'illustrazione del contenuto della seconda, e la settima come un'integrazione in forma positiva della sesta domanda negativa.⁹⁸

Secondo Eduard Schweizer, la terza richiesta sarebbe stata

aggregata solo più tardi alla nostra preghiera, forse sulla base della richiesta di Gesù nel Getsemani. [...] Si tratta probabilmente di una frase che in origine veniva pronunciata al battesimo e si trova simile in testi protocristiani senza alcun nesso con il Padrenostro; dalla prassi battesimale è certamente passata poi nel Padrenostro. Così in Matteo si susseguono tre richieste, in Luca due.⁹⁹

2.1.2. *La versione matteana*

Nel contesto matteano il PN è inserito in un brano sulla preghiera (Mt 6,5-15). "La sottosequenza è composta di tre passi (6,5-8; 6,9-13 e 6,14-15) che formano una struttura concentrica. I passi estremi (6,5-8 e 6,14-15) si corrispondono e costituiscono l'introduzione e la conclusione che fanno da cornice alla preghiera del 'Padre nostro' (6,9-13)."¹⁰⁰ Secondo un'altra opinione, "from one perspective the Lord's Prayer can be viewed as an intrusion or interruption in a carefully structured triad. But it can also be taken as the center of the entire text (6,1-18) and thus as the 'spiritual heart' of the piety that ought to animate Jesus' followers".¹⁰¹

L'evangelista Matteo viene dalla tradizione giudeo-cristiana, e scrive prevalentemente per cristiani cresciuti nella religiosità giu-

⁹⁸ J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 167.

⁹⁹ E. SCHWEIZER, *Il vangelo secondo Matteo*, 138.

¹⁰⁰ G. LORI, *Il discorso della montagna e il dono del Padre*, 135.

¹⁰¹ D.J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, Liturgical Press, Collegeville MN 1990, 97.

daica;¹⁰² la maggioranza degli studiosi è d'accordo che egli voglia raffigurare Gesù come il nuovo Mosè, perciò raccoglie i suoi insegnamenti in cinque grandi discorsi, che corrispondono ai cinque libri della cosiddetta legge di Mosè.¹⁰³ Matteo presenta ai suoi lettori un "Pentateuco cristiano", la Torah che Cristo propone al nuovo popolo credente;¹⁰⁴ per questo motivo egli inserisce il PN nel quadro del DM.¹⁰⁵

Alla domanda "quali sono le differenze tra la versione lucana e quella matteana del PN?", potremmo rispondere innanzitutto, con Panimolle, che c'è una sostanziale coincidenza tra di esse.¹⁰⁶

Dal punto di vista contestuale possiamo affermare che, nella versione matteana, il significato del PN non consista esclusivamente nella preghiera in se stessa, nel "per che cosa dobbiamo pregare?", ma sia piuttosto un esempio di "come pregare".¹⁰⁷

Nel passo iniziale (Mt 6,5) Gesù propone il metodo corretto della preghiera. Lo stile dell'ipocrita, che prega in piedi prediligendo i luoghi pubblici più vistosi (le sinagoghe e gli angoli delle piazze), dev'essere aborrito dal seguace della giustizia evangelica,¹⁰⁸ al quale il Signore Gesù raccomanda, invece: "Entra nella tua camera e, chiusa la porta, prega il Padre tuo nel segreto" (Mt 6,6), proponendo così uno stile di preghiera antitetico a quello degli ipocriti.¹⁰⁹ Senza esa-

¹⁰² Cf. R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 96-97.

¹⁰³ Cf. ILARIO DI POITIERS, *Commento al Vangelo di Matteo*, tr. it., LEV, Città del Vaticano 1983, 11; J.A. DRAPER, "The Genesis and Narrative Thrust of the Paraenesis in the Sermon on the Mount", *Journal for the study of the New Testament*, (1999) 75, 30.

¹⁰⁴ Cf. R. GUTZWILLER, *Cristo nel Vangelo di Matteo*, Città Nuova, Roma 1965, 71; O. DA SPINETOLI, *Matteo, il vangelo della Chiesa*, Cittadella editrice, Assisi 1998, 14.

¹⁰⁵ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 95.

¹⁰⁶ R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 95.

¹⁰⁷ Cf. R.J. DILLON, "On the Christian Obedience of Prayer (Matthew 6:5-13)", *Worship*, 59 (1985), 420: "Because the prayer is proposed as an example ('pray like this') rather than a statutory formula".

¹⁰⁸ Cf. A.P. SALVATORE, *Discorso della Montagna*, Paoline, Milano 1986, 128.

¹⁰⁹ Cf. A.P. SALVATORE, *Discorso della Montagna*, 128; S. GRASSO, *Il vangelo di Matteo*, 184; J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 164.

gerazione, possiamo affermare che “the key to the understanding of the Lord’s Prayer is its simplicity and its brevity, as evidenced by the warning against verbosity and repetitions in pray which precedes it in Mt 6,7-8”.¹¹⁰ Da questo punto di vista, vale la pena notare come il PN sia una preghiera più personale che comunitaria;¹¹¹ il seguace autentico del vangelo, colui che è obbediente alla parola del Signore Gesù e formato al suo divino insegnamento, è qui ammonito ad evitare ogni mostra di sé, anche e soprattutto nella pratica della preghiera.¹¹²

Una differenza tra le due versioni sta nel fatto che in Luca il Maestro viene interrogato su “che cosa” si deve pregare, mentre in Matteo è Gesù che prende l’iniziativa di insegnare “come” si deve pregare: “Luke records a similar prayer (Lk 11,2-4) in a different setting and for a different purpose (teaching disciples to pray) from the version in the sermon (teaching what to say in prayer)”.¹¹³ D’altra parte, l’oggetto del PN sembra ristretto al gruppo dei discepoli di Gesù;¹¹⁴ perciò si può affermare che “‘Signore, insegnaci a pregare’ significa [...] ‘Signore, dacci una preghiera che sia come il contrassegno e simbolo dei tuoi seguaci’”,¹¹⁵ un modo di sperimentare “la propria identità mediante un’adeguata iniziazione alla preghiera”.¹¹⁶

¹¹⁰ S.T. LACHS, *A Rabbinic Commentary on the New Testament*, 118.

¹¹¹ Cf. K.N. JACOBSON, *A word in season preaching the Lord’s Prayer*, 91: “There is a contrast between public and private prayer, between ‘heaped up phrases’ and brevity”.

¹¹² Cf. S.A. PANIMOLLE, *Il discorso della montagna*, 129.

¹¹³ J. WICKER, “Preaching through the Sermon on the Mount”, *Southwestern Journal of Theology*, 46 (2004) 3, 84.

¹¹⁴ W. BARCLAY, *The Gospel of Matthew*, The Westminster Press, Philadelphia PA 1976, 198-199: “The Lord’s Prayer is a prayer which only a disciple can pray; it is a prayer which only on who is committed to Jesus Christ can take upon his lips with any meaning [...] The Lord’s Prayer is specifically and definitely stated to be the disciple’s prayer”.

¹¹⁵ J. JEREMIAS, *Gesù e il suo annuncio*, 111.

¹¹⁶ E. LOHSE, *Padre Nostro. La preghiera dei cristiani*, tr. it., Paideia, Brescia 2013, 17.

Si può osservare, ancora, che nella prospettiva della versione lucana lo slancio escatologico appare meno forte che in quella matteana: “In Luke the strongly eschatological context is in part absent”.¹¹⁷

Di fronte a queste differenze, si può affermare, in primo luogo, che “san Luca riferisce il Pater nel punto che gli compete cronologicamente, mentre san Matteo lo inserisce nel Discorso della montagna per collegarlo alle raccomandazioni che riguardano la preghiera”;¹¹⁸ in secondo luogo, che malgrado un’opinione comune secondo cui Luca rispecchierebbe la struttura primitiva della preghiera, mentre Matteo sarebbe più prossimo all’originale della sua formulazione, “in realtà è impossibile affermare con certezza quale sia la forma più antica: nell’una e nell’altra si possono rilevare indizi di adattamento all’uso di un ambiente particolare”.¹¹⁹

2.1.3. *La struttura del PN matteano e il suo simbolismo*

Per quel che riguarda la struttura del PN nel contesto matteano, gli studiosi si dividono sul considerarla tripartita o bipartita. Coloro i quali ritengono che il PN sia una *Shemoneh Esreh* in miniatura, applicano anche ad esso la struttura tripartita di tale preghiera; in tal caso, il PN conterrebbe evidentemente la cosiddetta “dossologia”.¹²⁰

¹¹⁷ W.F. ALBRIGHT – C.S. MANI, *Matthew, Introduction, Translation, and Notes*, Doubleday, Garden City NY 1984, 75.

¹¹⁸ A. DURAND, *Commento al Vangelo secondo san Matteo*, 115.

¹¹⁹ A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo. Commento midrashico e narrativo*, Qiqajon, Magnano 1995, 125. Cf. G.G. GAMBA, *Vangelo di San Matteo. La proclamazione del Regno dei cieli: la fase della “Semina” (Mt 4, 17-13, 52)*, LAS, Roma 2006, 15-16.

¹²⁰ Cf. S.T. LACHS, *A Rabbinic Commentary on the New Testament*. 118: “The structure of the Shemoneh Esreh is tripartite, consisting of three benedictions of praise, twelve (thirteen) benedictions of petition, and three concluding benedictions of thanksgiving. One can easily discern the same tripartite division in the Matthean version of the Paternoster”.

Altri, come Schnackenburg,¹²¹ Fabris,¹²² Luz¹²³ e Lori,¹²⁴ propendono piuttosto per uno schema bipartito, fondato sulla forma linguistica della preghiera, in cui le due parti non sono isolate in se stesse, bensì ordinate l'una all'altra.¹²⁵ In tale prospettiva, si può affermare che la struttura del PN si compone essenzialmente di due parti qualificate sia dalla diversità dei loro soggetti, il Padre e noi, sia dalla diversità delle richieste in esse contenute. Il tutto ruota attorno ad un soggetto principale, il Padre (nostro e celeste), che funge da perno centrale attorno a cui tutto si muove, tutto trova la sua giustificazione e in cui tutto si riepiloga.

Per quel che riguarda la numerologia del PN, la maggior parte dei Padri greci conta sei richieste, il che probabilmente corrisponde all'intenzione di Matteo; invece il conteggio cattolico e luterano di sette richieste segue la tradizione che risale a sant'Agostino.¹²⁶ Il sette è dato da tre più quattro. Il tre ricorda l'inizio, ciò che sta in mezzo e la fine, e quindi il compiersi pieno e perfetto di un'azione, che ha la sua origine in Dio stesso: nel PN sono tre le invocazioni che riguardano il compiersi pieno e perfetto del disegno salvifico di Dio a favore dell'uomo. Il numero quattro allude alla totalità cosmica: nel PN sono quattro le invocazioni relative agli elementi costitutivi e fondamentali che definiscono la nuova comunità messianica.¹²⁷ Pertanto, queste sette richieste – tre più quattro – hanno come finalità la pienezza e la completezza del vivere cristiano, permeato dalla presenza del Padre, che non abbandona mai i suoi figli nel loro cammino quotidiano verso di Lui: "Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo" (Mt 28,20b).

¹²¹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 101-103.

¹²² Cf. R. FABRIS, *Matteo*, 154.

¹²³ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, 491-492.

¹²⁴ Cf. G. LORI, *Il discorso della montagna e il dono del Padre*, 135-136.

¹²⁵ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 101-103.

¹²⁶ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, 491; E. SCHWEIZER, *Matteo e la sua comunità*, 11.

¹²⁷ Cf. G. LONARDI, "Padre Nostro Mt 6,9b-13", http://digilander.libero.it/longi48/Padre%20nostro.htm#_ftn4.

2.2. Il PN come il breviario del vangelo di Matteo

2.2.1. *La juxtaposition nell'intenzione di Matteo secondo Kari Syreeni*

Tertulliano, nella sua opera sulla preghiera (200 circa), definisce il PN *breviarium totius evangelii*,¹²⁸ Durand ha spiegato perché Tertulliano e san Cipriano hanno chiamato il PN “un riassunto del Vangelo”.¹²⁹ Per comprendere meglio questa definizione, bisogna partire dalla teologia contenuta nel vangelo di Matteo.

Kari Syreeni ha recentemente avanzato una proposta di comprensione della teologia matteaana, fondata sulle espressioni giustapposte del PN “nel cielo” e “in terra”. Come egli afferma,

appearing first in the Matthean form of the Lord's Prayer (Mt 6,10b), the phrases recur in two subsequent contexts where Peter's and the community's authority to bind and loose is at issue (16,19bc; 18,18bc), and once more in the conclusion of the Gospel, as the Risen one proclaims that he has been given “all authority in heaven and on earth” (28,18b). Source-critically, the first three occurrences probably come from Matthew's special material, while in the conclusion of the Gospel the possibility of Matthew's own free wording is greater.¹³⁰

Poi Syreeni ha spiegato il significato particolare di questo tipo di *juxtaposition* nell'intenzione di Matteo. Anzitutto,

Matthew's juxtaposition [...] involves a polarizing notion with heaven and earth as the opposite poles of the universe. In the second place, however, we find that in Matthew this polarization is coupled with a mediation between the two realms of reality. According to Mt 28,18 Christ as the one

¹²⁸ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 89.

¹²⁹ A. DURAND, *Commento al Vangelo secondo san Matteo*, 114.

¹³⁰ K. SYREENI, “Between Heaven and Earth on the Structure of Matthew's Symbolic Universe”, *Journal for the study of the New Testament*, (1990) 40, 3.

with full authority in both spheres is the mediator. In Mt 16,19, it is Peter who holds the keys to the heavenly realm, whereas in Mt 18,18 the mediator's role is attributed to the whole community. We also see that the mediation is based on authority, which involves a movement in two directions: a primary movement "from above" to this world, and a secondary movement "from below" to heaven. Jesus has been given by God all authority in both worlds, so [...] there are two kinds of mediating instances: a christological mediation "from above" and an ecclesiological mediation "from below". The ecclesiastical and christological mediation are united in the situation described in 18,15-20.¹³¹

In tale prospettiva, Syreeni cerca di trovare una connessione tra il PN e tutto il vangelo di Matteo.

The Lord's prayer expresses an ideal correspondence or equivalence which would bring the two realms of reality together into a harmonious whole: as things are in heaven, so they should be on earth. How the divine ideal may or will be realized on earth is not indicated; the realization is simply prayed for. [...] It is as if the two-part maxim *ora et labora* were condensed into a single ambiguous word: *fiat*, may it happen.¹³²

Dopo aver osservato che "authority 'from below' and 'from above' meet, indeed merge in the ideal presence of Jesus 'with' the community",¹³³ Syreeni afferma che "the polarization of heaven and earth is not a disconnected feature in the first Gospel",¹³⁴ vale a dire, "la cristologia si integra nell'ecclesiologia, il binomio che costituisce il perno del vangelo di Matteo".¹³⁵

¹³¹ K. SYREENI, "Between Heaven and Earth", 4-6.

¹³² K. SYREENI, "Between Heaven and Earth", 6.

¹³³ K. SYREENI, "Between Heaven and Earth", 6.

¹³⁴ K. SYREENI, "Between Heaven and Earth", 8.

¹³⁵ O. DA SPINETOLI, *Matteo, il vangelo della Chiesa*, 16. Cf. G. ROSSÉ, *L'ecclesiologia di Matteo. Interpretazione di Mt 18,20*, Città Nuova, Roma 1987, 25.

2.2.2. *Cristologia ed ecclesiologia nel vangelo di Matteo*

Dall'analisi della struttura si osserva che nelle due diverse parti del PN si incrociano una teologia di carattere "teocentrico" con una di carattere "ecclesiocentrico". Alcuni autori osservano che Matteo non espone mai consapevolmente la propria cristologia, al punto da sostenere che il primo vangelo mostri molto meno la cristologia che non l'ecclesiologia del suo autore.¹³⁶

Altri autori sostengono invece che la cristologia, intesa come la spiegazione di chi è Gesù, ha un posto centrale nell'impegno teologico di Matteo.¹³⁷ Se il primo vangelo è stato etichettato come "ecclesiale", in esso la fisionomia della Chiesa è definita dal rapporto degli uomini credenti con Gesù:

è la convocazione dei discepoli di Gesù, i quali raccolti attorno al loro Signore si impegnano ad attuare la volontà di Dio Padre così come Gesù l'ha rivelata e praticata [...]. Come Matteo vede più fortemente e più distintamente degli altri Sinottici l'immagine della comunità dietro i discepoli, così egli apre di continuo l'immagine del Gesù storico per raggiungere il Signore vivente della comunità.¹³⁸

In particolare, il vangelo di Matteo non offre una cristologia diversa da quella di Marco e di Luca, né primitiva o superiore: anche per lui Gesù è l'Uomo-Dio,¹³⁹ con l'incarnazione tutti sono uniti a Lui, e Lui è "il mediatore tra Dio e gli uomini, in quanto è allo stesso tempo uomo e Dio".¹⁴⁰

¹³⁶ Cf. E. SCHWEIZER, *Matteo e la sua comunità*, 18-23.

¹³⁷ Cf. R.T. FRANCE, *Il vangelo secondo Matteo*, 51-58.

¹³⁸ R. FABRIS, *Matteo*, 30. Cit. in É. CHARPENTIER, "Lecture de l' évangile selon saint Matthieu", *Cahiers évangile*, (1974) 9, 17; E. SCHWEIZER, "Matthäus und seine Gemeinde", *Stuttgarter Bibel-Studien*, (1974) 71, 13.

¹³⁹ Cf. J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 43.

¹⁴⁰ ILARIO DI POITIERS, *Commento al Vangelo di Matteo*, 24.

2.3. Il PN nella posizione del DM (Mt 5,1-7,29)

2.3.1. Il PN come centro del DM

Non sono pochi gli studiosi che considerano il PN come il punto centrale del DM. Secondo l'opinione di Carlo Maria Martini, "il pilastro portante, il punto centrale di tutto il Discorso della montagna è il Padre Nostro, che potrebbe dunque essere considerato come il principio e fondamento".¹⁴¹

Anche dal punto di vista tematico il PN occupa il centro del DM;¹⁴² questa centralità è confermata dall'analisi della struttura del testo.¹⁴³ Se il PN, secondo la proposta di Grundmann, va considerato "come chiave d'interpretazione di tutto il discorso",¹⁴⁴ considerandolo sia dal punto di vista strutturale sia dal punto di vista tematico è possibile trovare il nucleo teologico che incrocia entrambi: vale a dire, la centralità del Regno e della giustizia.

Dal punto di vista strutturale,

le beatitudini e il *loghion* sale-luce (Mt 5,3-16) corrisponderebbero al "sia santificato il tuo nome- venga il tuo regno"; le antitesi (Mt 5,21-48) al "sia fatta la tua volontà"; la fiducia nella provvidenza (Mt 6,19-24) al "dacci oggi il nostro pane..."; i *loghia* sul non giudicare di Mt 7,1-5 al "perdona i nostri debiti come noi perdoniamo..."; infine i *loghia* di Mt 7,13-27, sulla porta stretta e sui falsi profeti, col "liberaci dal male".¹⁴⁵

¹⁴¹ C.M. MARTINI, *Il Discorso della Montagna. Meditazioni*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2006, 37.

¹⁴² Cf. G. LORI, *Il discorso della montagna e il dono del Padre*, 216. Cf. W. TRILLING, *Vangelo secondo Matteo*, Città nuova, Roma 1968, 79.

¹⁴³ Cf. D.C. ALLISON, "The Structure of the Sermon on the Mount", *Journal of Biblical Literature*, 106 (1987), 425.

¹⁴⁴ B. ESTRADA, "Le beatitudini e il Padre nostro. Chiarimento strutturale e contenuto", S. GRASSO – E. MANICARDI, *Generati da una parola di verità (Gc 1,18)*, EDB, Bologna 2006, 29-39.

¹⁴⁵ B. ESTRADA, "Le beatitudini e il Padre nostro", 29-39.

Matteo ha racchiuso il discorso della montagna

all'interno di una struttura ad anello di frasi inclusive. Questa concezione ad anello sembra continuare all'interno del discorso della montagna. È costruita simmetricamente attorno a un centro, vale a dire il Padrenostro in 6,9-13. [...] Il discorso della montagna percorre, perciò, insieme ai suoi lettori, una strada che li conduce dalle radicali richieste di Dio allo "spazio interno" della fede, nel quale essi percepiscono la vicinanza del Padre nella preghiera e di lì poi di nuovo nella prassi della rinuncia al possesso e dell'amore.¹⁴⁶

La posizione del discorso di Gesù contiene un'indicazione teologica molto significativa: è "il 'monte' in quanto tale, il luogo elevato, dal quale si può dominare una grande moltitudine [...] il luogo per eccellenza dove Dio ammaestra";¹⁴⁷ anche il PN inizia con un'invocazione sovrana – "Padre" e "nei cieli" – che ci ricorda la trascendenza di Dio. Il DM conclude l'insegnamento del Maestro con la parabola delle due case, che intende richiamare alla necessità di mettere in pratica la sua parola;¹⁴⁸ anche il PN termina con l'invocazione "liberaci dal male", che ci spinge ad avere fiducia nella provvidenza divina che ci conduce e ci guida a mettere in pratica l'insegnamento evangelico nella vita di ogni giorno.¹⁴⁹

Dal punto di vista tematico, molti studiosi concordano nell'indicare nel "regno" il *topos* favorito da Gesù nel DM:¹⁵⁰

¹⁴⁶ U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, 289.

¹⁴⁷ W. TRILLING, *Vangelo secondo Matteo*, 80.

¹⁴⁸ Cf. S.A. PANIMOLLE, *Il discorso della montagna*, 213.

¹⁴⁹ Cf. G. LORI, *Il discorso della montagna e il dono del Padre*, 222.

¹⁵⁰ Cf. D.E. LANIER, *The Lord's Prayer*, 57-58; J.A. DRAPER, "The Genesis and Narrative Thrust of the Paraenesis in the Sermon on the Mount", 32; B. ESTRADA, "La giustizia in Matteo. Presenza del Regno", *Rivista Biblica*, 49 (2011) 3, 376.

L'argomento di fondo in questo sermone è costituito dalla proclamazione del regno dei cieli, la cui menzione all'inizio (5,3-10), nella pericope finale (7,21) e nelle tre grandi sezioni centrali (5, 9 ss; 6, 10-33) mostra bene l'incidenza e il peso di tale tema. Anzi la constatazione che il centro del sermone sia formato dalla preghiera per l'avvento del regno del Padre celeste (6,10), indica che questo discorso ruota attorno all'argomento dell'inaugurazione del regno messianico o escatologico. In realtà la menzione esplicita del Regno in Mt 5-7 costituisce la base del DM nella sua molteplice articolazione. I cinque piloni portanti di tale complesso architettonico-letterario sono formati dalle cinque sezioni (iniziale, finale e tre centrali), che trattano esplicitamente del regno dei cieli.¹⁵¹

Un altro tema centrale del DM è la giustizia;¹⁵² secondo alcuni – tra cui G. Bornkamm, G. Strecker e J.A. Overman – potrebbe considerarsi il filo conduttore di tutto il discorso.¹⁵³

It is generally accepted that δικαιοσύνη (“righteousness”, “justice”) plays a crucial role in the Sermon on the Mount (Matt 5-7) [henceforth SM]. Five of the seven occurrences of δικαιοσύνη in Matthew are found in the SM [...] This theme is developed in the body of the SM as a whole (5:21-7:12), as can be seen from the references to δικαιοσύνη in 6:1 and 6:33, and from the fact that the Golden Rule in 7:12, generally recognized as the closing statement of the body, refers back to these verses.¹⁵⁴

¹⁵¹ G. LORI, *Il discorso della montagna e il dono del Padre*, 14.

¹⁵² Cf. J.D. KINGSBURY, *Matteo. Un racconto*, tr. it., Queriniana, Brescia 1998, 98.

¹⁵³ Cf. S. GRASSO, *Il vangelo di Matteo*, 41; J.A. DRAPER, “The Genesis and Narrative Thrust of the Paraenesis in the Sermon on the Mount”, 32.

¹⁵⁴ J.C. THOM, “Justice in the Sermon on the Mount. An Aristotelian Reading”, *Novum Testamentum*, 51 (2009), 314.

Secondo l'opinione di Panimolle, bisogna concentrarsi su tre aspetti della giustizia per chiarire il significato di questo concetto:

In effetti la struttura di Mt 6,1-18 è determinata dalle tre concretizzazioni della giustizia del Regno, composte in forma strettamente parallela, che riprendono lo schema della massima generale, posta all'inizio (6,1). In realtà le tre esemplificazioni, l'elemosina (6,2-4), la preghiera (6,5ss) e il digiuno (6,16ss), sono trattate in modo molto simile, ricalcando e ampliando gli elementi strutturali della sentenza iniziale.¹⁵⁵

Evidentemente, occorre partire dall'intenzione del Signore per ricavare il senso profondo di tale giustizia:

Gesù ripudia la giustizia degli ipocriti e vuole che i suoi seguaci ne stiano in guardia come da un cane rabbioso e da un virus cancerogeno: "Guardatevi dal fare la vostra giustizia davanti agli uomini!" (6,1). Il Maestro esorta varie volte a questo atteggiamento di vigilanza o di attenzione al pericolo, soprattutto per situazioni subdole, in rapporto all'ipocrisia e all'inganno. La caduta in questo grave peccato avviene molto facilmente nella pratica delle opere di giustizia, quando l'uomo "religioso" è dominato dall'egoismo e dalla vanagloria mondana.¹⁵⁶

2.3.2. *Il PN e le Beatitudini*

Per quel che riguarda la funzione delle Beatitudini, "portale d'ingresso"¹⁵⁷ e "guida"¹⁵⁸ di tutto il DM, avvicinandosi ad esse si ha l'impressione di trovarsi di fronte al

¹⁵⁵ S.A. PANIMOLLE, *Il discorso della montagna*, 116.

¹⁵⁶ S.A. PANIMOLLE, *Il discorso della montagna*, 122.

¹⁵⁷ J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 40.

¹⁵⁸ S.E. BURTON, "The Sermon on the Mount", *Journal of Biblical Literature*, 33 (1914), 228-229.

“portale di una basilica che crea il clima adatto per captare il messaggio spirituale della costruzione interna”. Le beatitudini costituiscono l'introduzione di un ampio discorso, di cui preparano il tema fondamentale. In loro, infatti, si potrebbe anche intravedere un inizio di tutto il discorso e del suo contenuto, frutto del desiderio di completezza presente in Matteo, un catechista preoccupato del modo di agire dei cristiani ai quali indirizza il messaggio.¹⁵⁹

Dal punto di vista strutturale, secondo Jeremias le Beatitudini possono aiutarci a comprendere il PN: esse infatti “govern the remainder of the Sermon, just as in mathematics a number before parentheses determines every figure within the parentheses. This view of the Sermon on the Mount as a whole can help us understand the specific issues of rewards and prayer that arise from our passage, Matthew 6:5-15”.¹⁶⁰ Più precisamente,

the Beatitudes, at the beginning of the Sermon, are promises and assurances of God's grace as it is freely offered to the new community of the followers of Jesus. In a similar way the address “Father” at the beginning of the Lord's Prayer grants the followers of Jesus the opportunity to enter into a new relationship with God, closer and more meaningful than any that was possible before. [...] In a similar way the address “Father” in the Lord's Prayer makes the remainder of the prayer possible, for it draws the community of disciples into a new relationship with God on the basis of which they are able to offer their prayers of intercession and petition. A third way, finally, in which the Beatitudes correspond to the address “Father” is that both presuppose an implicit reference to Jesus himself. As the one who was truly righteous and merciful, pure in heart and peacemaking, Jesus himself

¹⁵⁹ B. ESTRADA, “Le beatitudini e il Padre nostro”, 30.

¹⁶⁰ P.B. HARNER, “The Lord's Prayer and Matthew 6:5-15”, *Interpretation*, 41 (1987), 173-178.

exemplified and realized par excellence the qualities of discipleship depicted in the Beatitudes. In a similar way Jesus, as the unique Son of God, addressed God as “Father” and gave the disciples the privilege of addressing God in the same way, so that through his sonship they are brought into a new relationship with God as children of their heavenly Father.¹⁶¹

R. Meynet mette in rapporto le sette petizioni del Padre Nostro con le sette prime beatitudini facendo notare che “la struttura del Padre Nostro [è] marcatamente concentrica, facendo leva sulla quarta petizione. Allo stesso modo, nelle sette prime beatitudini si trova al centro quella degli affamati e degli assetati, dove chiaramente risalta l’accenno al nutrimento”.¹⁶² B. Estrada nota, invece, che nelle Beatitudini il discorso procede in modo lineare, mentre nel PN “l’annuncio parte dalla periferia del messaggio, passa attraverso la cerchia interna dell’esigenza e infine arriva alla promessa nel centro della sua preghiera. Il nocciolo della predicazione di Gesù mette a fuoco il regno, già contemplato in parte, ma posseduto pienamente soltanto nell’etere futuro”.¹⁶³

Dal punto di vista tematico, risulta evidente la sintonia teologica tra DM e PN, perché ambedue pongono al centro il “regno” e la “giustizia”. Il “regno”, prima menzionato nelle Beatitudini (5,3-10), risuona anche nella sezione centrale del PN (6,10); il termine “giustizia”, dal canto suo,

It is found at the very beginning, the exordium of the SM, in 5:6 and 10, important central and closing positions of the primary series of Beatitudes. The next occurrence of *δικαιοσύνη* after 5:20 is in 6:1, which summarizes the principle of the second part of the body of the SM (6:1-18), namely, that

¹⁶¹ P.B. HARNER, *Matthew 6:5-15*, 30.

¹⁶² B. ESTRADA, “Le beatitudini e il Padre nostro”, 37.

¹⁶³ B. ESTRADA, “Le beatitudini e il Padre nostro”, 38-39.

δικαιοσύνη should not be practised in order to be honoured by people. If 6:1 serves as introduction to the second part, 6:33 provides a closing statement to the third part. Like 6:1 it also functions beyond its immediate context and formulates a basic principle of the SM, namely, that seeking δικαιοσύνη should be the disciples' first priority.¹⁶⁴

3. INTERPRETAZIONE DEL PN

3.1. Il commento sulle sette petizioni del PN

Passando ad approfondire il contenuto del PN, seguiremo la partizione della preghiera articolata intorno a due poli: le richieste che riguardano prioritariamente l'iniziativa di Dio (6,9b-10) e le domande a proposito delle fondamentali necessità umane (6,11-13).

3.1.1. La prima petizione: ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου ¹⁶⁵

Secondo alcuni studiosi, la prima domanda non sarebbe una domanda reale, ma una formula di benedizione o una promessa: infatti, "le prime tre domande costituiscono [...] una rigorosa unità di contenuto. Non sono, in fondo, che un triplice sviluppo dell'unica domanda: venga il regno di Dio".¹⁶⁶ Il testo che fa da sfondo alla prima invocazione del PN è quello di Ez 36,23, dove il profeta riporta la promessa salvifica di Dio a favore dei deportati: "Santificherò il mio nome grande". La richiesta riguarda il compimento finale nel quale Dio sarà un giorno tutto in tutti (1 Cor 15,28) – la "ricapitolazione in Cristo di tutte le cose" di cui parla san Paolo (cf. 1,10).¹⁶⁷

¹⁶⁴ J.C. THOM, "Justice in the Sermon on the Mount", 317.

¹⁶⁵ Le citazioni bibliche in greco, tranne indicazione in contrario, provengono dalla versione di *Novum Testamentum Graece*, 2012²⁸.

¹⁶⁶ J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 59.

¹⁶⁷ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, 503.

Questa petizione, dunque, va intesa in senso escatologico; in Ezechiele “la santificazione del nome di Dio designa sempre l’operato escatologico di Dio e lo stesso senso ha anche nella preghiera giudaica ‘*qaddish* del servizio divino”¹⁶⁸. Perciò, santificare il nome è un’espressione di sapore biblico che indica l’intervento salvifico di Dio per mezzo del quale Egli rivela la sua santità.¹⁶⁹

Poiché Dio è santo di per sé, non chiediamo che s’accresca la manifestazione della sua signoria per lui stesso – ma per noi. Come dice Giovanni Crisostomo: “Dio possiede [...] da sé la pienezza di ogni gloria [...] tuttavia egli comanda [...] di chiedere che venga glorificato anche tramite la nostra vita”.¹⁷⁰ Rudolf von Sachsen accentua la prima richiesta del PN in senso mistico: “Sia santificato il tuo nome, cosicché esso divenga per noi miele nella bocca, cetra nell’orecchio, devozione nel cuore”.¹⁷¹

Alla luce del mistero dell’incarnazione, la comunità cristiana sa bene che Dio è diventato presente in Gesù Cristo, è apparso in un modo nuovo come Dio-Uomo. Perciò invocare il nome di Dio ha un senso profondo: Gesù Cristo è l’Immagine del Padre, e noi dobbiamo impegnarci ad imitarlo per poter recuperare la piena immagine e somiglianza di Dio.

3.1.2. La seconda petizione: *ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου*

“Regno”, “regno di Dio”, “regno dei cieli” è nella tradizione biblico-giudaica e neotestamentaria la designazione più usuale e più carica di significato dei tempi della salvezza. La sua origine è collegata con la concezione teocratica vigente nel popolo ebraico;¹⁷² con l’alleanza sinaitica, Israele riconosce Jahve per suo Signore; nell’esilio e più ancora nel periodo post-esilico, l’oppressione straniera porta a invocare più insistentemente la dominazione divina; profeti, salmisti e apocalittici si fanno banditori entusiasti della

¹⁶⁸ J. SCHMID, *L’evangelo secondo Matteo*, 58.

¹⁶⁹ Cf. E. SCHWEIZER, *Il vangelo secondo Matteo*, 141.

¹⁷⁰ U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, 503.

¹⁷¹ U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, 503.

¹⁷² Cf. O. DA SPINETOLI, *Matteo, il vangelo della Chiesa*, 199.

instaurazione del regno di Dio sulla terra. Nel Nuovo Testamento, Gesù inaugura la sua attività in Galilea con la proclamazione del regno di Dio, già anticipata nella predica di Giovanni il Battista; dopodiché, questo annuncio risuona anche nella missione dei discepoli inviati dal Signore.¹⁷³

Chiedere a Dio “venga il tuo regno”, equivale a invocare che si affermi e si renda continuamente visibile la sua signoria in questo mondo. La “santificazione del nome” (prima domanda del PN) e la “venuta del regno” (seconda domanda) sono due nozioni parallele: Dio santifica il suo nome introducendo nel suo regno.¹⁷⁴

Tra i Padri della Chiesa, sant'Agostino sostiene questo punto di vista: l'invocazione “venga il tuo regno” non significa che Dio non regni attualmente su questa terra, ma va intesa come “il tuo regno sia manifestato agli uomini”.¹⁷⁵

Il regno di Dio, il suo potere regale, deve manifestarsi; Dio deve essere realmente il Signore del mondo e instaurare e portare a compimento ciò che Gesù ha iniziato. La domanda riguarda dunque la fine, la consumazione del mondo dopo il giudizio. Che Dio sia realmente re, che regni veramente, questa è la prima e più urgente preoccupazione dei discepoli: a ciò deve convergere ogni nostra aspirazione. A questa preghiera, deve ravvivarsi la nostra fede.¹⁷⁶

L'importanza di tale richiesta può essere rilevata non solo a partire dal suo significato, ma anche dalla sua collocazione e dalla sua funzione testuale: essa infatti è posta al centro della prima parte della preghiera domenicale. La seconda domanda del PN prolunga e amplifica la richiesta iniziale, introducendo nella preghiera

¹⁷³ Cf. T.W. MANSON, *I detti di Gesù nei vangeli di Matteo e Luca*, tr. it., Paideia, Brescia 1980, 269-270.

¹⁷⁴ Cf. T.W. MANSON, *I detti di Gesù nei vangeli di Matteo e Luca*, 270.

¹⁷⁵ AGOSTINO D'IPPONA, *Il Sermone del Monte secondo S. Matteo*, tr. it., Fiorentina, Firenze 1928, 119.

¹⁷⁶ W. TRILLING, *Vangelo secondo Matteo*, 131.

dei discepoli un tema che riassume l'intero programma storico salvifico di Gesù: il regno di Dio.¹⁷⁷

Nella tradizione sinottica il regno non viene definito in maniera precisa, ma descritto attraverso simboli o parabole, cioè attraverso le parole e i gesti di Gesù: che esprimono due aspetti di una sola realtà, considerata sia dal punto di vista di Dio sia da quello degli uomini. "Da una parte i discepoli chiedono che il Padre per la sua libera iniziativa realizzi la sua regalità universale, dall'altra essi si rendono aperti e disponibili all'attuazione della sovranità di Dio per mezzo della fedeltà alla loro missione che l'annuncia e l'impiana nella storia umana".¹⁷⁸

3.1.3. La terza petizione: *γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*

Nel confrontare la redazione del PN di Matteo con quella di Luca, la terza richiesta non compare: "non ha paralleli neppure nelle preghiere giudaiche, mentre lo ha nella preghiera di Gesù al Getsemani".¹⁷⁹ È tale preghiera

che in Matteo diventa precisamente "sia fatta la tua volontà". Il verbo greco soggiacente non è proprio "fare", ma "avvenire" (*ghínomai*), e questo ci ricorda che non sta a noi compiere la volontà di Dio. Tuttavia, non preghiamo *ut Deus faciat quod vult, sed ut nos facere possimus quod Deus vult* (Cipriano): preghiamo non solo che Dio faccia la sua volontà, ma che noi possiamo fare la volontà di Dio.¹⁸⁰

Il tema della "volontà di Dio" è comune a tutti i vangeli (cf. Mt 7,21; Mc 3,35; Lc 12,47 s.; Gv 7,17).¹⁸¹ Però è particolarmente caro all'evangelista Matteo; nel suo vangelo

¹⁷⁷ Cf. S. GRASSO, *Il vangelo di Matteo*, 189.

¹⁷⁸ R. FABRIS, *Matteo*, 158.

¹⁷⁹ J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 189.

¹⁸⁰ A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, 127.

¹⁸¹ Cf. E. SCHWEIZER, *Il vangelo secondo Matteo*, 142.

la "volontà", che in tre testi viene collegata all'espressione "Padre mio" (Mt 7,21; 12,50; 26,42) facendo di Gesù l'insostituibile rivelatore, corrisponde all'accoglienza dell'annuncio di Gesù (Mt 21,31) e si realizza attraverso l'amore attivo nei confronti degli altri (Mt 9,13; 12,7). Il primo e l'ultimo testo, in cui viene menzionata "la volontà del Padre", corrispondono a due preghiere (Mt 6,10; 26,42) le quali formano quasi un'inclusione all'interno del vangelo stesso. Gesù non solo insegna l'autentico modo di pregare, ma egli stesso nella preghiera comprende il progetto di Dio. Quindi Gesù non è soltanto il rivelatore dell'integra volontà del Padre, ma è colui che la comprende e la vive pienamente.¹⁸²

L'obbedienza alla volontà di Dio non è un atto di semplice abbandono, quasi fatalistico, alle decisioni dall'alto, ma è la più efficace richiesta di aiuto soprannaturale. "Non si tratta di rassegnarsi ma di appellarsi con tutte le forze e con tutta la possibile insistenza a colui che solo può realizzare negli uomini, anche contro la loro stessa volontà, il suo beneplacito. Il *fiat voluntas tua* è la preghiera di domanda più adeguata e pertinente che il fedele possa pronunciare".¹⁸³

Come le prime due petizioni, anche la terza ha un senso escatologico, derivante dallo stretto rapporto che la lega alle precedenti.¹⁸⁴ "Quando Dio darà inizio al suo regno, ciò significherà che anche la sua volontà sarà fatta in tutto il mondo, e sarà compiuta perfettamente e senza riserve, così come sin d'ora avviene nel cielo";¹⁸⁵ in un certo senso, il regno viene sempre quando e dove la volontà di Dio viene conosciuta e obbedita sulla terra.¹⁸⁶

¹⁸² S. GRASSO, *Il vangelo di Matteo*, 190.

¹⁸³ O. DA SPINETOLI, *Matteo, il vangelo della Chiesa*, 201.

¹⁸⁴ Cf. S. GRASSO, *Il vangelo di Matteo*, 200-201.

¹⁸⁵ J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 176.

¹⁸⁶ Cf. T.W. MANSON, *I detti di Gesù nei vangeli di Matteo e Luca*, 270.

La frase conclusiva della prima petizione, “come in cielo così in terra”, ha profonde radici nell’Antico Testamento e viene ripresa da Matteo al fine di indicare corrispondenza di ciò che è in alto con ciò che è in basso (18,18; 16,19), ovvero per sottolineare il contrasto tra due logiche distinte, quella celeste e quella terrestre (6,19-20).¹⁸⁷ L’espressione indica, da un lato, che “la redenzione, come la creazione, non è un fatto soltanto umano, ma un piano integrale che abbraccia tutto e tutti”,¹⁸⁸ dall’altro, indica la signoria di Dio sulla totalità della creazione (cf. Mt 11,25; 28,18) ed esplicitamente la continuità del “cielo” e della “terra”, in cui la prima deve diventare criterio e modello della seconda.¹⁸⁹

3.1.4. *La quarta petizione: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δοῦς ἡμῖν σήμερον*

Le successive domande del PN riguardano il bene umano, la sicurezza materiale e spirituale degli individui e della comunità. Nella quarta invocazione “viene posta in prima posizione la parola ‘pane’. Elemento essenziale per la vita dell’uomo (Gn 28,20; 47, 5; Es 1,20ss; Mt 7,9; 15,2), esso indica in generale tutto ciò che è necessario al suo sostentamento.”¹⁹⁰

La richiesta del pane è specificata innanzitutto (oltre che dal richiamo al “dono” e all’attributo “nostro”) dall’avverbio σήμερον (oggi), che sottolinea come il nutrimento sia una necessità quotidiana. Nell’intenzione di Matteo l’“oggi” sottintende anche un limite alle preoccupazioni materiali del cristiano (6, 34): “La comunità messianica degli ultimi tempi, in cammino verso la vera, ultima meta [...] deve fare più affidamento sulla provvidenza divina che sulla sicurezza dei mezzi materiali messi anticipatamente a propria disposizione”.¹⁹¹

¹⁸⁷ Cf. S. GRASSO, *Il vangelo di Matteo*, 191.

¹⁸⁸ O. DA SPINETOLI, *Matteo, il vangelo della Chiesa*, 202.

¹⁸⁹ Cf. S. GRASSO, *Il vangelo di Matteo*, 191; R. FABRIS, *Matteo*, 158.

¹⁹⁰ S. GRASSO, *Il vangelo di Matteo*, 191.

¹⁹¹ O. DA SPINETOLI, *Matteo, il vangelo della Chiesa*, 203.

La comprensione della quarta petizione dipende però anche da un singolare attributo del "pane", cioè quello espresso dall'aggettivo ἐπιούσιος: tradotto da san Girolamo con *supersubstantialem*, vale a dire necessario al sostentamento; dalla *Vetus latina* con *quotidianum*; dalle antiche versioni con "necessario", "permanente", "seguinte" (sottinteso "giorno"), e altre.¹⁹²

Nella storia dell'interpretazione si fronteggiano cinque differenti spiegazioni di ἐπιούσιος: 1) facendolo derivare da ἐπὶ e οὐσία (sostanza), lo si è posto in relazione all'eucaristia;¹⁹³ 2) intendendo οὐσία come "esistenza, sostanza" (Origene), lo si è spiegato come ἐπὶ τὴν οὐσία, vale a dire nel senso di "il pane necessario per l'esistenza";¹⁹⁴ 3) prendendo le mosse da ἐπὶ τὴν οὔσαν (ἡμέραν), lo si è interpretato come "per il giorno di oggi";¹⁹⁵ 4) attenendosi all'uso linguistico dell'età ellenistica, lo si è inteso semplicemente come aggettivo qualificativo derivato dal participio di ἐπιμιμνῆσθαι, "arrivare";¹⁹⁶ 5) sempre basandosi sulla derivazione da ἐπιέναι, lo si è messo in relazione a τὸ ἐπιόν ("il futuro"), nel senso di "pane del futuro", o "pane del tempo della salvezza".¹⁹⁷

¹⁹² Cf. O. DA SPINETOLI, *Matteo, il vangelo della Chiesa*, 204: "Tale interpretazione non si impone nel testo e contesto di Matteo (6,34). Il verbo all'aoristo e soprattutto l'avverbio *semeron* sembrano escludere il discorso sulle preoccupazioni del giorno successivo. In Matteo il pane 'quotidiano', 'del domani' è sempre il pane di 'questo giorno' non di 'ogni giorno'; pensare diversamente è forzare indebitamente il testo".

¹⁹³ Cf. A. DURAND, *Commento al Vangelo secondo san Matteo*, 121.

¹⁹⁴ Cf. "ἐπιούσιος", in H. BALZ – G. SCHNEIDER (edd.), *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1995, 1323-1324.

¹⁹⁵ Cf. "ἐπιούσιος", in H. BALZ – G. SCHNEIDER (edd.), *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, 1323.

¹⁹⁶ Cf. "ἐπιούσιος", in H. BALZ – G. SCHNEIDER (edd.), *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, 1324.

¹⁹⁷ Cf. "ἐπιούσιος", in H. BALZ – G. SCHNEIDER (edd.), *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, 1323.

In rapporto all'etimologia e al contesto di tutto il PN, la quarta spiegazione appare la più probabile. "Dacci oggi il nostro pane quotidiano" dovrebbe quindi tradursi con "dacci oggi il nostro pane di domani";¹⁹⁸ domanda nello stile e nello spirito del DM, che insegna la fiducia in Dio e la moderazione dei beni temporali, pur appellandosi alla bontà di Dio per averli.¹⁹⁹ Confrontando la redazione matteana con quella lucana, Jeremias sottolinea l'originalità di questa petizione:

"Dacci oggi il nostro pane per domani". Qui l'accento è posto [...] sulla contrapposizione "oggi-domani". In Luca abbiamo invece: "Dacci ogni giorno il nostro pane per il domani". L'"oggi" è qui esteso in "ogni giorno". Il campo della supplica viene in tal modo ampliato, con la conseguenza di far cadere l'antitesi "oggi-domani" [...]. Tali elementi ci fanno capire che la formulazione della supplica per il pane dacci di Matteo è la più antica.²⁰⁰

3.1.5. La quinta petizione: καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν

Anche per quel che riguarda il processo redazionale di questa domanda si trova una differenza fra il vangelo di Matteo e quello di Luca: Matteo dice "Rimetti i nostri debiti", Luca invece "Rimetti i nostri peccati". "The difference between the two versions is easily explained by the fact that Luke spoke to a Gentile audience and his phrase 'forgive us our sins' would have been more readily understood by them;²⁰¹

¹⁹⁸ U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, 511.

¹⁹⁹ Cf. O. DA SPINETOLI, *Matteo, il vangelo della Chiesa*, 204: "Non è improbabile che la richiesta del 'pane quotidiano' possa avere una spiegazione storica. 'Nell'antichità molti dei cibi, come il pane, venivano preparati giornalmente ed erano proporzionati al bisogno del giorno'".

²⁰⁰ J. JEREMIAS, *Gesù e il suo annuncio*, 47.

²⁰¹ S.T. LACHS, *A Rabbinic Commentary on the New Testament*, 121.

Matteo traduce letteralmente con “debiti” e rivela in tal modo l'esistenza di un substrato aramaico. Nella redazione lucana il termine “debito”, sconosciuto in greco come designazione della “colpa”, viene sostituito col termine greco corrente per “peccato” ma l'aggiunta (“perché anche noi rimettiamo a coloro, che ci sono debitori”) lascia capire che anche nel primo membro della frase doveva essere in origine “debiti”. Anche in questo caso dunque è Matteo che conserva il testo più antico.²⁰²

Il perdono dei peccati, che qui viene domandato, non si ripete giornalmente: allo stesso modo dell'avvento del regno di Dio e della santificazione del nome divino, è un avvenimento escatologico unico che si produrrà il giorno del giudizio universale. Perciò, anche questa petizione, come le prime tre, guarda all'avvento del regno di Dio.²⁰³

Ci sono due modi diversi di spiegare l'aoristo ἀφήκαμεν contenuto nella seconda parte della richiesta: vale a dire, intenderlo in senso presente²⁰⁴ o in senso passato.²⁰⁵ In ogni caso,

anche se dietro alla forma greca “abbiamo rimesso” si trova una frase aramaica nella quale è impossibile distinguere tra presente e passato, non si è, come minimo, mai voluto intendere un mero proposito, buono per la preghiera, bensì l'atto che viene realmente compiuto proprio pronunciando questa richiesta. Tale significato è stato conservato con minore ambiguità dalla forma matteana che da quella lucana. In Matteo l'affermazione che “abbiamo rimesso” forse vale fondamentalmente per la decisione che chi prega ha preso una volta per tutte.²⁰⁶

²⁰² J. JEREMIAS, *Gesù e il suo annuncio*, 47.

²⁰³ Cf. J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 179.

²⁰⁴ Cf. R.T. FRANCE, *Il vangelo secondo Matteo*, 177.

²⁰⁵ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, 512.

²⁰⁶ E. SCHWEIZER, *Il vangelo secondo Matteo*, 145.

3.1.6. *La sesta e settima petizione: καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*

Da sant'Agostino in poi, "la maggior parte degli interpreti occidentali conta sette domande del Pater. Altri, con san Crisostomo, solo sei, ritenendo che la sesta non sia adeguatamente distinta da quella che segue: 'Ma liberaci dal male' o 'dal maligno'".²⁰⁷ D'altra parte, come ha spiegato Jeremias, la seconda frase continua e spiega la prima: "Infatti in Matteo l'ultima supplica 'e non lasciarci soccombere alla tentazione' viene continuata con una antitesi 'ma liberaci dal male'".²⁰⁸ Inoltre, dal punto di vista del contenuto,

quest'ultima domanda non [è] una semplice ripetizione in forma positiva della sesta, ma [intende] parlare della liberazione totale dal male in genere (senza dubbio però si deve pensare in primo luogo al male morale) [...] la completa liberazione da questo male è equivalente all'avvento del regno di Dio, la conclusione del Padre nostro si riallaccia quindi con l'inizio, che parla appunto di tale avvenimento.²⁰⁹

La sesta e la settima domanda fanno uso di un linguaggio tipicamente biblico; "indurre" traduce il termine usuale ebraico *bô*, "entrare", in forma causativa, che non allude a un'azione diretta di Dio nella tentazione. "Liberaci dal male" in greco può essere tradotto anche "liberaci dal maligno" – cioè dal tentatore, Satana. "In tal caso, l'ultima petizione del Pater è una ripetizione della precedente, in forma parallela antitetica, caratteristica del linguaggio semitico".²¹⁰

Il termine *πονηρός* può essere inteso come "male-peccato", seguendo la tradizione latina, o come "malvagio-maligno-diavolo" seguendo quella greca. L'uso di questo vocabolo in Matteo fa propendere per l'interpretazione personale, 'maligno'; la richiesta con-

²⁰⁷ A. DURAND, *Commento al Vangelo secondo san Matteo*, 122.

²⁰⁸ J. JEREMIAS, *Gesù e il suo annuncio*, 45.

²⁰⁹ J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 181

²¹⁰ ILARIO DI POITIERS, *Commento al Vangelo di Matteo*, 99.

clusiva del PN matteano contiene perciò un'intensificazione e una generalizzazione della richiesta di liberazione dalla tentazione, e completa la preghiera con una formulazione positiva.²¹¹

La tentazione (πειρασμός) di cui si parla nel PN matteano, può essere intesa in senso escatologico? Secondo alcuni autori, no: "Quando il vangelo di Matteo si riferisce alla tentazione, non vuole tanto alludere a quella escatologica (Ap 3,10), quanto all'esperienza storica ed inevitabile della crisi. Di per sé la tentazione non è un incitamento al male, ma un test, una verifica dell'identità e dell'indole dell'uomo".²¹² Secondo altri autori, invece, lo stretto rapporto che intercorre fra le due ultime domande "induce alla conclusione che anche la sesta domanda sia da intendersi in modo corrispondente, e si riferisca alla salvezza dalla 'tribolazione' precedente la fine del mondo".²¹³

3.2. La paternità di Dio nel PN di Matteo

3.2.1. La conoscenza di Dio nell'AT

Tornando all'inizio del PN, Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ci domanderemo ora quale sia – nell'intenzione di Matteo – quella paternità di Dio che Gesù ci ha rivelato nel PN. Partendo dalla tradizione dell'AT, dobbiamo innanzitutto riconoscere che in essa "Dio vi è raramente designato come 'Padre', precisamente soltanto quattordici volte [...] allorché è chiamato 'Padre', Dio viene onorato come creatore";²¹⁴ in tale contesto, quindi, il rapporto di paternità-figliolanza ancora si fonda sulla relazione Creatore-creatura. D'altra parte, dobbiamo prestare attenzione alla continuità di questa tradizione:

Nella religione dell'Antico Testamento, che assorbe anche la cultura di Israele, il riconoscimento e l'invocazione di Dio come Padre sono continui, anche se ben lontani dal concetto

²¹¹ Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, 514.

²¹² S. GRASSO, *Il vangelo di Matteo*, 194.

²¹³ J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 181.

²¹⁴ J. JEREMIAS, *Gesù e il suo annuncio*, 96.

che ne avrà e predicherà Gesù, il quale è senza dubbio cresciuto e, umanamente parlando, si è nutrito delle tradizioni orali e scritte del suo popolo, dai patriarchi a Mosè, ai libri sapienziali, a quelli storici, ai testi letti o commentati nelle sinagoghe, ecc.: tutto un patrimonio spirituale, culturale e legislativo che egli non rigetterà, e anzi confermerà con un'affermazione inequivoca. Ma egli rivelerà cose nuove e inaudite sia sulla sua personale relazione con Dio come Padre, sia sull'essenza di questa paternità, sia sulla sua missione di farla conoscere agli uomini per riportarli all'amicizia con lui e al suo regno.²¹⁵

3.2.2. *L'idea che Gesù ha di Dio*

Gesù si rivolgerà a Dio chiamandolo "Padre (mio)" non nel senso metaforico ovvero figurativo della rivelazione veterotestamentaria, bensì in senso reale: lasciando trasparire il suo rapporto con Dio del tutto particolare, unico ed esclusivo. In altre parole, "l'unicità della relazione tra Gesù e Dio, che consiste nel loro rapporto intimo, reciproco ed esclusivo, la rilevano sia le preghiere di Gesù, sia tutta la narrazione mattea".²¹⁶

La figliolanza di Dio per mezzo di Gesù Cristo è uno dei temi fondamentali del Nuovo Testamento (cf. Mt 5,9; 6,9; Rm 8,14; Gal 3,26; 4,5; Gc 1,27; 1 Gv 3, e altri passi ancora).²¹⁷ Possiamo affermare che "Gesù parlava di Dio e a Dio come 'Padre' in un modo riservato a lui solo. In molti altri casi infatti egli parla ai discepoli di 'vostro Padre'; solo nel Padrenostro insegna loro a rivolgersi a Dio allo stesso modo come *abbā*. In questa preghiera Egli li rende partecipi della sua relazione con Dio".²¹⁸

²¹⁵ R. SPIAZZI, *Dio Padre onnipotente misericordioso*, Massimo, Milano 1998, 15.

²¹⁶ P. MAREČEK, *La preghiera di Gesù nel Vangelo di Matteo. Uno studio esegetico-teologico*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000, 194.

²¹⁷ Cf. P. MAREČEK, *La preghiera di Gesù nel Vangelo di Matteo*, 153-154; R. SPIAZZI, *Dio Padre onnipotente misericordioso*, 18.

²¹⁸ R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, 112.

Per i discepoli dovette essere sconvolgente che Gesù desse loro nel PN l'autorizzazione di dire *abbā* a Dio, come faceva lui.²¹⁹ Questa intima forma di invocare Dio era interamente nuova:

Con tanta filiale familiarità il giudaismo non osava invocare Dio, e quindi non è esatto dire che Gesù abbia tratto l'appellativo di Dio come Padre dall'uso popolare del suo tempo. Quando il giudaismo palestinese voleva chiamare Dio "Padre", faceva sempre uso della parola ebraica *ab*. Doveva dunque suonare inaudito per delle orecchie giudaiche che Gesù usasse per Dio il termine semplice e familiare *abbā* del linguaggio comune.²²⁰

Gesù intendeva invece rivelare al mondo che il rapporto di paternità di Dio verso il singolo uomo è, a priori, del tutto personale. Qui scompare completamente il fondo nazionale che predomina nell'espressione giudaica; Dio non è più soltanto il padre del popolo ebreo, ma il padre di tutti gli uomini, e precisamente il padre di ogni singolo.²²¹ D'altro canto, il pensiero che la più intima essenza della divinità è amore, la fiducia filiale che ne consegue, la consapevolezza di potersi rifugiare nelle mani di Dio che Gesù intende insegnare ai suoi discepoli, sono completamente estranei alla concezione greca della divinità.²²² Nelle parole di Gesù, il Padre "appare come la fonte di ogni bene, come il criterio di misura dell'uomo divenuto retto (perfetto)".²²³

La dimensione "individuale" della paternità di Dio si comprende, in modo particolare, dal punto di vista cristologico. Gesù è "il Figlio" in senso proprio, cioè della stessa sostanza del Padre.

²¹⁹ Cf. J. JEREMIAS, *Gesù e il suo annuncio*, 28-29.

²²⁰ J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 168.

²²¹ Cf. J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 170.

²²² Cf. J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 170.

²²³ J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, 248.

Attraverso il suo essere uomo, egli vuole accoglierci tutti nel suo essere Figlio, nella piena appartenenza a Dio; in tale senso, la filiazione diviene un concetto dinamico: noi non siamo già in modo compiuto figli di Dio, ma dobbiamo diventarlo ed esserlo sempre di più mediante una nostra sempre più profonda comunione con Gesù.²²⁴

La paternità di Dio viene completata molto spesso dalla specificazione della sua natura “celeste”, messa in evidenza dall’espressione: “Padre nostro che sei nei cieli”.²²⁵ Dal punto di vista storico, forse dobbiamo ammettere che tale specificazione è un’aggiunta, non una parte originale della preghiera di Gesù.

La precisazione di Matteo “che sei nei cieli” corrisponde al modo in cui i rabbini parlavano di Dio a partire dal primo secolo dopo Cristo, per evitare ogni equivoco con un padre umano e ad un tempo esprimere la sublimità di Dio. Nell’apocalittica giudaica invece quest’appellativo di Dio non è documentabile. Nelle preghiere quindi “che sei nei cieli” poteva venir omesso, e dato che Gesù non lo usa mai nelle preghiere proprie, si tratterà di una aggiunta di Matteo, come una risonanza del suo passato giudaismo.²²⁶

3.2.3. *La paternità nelle preghiere di Gesù*

Il rapporto particolare tra Dio e Gesù non si manifesta soltanto nella missione del Figlio che è sia l’autorevole rivelatore del Padre, sia l’attuatore paradigmatico della sua volontà, ma anche nella preghiera che il Figlio rivolge al Padre.

²²⁴ Cf. J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, 250-250.

²²⁵ Cf. S. GRASSO, *Il vangelo di Matteo*, 188: “L’appellativo divino ‘Padre’ compare anche nella cultura greca. Omero chiama Giove con il titolo di Padre degli uomini e degli dei. Platone definisce l’idea del Bene come Padre. Nel giudaismo Filone contribuisce molto alla diffusione dell’idea della paternità di Dio”.

²²⁶ S. GRASSO, *Il vangelo di Matteo*, 188.

Gesù nella sua preghiera manifesta il suo rapporto con Dio in due linee principali. La sua preghiera da una parte svela l'origine del loro rapporto, dall'altra parte, mette in evidenza il carattere unico di questo rapporto.²²⁷

Secondo la rivelazione che ci è stata data nei quattro vangeli, possiamo affermare che Gesù Cristo vive radicalmente ed integralmente la sua relazione filiale con Dio, suo Padre.²²⁸ Per Gesù è *abbā* il nome proprio di Dio; e lo è in un senso ben diverso da quello inteso da tribù e popoli dell'antico Oriente, che con il termine "Padre" "indicavano il 'generatore' fisico dell'antenato, avente sul popolo un'autorità assoluta, o dallo stesso popolo d'Israele, che, stando all'Antico Testamento, dove compare soltanto una quindicina di volte, lo usa nel senso di 'Creatore' (Dt 32, 6; Ml 2,10), oppure di 'Signore' a cui si deve essere sottomessi (Dt 14,1)".²²⁹ Secondo Jeremias

il termine *abbā*, che sta all'origine del vocativo greco *páter*, rappresenta una caratteristica, anzi, la caratteristica distintiva della preghiera di Gesù. Questo modo di rivolgersi a Dio [...] è senza analogie nelle orazioni dell'ambiente circostante: ciò si spiega col fatto che *abbā* è un vocabolo familiare della vita quotidiana, che nessuno avrebbe osato applicare a Dio. Se Gesù ciononostante osa chiamare Iddio *abbā*, vuole dire che la sua comunione con Dio è unica e che, perciò, egli è dotato della pienezza dei poteri (Mt 11,27).²³⁰

Il discepolo che ripete la preghiera insegnatagli dal divino Maestro "si mette nell'atteggiamento giusto nei confronti di Dio, in quanto si riconosce figlio suo. In tal modo è creato il clima autentico della preghiera in un rapporto di confidenza e di fiducia".²³¹

²²⁷ P. MAREČEK, *La preghiera di Gesù nel Vangelo di Matteo*, 191-192.

²²⁸ P. MAREČEK, *La preghiera di Gesù nel Vangelo di Matteo*, 196.

²²⁹ R. SPIAZZI, *Dio Padre onnipotente misericordioso*, 17.

²³⁰ R. SPIAZZI, *Dio Padre onnipotente misericordioso*, 51-52.

²³¹ A.P. SALVATORE, *Discorso della Montagna*, 130.

La testimonianza dei quattro vangeli mostra come non soltanto nel PN, ma anche in tutte le sue preghiere (21 volte, 16 volte se i paralleli vengono contati una sola volta) Gesù abbia sempre usato l'appellativo "Padre". "Vi è solo una preghiera di Gesù in cui il 'Padre mio' manca. È il grido dalla croce: 'Mio Dio, mio Dio...' (Mc 15,24 par. Mt 27,46), che è una citazione di Sal 22,1".²³² D'altra parte, se Gesù tanto spesso nomina il Padre, ciò non significa che gli uomini possano dirsi suoi figli nello stesso senso in cui lo è lui. Non può essere casuale che di fronte ai molti passi in cui Dio è detto "Padre", nel vangelo di Matteo (e nell'intera tradizione sinottica) ve ne siano soltanto due in cui gli uomini sono detti figli di Dio – in entrambi i casi, con un evidente riferimento escatologico. Il rapporto di figliolanza con Dio non è realizzato definitivamente nella sua pienezza, ma è una promessa escatologica:²³³ per questo dobbiamo chiedere continuamente a Dio che il suo nome sia "santificato", che il suo regno "venga", che la sua volontà "sia fatta", per essere degni di partecipare alla santità e alla gloria del Figlio di Dio.

²³² J. JEREMIAS, *Gesù e il suo annuncio*, 101.

²³³ Cf. J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, 172.

Annotazioni

TEOLOGIA

- BICCHIEGA M., *Fertilità umana. Consapevolezza e virtù*
- SERAFINI F., *Un cardiologo visita Gesù. I miracoli eucaristici alla prova della scienza*
- CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Dio e la dignità dell'uomo*
- CARPIN A. (ed.), *Il vangelo della famiglia. La famiglia in prospettiva teologica*
- BRUGUÈS J.-L., *Corso di teologia morale fondamentale*, 6 voll.
- RUFFINI F., *La "Quaestio de unione Verbi incarnati"*
- SALVIOLI M. (ed.), *Tomismo creativo*
- BUZI P., *La Chiesa copta. Egitto e Nubia*, 2^a ed.
- BERNINI R., *La vita consacrata. Teologia e spiritualità*
- CARPIN A., *Indissolubilità del matrimonio. La tradizione della Chiesa antica*
- TESTI C. A., *Santi pagani nella Terra di Mezzo di Tolkien*
- PIZZORNI R., *Amore e civiltà*
- PUCETTI R., *I veleni della contraccezione*
- MAGNANINI P.-MACCAFERRI A., *Analisi grammaticale dell'aramaico biblico*
- MILBANK J., *Il fulcro sospeso, Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*
- COGGI R., *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria*, 2^a ed.
- CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *Fondamenti della dottrina sociale*
- MONDIN B., *L'uomo secondo il disegno di Dio*, 2^a ed.
- BARILE R. (ed.), *Il rosario. Teologia, storia, spiritualità*
- PASINI G., *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*
- PANE R., *La Chiesa armena. Storia, spiritualità, istituzioni*
- MONDIN B., *La Trinità mistero d'amore*, 2^a ed.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 2^a ed.
- DERMINE F. M., *Carismatici, sensitivi e medium*, 2^a ed.
- LIVI A., *Filosofia e Teologia*
- BARZAGHI G., *La Somma Teologica in Compendio*
- BOSCHI B., *Due Testamenti, una sola storia*
- OLMI A. (ed.), *Il peccato originale tra teologia e scienza*
- BOSCHI B., *Genesi. Commento esegetico e teologico*
- CARPIN A., *Donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltà?*
- SPATARU D., *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci*

- CARPIN A., *Cipriano di Cartagine. Il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Le diverse correnti della religione ebraica*
- ABADIE P.-COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Il monoteismo specificità e originalità della fede ebraica*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-MÉASSON A., *Come gli ebrei leggevano i testi sacri*
- ABADIE P.-MASSONNET J., *Il culto nella società giudaica*
- COMBY J.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-RICHARD F., *La civiltà greco-romana e la civiltà giudaica*
- LÉMONON J.P.-RICHARD F., *Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù*
- COGGI R., *Ripensando Lutero*
- CARPIN A., *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*
- CARBONE G. M., *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*
- CHARAMSA C., *Davvero Dio soffre?*
- CARPIN A., *La Redenzione in Origene, sant'Anselmo e san Tommaso*
- SUH A., *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*
- BARZAGHI G., *Soliloqui sul Divino*
- AA. VV., *Approfondimento concettuale della fede e inculturazione*
- DA CRISPIERO M., *Teologia della sessualità* (esaurito)
- PERINI G., *I Sacramenti: Battesimo Confermazione Eucaristia - II*
- PERINI G., *I Sacramenti e la grazia di Cristo Redentore - I*
- MATTIOLI V., *La difficile sessualità* (esaurito)
- CARPIN A., *L'Eucaristia in Isidoro di Siviglia*
- AA. VV., *La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi*
- GHERARDINI B., *Santa o Peccatrice?* (esaurito)
- SEMERARO M., *Il Risorto tra noi* (esaurito)
- AA. VV., *Le sette religiose: una sfida pastorale*
- TESTA B. (ed.), *La nuova evangelizzazione dell'Europa nel Magistero di Giovanni Paolo II*
- VICARIATO DI ROMA, *Prontuario teologico in preparazione agli Ordini e ai Ministeri*
- SPIAZZI R., *Cristianesimo e cultura*
- AA. VV., *Il matrimonio e la famiglia*
- CAVALCOLI C., *La buona battaglia*
- BARILE R., *La fatica di uno scriba*
- BIAGI R., *Cristo profeta, sacerdote e re*

FILOSOFIA

- MONDIN B., *Epistemologia e Cosmologia*, 2^a ed.
- BARZAGHI G., *Diario di metafisica*, 2^a ed.
- MONDIN B., *Etica e Politica*, 2^a ed.
- MONDIN B., *La metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, 2^a ed.
- MONDIN B., *Il problema di Dio*, 2^a ed.
- RUFFINENGO P. P., *Ontonòdesis, Introduzione alla metafisica per un amico pasticciere*
- MANZI A., *La paura dell'uomo contemporaneo*
- GORIUP L., *Il rischio è bello*
- MAZZANTI A. M. (ed.), *Verità e mistero*
- VANNI ROVIGHI S., *Filosofia della conoscenza*, 2^a ed.
- BERTUZZI G. (ed.), *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*
- SALVIOLI M., *Il Tempo e le Parole*
- CARPI O. L., *Il problema del rapporto fra virtù e felicità nella filosofia morale di Immanuel Kant*
- LOBATO A., *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*
- AA. VV., *Dalla Prima alla Seconda Scolastica*
- PIAZZA G., *Il nome di Dio. Una storia della prova ontologica*
- EMILIANI A., *Dio è la mia speranza*
- EMILIANI A., *Una nuova via alla ricerca di Dio*
- PIETROSANTI R., *L'anima umana nei testi di San Tommaso*
- AA. VV., *Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana della libertà*
- BOCHENSKI J., *Nove lezioni di logica simbolica*
- BASTI G., *Filosofia dell'uomo*, 3^a ed.
- EMILIANI A., *Ascesa spirituale a Dio*
- SIMON B. M., *Esiste una «intuizione» dell'essere?*
- TOMMASO D'AQUINO, *L'essere e la partecipazione. Commento al libro di Boezio «De Ebdomadibus»*
- MANFERDINI T., *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*
- AA. VV., *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*
- MANFERDINI T., *Essere e verità in Rosmini*
- ROSSIGNOTTI M., *Persona e tempo in Berdjaev*

- FIorentino E., *Guida alla tesi di laurea* (esaurito)
- AA. VV., *L'incontro con Dio. Gli ostacoli odierni: materialismo e edonismo*
- EMILIANI A., *Da gli enti finiti al superente infinito e personale che conosce e ama*
- LORENZ D., *I fondamenti dell'ontologia tomista*
- STRUMIA A., *Introduzione alla filosofia della scienza* (esaurito)
- BASTI G., *Il rapporto mente-corpo nella filosofia della scienza* (esaurito)
- AA. VV., *Etica dell'atto medico*
- BERTUZZI G., *La verità in Martin Heidegger*
- LORENZINI M., *L'uomo in quanto persona*
- AA. VV., *Coscienza morale e responsabilità politica*
- AA. VV., *Crisi e risveglio della coscienza morale del nostro tempo*
- AA. VV., *Homo loquens* (esaurito)
- TOMMASO D'AQUINO, *Pagine di filosofia*, 2^a ed.

Tutti i nostri libri e le altre attività
delle Edizioni Studio Domenicano possono essere consultati su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Edizioni Studio Domenicano
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. +39 051582034 - Fax. +39 051331583
acquisti@esd-domenicani.it
www.edizionistudiodomenicano.it

Finito di stampare nel mese di giugno 2018
presso SAB, Budrio, Bologna

sacra DOCTRINA

A Biannual Journal of Systematic Theology
Rivista semestrale di teologia sistematica

ISSN 0036-2190
www.sacradoctrina.it

Editor/Direttore
Antonio Olmi OP

Associate Editors/Consiglio di redazione
Members of the Department of Systematic Theology
of the Theological Faculty of Emilia-Romagna (FTER)
Membri del Dipartimento di Teologia Sistematica
della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (FTER)

Scientific Board/Consiglio scientifico
Giorgio Carbone OP, Attilio Carpin OP, Erio Castellucci,
François Dermine OP, Daniele Gianotti, 靖保路 Jìng Bǎolù,
Sergio Parenti OP, Cesare Rizzi, Marco Salvioli OP, Rocco Viviano SX

ISBN 978-88-7094-983-4



9 788870 949834

€ 26,00

Edizioni Studio Domenicano - Sacra Doctrina
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. 051582034 - Fax. 051331583
www.edizionistudiodomenicano.it

semestrale - spedizione abb. post. - comma 20/C
L. 662/96 fil. BO