

L'INABITAZIONE

I. SCRITTURA

1) Antico Testamento

L'inabitazione e il tempio vanno compresi all'interno dell'idea dell'alleanza (con Abramo, per lui stesso, per la sua discendenza, e tramite loro per tutti i popoli della terra, e perciò vuole benedire Abramo e la sua discendenza, e tramite loro per tutti i popoli). A causa di questa alleanza Jahve ascolta il grido del popolo nella schiavitù dell'Egitto, si prende cura di esso, e lo conduce fuori dalla schiavitù per introdurlo nella terra promessa.

Questa direzione e protezione si esprime in tre segni visibili: 1) Nella colonna di nube e di fuoco, segno della presenza vera ed efficace di Dio che conduce il suo popolo attraverso il deserto (Es 13,21s) e lo protegge (14,19-20); 2) La tenda, in cui Dio scende sotto il segno di una nube (continuità) per parlare con Mosè, ascoltare le domande, dare le istruzioni, porgere le sue risposte; Israele è ormai un popolo nomade, e la tenda è un segno che fa vedere che Jahve vuole vivere con il suo popolo e in mezzo ad esso; 3) Il tempio di Salomone: il popolo vive adesso fisso in una terra, e richiede anche una casa di Jahve nello stesso modo; la gloria di Dio - manifestata nella nube e nella tenda - prende adesso possesso del tempio (continuità) = Dio stesso è presente in mezzo al suo popolo per ascoltarlo e dargli protezione e direzione (1 Re 8,23ss).

Tuttavia Jahve aveva legato la sua presenza alla fedeltà alla alleanza, all'osservanza dei suoi precetti da parte del popolo; dopo la distruzione del tempio Dio promette, tramite i profeti, un nuovo tempio, costruito da Lui stesso (= Dio vuole abitare di nuovo in mezzo al suo popolo per sempre), però questo sarà un tempio per tutti i popoli e non solo per Israele.

Essere nel tempio è distinto di inabitare: Jahve è nel tempio, ma abita in mezzo al popolo; è nel tempio per abitare nel popolo.

2) Nuovo Testamento

La dottrina del NT sull'inabitazione dipende in due modi dall'AT: dalla terminologia, presa quasi per intero dall'AT, e anche la dottrina stessa del NT è preparata dall'AT. L'immagine del tempio dell'AT viene applicata per prima a Cristo e poi ai cristiani. **Cristo compie** la profezia sul nuovo tempio fatta da Ezechiele: questo tempio è l'uomo Gesù (Gv 2,19); allo stesso tempo supera le promesse veterotestamentarie: il tempio non è più un edificio materiale, ma un uomo (Mt 12,6), frase che è una velata affermazione secondo la quale Gesù non ha solo un rapporto speciale con Dio che gli altri uomini non possiedono, ma secondo la quale Dio abita in lui (nei secoli posteriori si dirà: Cristo è Dio).

Nel Prologo di Giovanni la venuta del Logos in questo mondo è vista sotto l'immagine del tempio: *“E il Verbo si fece carne e venne ad abitare (tenda) in mezzo a noi... e noi vediamo la sua gloria ... pieno di grazia e di verità”* (= presenza di protezione e guida) → Dio abita in un uomo (Gesù) fra di noi (cristiani + uomini) per portare grazia e verità agli uomini; abitazione del Verbo che continua anche dopo la risurrezione come fonte di grazia e verità in Gesù glorificato (Paolo: *“lo Spirito è il Signore”*).

Paolo e Giovanni sviluppano questa dottrina dei cristiani come tempio e dimora (terminologia e immagini dell'AT) per illustrare la nuova realtà accaduta con la venuta dello Spirito Santo sulla Chiesa (su ciascuno in singolare e sulla comunità in quanto tale riunita nel cenacolo) a Pentecoste. Lo Spirito viene anche dopo Pentecoste su colui che crede, per mediazione delle mani degli apostoli, e viene così inserito nella Chiesa. Questa è la nuova realtà che i due discepoli esprimono in forma alquanto diverse, sia per quanto concerne la dicitura che per gli aspetti del mistero cristiani che vengono messi in rilievo.

Paolo (testi soprattutto in 1-2 Cor. e Rm) usa due espressioni (tempio di Dio-tempio dello Spirito / Dio inabitato-lo Spirito inabitato) che non significano lo stesso, ma formano un insieme della visione di Paolo sulla vita cristiana:

1) Chi inabitato? Dio (θεός) e lo Spirito (Dio non è lo Spirito, ma manda lo Spirito → perciò tempio di Dio e tempio dello Spirito non è lo stesso).

2) In chi abitano questi due? a) lo Spirito abita nell'uomo credente (dimensione individuale) e nella Chiesa, la comunità degli uomini credenti (dimensione sociale o comunitaria); b) Dio abita nell'uomo credente, spiritualmente maturato e pienamente formato (dimensione individuale) e nella comunità dei credenti, in quanto spiritualmente maturata e formata (dimensione ecclesiale); in ambedue i casi è il contesto che ci permette distinguere i due livelli.

3) Qual è il rapporto fra l'inabitante e il tempio? Lo Spirito è presente in un tempio costruito (con la nascita) nell'uomo che crede. Ma Dio costruisce il suo tempio: la persona cristiana che alla fine di una vita, in cui Dio agisce e l'uomo collabora, si presenta matura e perfetta davanti al Signore; questa costruzione dura per tutta la vita. E lo stesso vale per la comunità.

4) Perché i due inabitano? per rendere l'uomo santo e santificarlo sempre di più: i cristiani, poiché sono tempio di Dio, sono santi; questa santità ha due lati: una santità donata da Dio e una santità frutto della vita cristiana, frutto operato da Dio in collaborazione coll'uomo. Inabitare ed essere nel tempio si avvicina sempre di più, perché sia l'individuo che la comunità sono esseri viventi (il tempio non è qualcosa di materiale).

Giovanni: esprime la stessa realtà in altri termini; dobbiamo distinguere il Vangelo e la 1 Gv: nel **Vangelo** tutto verte intorno ad una affermazione chiave (“Chi osserva i miei comandamenti mi ama”) che ricorre tre volte (**cap 14**), con tre conseguenze diverse:

1) vv. 15-16: “*Se uno mi ama osserva i miei comandamenti ... ed io chiederò al Padre e vi invierò lo Spirito che rimane in voi*” (individuo e comunità, come in Paolo); qui è importante l'osservanza dei comandamenti.

2) vv. 21: “*Chi osserva i miei comandamenti mi ama... ed io mi manifesterò a lui*” (il singolo, perché solo questo può osservare i comandamenti); Gv pensa qui a una manifestazione del tutto speciale, che sta in mezzo fra quella del Gesù storico e quella della Parusia; l'amore del Padre e del Figlio è la risposta all'amore del discepolo.

3) v.23: “*Se uno mi ama osserva i miei comandamenti... e il Padre mio lo amerà e verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui*” (il singolo cristiano); la venuta del Padre e del Figlio viene descritta come conseguenza di questo amore mutuo, quello del discepolo verso Cristo e quello del Padre e del Figlio verso il discepolo; “casa” e “abitazione” sono immagini

per questo amore. In Gv l'inabitazione di Dio è finalizzata alla pace (una pace divina, interna, "non come la dà il mondo")¹

La **prima lettera di Giovanni** approfondisce questa dottrina in due punti: 1) Rapporto fra la dimora dello Spirito e quella del Padre e del Figlio → lo Spirito viene, si fa sentire e conoscere, e tramite lui il Figlio e il Padre, quindi l'immanenza interna fra le tre persone si manifesta anche nella dimora dell'uomo; 2) Le formule di immanenza mutua, che sono un mezzo per avvicinarsi alla verità, non più: lo Spirito in noi e noi nello Spirito, il Padre in noi e noi nel Padre; il Figlio in noi e noi nel Figlio → queste formule vogliono esprimere la compenetrazione totale delle rispettive persone, e fa capire perché Giovanni non usa mai la parola tempio: non è più capace di esprimere questa mutua immanenza (perché non si può dire che l'uomo abita in Dio come nel suo tempio).

Paragone fra Paolo e Giovanni: sembrano essere in netto contrasto: in Paolo la vita cristiana è una conseguenza dell'inabitazione; questa rende l'uomo credente santo e perciò lo obbliga a una vita santa. In Giovanni invece la vita cristiana è il presupposto dell'inabitazione: bisogna osservare i comandamenti di Cristo, specialmente quello dell'amore al prossimo. D'altra parte in ambedue la fede è il presupposto della vita cristiana.

In realtà i due apostoli partono da due diversi aspetti dell'inabitazione di Jahve nel tempio di Gerusalemme, e perciò considerano un aspetto diverso della venuta dello Spirito: Paolo parte del nuovo tempio, in cui Jahve entra; di conseguenza il tempio viene santificato, e la santificazione che incombe come obbligo al popolo è una conseguenza, e così lo Spirito che viene nel cuore dell'uomo lo santifica e lo obbliga a una vita santa. Giovanni invece parte dall'esistenza permanente del tempio e dell'ammonimento dei profeti di essere fedeli all'alleanza affinché l'inabitazione continui; Gv vede quindi lo Spirito Santo già presente, e insiste su cosa il cristiano deve fare per avere assicurata la presenza dello Spirito e la dimora del Padre e del Figlio. Siamo davanti alla stessa realtà, però vista nel suo inizio e nella sua durata.

II. TRADIZIONE

La trasmissione della dottrina insegnata da Cristo si verifica in quattro tappe:

1) L'antica Chiesa

a) Padri apostolici ed i apologeti (primi tre secoli)

I testi patristici rimangono sul livello biblico. Moto: "i cristiani come tempio", in un primo momento come tempio di Dio (espressione biblica, ma non vengono citati versetti); anche la visione di questa verità è biblica: il cristiano è fiero di essere tempio di Dio, quindi c'è la necessità di regolare la sua vita secondo questo titolo; così nella *Lettera di Barnaba*.

All'incirca del 150 incomincia a prevalere l'espressione tempio dello Spirito (**Pastore di Erma**); anche qui la visione della verità è biblica: l'uomo deve corrispondere con una vita santa all'onore di essere tempio dello Spirito. In questa linea entrano in **Ireneo** citazioni di Paolo (1 Co 3,16-17 e Rm 8) dove l'accento si mette sullo Spirito Santo, accento che all'inizio sembra avere un carattere anti-agnostico, però presto acquisisce una forma cristiana biblica, e così prepara i Padri greci.

¹ NB: lo Spirito vive nel singolo e nella comunità, il Padre e il Figlio solo nel singolo.

b) I Padri greci (inizio IV sec-fine V sec, da Atanasio fino a Cirillo di Alessandria)

Moto: “i cristiani come tempio dello Spirito, che è Dio”). In questa epoca di controversie cristologiche e pneumatologiche l'inabitazione è il mezzo per provare la divinità dello Spirito: in primo luogo la conformità con Cristo, che è Dio, ci dà lo Spirito Santo, e una conformità con uno che è Dio può darci solo Dio, perciò lo Spirito è Dio, e come i cristiani vivono nel Padre come figli nel Figlio, così anche nello Spirito.

In secondo luogo, sotto l'influsso delle controversie trinitarie, il tempio dello Spirito diventa tempio della Trinità: se uno è in noi, tutti e tre sono in noi, perché hanno la stessa natura; in terzo luogo i cristiani sono tempio della Trinità, perché siamo tempio di Dio, che è trino. Così nei Padri greci la terminologia cambia e diventa terminologia della tradizione: Dio diventa nome comune per tutti e tre e il tempio di Dio diventa tempio di tutte e tre le persone divine.

In questo periodo entrano tutti gli elementi biblici nel possesso consapevole della tradizione, e si uniscono: Rm 8,11; 1 Co 3,6; 2 Co 6 + Gv 14,23 e 4,13: c'è la consapevolezza che l'autore della Bibbia è uno, lo Spirito, e quindi la sua dottrina, espressa tramite diversi autori, è una.

c) I Padri latini

Per i primi Padri latini, sotto l'influsso dei Padri greci, l'inabitazione è la presenza delle tre persone in noi, presenza che rende possibile la purificazione del cuore e obbliga a una vita veramente cristiana (Ilario, Ambrogio, Leone Magno); in questa stessa linea si muove Agostino all'inizio: è lui che introduce il termine “edificatio” (1 Co 3,9): Dio edifica il suo tempio, ma anche l'uomo deve collaborare.

d) Agostino

Tratta il tema dell'inabitazione sempre nel contesto con altri temi, i quali occupano il primo piano: 1) nella *Lettera ad Dardanum*, sotto l'influsso della visione di S. Paolo, Agostino distingue tra “praesentia divinitatis”, che esiste in tutte le creature (anche piante, sassi...) in base alla creazione, e “gratia inhabitationis”, che esiste solo nei cristiani, basata sulla redenzione.

Con questa alternativa Agostino vede l'inabitazione non più a partire dall'AT, ma dalla creazione (e così il contesto della verità cambia); l'elezione del popolo, non negata, comincia a dare posto a una visione a partire dalla creazione. In secondo luogo questa visione separa l'idea del tempio e dell'inabitazione dalla connessione con la vita morale e le mette sotto lo sguardo della benevolenza divina, e così la necessità di un impegno umano-cristiano man mano si assottiglia.

In terzo luogo Agostino man mano distanzia la dottrina del “tempio inhabitationis” dal linguaggio biblico (= Dio è il Padre di Gesù Cristo, che invia lo Spirito per attualizzare la salvezza: visione salvifica) e lo avvicina al linguaggio del dogma trinitario: la Trinità, vista nella sua immanenza eterna, diventa il punto di paragone per l'inabitazione (linguaggio filosofico).

In quarto luogo l'idea della costruzione del tempio svanisce (la Trinità scende in noi e nient'altro); finalmente l'inabitazione inizia formalmente con il battesimo dei bambini (questa opinione, non biblica, allontana di nuovo l'inabitazione dalla sua connessione con la vita cristiana).

2) In *De Trinitate* Agostino cerca di spiegare le “missiones” (= il prolungamento nel tempo delle “processiones”)² e inserisce l'inabitazione in questo discorso Agostino tenta di spiegare le missioni partendo da Giovanni: “mitti est cognosci quod ab alio est” (“essere inviato è essere conosciuto che uno è dall'altro”): il Figlio è inviato dal Padre, e anche lo Spirito, su preghiera del Figlio; se il Figlio si manifesta (Gv 14) va conosciuto, se lo Spirito dà testimonianza, è conosciuto; però la missione, sembra, non può essere una spiegazione per l'inabitazione delle tre persone in Dio: anche il Padre prende dimora, ma non è inviato; d'altra parte “missiones” esistono anche là dove non c'è “inhabitatio” (es.: la discesa dello Spirito in forma di colomba nel battesimo di Gesù).

Agostino non ha mai cercato di sintetizzare la dottrina delle sue due opere, per esempio: come può essere concessa una inabitazione (“mitti” è “cognosci”) nel battesimo dei bambini? Così entra la sua dottrina incompiuta nella tradizione. Ma Agostino distingue per la prima volta fra inabitazione nella Chiesa e nell'individuo, due dottrine diverse ma connesse fra di loro.

2) Il Medioevo

Copia Agostino. In **Pietro Lombardo** l'inabitazione acquista però un nuovo contesto: è lo Spirito Santo, la grazia increata (Rm 5,1) che muove l'uomo a una vita cristiana; per lui una “charitas” creata non esiste. Come opposizione a questa dottrina, la teologia dell'inabitazione viene messa nel contesto con la grazia creata.

San Tommaso (introduce la formula “inhabitatio per gratiam” o “secundum gratiam”: si tratta di due realtà distinte e insieme collegate tra loro, oppure la grazia è il fondamento sul quale si basa l'inabitazione) segue Pietro Lombardo, ma ammette una grazia creata: c'è una “praesentia divinitatis” in tutte le creature e una “inhabitatio” solo nei giusti (*Lettera ad Dardanum*), ma combina questa dottrina con quella del *De Trinitate*, e spiega l'inabitazione con la missione: la “missio” è una “processio” che deve produrre qualcosa di nuovo nella creatura, nell'uomo cristiano (non nella persona inviata, che era sempre presente nella creatura e nella quale non può avvenire niente di nuovo, perché Dio non cambia): è la “gratia creata” (la “gratia gratuns faciens”, oggi diremmo la grazia santificante), che accompagna -non causa- l'inabitazione.

Questa novità è espressa anche in altra forma (esprimendo a modo suoi il moto agostiniano): è Dio come oggetto di conoscenza e amore. S. Tommaso vede questa inabitazione verificata negli atti di conoscenza e amore verso Dio, e qui inserisce l'importanza dell'amore in Giovanni 14 nella sua sintesi teologica; di qua la famosa formula: Dio esiste in noi “sicut cognitum in cognoscente et sicut amatum in amante”.

3) Tempo Moderno

Suarez ha sviluppato questa idea dell'amore fra Dio e il cristiano: nel battesimo l'uomo diventa “amicus Dei”, e questo può significare “amato da Dio” (e questo mi dà la grazia santificante), oppure “amante Dei”, e questo mi dà la carità; anche questa spiegazione ha il suo fondamento nella Scrittura (Gv 14 vede nell'osservanza dei comandamenti l'amore del cristiano

² L'uscita del Figlio dal Padre e dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, da tutta l'eternità e per tutta l'eternità.

verso Cristo e, come risposta, l'amore del Padre e del Figlio verso il cristiano e, come conseguenza, l'invio dello Spirito Santo.

II. MAGISTERO

La dottrina dell'inabitazione entra nel magistero solo con **Leone XIII** (*Divinum illud munus*) e con **Pio XII** (*Mystici Corporis*); il fatto dell'inabitazione viene quindi assunto dal magistero e insegnato come fede cattolica: viene confermata e insegnata da ambedue pontefici la spiegazione dell'inabitazione a partire della visione beatifica.

Il **Concilio Vaticano II** dà un passo in avanti e insegna che tutti siamo tempio dello Spirito, ma distingue bene (LG 14) fra individuo come tempio e Chiesa come tempio (dottrina biblica), distinzione che viene esplicitata per la prima volta da S. Agostino e che poi si è quasi dimenticata, e si parla solo dell'individuo come tempio dello Spirito.

III. PARTE SPECULATIVA

Dio vive in noi, ma rimane un dubbio sull'importanza e il senso di questa verità: molti cattolici insistono oggi sull'esperienza: tutto (Cristo, la Chiesa, la Trinità...) va sperimentato; d'altra parte questa importanza sembra incontrovertibile (S. Agostino: "Deus intimior est intimo meo"), e allora: abbiamo un incontro puramente interiore con Dio e la Trinità? dove rimane il contatto con la Chiesa, i sacramenti, le opere di carità...? Quindi: Dio in noi o anche davanti a noi? Tre passi:

1) Praesentia divinitatis

Qui il problema è il rapporto fra Dio e l'uomo: se Dio è tutto l'essere, come mai può esistere accanto a lui un altro essere che non è Dio? → Dio, creando, dà parte del suo essere ad un altro che, partecipando ad esso comincia ad esistere, ma in modo che Dio ritiene la pienezza dell'essere, senza perdere la parte concessa all'altro.

Tre conseguenze: a) la creatura è in Dio e Dio è nella creatura, è una in-esistenza mutua; b) le creature stanno di fronte a Dio: se Dio è in ogni creatura non è solo in me, ma anche nell'altro; Dio è più di me, mi supera, non è contenuto nei miei limiti, e quindi sta di fronte a me; c) quindi già per la riflessione naturale, filosofica, Dio è in me e Dio sta di fronte a me; sono due aspetti della stessa verità: il rapporto di Dio con l'uomo è così ricco che una formula non basta per esprimere tutta la verità. E Dio costruisce la sua rivelazione in base a questo fenomeno naturale.

2) Praesentia trinitatis

La Trinità vive nell'uomo battezzato, confermato e credente. Dio e la Trinità stanno anche di fronte a noi:

a) Cristo: Dio, volendo salvare il mondo, ha scelto un modo corrispondente al suo rapporto naturale con l'uomo: l'Incarnazione di Gesù di Nazaret; nel battesimo di Gesù il Padre dice: "Questo è il mio Figlio prediletto", e lo Spirito Santo lo manifesta; nella Sinagoga Gesù fa capire che lo Spirito Santo è in lui, e rivolgendosi a Filippo dice: "Chi vede me vede il Padre" →

il Padre è in Gesù, e in lui si presenta davanti agli uomini. Quindi, la Trinità vive in Gesù di Nazaret³.

b) La Chiesa: a Pentecoste Dio applica lo stesso principio per presentarsi davanti agli uomini: lo Spirito Santo prende dimora nei credenti presenti per presentarsi davanti al mondo; in questa comunità “assunta” dallo Spirito è presente tutta la Trinità: la Chiesa è popolo di Dio (= il Padre), è corpo di Cristo, è tempio dello Spirito Santo; la stessa comunità è comunità della Trinità, perché dov'è una persona è anche l'altra.

c) I membri della Chiesa: in ogni membro della Chiesa cattolica battezzato e confermato vive la Trinità, perciò in ognuno di essi la Trinità si rivolge a me, è di fronte a me, e qui si può capire l'importanza e la dignità del prossimo. La Trinità si presenta davanti a me anche nelle azioni più importanti attuate da una persona, soprattutto nel Battesimo e nell'Eucaristia: il Battesimo viene conferito nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, formula che esprime l'effetto del Battesimo, che rende l'uomo figlio di Dio nel Figlio.

E giacché in quel Figlio vive il Padre, il battezzato stabilisce un rapporto interno con il Padre, e anche con lo Spirito Santo, giacché tutto si fa nella forza della terza persona della Trinità. Nella consacrazione, momento culminante dell'Eucaristia, il Figlio si fa presente in virtù della discesa dello Spirito Santo, discesa invocata con una preghiera rivolta al Padre; anche qui diventa presente solo Cristo, ma a causa della sua presenza si presentano anche le altre due persone davanti a me. Abbiamo quindi non solo una inabitazione della Trinità in noi, ma anche una presenza della Trinità nell'altro e nelle azioni ecclesiastiche, soprattutto Battesimo e Eucaristia.

3) **Experientia trinitatis**

a) Fondamento della vita cristiana è la fede, non l'esperienza, tutt'al più può e in certa misura deve completarla.⁴

b) Esiste una esperienza dell'operazione e dell'operato della Trinità nella vita cristiana: Cristo si manifesta, lo Spirito insegna (Gv), prega in noi, dirige la vita (Paolo); in al 6,22 l'apostolo enumera i frutti dello Spirito, i quali entrano quasi tutti nella esperienza umana, tanto nell'ambito della conoscenza e della volontà come in quello dei sentimenti e delle emozioni (gioia, pace, mitezza...); dire esperienza della Trinità è un linguaggio improprio, perché l'oggetto di questa esperienza non è una persona divina, ma è l'esperienza di una operazione della Trinità in noi, di un effetto donatoci.

Questa precisazione segue dall'autorità dei più grandi teologi (S. Bonaventura e S. Tommaso) e da una riflessione teologica che compara l'incontro dell'uomo con Dio nel cielo (= visione beatifica: incontro immediato con la Trinità, che a partire di Agostino viene chiamato “fruitio”, che corrisponde a ciò che oggi sarebbe una esperienza molto intensa) e sulla terra, dove non c'è esperienza della Trinità; c) tale esperienza è un dono di Dio, e appartiene non solo

³Bisogna chiarire che la natura umana è assunta solo dal Figlio, ma a causa della "pericorese" (la presenza del Padre nel Figlio e dello Spirito Santo nelle altre due persone), i due sono presenti in lui, e così la Trinità si presenta in lui davanti agli uomini.

⁴Fede qui è quel credere in Dio che è unione di fede, speranza e carità; la vita cristiana non solo incomincia con la fede, ma deve durare fino alla morte su questo fondamento; quindi è la fede nell'inabitazione della Trinità che mi mostra il fatto e l'importanza di questa verità.

alla vita naturale dell'uomo ma anche alla vita cristiana di fede e di carità, e in secondo luogo dipende da una vita di carità e di osservanza dei comandamenti (Gv), e questo ci mostra come il contatto con il prossimo nelle azioni di carità, nella celebrazione dell'Eucaristia e in tutte le azioni della Chiesa (azioni volute da Dio) in cui c'è questo confronto, si verifica il presupposto dell'esperienza.

Pregare per l'esperienza dello Spirito, senza quel presupposto di una vita di osservanza dei comandamenti e di carità non ha senso, perché non è voluto da Dio.

c) In terzo luogo la Rivelazione non ci dice quando Dio dà l'esperienza della sua presenza e quanto tempo lo voglia concedere, ma è dottrina unanime che dipende da Dio e della sua decisione sulla mia vita; quindi è sbagliato affermare che con questo o quell'altro metodo posso forzare la mano di Dio.

d) Alla conoscenza dell'esperienza sono necessarie norme per il discernimento degli spiriti, per poter distinguere che cosa viene da Dio e che cosa no, e secondo la dottrina multisecolare delle scuole di spiritualità ogni conoscenza umana (volere, sentire...) può provenire da tre fonti: dallo spirito umano (oggi sarebbe la mente, il cuore), dallo Spirito maligno e dallo Spirito Santo; sono tre norme fondamentali: 1) ciò che è contro la fede e contro Cristo e la Chiesa non può venire dallo Spirito Santo; 2) ciò che mi attira a Cristo e verso Cristo può venire dallo Spirito Santo; 3) devo essere disposto a sottoporre il mio giudizio su una mia esperienza ad un esperto spirituale quando si tratta della mia vita personale, o all'autorità ecclesiastica quando si tratta di una esperienza per la vita pubblica della Chiesa.

L'AMICIZIA DI DIO⁵

Gv 14, un testo fondamentale per l'inabitazione, parla anche dell'amicizia con Dio, connessione che è stata vista anche da S. Tommaso e Suarez.

SACRA SCRITTURA

Giovanni

1) Le prime menzioni (Titolo: l'amore del Padre)

Cap 3,16: “*Dio ha amato tanto il mondo che ha dato il suo Figlio unigenito affinché colui che crede abbia la vita eterna*”; si vede qui un amore operante, in nessun modo sentimentale; **3,35:** “*Il Padre ama il Figlio e gli dà tutto in mano*”: l'amore del Padre al Figlio viene messo accanto all'amore del Padre al mondo; **5,42:** “*... voi non avete l'amore di Dio in voi*”: si tratta (a causa del contesto: v.40) di un *genitivus subiectivus* (l'amore di Dio all'uomo); è una accusa che suppone quello che per Dio sarebbe lo stato ideale, cioè che gli uomini abbiano questo amore in sé; si vede profilarsi un terzo tipo di amore del Padre: ai credenti, ai discepoli.

2) Le prime connessioni:

Cap. 13 (l'amore del Figlio e la sua conseguenza: l'amore dei discepoli) → **13,1:** “*Dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine*”: senso temporale e contenutistico (= fino alla fine dei suoi sforzi); adesso si tratta dell'amore del Figlio verso i discepoli; **13,34:** “*Come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri*”; questo amore di Cristo deve essere causa, norma e modello per un atteggiamento simile dei discepoli tra di loro; **13,35:** “*Da questo tutti sapranno che siete i miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri*”; da questo amore reciproco dei discepoli, gli altri devono capire che essi lo fanno in imitazione di Cristo.

Cap. 14 (l'amore del discepolo e l'amore del Padre e del Figlio). In questo capitolo appare per tre volte la stessa idea, un po' modificata: 1) **14,15:** “*Se mi amate, osserverete i miei comandamenti*”. L'amore del discepolo verso Cristo, manifestato nell'osservanza dei comandamenti, avrà come conseguenza un effetto in Dio (v.16): Cristo prega e ottiene il Paraclito. Perché il Padre reagisce così alla preghiera del Figlio? → **14,21:** “*Chi accoglie i miei comandamenti e li osserva, questi mi ama. Chi mi ama sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui*”; qui incomincia a mostrarsi la reciprocità dell'amore, quindi i primi accenni di una amicizia: il Padre ha sempre amato il mondo, il Figlio, e il Figlio i discepoli; se adesso i discepoli -osservando i comandamenti- amano il Figlio, l'amore del Padre si intensifica e si mostra l'amore del Figlio verso i discepoli, il cui effetto è la sua manifestazione ad essi; **14,23:** “*Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui*”; di nuovo si insiste che l'osservanza dei comandamenti, espressione dell'amore verso il Figlio, viene corrisposto dal Padre con un amore intensificato; **14,31:** “*Ma bisogna che il mondo sappia che io amo il Padre e faccio quello che il Padre mi ha comandato*”; di nuovo questo atteggiamento: osservare i comandamenti, esprimere

⁵ Da non confondere con gli “amici di Dio”, un movimento spirituale del XIV e XV sec.

il proprio amore e ricevere come risposta l'amore del Padre ha un fine missionario, non può rimanere qualcosa di rinchiuso in circoli esoterici.

3) Visione globale (Amicizia)⁶

Cap. 15,9 → tre parti: a) *“Come il Padre ha amato me”* (si riprende 3,35); b) *“così io vi ho amati”* → 13,1; c) *“rimanete nel mio amore”*. D'una parte questa frase esprime una necessità, come continuazione dell'immagine della vite e del tralcio; dall'altra è una esortazione a rimanere in un impegno di vita cristiana, il che vuol dire osservanza dei comandamenti di Gesù. *“Nel mio amore”*: l'amore che Cristo ha verso di noi, e il nostro rimanere nella vite e il nostro impegno di vita cristiana fa sì che l'amore di Cristo rimane in noi e su di noi; **15,10**: due parti: a) *“Se osservate i miei comandamenti, rimarrete nel mio amore”*; si riprende 14,15, ma lì l'osservanza dei comandamenti è l'espressione dell'amore dei discepoli verso Cristo, qui invece l'osservanza dei comandamenti è il fondamento per poter rimanere nell'amore di Cristo; b) *“Così come io ho osservato i comandamenti del mio Padre e rimango nel suo amore”*: si riprende 14,31, ma lì l'osservanza dell'ordine del Padre era espressione dell'amore di Cristo verso il Padre, invece qui è il fondamento per rimanere nell'amore del Padre; a e b di questo versetto formano quindi una unità: l'amore è operante, e come è operante tra Padre e Figlio, così anche tra Figlio e discepoli; anche qui è norma e modello per il discepolo; **15,11**: *“Questo io vi ho detto affinché la mia gioia sia in voi”*: quell'amore, reciproco, operante, ha un fine: la gioia, la contentezza interna del discepolo.

Dopo 9-11 abbiamo anche altra unità: **12-17**, segnalata con una “inclusio” (il ricordo del comandamento di Gesù di amarsi gli uni gli altri); anche qui si riprende 13,34, ma per approfondire: che cosa vuol dire essere amico di Cristo? → **v.13**: *“Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici”*: amore come offerta della propria vita per altri che sono già i suoi amici. Cosa vuol dire essere amico del Signore per ricevere di lui l'offerta della sua vita? → **v.14**: *“Voi siete i miei amici se farete ciò che vi ho ordinato”*; vengono ricordati i versetti 14,15 e 15,10a e approfonditi: l'osservanza dei comandamenti è espressione dell'amore, ma non basta che uno creda di essere amico dell'altro, deve sapere che quell'amore è corrisposto; **v.15**: *“Non vi chiamo più servi.... ma amici”*; essere amici vuol dire scoprire il suo più intimo all'altro per farlo partecipare al proprio cuore; questo prova l'amicizia, e in questa visione va vista tutta la rivelazione e tutti i precetti che mi obbligano del Signore; **v.16**: a) *“... io ho scelto voi...”* riassume quello che è stato detto: in questo rapporto di amore reciproco, uno ha l'iniziativa: il Padre che ha amato il mondo, e il Figlio che ha scelto i discepoli, e solo poi si può parlare di una reciprocità; b) *“... affinché portiate frutto”*: portare frutto e rimanere in Cristo è la conseguenza di questa scelta, e vuol dire nel contesto (15) rimanere nell'amore di Cristo.

Vv. 18-25: secondo lo stile giovanneo adesso viene mostrato l'opposto, il contraddittorio, il non amore, l'odio verso i discepoli e verso Cristo, in modo di far vedere nel contrasto quello che positivamente è stato detto.

4) Epilogo

Cap. 16,27: l'amore del Padre verso i discepoli, affermato in 14,21, viene ora motivato: *“Il Padre vi ama perché mi avete amato e avete creduto che sono venuto dal Padre”*. Questa

⁶ Non si usa la parola, ma il contenuto corrisponde ad esso.

affermazione, che quasi riepiloga la dottrina finora espressa, viene collegata con l'inizio, per far capire che anche quando l'uomo non esiste -o se esiste non lo sa- il Padre lo ama e invia il Figlio, e quando il discepolo incomincia a reagire amando Cristo, il Padre quasi intensifica il suo amore verso il discepolo.

Cap.17,26: *“Io ho manifestato loro il tuo nome...”*; in 15,15 la comunicazione del Figlio fatta ai discepoli era il motivo per il quale sono diventati amici suoi; in 16,27 si è parlato dell'amore del Padre verso i discepoli; ora viene data la motivazione di tutta l'opera del Padre e del Figlio: la manifestazione del nome ha il senso di manifestare l'amore del Padre già esistente prima, e di far entrare l'amore del Padre nel discepolo.

Riassunto: il PADRE ama il mondo e perciò invia il Figlio, e con questo mostra il suo amore verso i discepoli, e vuole che essi amino il Figlio (l'amore quindi incomincia con una iniziativa gratuita di Dio che vuole estendersi a tutti gli uomini, così che essi rispondano). Cristo, il FIGLIO, ama i discepoli: 1) perché manifestandoli il suo più intimo del cuore li ha fatto amici; 2) perché osservano i suoi comandamenti, e 3) perché egli li ama fino alla fine, fino all'offerta della sua vita (anche qui l'iniziativa è unicamente del Figlio: *“io vi ho scelti...”*). I DISCEPOLI devono amare Cristo (e questo si esprime osservando i suoi comandamenti), e così facendo esprimono il loro amore verso il Padre, e suscitano un nuovo amore nel Padre e nel Figlio verso di loro; perciò i discepoli devono amarsi gli uni gli altri, per arrivare all'amore più grande di Cristo, imitandolo nel suo atteggiamento verso gli uomini; e questo deve diventare per gli altri, non ancora discepoli, manifestazione di Cristo e invito ad aderire anche loro a lui.

TRADIZIONE

1) Antica Chiesa

Qui il tema si presenta in un modo implicito ed esplicito; implicitamente si trova il nostro tema in due occasioni: 1) rapporto Dio e uomo: l'amore di Dio è il comandamento principale del cristianesimo; inoltre è chiaro che l'amore di Dio verso l'uomo lo ha spinto ad inviare il suo Figlio per la nostra salvezza. La conclusione delle due affermazioni, cioè l'amore reciproco fra Dio e uomo, e quindi l'amicizia, non viene mai fatta, però implicitamente il tema c'è; 2) l'altra occasione è il rapporto Cristo-uomo: di nuovo il nuovo comandamento è conosciuto (*“Amatevi gli uni gli altri come io vi ho amato”*), e in questo nuovo comandamento è incluso l'amore di Cristo verso i suoi; dall'altra parte è anche conosciuto che l'osservanza dei comandamenti di Cristo è l'espressione dell'amore del discepolo verso Cristo; di nuovo la conclusione è chiara: esiste anche fra Cristo e il suo discepolo un amore reciproco, ma questa conclusione non viene fatta con parole.

Ma esiste anche un cauto modo di proporla esplicitamente (cauto perché siamo agli inizi); sono tre i pensieri:

1) I modelli dell'antico Testamento: Mosè (Is 33,11) viene considerato amico di Dio; Abramo (Is 41,8; Gc 2,23) viene considerato anche lui amico di Dio (e come modello è molto più frequente fra i Padri) a causa della sua *fede*, della sua *obbedienza*, delle sue *opere*. Ora, l'antica chiesa, che legge l'AT sempre con occhi cristiani, vede in queste due figure il modello del cristiano che è amico di Dio.

2) Gv 15,14-15 (“Io vi ho chiamati amici”): questo versetto viene citato e usato per la prima volta da Ireneo per il nostro tema; poi da Girolamo; **Ambrogio** lo cita e lo illustra: “*charitas facit amicum Dei*” (“la carità fa dell’uomo un amico di Dio”); anche **Agostino** lo cita e lo commenta, e si rivolge quasi con ammonimento al suo lettore: “*optam amicitiam Christi*”, e continua: noi apparteniamo all’“amicitia Dei” (vedete le due strade: “amicitia Christi”, “amicitia Dei”). In questa linea entrano i commentari dei Padri al vangelo di S. Giovanni, tra i quali spicca quello di **Cirillo di Alessandria**; egli dice: “*A coloro che Dio ama viene regalata l’amicizia, e questa amicizia di Dio e con Dio è molto più alta, molto più importante che ogni amicizia umana*”. In questa tematica abbiamo per la prima volta una formulazione che la Bibbia non conosce, cioè l’amicizia (e non solo amore).

3) L’influsso del libro di Cicerone *De amicitia*, che deve aver avuto una diffusione enorme ed un apprezzamento quasi sconfinato, anche tra i cristiani; di per sé si tratta di un elogio della amicizia tra uomini, però i Padri aggiungono che ogni amicizia umana va fondata in una amicizia con Cristo, la quale deve stare al di sopra di ogni amicizia umana.

Queste tre idee talvolta si toccano a vicenda: così per esempio Gv 15,15 entra in una trattazione di Abramo amico di Dio in base a Giacomo 2,23, o quando si usa e si commenta Cicerone *De amicitia*, ed è in occasione di questo incontro che Ambrogio scrive: “*L’esempio di qualunque amicizia tra gli uomini è l’amicizia di Cristo fra di noi*”. Abbiamo diverse linee di pensiero ma non ancora riuniti in una sintesi.

2) Il Medioevo (due periodi):

1) Continuano i commentari su Cicerone *De amicitia* e si vede l’influsso di Gv 15,15, però nel XII sec. abbiamo due figure in cui si profila per la prima volta una consapevolezza più grande:

a) **Bernardo di Chiaravalle** (*De diligendo Deo*, scritta verso 1130 e rielaborata negli anni ‘50); Bernardo spiega questo tema in due gradi: l’amore dell’uomo verso Dio e l’amore del cristiano verso Dio; appoggiandosi in Paolo e Giovanni, Bernardo espone: “*Dio ci ha amati quando eravamo ancora i suoi nemici (Rm 5) dandoci il suo Figlio e offrendolo per noi, dandoci inoltre il suo Spirito, quindi noi dobbiamo ricambiare questo amore senza misura, come Dio ci ha amati senza misura*”. Nelle sue *Omellie al Cantico dei Cantici* tratta il tema nella forma forse più incantevole nel Medioevo: l’amore tra sposo e sposa (una metafora cominciata con Origene).

b) L’altra figura è anche un cistercense: **Aelredus Rievallensis**, che vive un po’ più tardi di S. Bernardo, e scrive *De spiritualis amicitia*, dove tratta un tema in quei tempi molto dibattuto nei conventi monastici: è possibile avere in convento una amicizia tra due monaci? Lui l’afferma, e si appoggia su Cicerone, però come i Padri, incomincia a fare completamenti, correzioni, modifiche (basandosi in Gv 15,15), affinché questa dottrina sia adatta alla vita cristiana e monastica, e dice al monaco: “*Tu devi preoccuparti di diventare, da amico di un uomo, amico di Dio; ogni amicizia umana deve essere ancorata in una amicizia con Cristo*”, e conclude: “*Cristo, nel suo amore verso Pietro e Giovanni, ci è diventato esempio di una amicizia umana*”.

2) Periodo di un tentativo di sintesi, dovuto a **Tommaso d’Aquino**, circa cento anni dopo Aelredus. S. Tommaso ha questa dottrina sparsa in differenti opere e questioni, ma così

chiara ed elaborata che possiamo proporre una sintesi: il primo fondamento in lui è Aristotele, dal quale Tommaso assume in grandi tratti la sua teoria dell'amicizia (nell'*Etica*) però la purifica e modifica in base alla fede cristiana. Per primo propone una teoria dell'amicizia in genere, fra uomini: "*Amicizia -dice S. Tommaso- si basa sull'amore*", però non ogni forma di amore, non sull'"amor concupiscentiae" (un amore che vuole avere), ma sull'"amor benevolentiae" (un amore che vuole donare, che vuole far del bene all'altro); affinché un tale amore diventi amicizia ci vogliono due passi: il primo, la "re-amatio" (che l'amore dell'uno venga corrisposto dall'altro). Il secondo, S. Tommaso lo chiama "comunicatio bonorum" (in termini molto concreti, che i due si fanno regali); queste due condizioni si trovano in Aristotele, ma S. Tommaso, accettando Aristotele, lo fonda in 1Gv 4,16.

Poi S. Tommaso fa il secondo passo: va dall'amicizia umana all'amicizia dell'uomo con Dio, e dice: l'inizio di una tale amicizia viene fatto "per gratiam", e il perfezionamento nel cielo viene fatto "per gloriam"; la "comunicatio bonorum" esiste anche in questo caso, e il bene comunicato è la "beatitudo" in ambedue i casi: la beatitudine sperata per l'inizio dell'amicizia, e la beatitudine posseduta, che è quel bene comunicato e accettato "per gloriam"; S. Tommaso aggiunge: "*L'intenzione di Dio nel dare la 'lex divina' è fondare l'amicizia dell'uomo con Dio*" (si vede per la prima volta una sintesi veramente elaborata dell'amicizia dell'uomo con Dio).

Però a parte quelle idee che si basano in Aristotele, il punto decisivo per S. Tommaso è una idea di S. Ambrogio: "charitas facit amicum Dei"; "charitas", ai tempi di S. Ambrogio, era un atto dell'uomo verso l'altro, e talvolta l'atto reciproco, ma questa parola, ai tempi di S. Tommaso, è "abitus charitatis", è qualcosa che capacita di amare, e così quella frase per i tempi di S. Tommaso va spiegata; lui lo fa e dice: "charitas quae est quaedam amicitia hominis ad Deum, per quam homo Deum diligit et Deus homine" ("la carità è una specie di amicizia dell'uomo con Dio, per la quale l'uomo ama Dio e Dio l'uomo").

S. Tommaso vede che l'amicizia uomo-uomo e l'amicizia uomo-Dio comporta un abisso di differenza ("quaedam amicitia"). Abbiamo quindi un influsso di Aristotele nella spiegazione e nella teoria dell'amicizia, però rimane vero che gli elementi davvero determinanti sono il fondamento biblico (Giovanni) e patristico (Ambrogio); ci sono problemi, per esempio: come far entrare la Trinità in questa teoria della amicizia.

3) Tempo moderno

Nel 1529 incomincia con **Francisco de Vitoria** a Salamanca la più importante scuola teologica di questo secolo; in lui, e soprattutto in **Domingo de Soto**, l'idea della amicizia del cristiano con Dio è sempre presente, ma nella dottrina della giustificazione (e così entra fortemente nella dottrina sulla grazia): l'uomo diventa giusto per la infusione della grazia, e così diventa amico di Dio. Non tutti i professori di questa scuola ripetono questa dottrina con la stessa intensità, però è una nota caratteristica di essa, e così, per la loro presenza ed importanza nel concilio di Trento, anche questo mostra le tracce di questa idea nel suo decreto sulla giustificazione: nel cap.7 viene descritto il momento della giustificazione, dove l'uomo "ex iniustus fit iustus, ex inimicus amicus", e questo si ripete nel cap.10: "sic ergo iustificati et amici Dei facti". Questa dottrina a Trento non è certo al centro dell'interesse, però la dottrina è chiaramente presente nel decreto più importante del Concilio.

Suarez, forse il più grande teologo dopo Trento, ha una dottrina ben elaborata dell'amicizia con Dio; lui pensa a partire dalla scuola di Salamanca, dove ha studiato, e di Trento, e perciò connette l'amicizia con Dio con la giustificazione, ma inoltre con l'inabitazione. Egli trova in S. Tommaso due lacune:

1) Nella dottrina dell'inabitazione: S. Tommaso dice che Dio è “sicut cognitum in cognoscente et sicut amicum in amante”, però per Suarez la conoscenza e l'amore dell'uomo ha sempre bisogno di una rappresentazione, e quindi sarebbe una amicizia non con Dio direttamente, ma con una specie di surrogato, e questo è impossibile se uno legge la Bibbia.

2) Nel trattamento dell'amore e della “charitas” nella amicizia con Dio: lui dice che la “charitas” non è ancora amicizia, perché è solo una capacità di amare (tutto il problema viene di nuovo per l'intendimento di “charitas”). Poi fa una trattazione molto ampia che cerco di riassumere nei pensieri essenziali: Dio inizia la sua amicizia con l'uomo dandogli la grazia (che durante tutto il medioevo si chiama “gratia gratum faciens”, “una grazia che fa l'uomo gradito a Dio”), così che l'uomo diventa “amicus Dei, cioè amatus a Deo”; ancora di più, Dio rende un nemico amico (mentre noi vediamo per primo se l'altro è degno da apprezzare e poi lo facciamo amico); poi Dio approfondisce questa amicizia dando all'uomo la “charitas”, per la quale l'uomo diventa “amicus Dei” di nuovo, ma in senso diverso: “amans Deus”, uno che può amare Dio e rispondere al suo amore.

Ma per Suarez **una vera e piena amicizia richiede la presenza dell'amico**, è piena e perfetta solo in presenza dell'amico, e perciò Dio è solo contento quando egli stesso viene e si presenta e si fa sentire come amico. Qui Suarez ha completato la formulazione della dottrina dell'amicizia con Dio di S. Tommaso; io personalmente credo che le lacune non si trovano in S. Tommaso, perché la sua spiegazione della “charitas” nel senso di S. Ambrogio è lo stesso, e se S. Tommaso dice che noi amiamo Dio “per contactum”, lui ha superato l'idea di “species” impressa che nel linguaggio del suo secolo “per contactum” vuol dire con Dio stesso; solo abbiamo fra i due il problema eterno che per esprimere l'idea di un certo secolo in parole atte per il mio secolo devo talvolta continuare, formulare, esplicitare, senza dire cose nuove, ma senza dirle in un modo nuovo.

PARTE RIFLESSIVA

Queste riflessioni emergono dal paragone fra la Tradizione, che nei punti salienti parla di una amicizia di Dio, e la Scrittura, che invece mette in risalto tre punti che la tradizione sembra aver trascurato: 1) il Dio di questa amicizia è il Dio trino: Padre, Figlio e Spirito Santo; 2) questa amicizia con Dio trino include il Figlio incarnato, quindi anche la sua umanità; 3) questa amicizia dell'uomo con Dio e viceversa deve avere come effetto l'amicizia dei cristiani come fratelli fra di loro (non si può separare l'amicizia con Dio dall'amicizia con i fratelli). Cerchiamo quindi di tentare una sintesi della amicizia con Dio che include questi tre punti:

a) Una amicizia intratrinitaria: il Padre conosce e ama il Figlio, il Figlio conosce e ama il Padre; questo amore ha quattro caratteristiche: a) è un “amor benevolentiae”, che non vuole guadagnare nulla dall'altro ma si rallegra della sua felicità; b) è un “amor mutuus”, un amore reciproco, e perciò un amore unilaterale non sarebbe amicizia; c) è un “amor stabilis” (una amicizia fugace non è una vera e seria amicizia), e una durata più stabile che in Dio non è

possibile; d) in questo amore c'è una “comunicatio bonorum”: la natura divina comune appartiene ad ambedue, e benché diciamo correttamente che il Padre lo dà al Figlio e il Figlio lo riceve, questo atteggiamento del Figlio non è passivo, sono due attività a vicenda. Questo amore duraturo e mutuo è così forte che esiste in un'altra persona: lo Spirito Santo, che perciò già dal tempo dei Padri viene chiamato il vincolo d'amore nella Trinità; lui è il modello e quasi la norma di tutte le amicizie fra esseri spirituali.

b) L'estensione di questa amicizia all'uomo: è una decisione libera di Dio, il cui unico motivo è mostrare la sua benevolenza, donare felicità a qualcuno. Il suo scopo è il mondo in senso giovanneo, cioè tutti gli uomini. Questa decisione di estendere la sua amicizia si realizza in due passi:

1) Verso l'uomo Gesù: Dio estende l'amore che ha sempre verso il Figlio verso l'uomo Gesù (il Figlio l'incarnato); il Padre mostra a quell'uomo il più intimo della sua vita, le sue gioie, i suoi piani con rispetto all'uomo, la sua volontà di curare, salvare e rendere felici gli uomini; il Padre ama anche l'uomo Gesù nella sua profondità divina. L'uomo-Gesù risponde con l'accettazione dei piani di Dio, con la sua perfetta obbedienza, con il suo operato, con il quale vuole attuare la gioia del Padre; questo suo operato è la prova e l'espressione del suo amore. Lo Spirito Santo, vincolo dell'unità e dell'amore nella Trinità, estende la sua vita e la sua azione anche all'uomo Gesù, e per così dire lo lega ancora più perfettamente alla piena amicizia con Dio.

L'amore trinitario mutuo include quindi un essere creato, e questo ha una sua conseguenza: mentre in Dio volere e agire, decidere e attuare sono una sola cosa, nell'uomo entrano graduazioni, tappe, perché volere e agire, decidere e attuare, nell'uomo, non sono mai identici. Questo comporta che la amicizia intratrinitaria, estesa all'uomo Gesù, coinvolge tappe, diversi passi:

a) L'incarnazione: è l'amore della Trinità verso l'uomo Gesù che la spinge a crearlo (il Concilio Lateranense IV -DS 801- parla de: “a tota Trinitate incarnatus”); è l'amore del Figlio divino che assume alla sua persona l'umanità di Gesù (distinguere bene quindi tra creazione dell'uomo Gesù e assunzione dell'uomo Gesù: la creazione, della Trinità; l'assunzione, solo del Figlio); e l'amore dello Spirito Santo, che fin dal concepimento di Gesù prende dimora in lui (la discesa dello Spirito nel battesimo di Gesù vuole manifestare quello che già è). Tutto ciò non è ancora amicizia, perché l'uomo Gesù non può ancora rispondere.

b) La vita dell'uomo Gesù (tutte le fasi e tutte le stagioni della vita umana di Gesù: la sua fanciullezza, la sua vita nascosta in Nazareth, la sua attività pubblica, e il punto culminante della morte e risurrezione). L'amore della Trinità verso l'uomo Gesù continua, e si mostra nella comunicazione del più intimo di Dio all'uomo Gesù nella misura in cui quell'uomo diventa capace di accettarlo, e man mano Gesù comincia a capire la profondità dell'amore della Trinità verso di lui.

La vera novità è la risposta umana che Gesù dà, e nella misura in cui la vita conscia e responsabile incomincia a risvegliarsi e maturare, questa risposta aggiunge sempre di più la sua pienezza. Questa risposta ha molti lati: la preghiera, la predicazione, i miracoli, tutte le attuazioni dei piani di Dio. In una forma sommaria Giovanni può dire: “Compiere i

comandamenti del Padre, questo è l'amore del Figlio verso il Padre"; non solo desideri, buoni sentimenti, ma l'operato.

2) La estensione dell'amicizia ai discepoli di Cristo: anche qui due passi → l'amore di Cristo verso i discepoli e l'amore del Padre verso i discepoli:

a) Cristo apre ai discepoli il suo cuore, li comunica tutto ciò che egli ha ascoltato dal Padre; un uomo che comunica all'altro il più intimo che vive in lui e lo spinge nella sua vita, questo è un vero amico, e Cristo fa esattamente questo per rendere i discepoli suoi amici; e i discepoli sono da lui invitati a rispondere, a seguire e osservare i suoi comandamenti e fare suo quello che è il più intimo di Gesù; per questo motivo osservare i comandamenti diventa espressione dell'amore del discepolo verso Cristo.

Cristo perfeziona il suo amore donando se stesso all'altro e per l'altro, e apre così ai suoi discepoli un futuro e una speranza sicura con la sua offerta sulla croce e la sua risurrezione, e i discepoli devono rispondere nella stessa misura, imitandolo: "Chi vuole essere il mio discepolo, prenda la sua croce su di sé": ciascuno deve dare la propria vita per gli altri; questo discepolato è il perfezionamento dell'amore verso Cristo.

b) L'amore del Padre verso i discepoli di Cristo: il Padre ha amato gli uomini già prima dell'incarnazione del Figlio, ma questo amore non è ancora amicizia; il Padre ama gli uomini anche nel tempo della vita di Cristo, prima, durante la morte e la risurrezione, ma questo non è il nostro caso odierno; il Padre ama gli uomini anche dopo l'Ascensione del Signore, e questo è il nostro caso, il caso in cui un amore, non ancora amicizia, deve maturare verso una amicizia: il discepolo deve dare una risposta nel suo modo di pensare, di operare.

Questa risposta, in una prima dimensione, è osservare i precetti di Cristo e mostrare la propria carità verso di lui, ma essendo questi precetti precetti del Padre, ed essendo Cristo nient'altro che l'inviato del Padre, questa osservanza deve diventare una osservanza dei comandamenti del Padre e un amore che si rivolge consciamente anche a lui. Perciò il Padre incomincia ad avere un amore approfondito verso i discepoli. Il suo amore esiste per sempre e da sempre, ma nel momento in cui lui vede il discepolo rispondere, un amore più profondo emerge in lui e decide di prendere dimora, come la più grande espressione del donarsi al discepolo. Con la stessa motivazione viene il Figlio, e i due rimangono come espressione del loro dono personale al discepolo. Lo Spirito Santo viene, rimane, insegna la verità, dà testimonianza.

E così il circolo dell'amicizia del Dio trino con l'uomo si chiude; è stata iniziata dal Padre, percorre le diverse fasi che abbiamo visto (incarnazione, comunicazione del più intimo, offerta della vita, invio dello Spirito Santo, e una vita che osserva i comandamenti), e questo si completa e perfeziona nell'ultimo giorno; è lo Spirito che inabita in noi che ci garantisce che arriviamo a questo giorno, che è il perfezionamento della amicizia tra Dio e uomo, perché risurrezione non è solo un fenomeno corporale, ma il momento in cui tutto l'uomo arriva a questa perfezione desiderata.

c) **L'amore fraterno nella amicizia con Dio**: l'amore del prossimo è già conosciuto nell'AT ("ama il tuo prossimo come te stesso"), e viene assunto e confermato nel NT ("Amatevi gli uni gli altri come io vi ho amati"); l'amore fraterno è il nuovo comandamento, la *kainh. evntolh.* I due comandamenti non sono identici: nell'amore del prossimo, l'amore verso di me

è misura e norma dell'amore dell'altro; l'amore fraterno è l'amore dei discepoli, che ha come misura e norma l'amore di Cristo verso i suoi.

Il primo passo verso questa nuova norma è lo troviamo già nel sermone della montagna: "amate i nemici", "siate perfetti come il Padre vostro nei cieli è perfetto" → l'amore del prossimo viene superato, e questa forma di amore (che si realizza nella offerta di Cristo per gli altri) è la forma esterna in cui quell'amore, quell'amicizia deve mostrarsi nella propria vita e nella vita comune del cristiani. Cosa vuol dire "come io vi ho amati?" → Cristo ha reso gli uomini suoi amici comunicando loro tutto quello che ha ricevuto dal Padre, perciò la predicazione, la testimonianza della fede davanti agli altri è un passo necessario per mostrare l'amore fraterno e per renderli amici di Dio; perciò non c'è una distinzione tra far la testimonianza davanti ai cattolici o non cattolici, cristiani o non cristiani.

Inoltre Cristo ha reso i suoi discepoli amici dando la vita per loro; questo atteggiamento deve diventare il nostro, mostrando in questo modo agli altri che Dio, Cristo, li ama, e che essi sono desiderosi di entrare con lui in una vera e profonda amicizia, una amicizia che non ha limiti da parte di Dio: Dio può e vuole essere amico di tutti, e benché Dio sa bene che le mie possibilità sono e rimangono limitate vuole aiutarmi e sostenermi per corrispondere a lui sempre in una forma migliore, e questo è il punto in cui entra la grazia, quell'aiuto di Dio per diventare più perfettamente amico suo.

Per concludere, dobbiamo aggiungere una osservazione linguistica: la parola amicizia con Dio deve essere considerata fra due linguaggi diversi: il primo è quello dell'AT; questo parla del tempio, dell'inabitazione: Dio è nel tempio per inabitare fra il popolo; accettando questa terminologia nel linguaggio cristiano rimane il pericolo che il tempio, cosa materiale, non lasci capire in tutta la sua chiarezza cosa si verifica quando Dio viene, e perciò il NT ha introdotto l'amore; i due linguaggi devono completarsi per dissipare i limiti di quell'immagine materiale, l'immagine del tempio deve completare l'amore per far capire il tipo e la profondità di questo amore.

Ma c'è un altro paragone necessario: oggi esiste un linguaggio non cristiano, umano (non per questo ateo) di amicizia, e questo linguaggio umano non è completamente identico con quello della rivelazione; la forma più grande dell'amore fra due uomini nelle nostre lingue non si chiama amicizia. Perciò, parlando di amicizia fra Dio e gli uomini, dobbiamo fare attenzione per non diminuire la profondità di questo amore, e perciò in base ai testi biblici, da Origine in poi, i Padri hanno introdotto il linguaggio delle nozze per esprimere il rapporto Dio-uomo. Questa considerazione linguistica è necessaria per non fraintendere la vera dottrina della Chiesa sulla amicizia di Dio.

LA SANTIFICAZIONE

Questo tema sta in stretta relazione con l'idea del tempio e della inabitazione; San Paolo dice: *“Voi siete il tempio di Dio, e questo tempio è santo”*.

SCRITTURA

1) Antico Testamento

Voglio trattare qui solo la cosiddetta legge della santificazione, così come sta nel AT (azione dell'uomo che si santifica davanti a Dio) e come prepara il NT (l'azione di Dio che santifica l'uomo). In Lv 19,2 leggiamo: *“Siate santi, perché anch'io, vostro Dio, sono santo”*. Essere santo o diventare santo ha due significati: 1) separarsi per Dio, dedicarsi a Dio; 2) osservare la legge di Mosè come Dio l'ha data.

Ambedue significati trovano un certo chiarimento nell'AT, e il libro che ci spiega nel modo migliore questa santità di Dio è **Isaia**: qui santità è la sua grandezza, la sua potenza, che sembra quasi schiacciare all'uomo; santità di Dio nell'AT è la sua purezza, di fronte all'uomo peccatore, che può agire immoralmente, e così si capisce che la prima reazione dell'uomo davanti a una visione di Dio è sempre la paura di dover morire quasi soffocato da questa altezza di moralità e purezza.

Anche l'uomo è chiamato a condurre una vita pura, e così nell'espressione *“Siate santi perché io vostro Dio sono santo”* non si tratta dell'osservanza della legge mosaica ma di compiere un atteggiamento sempre di più perfetto come Dio, atteggiamento solo morale. Ma come mai l'uomo, una creatura peccatrice, può imitare Dio nella sua santità, è la grande lacuna che rimane nell'AT, la quale sarà riempita dal nuovo.

2) Nuovo Testamento

Matteo riprende in 5,48 e 6,9 idee, pensieri, formule dell'AT, trasformandole nel senso del messaggio cristiano. Il primo testo (*“Siate perfetti come il Padre vostro nel cielo è perfetto”*) riprende la legge della santità dell'AT (Lv 19,2), con tutte le sue difficoltà: come è possibile imitare Dio? Dal contesto possiamo intravedere una prima traccia di risposta: il v.44 (*“Amate i vostri nemici, fate del bene a coloro che vi odiano”*) è il nuovo precetto che Gesù dà ai suoi discepoli come norma della loro vita; il v.45a indica il fondamento e il fine di questo precetto: essere figli del Padre.

Il v.45b vuole illustrare in che senso dobbiamo capire l'esempio del Padre: Lui dà il suo sole e la sua pioggia a buoni e cattivi, quindi anche se l'uomo si pone contro di lui nel peccato, Dio continua a volergli bene; questi due esempi vogliono illustrare il motivo di fare il bene; v.48: *“Siate quindi perfetti come il Padre vostro nel cielo è perfetto”*; di nuovo non si tratta di una osservanza di questo o l'altro precetto, ma i discepoli sono esortati ad imitare un atteggiamento fondamentale di Dio: fare del bene a chiunque sia; questa è la perfezione di Dio, la santità di Dio, e anche del cristiano.

E questa santità esiste qui nell'agire, nell'operato, e subito si pone anche per il lettore cristiano la domanda: non è un ideale troppo alto? che emerge in parte dall'esperienza e inoltre dalla pericope stessa: come è possibile imitare Dio?

Mt 6, 9b: “*Sia santificato il tuo nome*” (passivo divino = Padre), è quindi una petizione che il Padre santifichi se stesso; questa formula è già conosciuta dall'AT, e l'ebreo sapeva che Dio non poteva né doveva aumentare la sua santità, ma con questa frase era esortato a mostrare la sua santità, in una forma che doveva convincere gli altri (i miracoli fatti per es. tramite Mosè, dei giudici, dei profeti, o il suo operato all'interno di un uomo, il quale viene capacitato a fare grandi cose); la santificazione di cui parla Mt 5,48 è altrettanto una opera di Dio, che va pregato che egli stesso lo faccia (vedete come man mano accanto alla santificazione che è l'impegno dell'uomo, entra la novità del NT, una santificazione che Dio opera e che va implorato da Lui).

In **Paolo** abbiamo la stessa situazione; la linea è: santificazione = azione umana, ma man mano diventa più chiaro che santificazione = azione divina. Il primo testo è **1Tess 4,3:** “*Questa è la volontà di Dio, la vostra santificazione*”, che suppone il contesto anteriore 3,11-13.

Questi versetti sono la fine della prima parte della lettera e sono un augurio, forse una preghiera per la benedizione di Dio: v.12: “*Il Signore faccia crescere la vostra carità*”; v.13: “*affinché voi siate santificati davanti a Dio nostro Padre quando Gesù il nostro Signore venga alla fine con tutti i suoi angeli*”. Dunque una preghiera che può essere intesa semplicemente: fate tutto quanto è nei vostri sforzi per santificarvi alla fine di potervi presentare davanti a Cristo nel suo ritorno, idea che coincide con quella di Mt 5,43-48, ma in 4,8 per la prima volta arriva l'idea che non si tratta solo delle forze umane, ma di rispettare lo Spirito Santo datoci per fare qualcosa; questo è la base della santificazione.

Un certo chiarimento è il cap. **5,23:** “*Il Dio della pace vi santifichi in tutto*”; qui, nel primo libro del NT, abbiamo quindi la chiara affermazione di una azione santificatrice di Dio, che non può mai essere separata dall'azione santificatrice dell'uomo, perciò si scopre solo in 5,23 la profondità di 4,3 (“questa è la volontà di Dio, la vostra santificazione”), che ha in mente per primo l'opera santificatrice di Dio in noi, e poi una corrispondente opera umana.

1Co 6,1-11 è una esortazione pratica rivolta ai cristiani, i quali devono cercare modi di comporre le loro liti all'interno della Chiesa, anzi meglio sopportare l'ingiustizia che andare dal giudice civile; in questo quadro il v.1 chiama i cristiani “santi”, e per giustificare questo suo titolo incomincia a sviluppare un suo pensiero, e alla fine il v.11 dice: “*Voi invece siete stati battezzati, santificati, giustificati*”. Questo accenna al battesimo e alla confermazione, e qui abbiamo di nuovo la chiara dottrina che Dio ci ha dato una santificazione che da parte sua ci obbliga a una vita santa; così la dottrina di 1Cor 6 comporta come spiegazione la 1Tessalonesi.

Nel **vangelo di Giovanni** non si parla molte volte della santificazione, però abbiamo nella preghiera sacerdotale di Gesù (**cap 17**) alcuni testi preziosi. Questo cap. ha tre parti: 1) dai vv. 1 a 8: Gesù davanti al Padre rende conto della sua attività; 2) da 9 a 19: Gesù prega per i suoi discepoli; 3) da 20 a 26: Gesù prega per tutti i fedeli.

E' nella seconda parte dove si trovano le affermazioni sulla santità e santificazione: v.11b: “*Padre santo...*” (trasferimento della visione di Dio santo -Is 6- dal Padre a Gesù Cristo); v.17 (rivolgendosi al Padre): “*Santificali nella verità, la tua parola è verità*”, formula che ricorda il cap.15,3: “*Voi siete già puri per la parola che ho parlato a voi*” (nel cap. 15 si tratta della parola di Cristo, nel cap. 17 della parola del Padre, ma già che nel Vangelo di Gv è

chiarissimo che il Figlio fa solo quello che vede fare al Padre, si capisce che la Parola di Dio e di Cristo hanno lo stesso compito, lo stesso effetto).

Notate bene che in Paolo la santificazione viene dalla confermazione e dal battesimo, e in Gv -che conosce il battesimo-, dalla parola (questo non è una contraddizione, ma nella visione della Chiesa, fino al VI sec., si vedeva parola e sacramento come una unità); il v.19 (*“Per loro io mi santifico, affinché anche loro siano santificati nella verità”*) ha due parti:

1) Parla di Cristo: *“Per loro io mi santifico”*, e vuole accennare alla morte imminente. Cristo viene considerato santo di Dio già prima della santificazione nella croce (cf. 6,69), ed è stato santificato dal Padre: 10,36, ma in base a questa santità deve santificarsi di nuovo sulla croce); così abbiamo in Cristo quasi due fasi: una santificazione operata da Dio, che diventa fondamento per una santificazione operata da lui, e così Cristo diventa l'esempio per quello che capita nell'uomo, che è santificato da Dio e poi deve santificarsi in base a questo.

2) Parla dei discepoli: *“Affinché anche loro siano santificati nella verità”*. Abbiamo quindi una santificazione dei discepoli che viene conferita, portata, dalla morte di Cristo; questa idea ha un parallelismo in 1Cor 1,30: “Cristo, da parte di Dio, è diventato per noi santificazione”; più chiaro è Eb 2,11: “Colui che santifica e coloro che sono santificati provengono tutti da una stessa origine”. Vediamo quindi che il NT porta una novità essenziale: continua nella linea dell'AT di imitare la santità di Dio, ma introduce un nuovo elemento: il primo passo è Dio che santifica l'uomo e così pone il fondamento per l'attuazione di ciò.

Sintesi:

1) Dio è santo, questa è una dottrina dell'AT, e soprattutto Isaia; questo viene ripreso ed esplicitato nel NT: il Padre è santo, Cristo è il santo di Dio, e lo Spirito Santo è il terzo.

2) Cristo è santo, in parte perché è Dio, ma in parte perché è un uomo che in una prima fase è stato santificato dal Padre; Cristo inoltre si santifica nel suo sacrificio.

3) Il cristiano viene santificato dal Padre e da Cristo (per la sua parola, per la sua morte e per la sua operazione: battesimo e confermazione) e dallo Spirito Santo (che rende gli uomini tempio santo di Dio).

4) Il cristiano deve santificarsi in una vita degna della confermazione e del battesimo, in una vita che imita il Padre dei cieli che è perfetto, in una vita che si lascia guidare dallo Spirito, che è santo, e questa è la vita della santificazione.

5) Che cosa è santità non viene mai definito, solo viene detto chi è santo: Dio, e chi è santo e deve diventare più santo: i cristiani; ma si lascia vedere in un primo approccio che cosa vuol dire la santità: la santità è la bontà di Dio verso tutti, anche i cattivi, la santità è la sua grandezza e potenza di una vita solo morale.

TRADIZIONE E MAGISTERO

Per capire la linea dello sviluppo della Tradizione bisogna vedere che durante molti secoli il tema della santificazione è contenuto in altri temi: nell'antica Chiesa nel contesto biblico, nel Medioevo passa al contesto dei sacramenti, dopo il concilio de Trento passa alla giustificazione, ed è il concilio Vaticano II che per la prima volta propone il tema in sé.

1) L'antica Chiesa

Questa all'inizio propone la ricchezza della dottrina biblica nel linguaggio, nel contenuto, e negli accenti come nella Bibbia; man mano all'interno di questo contesto emergono quattro linee in cui si parla della santità e della santificazione, tutte e quattro però sono ancora nella visione biblica.

1) La prima linea è la spiegazione della prima petizione del Padre nostro: “*Sia santificato il tuo nome*”, a cominciare da **Tertulliano** e **Origene**, che mostrano che nella diversità ci sono alcuni elementi in comune: Dio è santo, e non può diventare più santo né per opera sua né per opera nostra. Dio si mostra santo quando santifica l'uomo, quando dà al cristiano la forza di fare opere buone che permettano agli altri di lodare il Padre che è nei cieli (Mt 5). Infine questa petizione diventa per il Padre un atto di gratitudine e insieme di petizione: di *gratitudine* perché l'uomo deve ringraziare Dio per il fatto che lo ha fatto santo, però deve anche *pregare* affinché Dio continui in lui e negli altri questa opera di santificazione fino alla perfezione nella Parusia.

2) Il **Simbolo di Costantinopoli**, che ha la formula “in sanctam ecclesiam” (DS 150), nel contesto del battesimo, perché essa ha come fondamento Ef 5,25-27, dove l'autore afferma che Cristo ama tanto la sua Chiesa che la santifica e la purifica nel bagno dell'acqua e della parola (chiaro accenno al battesimo), affinché essa sia pura e immacolata; il testo di per sé parla della Chiesa e della sua santità, però includendo la santificazione dell'individuo avvenuta nel battesimo (come nel caso del tempio abbiamo anche qui santità della chiesa e dell'individuo ancora in una visione unitaria).

3) Il **Simbolo Apostolico**, dove si trova la formula “communio sanctorum”, che appare per la prima volta nel IV sec. ed entra nel simbolo apostolico a cavallo del V al VI sec nella Gallia meridionale, e del cui senso abbiamo solo una spiegazione mediata nel pensiero patristico della fine della Chiesa antica: i santi sono i destinatari delle lettere di S. Paolo, qualunque sia il loro comportamento morale, coloro che sono santi e santificati nel battesimo e nella confermazione; quindi “communio sanctorum” nel senso dell'ambiente patristico è la comunità di coloro che da Dio sono stati fatti santi (il Medioevo propone non rare volte una interpretazione eucaristica: la comunione con quello che è santo, con l'Eucaristia, e la comunione che in base ad essa si crea fra i cristiani).

4) Nella Chiesa antica abbiamo una quarta linea che incomincia a introdurre il tema nel contesto sacramentario; già in **1 Cor 6,11** abbiamo la frase “*Voi siete stati santificati nel nome del Signore Gesù Cristo (= il battesimo) e nello Spirito del nostro Dio*” (= ciò che a partire del V sec si chiama confermazione). Man mano emerge nella spiegazione dell'antica Chiesa questa visione che vede nella santificazione il fondamento dei due sacramenti dell'iniziazione.

Il Medioevo accoglie l'idea della santificazione, la approfondisce e l'allarga; perciò si deve descrivere brevemente l'origine di questa idea nell'antica Chiesa. La prima fase è la preparazione nell'antica Chiesa.

Cipriano, nella sua spiegazione del Padre nostro (nella petizione “sia santificato il tuo nome”) dice: “*Noi siamo stati santificati nel battesimo, e dobbiamo conservare e aumentare giorno per giorno questa santità*”.

Agostino diventa più chiaro: “*L'uomo viene santificato nel battesimo perché il tempio viene consacrato*”; e continua: “*Nella imposizione delle mani⁷ diventiamo santificati perché lo Spirito Santo prende possesso di questo tempio*” (vedete come S. Agostino cerca di far emergere le due fasi dell'unica santificazione).

Isidoro di Sevilla, che vuole raccogliere il pensiero di tutta l'era patristica, sotto l'influsso di S. Agostino scrive: “*Noi veniamo santificati per mezzo del lavacro dell'acqua, e nella seconda unzione dopo il battesimo ancora di più*” (le due fasi della santificazione).

Accanto a Isidoro, nel IX sec., **Rabano Mauro**, il grande teologo che trasmette il patrimonio patristico all'iniziante Medio Evo, prepara il passaggio dal contesto biblico a quello sacramentario, insistendo ancora più fortemente nei due fondamenti della santificazione e nei due modi di essa.

2. Il Medioevo

Nell'incipiente Medioevo si incomincia a vedere che ci sono azioni, cose, pratiche che oggi chiameremmo liturgiche, che hanno qualche somiglianza con il battesimo e la confermazione, e passo per passo si incomincia a chiamarli sacramenti, cambiando il sacramento della antica chiesa in quel “sacramentum” della chiesa medievale che è il rito sacro efficiente. In questo cambio si introduce il rito della santificazione. Due nomi:

Ugo a S. Vittore, che verso 1140 scrive *De sacramentis christianae fidei* (il termine “sacramentis” va visto ancora in quel passaggio del significato patristico a quello medioevale: rito *significante benedicente*). Egli afferma che ci sono riti e azioni nella Chiesa cattolica che hanno qualcosa in comune con il battesimo e la confermazione, ovvero sono segni che sono come i due “sacramenta”: “sacramenta sunt signa rei sacrae” (segni di una cosa sacra), ma lui, essendo ben formato nel pensiero patristico, vede questi “sacramenta” sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento.

Ambedue i tipi di sacramenti indicano la grazia, una grazia che ci santifica, e qui è il passo nuovo di Ugo: vedere questa grazia in tutti i sette sacramenti, e subito precisa che i sacramenti dell'AT solo significano la grazia, ma quelli del NT significano e causano la grazia, quella grazia che mi santifica. Con questo passo la dottrina della santificazione è passata adesso alla dottrina sacramentaria.

S. Tommaso continua in parte il pensiero di Ugo di S. Vittore, e in parte lo approfondisce notevolmente:

1) La continuazione: i sacramenti sono segni visibili (riprende “signum rei sacrae”) di cose invisibili che ci santificano: è la cosa sacra che ci santifica e non il segno; questo è importante, perché la definizione di S. Tommaso vale per i sacramenti dell'Antico e del Nuovo Testamento; certamente quelli del NT causano “*gratiam gratum faciens*”: è una grazia che mi fa gradito a Dio, qualcosa che mi mette in rapporto di benevolenza con Dio (visione personale della concezione della grazia nel Medioevo, in nessun modo cosistica, ma qualcosa che mi mette in rapporto di benevolenza e gradimento con Dio), che può essere chiamata “*gratia sanctificans*”, però S. Tommaso preferisce, con tutto il Medioevo fino a Trento, quella visione personale.

⁷ Confermazione.

2) Ma anche un nuovo accento: questa grazia viene in tutto da Cristo: solo Dio può santificare (*causa* della nostra santificazione è la passione di Cristo, *forma* di essa sono la grazia e le virtù teologali, *scopo* è la vita eterna). In S. Tommaso abbiamo già l'inizio del passaggio al Concilio di Trento: la grazia viene chiamata da lui “*gratia gratum faciens*”, ma anche talvolta “*gratia iustificans*” o “*gratia sanctificans*” (per Tommaso “*iustificans*” e “*sanctificans*” sono l'espressione della stessa cosa, ma per motivi storici “*iustificans*” viene più messa più in risalto finché venga il capovolgimento nel Vat II).

3) Tempo moderno

Lutero aveva insegnato che l'uomo, nel momento in cui crede viene dichiarato giusto da Dio, ma non veniva santificato, la santificazione avviene solo alla fine della vita, se uno aveva vissuto bene; questa visione mostra che anche Lutero è un uomo di passaggio: in parte appartiene al medioevo, in parte al tempo moderno: nel medioevo il santo non era più il santo nel senso biblico (il battezzato e confermato), ma l'uomo perfetto gradito a Dio nel cielo, con la vita consumata bene, e questa posizione sorprende in un uomo che vuole mettere al centro della sua fede la Bibbia, e nella Bibbia preferisce S. Paolo (il quale chiama i cristiani santi).

Il **Concilio di Trento**, sotto la spinta di Lutero, si occupa della giustificazione, ma quando descrive questa nel cap.7 del decreto della giustificazione, parla della santificazione, e afferma che l'uomo nel momento della sua giustificazione viene anche santificato; è l'unico momento in cui appare la santificazione nel decreto della giustificazione, però sotto la spinta della polemica con Lutero, nei catechismi che sorgono man mano nei vari paesi dell'Europa e che vogliono sostenere il battesimo come il momento della giustificazione, il nome “*gratia gratum faciens*” viene sempre più sostituito da “*gratia sanctificans*”, un nome esistente al meno già dal sec. XII, e che diventa di uso comune nella Chiesa cattolica.

Nel **Vaticano II** abbiamo il capovolgimento della situazione; il posto centrale è **LG 40**: “*I discepoli di Cristo sono, non in base alle opere, ma in base al proposito e alla grazia di Dio, giustificati in Gesù Cristo, e nel battesimo e nella fede diventano figli di Dio, partecipi della natura divina, e perciò sono diventati veramente santi*”. Nella prima parte della frase abbiamo un riassunto del Concilio di Trento, e il Vaticano II sottolinea “*giustificati in Gesù Cristo*”.

Nella seconda parte della frase il Vaticano II prende un punto di aggancio dal C. di Trento per continuare con un aumento: “*nel battesimo sono diventati figli di Dio (un tema che la teologia posttridentina ha sviluppato) e partecipi della natura divina (che non si trova in Trento), e perciò sono diventati veramente santi*” (da una parte questo “*santi*” si trova a Trento; d'altra parte con la vicinanza della natura divina di cui siamo diventati partecipi, questa santificazione è meglio spiegata). Questa frase è un breve riassunto della spiegazione di Trento, solo che a Trento si parlava della santificazione nel contesto della giustificazione, e ora si parla della giustificazione nel contesto della santificazione: la situazione è capovolta.

Il contesto del numero 40: questo numero mette al centro della santificazione Cristo, e stabilisce quattro rapporti di Cristo con la nostra santità: egli è il **maestro**, il **dottore della santità**, il **modello**, il suo **autore** e il suo **perfezionatore**. Perciò egli ci muove sotto la spinta dello Spirito Santo ad amare Dio, seguire il modello di Cristo e diventare santi. Poi una frase che indica una conseguenza: “*Perciò noi cristiani dobbiamo conservare, aumentare e*

sviluppare la santità”. In una quarta frase la conseguenza: *“Perciò tutti i cristiani sono chiamati alla santità qualunque sia il loro stato di vita”*.

Il contesto del cap V: la Chiesa è santa (n.39): si riprende il costantinopolitano; poi si ritorna alla Bibbia: Cristo ha santificato la sua chiesa e perciò tutti sono chiamati alla santità, e tutti sono chiamati ad aiutarsi a vicenda per riconoscere, mantenere ed aumentare la santità. Il Concilio aggiunge che i consigli evangelici sono una forma speciale di questa vocazione alla santità. Poi segue il n.40, che abbiamo visto, poi il n.41, che enumera i diversi gruppi di cristiani per dare un esempio di come tutti sono chiamati alla santità, e il n.42 indica il posto centrale della carità in questo compito di santificazione.

RIFLESSIONI

Il risultato della teologia positiva è chiaro: l'uomo è santificato da Dio, ma il problema è: che cosa significa santità e santificazione per l'uomo di oggi, anche per il cattolico? Questa santità dell'uomo è da comprendersi a partire dalla santità di Dio; e di nuovo sorge il problema: l'uomo d'oggi e molti cattolici non vogliono comprendersi a partire da Dio, ma dall'uomo. In una tale situazione una comprensione vivibile della santità sembra bloccata; cerchiamo di andare in un cammino che va dalla santità di Dio, spiegarla e così giungere ad una comprensione della santità in noi.

1) La santità di Dio: Mt 5 descrive la santità di Dio, e la descrive con due esempi: far sorgere il sole e mandare la pioggia su buoni e cattivi; in altri termini, fare del bene ai buoni e anche ai cattivi; ma qui si pongono subito due domande:

a) Questa domanda è alternativa:

1) Diventa Dio santo per il fatto che si comporta bene verso l'uomo? Possiamo porre un esempio per illustrare questa domanda: Dio è creatore, ma non perché nella sua essenza è per sempre e necessariamente creatore, ma per il fatto di una decisione libera di voler creare; similmente si potrebbe dire che Dio non è santo fin dall'eternità, ma può diventare santo dal momento in cui decide di comportarsi bene verso gli uomini.

2) Si comporta Dio bene verso l'uomo perché è santo? Altro esempio per illustrare: Dio è trino necessariamente fin dall'eternità, anche se si mostra come trino solo a partire del NT, nella sua azione verso l'uomo che si svolge in Cristo: il Padre invia il Figlio, il Figlio -e solo lui- assume una umanità, lo Spirito Santo è inviato da ambedue; secondo questo esempio si dovrebbe dire che Dio fin dall'eternità è santo, ma solo si mostra tale nella storia della salvezza.

La risposta: Dio è santo fin dall'eternità. Nell'AT Isaia (la visione iniziale del profeta: cap 6) lo mostra (ma in quale misura il profeta descrive non solo Dio, ma anche la sua impressione di Dio?). Nel NT la situazione diventa univoca: nell'Apoc. 4,8 l'autore cita il testo di Is 6 con una aggiunta significativa: *“Santo, santo, santo Dio”*, e aggiunge: *“che è, che era e che sarà”*. Il NT diversifica inoltre questa santità parlando di tre in Dio: Padre santo, il santo di Dio (Cristo) e lo Spirito santo; inoltre tutti i teologi sempre hanno ritenuto la santità un attributo eterno di Dio.

b) La domanda principale e la sua risposta: **che cosa è la santità di Dio?** una prima risposta: sacro è ciò che viene separato per Dio; una seconda risposta: la santità di Dio è la sua bontà; questa risposta non è falsa (cf. Mt 5), ma non è sufficiente: bontà di Dio può indicare il

suo atto di benevolenza e di voler bene, però: di fronte a chi è benevolo? di fronte all'uomo in un attributo eterno non può esserlo: di fronte alle tre persone non è falso, però un attributo della natura divina non può essere descritto così. Perciò andiamo a una terza risposta, che mi sembra quella vera: **la santità di Dio è la grandezza della sua moralità.**

Moralità → moralità è santità: l'AT, in Is 6, describe la santità di Jahve, e volutamente la contrappone all'esperienza dell'uomo peccatore → con santità si vuole indicare l'estremo opposto della peccaminosità, e se quindi il peccatore è uno che fa un male morale, il santo deve essere uno che fa il bene morale. Il NT, in Mt 5, describe la perfezione e santità di Dio con azioni moralmente buone.

Moralità di Dio: moralità per noi sempre è un atteggiamento di fronte ad un altro, verso il prossimo o verso Dio, e una tale descrizione di moralità, nel caso di Dio, è impossibile: lui non sta di fronte ad un altro; si può vedere moralità nel compimento di una legge morale, però Dio non sottostà a una legge, non ha un legislatore sopra di sé.

Cerchiamo quindi di trovare un altro accesso alla moralità di Dio incominciando con l'uomo, passando poi a Dio: certamente l'uomo sta sotto una legge: deve sviluppare se stesso, cioè deve diventare perfettamente ciò che è sin dall'inizio della sua esistenza, immagine di Dio, e dovrebbe arrivare a una vita in cui questa identità fra ciò che è e ciò che dovrebbe essere sia perfetta, cioè vissuta. Quindi moralità in fondo è essere ciò che uno già è, in altri termini, diventare come Dio è.

Così moralità, in fondo, è assimilazione a Dio, assimilazione a ciò che Dio è. Moralità di Dio in fondo è essere se stesso, essere in accordo con se stesso, vivere i valori e i pregi che egli possiede, che egli rappresenta; essere contento di questa identità fra valori posseduti e vissuti, rallegrarsi di questa moralità della sua propria vita.

La grandezza della moralità di Dio. Quattro passi:

- 1) Grandezza vuol dire assenza di qualsiasi peccato.
- 2) Grandezza vuol dire assenza di ogni limitazione e difetto (limiti e difetti non sono peccati, ma confini, diminuzioni della santità).
- 3) Grandezza vuol dire che tutti i valori morali sono realizzati nel modo migliore: tutto ciò che è buono in Dio esiste nella forma più alta, con la certezza che questo non cambia mai. Per il NT questa santità è vissuta e attuata in tre persone, l'una di fronte all'altra; questo incontro-confronto mostra una ricchezza di santità in Dio che si esprime nel modo migliore nell'amicizia intra-divina (e qui avete per la prima volta la connessione fra santità e amicizia).

2) La santità dei cristiani è una partecipazione donata alla santità di Dio:

- 1) Non è una partecipazione a tutte le proprietà e tutti gli attributi di Dio (non diventiamo onnipotenti né onniscienti, né abbiamo il potere di creare).
- 2) La grazia è una partecipazione alla santità, e perciò moralità di Dio, una forza di assimilarsi sempre di più alla santità di Dio, di essere in un primo momento se stesso buono, e solo poi poter essere buono verso gli altri.

3) La grazia è una partecipazione alla santità speciale del Dio trino (cioè come viene vissuta nella santissima Trinità) come ci viene manifestata in Cristo e donata in Cristo, necessaria affinché Dio possa prendere abitazione nell'uomo, per poter entrare nella amicizia con Dio; l'esortazione di amarci a vicenda come egli ci ha amati è nient'altro che l'esortazione ad

imitare questa santità di Dio, la grazia è la forza di vivere il nuovo comandamento e di farlo centro della nostra vita.

4) La grazia è una partecipazione all'unità della santità di Dio: in Dio il suo essere e il suo operare sono una unità che non si spezza mai; l'uomo constata in sé che è profondamente diviso (vuole il bene, ma non sempre riesce ad attuarlo); la sua moralità è dimezzata e diminuita (può conquistare certi valori morali durante un certo tempo e poi perderli di nuovo). La grazia è questa forza di superare questa interna divisione morale, di cui soffriamo, e volere senza condizioni il bene morale, di attuarlo, di mantenerlo, con la gioia di poterlo comunicare ad altri (una espressione psicologica sarebbe: la grazia è la forza di diventare una persona integrata, in cui tutti i livelli formano una unità, questa è la santità).

5) In ultimo luogo, la grazia è una partecipazione all'ordine della santità di Dio, il quale ha un ordine in sé, non solo l'ordine fra intelletto e volontà, fra volere e agire, ma anche un ordine fra i valori che in lui sono rappresentati e presenti, anche un ordine secondo il quale Dio deve amare per primo se stesso per poter amare le sue creature. La grazia porta in noi la forza di questo ordine, non solo l'ordine morale fra intelletto e volontà, fra volere e agire, ma anche quell'ordine di mettere al primo posto i più grandi valori morali e gli altri al secondo e terzo posto, e soprattutto quell'ordine di amare per primo se stesso e poi gli altri. Il compito più grande della mia vita sono io stesso, e il secondo compito della mia vita sono gli altri; questo non è egoismo, ma imitazione di Dio nel suo atteggiamento divino e verso gli uomini; questo è imitazione di Cristo, che per primo ha voluto fare il volere del Padre, e poi e per questo ha voluto fare bene agli altri.

Questa nota caratteristica della grazia di essere forza dell'ordine della santità può essere inteso in una **maniera sbagliata**; si potrebbe dire come obiezione: devo per primo imitare la santità e moralità di Dio, e quando ho raggiunto questo scopo allora agli altri? in nessun modo; i due compiti devono essere abbinati, combinati, nella consapevolezza che questo abbinamento non vuole dire uguale valore ma vuol dire fare insieme due cose essenziali, però la prima più importante e l'altra come conseguenza; così si può e si deve sviluppare la grazia come santità e come ... della santità di Dio.

FIGLIOLANZA

Esprime, come il tema dell'amicizia, un rapporto personale con Dio trino (cf dispensa per la sintesi dell'AT). I sinottici d'una parte, e Paolo e Giovanni dall'altra, esprimono diversi accenti della dottrina:

I. SCRITTURA

1) Antico Testamento

La predicazione di Cristo si rivolge a coloro ai quali è familiare l'idea dell'israelita come figlio di Dio. Tutta la dottrina del rapporto "Jahve - uomo" come "Padre e figlio" va compresa nel quadro dell'Alleanza e non può essere separata da essa. Nell'AT vengono chiamati "figli di Dio" dal popolo intero fino all'individuo, sia il re che il devoto; è una figliolanza presente alla quale seguirà -nei Profeti- altra futura. Sono due i fondamenti della figliolanza: all'inizio sembra unicamente l'elezione di Dio che stabilisce e fonda la figliolanza, mentre difatti anche l'accettazione dell'Alleanza -quindi un atto umano- interviene. Poi viene messa in primo piano l'osservanza della legge, mentre difatti rimane inclusa la libera decisione di Dio che ha emanato la legge con le sue esigenze e promesse. Questi due fondamenti mai sono intesi in contrasto.

2) Nuovo Testamento

Matteo e Luca insistono sul fatto che diventiamo figli di Dio per una vita secondo il modello del Padre celeste e del messaggio di Cristo, e questa figliolanza, che esiste adesso, si manifesterà in pienezza nel cielo; questa figliolanza è quindi risultato dell'attività del discepolo.

Paolo e Giovanni sono interessati all'inizio di questa figliolanza, e tentano di riempire una lacuna rimasta, sembra, nei sinottici: come mai l'uomo è capace di diventare Dio? Possiamo fare un paragone, uno terminologico e l'altro contenutistico, tra Paolo e Giovanni:

Paolo, parlando dei cristiani, usa due parole: τέκνον e υἱός; l'inizio dello stato del τέκνον e dell'υἱός in S. Paolo è la υιοθεσία (adozione in/come figlio), parola che in S. Paolo viene usata solo per i cristiani, mai per Cristo; **Giovanni**, per i cristiani usa solo τέκνον (mai υἱός), mentre per Cristo la parola preferita è υἱός; in lui, quindi, la parola υιοθεσία non ha senso per i cristiani, perché non sono υιοί, ma per essi Gv usa un'altra parola: γεννασθαι (essere generati).

Paolo, parlando dell'inizio della figliolanza, parte da una istituzione civile esistente allora come oggi: la adozione a figlio; è un atto legale in cui una persona viene assunta nella relazione di figlio da un'altra persona che non è il suo padre, con tutti i diritti e doveri che ne conseguono; questo rapporto Paolo lo trasferisce al rapporto Dio-uomo, in modo che si può dire che una persona umana già esistente viene da Dio assunta per libera decisione sua nel rapporto di figlio, con tutte le conseguenze di diritti e doveri: da una parte essere eredi del regno dei cieli, d'altra parte la necessità e la possibilità della direzione dello Spirito per condurre una vita secondo l'esempio di Cristo. In questa applicazione dell'adozione civile all'adozione divina c'è un elemento nuovo che non esiste nella legge civile, cioè che l'uomo diventa figlio di Dio in

Cristo Figlio di Dio; è quindi una figliolanza mediata dal Figlio di Dio stesso, il quale è Figlio da sempre.

Giovanni, spiegando l'inizio di questa figliolanza, parte non dall'adozione ma dalla generazione (in questa idea della generazione si deve notare che certamente colui che genera di solito è il padre umano, ma questo verbo può anche talvolta essere applicato all'inizio della vita data dalla donna, quindi non è così chiaro in Gv se γεννασθαι si riferisce sempre al Padre); questa generazione è una azione con cui una persona umana dà inizio a una vita non ancora esistente, e questo rapporto Giovanni lo trasferisce al rapporto Dio-uomo: Dio, persona esistente, con un atto divino dà inizio a una nuova vita finora non esistente, ed anche qui c'è una differenza: questa vita finora non esistente viene data ad una persona già esistente (e questo nell'ambito umano è sconosciuto), e d'altra parte questa vita viene data attraverso il Figlio; quindi mai in Gv il Padre genera immediatamente l'uomo, ma il Padre dà la vita al suo Figlio e il Figlio agli uomini diventati figli.

Sia Paolo che Giovanni partono nella loro spiegazione della figliolanza da esempi della vita umana, nella quale sono una chiara contraddizione: chi adotta un altro non è né può essere il suo padre naturale, e chi genera non può adottare il figlio generato. Perciò è possibile che uno creda che i due apostoli siano in contraddizione fra di loro, ma questa non si misura sull'esempio umano, ma sulla applicazione cristiana.

E' il compito della Tradizione di vedere come riunire senza contraddizione i due contenuti (nella Bibbia, formalmente, questo tentativo non c'è): l'inizio della figliolanza risale a un atto divino (e questo è comune ad ambedue gli apostoli), e Paolo dà a questo atto divino il nome di υιοθεσια: questo atto divino ha una conseguenza, che Giovanni chiama γεννασθαι, una nuova nascita, fondata sulla fede e il battesimo. Ora dopo questa sintesi vediamo alcuni brani tra i più importanti:

Paolo: Rm 8,1-23 (la vita cristiana); questo tema viene svolto in tre paragrafi:

1) vv. 1-11: il cristiano nello spirito; nei vv. 3 e 4 si dice: *“Dio ha inviato il suo Figlio (υιος) nel mondo affinché noi non vivessimo secondo la carne, ma secondo lo Spirito”*; nel v.11 l'apostolo conclude: *“lo Spirito abita in noi, e lo Spirito di colui che ha risuscitato Gesù dai morti risusciterà anche noi”*; quindi viene affermata l'importanza dello Spirito nella vita del cristiano: egli testimonia al cristiano che è figlio di Dio e lo conduce e lo dirige affinché possa condurre una vita da figlio.

2) vv. 12-17: la vita nello Spirito; il v.14 afferma: *“Chi sono guidati dallo Spirito di Dio sono figli (υιοι) di Dio”*. Questa frase contiene per il lettore di oggi due problemi: a) il significato esatto della parola υιος, che qui viene applicata ai cristiani: Paolo vuole affermare una identità tra Gesù e i cristiani per quanto riguarda la figliolanza o no? b) qual è il rapporto tra il possesso dello Spirito e la figliolanza? perché questo versetto ammette due forme di lettura: o la direzione dello Spirito ci rende figli di Dio, oppure ci fa conoscere che siamo già prima figli di Dio.

I due versetti seguenti ci danno una risposta → v.15: lo spirito della figliolanza, forse potremmo dire della adozione, è in colui in cui chiamiamo Padre; nel v. 3 Paolo aveva nominato Cristo υιος, Figlio, nel v.14 aveva chiamato i cristiani υιοι, figli, e adesso la figliolanza dei cristiani viene caratterizzata con υιοθεσια, una parola che Paolo applica solo ai cristiani, mai a

Cristo; v.16: lo Spirito ci dà testimonianza che siamo figli di Dio; adesso la parola è τέκνα, nel v.14 era υἱοί: vedete che per Paolo non importa la differenza, però lo Spirito dà testimonianza, mi fa capire ciò che sono, e qui abbiamo la risposta per il secondo problema: non la direzione ci rende figli, ma la missione dello Spirito Santo è una conseguenza della figliolanza; il v.17, alla fine del secondo paragrafo, conclude: “*Se siamo figli, (τέκνα), allora siamo anche eredi: eredi con Cristo e la sua gloria*”.

3) vv. 18-23: nel v. 19 Paolo continua dicendo che la creazione aspetta la rivelazione dei figli (υἱοί) di Dio; quindi quello che siamo già qui si manifesta in pienezza alla fine; e continua: v. 21: “*Essa nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio*”, quindi quello che siamo già qui si manifesta in pienezza alla fine; v.23: aspettiamo la υιοθεσία (e questo non è una contraddizione, ma quello che possediamo in forma piena ma non ancora sviluppata, si manifesterà con pienezza nel futuro).

Cerchiamo di riassumere Rom 8: Paolo conosce Os 2,1 (“voi sarete chiamati figli del Dio vivente”), un testo che Paolo cita in Rm 9,26. Paolo conosce però anche la dottrina di Cristo che troviamo in Matteo, secondo la quale c’è qui sulla terra e in futuro una figliolanza, la quale procede dal Figlio stesso (Cristo) e che deve mostrarsi nell’opera della vita cristiana. Paolo, volendo unire questo, incomincia con una distinzione linguistica introducendo due parole, τέκνον e υἱός, distinzione che per il momento non è tangibile ma si prepara, già che Cristo è solo υἱός, mai τέκνον. Paolo introduce inoltre una distinzione contenutistica: l’inizio della figliolanza esiste solo per l’uomo redento, mai per Cristo.

Paolo esprime una dottrina reale secondo la quale siamo figli di Dio, dobbiamo agire come figli di Dio, e vedremo nel futuro la piena manifestazione di ciò che siamo e di ciò che abbiamo operato nella vita.

La **Lettera ai Galati** chiarisce e in parte aggiunge; qui viene indicata l’origine e la mediazione della figliolanza: è una figliolanza che si fonda sulla fede e il battesimo → vv. 26-29: “*Voi siete figli di Dio (υἱοί) per la fede in Gesù Cristo, e -motivazione- perché siete stati battezzati in Cristo e vi siete rivestiti di Cristo*” (una affermazione con questa chiarezza non esiste nella lettera ai Romani): chi accetta il Figlio con la fede e il Battesimo è anche lui figlio → fede e battesimo hanno nella Bibbia una intima connessione che ci spiega solo la liturgia dei primi secoli, nei quali invece della formula battesimale c'erano le tre domande del vescovo -poi del presbitero- e le tre risposte del candidato, le quali perciò fanno parte integrante del battesimo. Qui si vede come la figliolanza da una parte si fonda su una libera decisione e scelta di Dio, dall'altra sull'accettazione che l'uomo presta alla decisione divina.

Cap 4, 1-5: “*Dio ha inviato il suo Figlio (υἱός) affinché ricevessimo la figliolanza*”; questa frase supera la dottrina di Rm 8 in questo punto: il Figlio di Dio, Figlio da tutta l’eternità, è inviato non solo per compiere la giustizia della legge, ma affinché noi potessimo ricevere la figliolanza a partire dal nostro tempo (e qui si vede in tutta la chiarezza il senso della parola υιοθεσία applicata solo ai cristiani).

Cap 4, 6-7: “*Perché quindi voi siete figli, Dio ha inviato lo Spirito del suo Figlio che in voi grida Abba Padre*”; l’alternativa rimasta aperta in Rm 8,14 è chiarita nel v.6 e viene confermata nel senso di Rm 8,16 molto più chiaramente.

Lettera agli Efesini (1,3-14: lode della azione salvifica di Dio). Il v.5 è il fondamento: “*Dio in Gesù Cristo ci ha predestinato alla figliolanza*” (qui abbiamo chiaramente interpretata la parabola del seminatore di S. Matteo, in cui il seminatore è il Figlio dell'uomo, e dove troviamo un'applicazione che sembra strana: il seme gettato sono i figli del regno): nel Figlio siamo predestinati, dall'eternità, ad essere figli. Qui si capisce un po' meglio l'ὀλιθοθεσια, che quindi non si riferisce solo ai cristiani ma anche a colui in cui siamo figli, al υἱος Χριστος; vv. 6-14, una spiegazione: “in Lui (Cristo) abbiamo la redenzione, il perdono dei peccati, secondo la ricchezza della sua grazia... in lui siamo stati sigillati con lo Spirito Santo” (vedete la parte negativa: perdono dei peccati, redenzione e liberazione dal peccato, e dall'altra lo Spirito Santo con il quale siamo sigillati).

Giovanni: 1,4: “*In lui era la vita*”, questa frase è una affermazione sul Logos stesso: egli è vita, però questa frase contiene anche un'altra affermazione: lui dà anche la vita, e quest'altra affermazione viene svelata nei vv. 12 e 13, che sono costruiti secondo un chiaro parallelismo dottrinale: in ambedue abbiamo una condizione nella azione umana e un risultato nella azione divina; ambedue vengono espresse in due forme → 12a: “*Coloro che lo accolgono* (accoglienza come condizione della azione umana) *hanno il potere di diventare figli di Dio*” (il risultato), e in 12b e 13 torna lo stesso binomio: “*Coloro che credono in lui ... sono stati generati da Dio*”; qui abbiamo anche una identificazione: diventare figli di Dio vuol dire essere nati da Dio.

Il Prologo è una specie di indice delle materie che poi il “corpus evangelii” spiega (es.: “lui era la luce”, e questo viene ampiamente sviluppato nel cap. 9, in cui si manifesta che Cristo è luce del mondo e come è luce del mondo), ma c'è anche un altro rapporto tra Prologo e vangelo: nel prologo stesso una affermazione viene spiegata (“Cristo è la vita” viene spiegato con diventare figli di Dio ed essere generati da Dio). E la spiegazione che Cristo è la vita che troviamo nei cap. 5 e 15 di Gv vuole di fatti, in base alla connessione dei due vv. del prologo, essere una spiegazione della figliolanza divina dei cristiani.

II. TRADIZIONE E MAGISTERO

La Tradizione percorre tre fasi: 1) i tre primi secoli: il tema della figliolanza si trova all'interno della visione biblica; 2) dal IV fino al XVI sec. si trova sullo sfondo della cristologia; 3) incomincia con il Concilio di Trento, e mette la figliolanza all'interno della dottrina sulla grazia.

1) I Padri (cornice biblica)

I Padri apostolici certamente hanno letto la Scrittura nella liturgia, e così hanno conosciuto la dottrina, ma nei loro scritti non appare; gli Apologeti mettono un po' più in risalto la tematica della figliolanza, e in certo qual senso si avvicinano a una sintesi, non speculativa ma biblica.

Giustino (verso il 200, qui a Roma) conosce bene i tre temi della Bibbia sulla figliolanza: a) I cristiani diventano figli di Dio in base alla loro vita (pensiero preso da Mt 5,44-45 e arricchito da 1Gv 3,1-2); b) I cristiani diventano figli di Dio nella risurrezione (Lc 20,36), e c) I cristiani sono la nuova casa di Giacobbe (notate la connessione delle due immagini)

generata dallo Spirito e dalla fede; qui vengono combinati Gv 1,12b con 3,5. Questa visione lascia ancora alcuni punti aperti, ma è un primo passo verso la sintesi della dottrina biblica; abbiamo quindi un tentativo di sintesi basato sui Sinottici e su Giovanni (i testi paolini non si trovano).

Ireneo arricchisce l'immagine; egli conosce Mt 5,44-45, e insiste nell'obbligo dei cristiani di condurre una vita che ama anche i nemici, però la frase per noi importante ("imitare il Padre affinché siamo figli suoi") non si trova; inoltre cita anche lui Gv 1,12, ma non insiste molto su questo pensiero, e combina Giovanni e Matteo dicendo: se gli uomini credono e osservano la dottrina di Dio, allora sono figli di Dio (un pensiero non presente in Giustino). Ma Ireneo include la dottrina della adozione nella sua dottrina, e qui per la prima volta appare Paolo e il suo influsso.

In questi primi tre secoli dobbiamo nominare anche i primi commentatori del Padre nostro: **Tertulliano, Cipriano, Origene**, i quali nel loro commento al titolo ("Padre nostro") hanno le seguenti riflessioni: se uno si rivolge a Dio come Padre deve essere il suo figlio, se Dio in questa preghiera viene chiamato Padre nostro è incluso che anche gli altri che pregano così sono figli di Dio, quindi siamo fratelli, tutti figli di questo Padre (in questa spiegazione del titolo entra Gv 1,13: la nascita da Dio, e qui abbiamo di nuovo una sintesi fra Matteo e Giovanni come in Giustino, però adesso un po' più ricca).

Origene, in un'altra opera, cerca di proporre per la prima volta una penetrazione speculativa del tema, non una sintesi: l'uomo diventa figlio di Dio se accoglie il Logos e si assomiglia sempre di più a lui, allora incomincia il suo rapporto col Padre (questa frase rappresentativa per tutta l'antica Chiesa è importante per noi oggi, perché abbiamo un linguaggio che considera tutti gli uomini figli di Dio).

Origene continua e dice: l'uomo cristiano, nella sua vita e nella sua azione, deve curare le virtù per rassomigliare sempre di più al Figlio, e così facendo può e deve diventare sempre di più anche lui figlio di Dio; e conclude: in questo senso l'uomo, all'inizio del suo essere cristiano, è nato da Dio, ma insieme durante la sua vita cristiana va sempre di più profondamente generato da Dio, e così l'uomo, nella perfezione della sua vita, quando sta davanti a Cristo nella sua Parusia, raggiunge la perfezione della figliolanza.

Benché sia una penetrazione e non una perfetta sintesi, possiamo dire che in un modo meraviglioso ne sono compresi tre elementi biblici: a) siamo figli di Dio nell'essere e nella vita; b) siamo figli di Dio avvicinandoci sempre di più al Logos; c) siamo finalmente figli di Dio nella risurrezione.

I **Padri greci del IV e del V secolo** stanno davanti all'arianesimo. Gli ariani vedono in Cristo una creatura, certamente molto nobile, però creatura; perciò Cristo, essendo creatura, e noi, essendo creatura, siamo figli lui e noi, e non si vede una differenza essenziale. Con questa tesi non solo la dottrina su Cristo è in pericolo, ma anche la dottrina sui cristiani figli di Dio, perché che cosa significa questa figliolanza se non imitazione di un puro uomo.

In questa situazione i Padri devono spiegare due temi: in primo luogo la divinità di Cristo, ma anche la figliolanza di Cristo, in sé e nella sua differenza con la figliolanza dei cristiani. La difficoltà della risposta si spiega non solo perché il tema va affrontato per la prima volta nella storia della Chiesa, ma anche perché è un tempo profondamente legato al linguaggio

biblico e ad una lettura unitaria sulla Bibbia, e così vedono che in S. Paolo υιος può essere il figlio di Dio oppure un uomo cristiano, e allora per chi vede quel linguaggio sembra che gli ariani abbiano ragione. Subito si muove la resistenza affermando che per Giovanni υιος è solo il Figlio Cristo, e τεκνα sono i cristiani, e allora gli ariani avrebbero torto; chi dei due deve prevalere: Paolo o Giovanni?

E' **Atanasio** che trova la soluzione terminologica: lui distingue tra Cristo figlio κατα φυσιν, in base alla sua natura divina e i cristiani, che sono figli κατα χαριν, in base alla grazia, che è chiaramente un favore divino, il quale si riduce a Cristo e alla sua forma redentiva, il che non esclude una grazia entitativa, che troviamo già nei Padri Greci. Con questa distinzione, che non si trova nella Bibbia, Atanasio difende Cristo Dio, Cristo Figlio di Dio e i cristiani figli di Dio, è conservato il linguaggio della Bibbia ed è anche spiegata l'apparente diversità fra Giovanni e Paolo. Questa soluzione terminologica di Atanasio diventa il modello per tutti i Padri greci.

I **Padri latini** (parlo soprattutto di **Ambrogio, Ilario, Agostino**, e in una forma speciale **Leone Magno**) in parte ripetono la dottrina di S. Atanasio e dei Padre greci, e in parte la approfondiscono e arricchiscono): conoscono quindi una figliolanza per natura (“secundum naturam”) e un'altra figliolanza per grazia (“secundum gratiam”) ma loro, radicati anch'essi nel linguaggio biblico, vedono una identità di dottrina, anche se con diversa terminologia, nei due apostoli:

Loro vedono la differenza terminologica fra Paolo e Giovanni, tra υιοθεσια e γεννασθαι, e stabiliscono che “adoptio” e “generatio” oppure “nativitas” sono lo stesso: Paolo parla del rivestirsi di Cristo, di diventare nuova creatura, e questo -dicono- è identico con la nascita da Dio in Giovanni, perché vestirsi di Cristo e diventare nuova creatura avviene in battesimo e fede, e secondo Paolo è in battesimo e fede ci viene regalata l'adozione in figli; ora dobbiamo dire -concludono- che generazione e adozione sono lo stesso, solo sono accenti su diversi aspetti: adozione vuol dire che esiste una libera decisione di Dio nella quale noi diventiamo figli, mentre generazione vuol dire il dono che in base alla libera decisione ci viene dato e ci rende figli.

Leone Magno è importante perché conosce e approva la dottrina di questi Padri latini e quindi greci, ma mette ancora in risalto alcuni elementi biblici per non dimenticare nello sviluppo del dogma la ricchezza della Bibbia: 1) la figliolanza consiste per lui nella nuova nascita e una vita corrispondente, quindi una figliolanza donata nel battesimo, ma conservata e sviluppata con la vita, e qui abbiamo di nuovo l'unione fra Giovanni e Matteo; 2) la figliolanza è sempre una comunità di figli (“consortium filiorum”), e così raccoglie la spiegazione del Padre nostro dei primi Padri (purtroppo questa dottrina di S. Leone Magno non si conserva nella tradizione del Medioevo).

2) Medio Evo

Nel Medioevo di nuovo la cristologia è la cornice del nostro tema, ma in una visione diversa: nel XI-XII sec. l'eresia ariana dell'adozionismo si mostra in una forma speciale: Cristo come Dio è figlio naturale di Dio, come uomo è figlio adottivo di Dio, ma non come noi

uomini: noi eravamo figli dell'ira (Ef 2,3), ma siamo passati da questo stato a quello di figli di Dio, mentre Cristo come uomo non era mai stato figlio dell'ira, ma subito figlio adottivo di Dio.

La Chiesa rifiuta questa opinione, ma i teologi del XII secolo attribuiscono ad **Abelardo** la difesa e l'approfondimento di questa eresia, anche se nelle sue opere oggi conservate questa dottrina non c'è; se questa era l'opinione di Abelardo, lui ha voluto salvare una differenza essenziale fra Cristo e i cristiani, ma anche questo viene rifiutato: gli avversari di Abelardo rispondono che Cristo come uomo non è figlio secondo la natura (perché questo vale solo per la sua divinità) né per la grazia (poiché questo vale solo per noi), ma figlio “per unionem” (unione ipostatica), e non come dice l'opinione attribuita ad Abelardo figlio secondo la grazia.

Pietro Lombardo prende parte in questa polemica, e così diventa oggetto e dottrina anche di **S. Tommaso di Aquino**, che l'incorpora nel suo *Commentario alle Sentenze*, nella *Summa Theologica*, e in due opere di cristologia: Cristo come figlio naturale è evidente, Cristo come figlio “per unionem” è evidente (nega la figliolanza adottiva di Gesù), però poi spiegando la figliolanza adottiva dei cristiani prende quel chicco d'oro di Abelardo che finora non è mai stato considerato e dice: noi cristiani diventiamo figli adottivi non perché siamo idonei a diventare tali, ma per diventare idonei, quindi Dio non vede in noi un valore che giustifica l'adozione, ma Dio adottandoci ci rende degni di essere figli.

3) Il tempo nuovo (cornice della grazia)

E' stato il **Concilio di Trento**, che non volendo ne intendendo farlo ha causato la svolta:

a) Nel suo decreto sulla giustificazione e in quello sul peccato originale parla della figliolanza, e così Trento reintegra questo tema di nuovo nella dottrina del cristiano, cioè sulla giustificazione;

b) Inoltre in questi due decreti Trento integra tutta la dottrina biblica della figliolanza nell'insegnamento magisteriale: nel Decreto sul peccato originale (15,14) parla della rinascita, quindi si poggia su Giovanni, ma integra anche la figliolanza in una dicitura paolina (51,15); invece nel Decreto sulla giustificazione si poggia su Gal 4 e Rm 8 (15,22 e 15,24), ma rammenta anche al margine Gv15,24, e così il Concilio reintegra tutte le tendenze bibliche nella sua dottrina della figliolanza;

c) Il terzo punto continua con questo recupero, nominando una espressione di Leone Magno: “consortium filiorum”, reintroducendo quindi la visione patristica (certamente in un tempo in cui l'individualismo del Rinascimento si fa strada, questo è un richiamo a non dimenticare la dimensione sociale e comunitaria della vita cristiana, specie della figliolanza).

Infine il Concilio mette la figliolanza nella dottrina sulla grazia, per il puro fatto di trovarsi in questa descrizione del dogma; già i Padri greci avevano parlato della figliolanza *κατα χάριτι* (la benevolenza, il favore di Dio per l'uomo), mentre i Padri latini li avevano seguiti con la loro figliolanza “secundum gratiam”. Adesso il Concilio, prendendo la grazia anche come rinnovamento interno, inserisce la figliolanza in questo contesto approfondito. Così il decreto tridentino, pur non avendo nessuna controversia con i protestanti in questo punto, e non volendo proporre una definizione magisteriale, di fatti ha contribuito a quella svolta che d'ora in poi sarà la dottrina della figliolanza all'interno della dottrina sulla grazia.

Il **Vaticano I** menziona una sola volta il decreto del Concilio di Trento. Il **Vaticano II** neanche dà un accento speciale alla dottrina della figliolanza, ma si trova rare volte, per esempio

in LG 40 sulla santificazione; però anche qui, in un contesto che non sembra mettere molto in risalto la tematica, si trova una sintesi tra teologia giovannea e paolina, tra grazia e filiazione, tra filiazione individuale e aspetto comunitario ed ecclesiale. C'è anche un elemento notevole: vedere la figliolanza del cristiano in Cristo.

III. PARTE SPECULATIVA

Partiamo dalla duplice nota caratteristica della Tradizione che risulta del suo rapporto con la Sacra Scrittura: d'una parte la Tradizione conserva e sviluppa la dottrina della Scrittura, e qui è la norma per interpretare la Scrittura, norma per la fede, e perciò norma per la teologia; dall'altra parte la Tradizione tace su certi temi della Scrittura, e nel momento in cui noi constatiamo questo silenzio siamo esortati ad indagare su queste verità nascoste e dimenticate.

La Tradizione ha bene distinto tra figliolanza di Cristo e figliolanza dei cristiani, ma ha quasi taciuto sulla figliolanza dei cristiani in Cristo, il Figlio. Inoltre la Tradizione ha ben elaborato la figliolanza dell'individuo e l'ha fondata sulla grazia santificante, ma ha trattato poco o niente la figliolanza nell'azione e nella risurrezione. Oggi il tempo e la situazione della pastorale e della teologia ci ammoniscono a trattare questi due silenzi.

1) La figliolanza di Cristo e dei cristiani:

Oggi, in alcune lingue, l'idea della figliolanza e dei figli di Dio sembra superata → dobbiamo dire figli e figlie di Dio. La risposta a questa richiesta sembra molto semplice, perché il rispetto di tutti non tocca la fede, e perché non facciamo delle cose ragionevoli. Ma una piena risposta deve essere consapevole che il problema è molto più grande e profondo di quello che sembra a prima vista; perciò cerchiamo di procedere passo per passo per capire la risposta finale:

1) Traduzione della Scrittura e interpretazione della Scrittura non sottostanno alle stesse norme: la Scrittura va tradotta come libro di un autore del I secolo a destinatari cristiani del primo secolo, perciò una traduzione deve conservare e rispettare il linguaggio del primo secolo; l'interpretazione della Scrittura deve avvenire in un altro modo, e deve rispettare due passi: la sacra Scrittura, per l'uomo di oggi, va letta e interpretata come un libro scritto ad un altro (in questo caso la Chiesa del primo sec.), e tramite questo per me, perché la Scrittura è anche ispirata anche per me e per la generazione dopo di me. Una prima conseguenza: dobbiamo tradurre "figli di Dio" dove si trova nella Scrittura.

2) L'espressione linguistica "figli di Dio" nella Bibbia ha due dimensioni e due significati: la prima dimensione è quella del linguaggio del tempo (che non è cristiano né tipicamente pagano); l'altra dimensione è il linguaggio della fede cristiana, e non solo in quel primo secolo, ma anche oggi il cristiano vive e parla in almeno sempre due livelli: in un linguaggio di fede e in un linguaggio che anche l'altra gente che non è cattolica né cristiana usa. Questo secondo livello è quello dell'uso civile: nel primo secolo "figli" è il nome per tutta la discendenza (che siano maschi o femmine non importa), ma la sensibilità della lingua può cambiare, e dove in secoli scorsi nessuno si è offeso oggi può esserlo, e quindi bisogna rispettare una sensibilità cambiata.

L'altro livello è quello della lingua della fedè: Paolo e Giovanni dicono "figli di Dio" non in base a questo linguaggio civile, ma in base a una condizione di fedè: l'uomo, nel battesimo e nella fedè è nato e generato da Dio nel suo Figlio Gesù Cristo, e per esprimere questo si parla di essi come figli di Dio. Nel linguaggio biblico i due livelli si incontrano e si compenetrano: un linguaggio civile che durante i secoli può cambiare, e difatti in alcuni paesi sta cambiando, l'altro, il linguaggio della Rivelazione, che non solo nel contenuto ma anche nella sua formulazione verbale può essere cambiato.

Come quindi tenere conto di questa duplicità di linguaggio nella nostra situazione oggi? Nella predicazione e nell'annuncio della parola oggi talvolta dobbiamo mettere i due livelli uno accanto all'altro: possiamo, là dove la sensibilità della lingua è cambiata o sta cambiando, dire figli e figlie di Dio; con questa espressione vogliamo indicare le persone umane che hanno Dio come Padre, e già che le persone umane sono maschiline o femminili, è giusto dire figli e figlie di Dio, e non fa nessun danno al linguaggio cristiano di seguire questa cambiata sensibilità della lingua.

Dall'altra parte dobbiamo mantenere il linguaggio di figli di Dio, e qui dobbiamo dire che colui in cui siamo discendenti di Dio è il Figlio di Dio, altrimenti perdiamo il centro della figliolanza, tanto più che oggi si introduce sempre di più nel linguaggio cattolico una forma superficiale del parlare dei figli di Dio e di Dio come Padre, vedendo in tutti gli uomini figli di Dio e Dio Padre di tutti gli uomini; quindi figli di Dio va completato secondo il bisogno di una lingua, ma non sostituito, altrimenti perdiamo una verità di fedè.

3) Cristo può essere chiamato soltanto figlio di Dio e non diversamente: Cristo è una persona divina, e Dio e ciascuna persona divina non sono né maschio né femmina. Dio, e anche la seconda persona, contiene in sé tutti i valori, sia dell'uomo che della donna; se questo è vero - ed è vero- si pone subito la domanda: perché chiamiamo la seconda persona divina Figlio? Non è altrettanto possibile chiamarlo Figlia di Dio? La domanda è giusta e non va ridicolizzata: Cristo è uomo e Dio, Cristo come uomo è un maschio, come uomo ha una donna (Maria) come madre, ma ha Dio al posto del padre umano, perciò può e deve essere chiamato figlio di Maria e figlio di Dio.

Ma man mano i discepoli -e la Bibbia mostra quel progresso di conoscenza- scoprono che quell'uomo, pur essendo uomo, è anche Dio, e in quanto tale ha la sua origine in Dio; così già la Bibbia incomincia a trasferire il nome di Cristo uomo-Figlio di Dio anche al suo rapporto di Dio con Dio, chiamandolo anche in quest'altro livello Figlio di Dio. Una sola espressione per Cristo Dio e Cristo uomo, però con due accezioni essenzialmente diverse:

1) Dio, come padre dell'uomo Gesù, ha accanto a sé un essere umano, una donna come madre dell'uomo Gesù.

2) Dio come padre del Dio Gesù non ha accanto a sé nessun uomo, Egli è la sola origine del Dio Gesù. Se quindi chiamiamo Gesù Figlio di Dio, in quanto è Dio, indichiamo per prima la sua origine totale in Dio, e secondo, che siamo arrivati alla conoscenza di questa origine tramite la sua umanità. . Questo è un modo di parlare che significa qualcosa che in Cristo realmente esiste, e perciò un modo proprio, ma che indica questa realtà in base al cammino di conoscerlo e al punto di partenza di questo cammino: è la natura umana di Cristo che mi

conduce alla sua divinità, alla sua relazione al suo Padre divino. L'unità dell'uomo e Dio in Gesù è essenziale per tutta la rivelazione e specialmente per questo caso specifico.

2) La figliolanza dell'individuo

Nella tradizione, con la Bibbia, si esprime nell'adozione (Paolo) e la generazione (Giovanni), e la Tradizione lo ha esplicitato fondando la figliolanza nella grazia; questo è vero e non può essere abbandonato. Ma questa figliolanza dell'individuo, nella Bibbia, si trova in altri tre contesti: 1) la figliolanza consiste nella azione della vita, nella azione secondo il modello di Dio; 2) la figliolanza si raggiunge nella risurrezione; 3) consapevolezza che anche gli altri cristiani sono figli di Dio (pensate al Padre nostro). Sembra che la Tradizione non abbia sviluppato sufficientemente questi tre temi che si trovano in Matteo, Lucca e nuovamente in Matteo. La situazione attuale ci mostra due problemi:

1) La prima e la seconda verità biblica toccano un uso linguistico oggi fra i cattolici praticanti: in passato era tale colui che andava ogni domenica a Messa e almeno una volta al mese alla confessione; oggi la confessione non esiste più, perché non pecciamo più, e così il cattolico praticamente è colui che va talvolta a Messa la domenica; la vita cristiana non costituisce più un cattolico praticante?

2) Riguarda la terza verità: il “consortium filiorum” ci mostra una chiesa un po' strana: il cristiano non cattolico viene trattato come fratello separato, con cortesia, con rispetto, con carità; questo è dovuto. I cattolici, nella Chiesa cattolica stessa, possono essere insultati come progressisti, conservatori, come se fossero criminali, atteggiamento un po' strano fra persone che credono essere figli Dio. Cerchiamo di dare risposte teologiche:

1) Chi vuole essere figlio di Dio deve vivere secondo il modello del Padre celeste; è il programma che ci presenta Mt 5, 44-45: figli di Dio possono essere solo coloro che fanno del bene all'amico e al nemico, per l'unico motivo che il Padre del cielo ci dà l'esempio. Ma come si fa ad agire così? (perché Matteo ci dà due esempi che noi ancora non possiamo imitare).

2) Chi vuole vivere e agire come il Padre deve agire come il Figlio: Gv 5,20: “*Il Padre ama il Figlio e gli mostra tutto ciò che egli opera*”; si può paragonare con il v.17, e aggiungete nello stesso cap. il v. 19: “*Ciò che il Padre fa lo fa anche il Figlio*” (potete paragonare con il cap 9,4).

3) Chi vuole conoscere e imitare l'azione del Figlio deve ascoltare lo Spirito Santo: Gv 16,13-14: “*lo Spirito dirà tutto ciò che avrà udito... perché prenderà del mio e ve l'annunzierà*”.

4) Noi siamo e diventiamo figli di Dio nell'incontro con la Trinità; questo incontro l'abbiamo già visto nella prima tesi sull'inabitazione di Dio e ci tocca di nuovo in questa tesi della figliolanza; dobbiamo quindi domandarci se ambedue le tesi hanno lo stesso contenuto in diverse forme verbali di espressione o se indicano due aspetti della stessa verità, e perciò in un certo qual senso hanno un contenuto diverso: la tesi dell'inabitazione ci ha mostrato che la vita cristiana incomincia nel battesimo e nella confermazione, momenti nei quali la Trinità viene per essere e vivere con il cristiano; ma questa stessa tesi ha provato che l'inabitazione non è solo l'inizio di una qualsiasi esistenza, ma è un rimanere, un contatto personale, una vita della Trinità con l'uomo scelto da essa.

La tesi sull'amicizia di Dio e l'uomo ci ha mostrato come questa vita comune fra Dio e l'uomo deve svolgersi come una vita da amico ad amico. La tesi sulla figliolanza di Dio ci

mostra come possiamo realizzare questa vita con la Trinità, questa vita da amici: l'uomo, in base alla grazia e inserito nel Figlio trova il contatto personale con il Padre, trova il rapporto personale con lo Spirito Santo; solo chi entra nel Figlio, può avere il contatto con la Trinità. La dottrina dell'inabitazione afferma che viviamo con la Trinità, quella della figliolanza ci mostra come questo avviene e va realizzato.

5) Siamo e diventiamo figli di Dio totalmente solo nell'azione e nella risurrezione: per il battesimo siamo figli di Dio, ma in questa comprensione di una verità di fede possono inserirsi sbagli propri della condizione umana, e lo sbaglio è concepire la figliolanza in base alla figliolanza umana. Ciascuno di noi è figlio di un padre e una madre per il solo fatto di essere nato di loro, ma questo non basta: dobbiamo partire dalla figliolanza del Figlio di Dio per capire la nostra. In Dio essere e agire si identificano: senza azione la prima persona non è Padre e la seconda non è Figlio.

Se noi abbiamo una figliolanza di questo tipo, anche abbiamo in noi un germe che deve essere completato e perfezionato dall'azione per essere conforme alla figliolanza ricevuta, e che deve diventare perfetta e visibile nella risurrezione. Perciò nel caso del cristiano essere figlio di Dio richiede azione in imitazione del Padre celeste, nella sequela del Figlio e nell'ascolto dello Spirito Santo, per essere e sviluppare l'essere figlio.

E qui forse possiamo introdurre una “*crux interpretum*” della Bibbia: 1Gv 3,9: “*Chi è nato da Dio non pecca*”. Tutti sanno le difficoltà e i rischi di una interpretazione: chi prende “chi è nato da Dio” nel pieno senso giovanneo vede l'idea che chi è battezzato e vive secondo questo, è nato da Dio, e una vita che veramente si orienta in Cristo non può peccare. La figliolanza del cristiano oggi, molte volte, viene vista in una forma un po' superficiale: o in base alla creazione (e allora Dio è Padre di tutti e tutti sono figli del Padre, una verità che non nego, anzi affermo, ma bisogna vedere un certo pericolo di questa tesi) o, peggio ancora, se è basata sulla “fraternità” della rivoluzione francese (e qui è difficile concepire come l'uomo si senta fratello senza Cristo).

LA GIUSTIFICAZIONE

I. SCRITTURA

1) Antico Testamento

Per capire Paolo dobbiamo capire l'AT (Paolo conosce non solo la primitiva dottrina della giustificazione dell'AT ma anche la svolta data dai profeti: Ez 18) che incomincia a proporre la sua dottrina sulla giustizia, il giusto, la giustificazione, all'interno dell'Alleanza del Sinai. All'interno di questa ci sono tre passi che non rare volte sono in contraddizione fra di loro:

1) **La giustizia della fedeltà all'Alleanza:** Jahve offre al suo popolo una alleanza, richiede da lui l'osservanza della legge, e promette di mantenere le sue promesse. Dio è giusto se mantiene la sua promessa, l'uomo se osserva la legge dell'Alleanza. “Giusto” comprende in ambedue i casi due significati connessi: a) l'uomo è giusto perché osserva i comandamenti della legge, e perché così facendo è in un rapporto corretto (= giusto), in una relazione giusta con Dio; b) Dio è giusto perché premia la fedeltà alla legge prescritta e perché così facendo vive in pace e bontà, in una corretta relazione con l'uomo.

2) **La giustizia del peccatore pentito** (Ezechiele 18). Dio aveva minacciato al suo popolo con la morte qualora non osservassero la legge dell'Alleanza. Arriva la apostasia, la rottura dell'Alleanza, l'esilio come punizione di Dio, e la domanda: è finito tutto? Il profeta risponde in Ezechiele 18:

1) Giustizia e giusto non è più un affare del popolo, ma dell'individuo; nel passato il popolo ha peccato e viene punito, adesso Jahve dichiara solennemente che chi conta è l'individuo.

2) Nell'idea della giustizia entra quindi il perdono dei peccati, non necessariamente, perché il profeta non dice che tutti peccano, ma qualora uno pecca e poi si pente e di nuovo osserva i comandamenti può di nuovo diventare giusto; quindi nell'idea della giustizia entra la misericordia. Ma questo secondo passo lascia una domanda non risolta: se uno, dopo una vita giusta pecca, e dopo il peccato osserva di nuovo la legge, può essere perdonato, perché uno che ha vissuto correttamente e poi pecca non può ricevere la misericordia?

3) **La giustizia del Signore.** Sono i canti dell'“ebed Jahve”; il più importante per l'AT e il NT è quello di Isaia 53: il servo di Jahve è il giusto che porta i peccati dei molti, che conferisce la giustizia, e così l'AT, e in esso il profeta, può dire: *“Il Signore è nostra giustizia”* (il Signore sembra in questo caso il germe di Davide). Qui abbiamo raggiunto un nuovo passo: il giusto è il servo di Jahve.

Che cosa vuol dire questa giustizia non viene spiegato, ma leggendo il contesto sembra che giusto vuol dire che il servo di Jahve osserva la volontà del Signore, e così facendo è giusto e porta la giustizia ai molti; quindi questa non arriva per mezzo dell'osservanza della legge, nemmeno semplicemente dalla misericordia per coloro che peccano, ma per tutti la giustizia è un regalo fatto da Jahve tramite il suo servo. Cosa sia l'osservanza della legge in questo terzo passo non viene detto.

Riassunto: nell'Alleanza del Sinai, nel primo passo, possiamo dire che l'uomo è la sua giustizia, adesso dobbiamo dire: Dio, per opera del suo servo, è la giustizia dell'uomo. Vediamo così già nell'AT sviluppi che comportano cambiamenti incisivi che non si lasciano identificare tra di loro: la visione del primo passo è inconciliabile con quello del terzo, e quella del secondo completamente inconciliabile con il terzo (abbiamo qui un caso di sviluppo di rivelazione, non solo di comprensione della rivelazione).

Si vede subito che la devozione e la comprensione dei giudei ai tempi di Gesù e degli avversari di Paolo non è quella dell'ultimo passo dell'AT.

2) Nuovo Testamento

In **Paolo**, soprattutto nella lettera ai Rm e ai Gal, questo tema ha un posto centrale, e al centro della sua dottrina della giustificazione ha **Rm 3,21-31** → lo sfondo di questi versetti è già conosciuto da 1 e 2 Cor: la giustizia di Dio (l'atteggiamento di Dio di fronte all'uomo, un atteggiamento che Dio ritiene giusto, che perciò è giusto e giustizia) è stata resa nota e diventata efficiente per la redenzione in Gesù Cristo, con la quale il Signore ci ha dichiarato e resi giusti: dal rapporto falso con Dio (nel peccato) siamo entrati nel rapporto giusto con Dio (per la fede).

Rm 1,18 a 3,20 aveva affermato che giudei e pagani sono sotto il dominio del peccato, e l'osservanza della legge non li può salvare; da dove viene allora la salvezza per tutta l'umanità? 3,21-31 ci dà la risposta → la conoscenza della giustizia di Dio (v.21) è testimoniata dalla legge e dai profeti (= espressione, nel NT, di quello che per noi è l'AT) → sembra che Paolo voglia ricordare, nel contesto del capitolo terzo Isaia 53,11: *“Il giusto porterà la giustizia ai molti”*, e il v.10 dice: *“la volontà del Signore riuscirà per opera sua”*, quindi è volontà e giustizia di Dio che secondo Isaia porta il servo di Jahve.

Poi si afferma in maniera negativa la manifestazione della giustizia di Dio: questa manifestazione è avvenuta indipendentemente dalla legge. Paolo descrive perciò nel v.22 il cammino e l'estensione della giustizia di Dio: il cammino (= atteggiamento che l'uomo deve avere per raggiungere la giustizia di Dio) è la fede in Gesù Cristo; poi l'estensione: è un cammino valido per tutti (accenno a 1,18-3,20, in cui giudei e pagani erano sotto la morte).

Nel v.23 Paolo illustra questa universalità: *“Tutti hanno peccato e tutti sono privi della gloria di Dio”* (= secondo gli esegeti, quella felicità paradisiaca che Adamo ed Eva hanno posseduto all'inizio della loro vita e che hanno perduto per loro e per tutti i discendenti, e che quindi manca ai giudei e ai pagani).

v.24: la spiegazione positiva del cammino della giustizia; questo versetto vuole mostrare a chi deve rivolgersi questa fede menzionata nel v.22 come mezzo della giustizia, e lo fa con tre espressioni: *“Sono diventati giusti gratuitamente per la grazia di Dio (= la benevolenza, la misericordia, il favore di Dio) in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù”* → ἀπολυτροσις di per sé vuol dire una compra per la quale uno schiavo viene liberato; qui è preso nel senso metaforico. Quindi Cristo ha fatto una azione con la quale ha liberato gli uomini che erano schiavi del peccato.

Nei vv. 25-26 si dà una ulteriore spiegazione della ἀπολυτροσις: due volte in questi versetti si dice *“al fine di manifestare la sua giustizia”* → Dio avrebbe dovuto, secondo le proprie parole, punire i peccati commessi, ma sopportandoli con una tale pazienza aveva in mente un'altra soluzione: cancellare i peccati e la morte definitiva degli uomini con la morte del

suo Figlio. Paolo ripete ancora una volta e dice “*dimostrazione della giustizia di Dio nel tempo presente*”, cioè nel tempo dei romani ai quali è rivolto; e aggiunge: “*per provare che Egli è giusto e giustifica chi ha fede in Gesù*”. Quindi giustizia di Dio, in base alla spiegazione di 26b, comprende due affermazioni: su Dio e su quello che Dio fa nell'uomo, con l'uomo.

Dobbiamo aggiungere alcune osservazioni per cercare di capire come mai Paolo arriva a questa sua formulazione, pur affermando all'inizio della lettera ai Romani di voler predicare il Vangelo, che i romani hanno già ricevuto nella predicazione avvenuta prima e senza Paolo; come mai Paolo può farlo? Un lettore di oggi ha almeno tre domande davanti a questo testo: 1) Che cosa è questa giustizia?; 2) Che cosa vuol dire giustizia di Dio? (genitivo “subiectivus” o “obiectivus”); 3) Cosa vuole dire giustificare? → tre domande alle quali i versetti spiegati non rispondono. Vediamo se possiamo fare qualche luce:

a) Paolo, nel momento della sua conversione, riceve la predicazione cristiana dalla comunità esistente, e celebra con i suoi nuovi soci di fede anche la Cena, la “*fractio panis*”, e qui riceve l'interpretazione del fatto della Cena con Is 53, interpretazione contenuta già nelle parole di Gesù: “*dato per i molti e versato per i molti*”. Questa celebrazione è anche una interpretazione della morte di Cristo, e così Paolo riceve dalla comunità primitiva una visione in cui Is 53, il giusto che porta la giustizia ai molti, viene applicato alla croce, e mediatamente dalla croce alla Cena. Questa visione di Is 53 include, per la comprensione ebraica e quindi anche ebraico-cristiana, due strati:

1) Il primo è il sacrificio di animali per la remissione dei peccati, e in questo caso la remissione del sangue come atto veramente sacrificale che cancella i peccati.

2) La seconda dimensione è l'applicazione di questo precetto della legge mosaica al servo di Jahve, che viene condotto come una pecora al mattatoio.

Quindi questa visione del sacrificio di una vita per la remissione dei peccati viene applicata metaforicamente alla morte di Cristo sulla croce, e sempre con la sottolineatura “per i molti”, cioè per tutti gli uomini.

b) Paolo però adesso sta davanti a un gruppo di cristiani giudaisti che esigono dai nuovi addetti alla fede cristiana l'osservanza della Legge, con la sua giustizia, con il pericolo che l'opera di Cristo venga così svalorizzata. Paolo vede che questo atteggiamento e questa osservanza è inconciliabile con la morte di Cristo: voler ricevere la remissione dei peccati tramite l'osservanza della legge e attraverso la morte di Cristo è una contraddizione: o l'uno o l'altro. Perciò Paolo mantiene la novità del messaggio cristiano (l'arrivo della giustizia unicamente per mezzo di Cristo), ma gli dà una veste veterotestamentaria (formula questa nuova dottrina con parole dell'AT: Is 53).

c) In un terzo passo Paolo rivolge la sua attenzione alla giustizia in Is 53. Nei racconti dell'ultima Cena la giustizia non viene menzionata. Paolo prende quindi lo stesso insegnamento trasferendo unicamente l'attenzione dei molti alla giustizia, e qui può riferirsi a delle cose che ha già trovato nella prima comunità, o che lui aveva già scritto anteriormente ad altre chiese cristiane: in primo luogo, Cristo è giusto (*δικαιος*), e questo si trova in quasi tutti gli strati della Scrittura (quindi un'assicurazione che vede in Gesù di Nazaret il personaggio profetizzato in Is 53); inoltre Paolo stesso aveva affermato in 1Cor 1,30: “*Cristo è la nostra giustizia*”, e perciò toglie i peccati. In terzo luogo quel giusto osserva la volontà di Dio, e così diventa in noi la

giustizia di Dio (2Cor 5,21: “*affinché noi diventassimo in Cristo giustizia di Dio*”). Paolo prende questi precedenti, sia dalla predicazione delle comunità cristiane che dai suoi scritti, e procede nella lettera ai Romani esprimendo la dottrina antica con un accento su giustizia e giusto, che prende il linguaggio degli avversari e mette sotto il contenuto dei cristiani.

Dio è giusto vuol dire che Dio si comporta correttamente con l'uomo, vuol dire che non vuole il peccato, e quando è avvenuto non lo approva mai, ma è disposto a perdonare a chi si rivolge a Lui. Dio è giusto perché ha scelto Gesù per portarci la sua giustizia: il corretto rapporto dell'uomo con Dio, non più offuscato dal peccato, ci viene offerto dalla morte di Gesù Cristo, ma viene regalato solo a chi si rivolge con fede a Cristo.

Che cosa è quindi la giustizia di Dio? Possiamo dire che è una azione di Dio a beneficio dell'uomo, azione che si realizza nella morte di Gesù Cristo. Inoltre è una proprietà, un attributo di Dio, dal quale emerge e sorge questa azione di misericordia verso l'uomo; finalmente è uno stato, una situazione dell'uomo regalatagli da Dio. E così dobbiamo intendere quella giustizia di Dio nel senso soggettivo e oggettivo: il corretto comportamento di Dio che consiste nella sua misericordia, e la corretta relazione con Dio regalatami da Lui.

Rimane una domanda: è questa giustizia di Dio l'interno rinnovamento dell'uomo come effetto della giustificazione? I vv. di Rm 3,21-26 spiegati non permettono un giudizio, né positivo né negativo, ma dobbiamo prendere questi testi nel contesto totale della lettera ai Romani, e questo sarà il compito della Tradizione.

II. TRADIZIONE E MAGISTERO

1) L'antica Chiesa

I padri apostolici e gli apologeti rimangono nelle formule bibliche e le ripetono. La dottrina stessa della giustificazione viene ripetuta ma non sviluppata, forse perché non ci sono più oppositori giudaizzanti come ai tempi di Paolo, ma soprattutto perché il loro interesse è rivolto al battesimo: questo perdona i peccati, ci rende una nuova creatura, ci dà la rinascita.

Nel IV sec. con **Ambrogio** comincia a stabilirsi una connessione tra sacramento della penitenza e giustificazione; l'occasione è una citazione di Is 43,26, un testo che Ambrogio legge in latino: “*Chi confessa è giustificato*”; come tutti i versetti dell'AT l'antica Chiesa, e in essa Ambrogio, li legge con occhi cristiani, e vede in questo testo un insegnamento rivolto al cristiano peccatore di confessare i suoi peccati, e così essere giustificato. Così S. Ambrogio stabilisce un nuovo contesto per la giustificazione, un contesto che la Bibbia non conosce, ma che non la contraddice.

Nella controversia di **Agostino** con i pelagiani e i semi-pelagiani, il cui nucleo è il rapporto tra grazia e buone opere, entrano man mano tre temi della giustificazione:

1) Il primo è la “*iustificatio impii*” (Rm 4,15), un'espressione biblica che con Agostino entra nella Tradizione, acquistando in futuro una grande importanza. “*Impius*”, sia nella Bibbia che in S. Agostino è un uomo che non osserva i precetti divini, quindi che pecca contro Dio e perciò non è gradito a Dio.

2) Un secondo tema è il rapporto fra “*iustificatio*” e “*remissio peccatorum*” e “*gratia*” dall'altra. Tutti questi tre temi si trovano nella lettera ai Romani, e già hanno nella Bibbia una connessione intima, solo che Agostino, contro i pelagiani, insiste molto di più sulla grazia,

dicendo che questa non è solo benevolenza divina, ma anche una “virtus”, una forza che ci viene regalata da questa benevolenza. Questa dottrina entra nel **concilio di Cartagine**, 418, can. 3 e 5 (DS 225-227) che dicono: la grazia di Dio viene donata per rimettere i peccati, ma anche come aiuto per non commetterne di più, e Agostino e con lui il concilio di Cartagine che lo cita dice: è questa la grazia per la quale l'uomo per l'opera di Gesù Cristo viene giustificato.

3) Il terzo tema è la “iustitia Dei”, anche qui una espressione biblica, però di nuovo S. Agostino vede necessario precisare il senso biblico e dice: “iustitia Dei” non è solo una giustizia attribuito di Dio, ma anche una giustizia che Dio dona all'uomo quando lo giustifica, con la quale l'uomo diventa giusto; anche qui S. Agostino esprime l'insegnamento biblico, non aggiunge nulla, solo lo esplicita un po' di più. Possiamo notare, guardando a tutta l'antica Chiesa come questa rimane nella visione biblica, e solo qua o là ritiene opportuno formulare meglio la ricchezza del patrimonio biblico.

2) Il Medioevo

Accoglie e trasmette, soprattutto nei primi secoli, nient'altro che la dottrina dei Padri. Ci sono due tipi di trasmissione: 1) commentari alla Scrittura e al “corpus paulinum” (qui entra con le sue citazioni soprattutto S. Agostino, e qui è accentuato il rapporto battesimo e giustificazione, o grazia e giustificazione); 2) manuali del diritto canonico, i quali preferiscono S. Ambrogio, a causa delle sue due citazioni che toccano il sacramento della penitenza; quindi in queste collezioni entrano soprattutto le considerazioni della connessione tra penitenza e giustificazione. Vedete come la giustificazione viene tramandata in due fiumi, ma una sintesi non esiste.

Un primo e cauto tentativo di una evoluzione dottrinale si fa nel XII sec., in tre passi:

1) Il primo è la **Glossa ordinaria**: era di uso molto frequente scrivere il testo della Bibbia con accanto alcune citazioni patristiche o dei teologi che commentavano il testo (= glosse, tra le quali una s'imponeva: la glossa ordinaria); in queste glosse abbiamo praticamente l'esegesi del medioevo incipiente. Così un teologo, commentando Rm 8,30 tenta per la prima volta una definizione scientifica della giustificazione: “iustificatio est remissio peccatorum et exercitium bonorum operum” (“la giustificazione è la remissione dei peccati e l'attuazione delle buone opere”); è una definizione che ci sorprende perché include le buone opere nella giustificazione, però di fatto è una visione molto biblica, perché cerca di unire Rm 3 con Rm 2,13, in cui gli operatori della legge (e non gli ascoltatori) saranno giustificati; ambedue le affermazioni sono di S. Paolo.

2) Il secondo passo sono le *Sentenze* di **Pietro Lombardo**, il quale prepara una sintesi della giustificazione per quanto cerca di incorporare nella sua opera il patrimonio dei commentari biblici e quello delle collezioni canonistiche. Così nel secondo libro delle *Sentenze* inserisce i commentari biblici e con ciò Agostino, e così parla del rapporto tra battesimo, grazia e giustificazione, mentre nel quarto libro delle sentenze si appoggia di più sulle collezioni canonistiche, e inserisce così il rapporto tra penitenza e giustificazione. Il Lombardo non ha nessun interesse in presentare una dottrina sviluppata della giustificazione, però di fatti riunisce la Tradizione esistente nella sua opera.

3) Il terzo passo si verifica nei **commentari al libro delle Sentenze**, dove la dottrina della giustificazione incomincia a svilupparsi nel commentario al quarto libro, e man mano si

sviluppa una dottrina che vede quattro elementi nella giustificazione: “infusio gratiae”, “fides”, “remissio peccatorum” e “penitentia”, tutti elementi biblici (per fede e remissione dei peccati è evidente, l’“infusio gratiae” è nient’altro che l’elemento di S. Paolo in Rm 3 che abbiamo visto della grazia, e la penitenza è la traduzione della “metanoia” che ha nei Sinottici un posto centrale). E’ praticamente il tentativo di una sintesi biblica.

Il XIII sec., con **S. Tommaso**, fa un passo decisivo in avanti. Nel Commentario alle sentenze egli tratta la giustificazione in una questione speciale all’interno del sacramento della penitenza, ma così separata da questo sacramento che è diventato un piccolo trattato sul tema in sé. Nella *Summa Theologica* tira le conseguenze, toglie il tema dal contesto sacramentale e lo mette nel suo trattato *De Gratia*. Qui appare per la prima volta un trattato della giustificazione, che viene considerata come primo effetto della grazia, e spiega la giustificazione con i quattro elementi appena enumerati: la giustificazione è una remissione dei peccati e una infusione della grazia, essa richiede la conversione e la fede da parte umana.

Questa soluzione di S. Tommaso presenta d’una parte un enorme progresso: per la prima volta la giustificazione è oggetto di una trattazione seria in teologia, la giustificazione è vista nelle sue forme generiche senza badare al battesimo e alla penitenza e inoltre, al contrario del commentario della glossa ordinaria, le opere buone fanno parte non nella definizione della giustificazione, ma una conseguenza di essa; però ci rimangono rischi: si prescinde del battesimo e della penitenza, e perciò le due vie della giustificazione, nelle loro specificità, nelle loro differenze, non vengono spiegate.

Certamente S. Tommaso parla della grazia nel battesimo e nella penitenza, però l’interesse è il segno sacramentale e non la giustificazione, d’altra parte in tutto quel trattato non si parla di Cristo (S. Tommaso ha una grande cristologia, perciò soteriologia, parla di Cristo pieno di ogni grazia, come fonte di ogni grazia esistente nel mondo, però c’è sempre il pericolo della manualistica di trattare un tema supponendo che altrove sono i complementi, e man mano le cose si spezzano).

3) Tempo nuovo

Trento, nella sua prima convocatoria aveva di fronte a sé praticamente solo Lutero, gli altri riformatori entrano nella consapevolezza del Concilio solo nella seconda e terza convocatoria. Trento sta anche davanti alla teologia della controversia, perché non si vedeva ancora del tutto una Chiesa spaccata, ma una controversia nella Chiesa, e così bisogna vedere sempre insieme Lutero e la teologia della controversia.

Lutero ammette una remissione dei peccati, ma la vede in un atto che non imputa (parola biblica), che non accredita (spiegazione sua) i peccati, i quali in realtà rimangono anche nella e dopo la remissione dei peccati, ma Dio non ne tiene più conto. Lutero inoltre conosce e ammette una giustizia e una giustificazione, ma la vede come giustizia imputata (parola biblica) o giustizia accreditata (espressione sua): è la giustizia di Dio stesso che ci viene imputata, però talvolta è la giustizia di Cristo stesso sulla quale ci appoggiamo e che ci viene accreditata (notate bene una conseguenza: giacché ognuno è giusto per la giustizia di Cristo, ciascuno ha la stessa giustizia, non possono esserci variazioni).

Questa giustizia viene chiamata “iustitia forensis”, una espressione presa dal linguaggio legale, giudiziario: io sto davanti al tribunale di Dio e di Cristo, e quello lì in un atto giudiziario

mi dichiara giusto; è quindi alla fine della nostra vita, quando entriamo in cielo, che viene donata, con la santificazione, anche la vera, interna giustizia.

I cattolici, nella teologia della controversia, si trovavano completamente al buio, in parte perché molti, sotto l'influsso della glossa ordinaria, pensavano nella linea della giustificazione, che includeva la remissione dei peccati e l'esercizio delle buone opere, e non capivano che Lutero aveva impostato la discussione in tutt'altro modo: la glossa ordinaria per lui non esisteva; inoltre, per i teologi della controversia, l'idea della giustizia forense, della "non imputatio", dell'accreditare, era così nuova che non sapevano orientarsi e non sapevano che cosa dire esattamente su questa opinione nuova.

Certo, nel nominalismo medievale, al meno 150 anni prima della Riforma, esistono teorie simili, per quanto la teologia discutesse su una possibile economia della salvezza diversa dalla nostra in cui tutto questo è possibile: uno che ha la grazia creata ma è peccatore va all'inferno, uno che non ha la grazia creata ma viene da Dio considerato suo amico è preso al cielo; quindi niente di nuovo. Però la novità di Lutero è di trasferire queste idee da teorie su un possibile ma non esistente ordine della salvezza all'ordine attuale. I controversisti cattolici facevano grande difficoltà a capire questa novità.

Man mano si enucleano due tendenze che cercano una soluzione di compromesso fra la posizione cattolica e quella di Lutero: una, per difendere la dottrina tradizionale della Chiesa contro Lutero, parla di una "iustitia inhaerens", che però in sé è insufficiente; l'altra, una piccola scuola della cosiddetta "iustitia duplex": giacché la giustizia interna è insufficiente, bisogna aggiungere una "iustitia imputata" (già che nessun uomo può vantarsi di presentarsi bene davanti a Dio), la giustizia di Cristo, e queste due giustizie, una mia interna, inerente, l'altra di Cristo, esterna, accreditata a me, mi rendono giusto). Questa è la situazione davanti alla quale Trento si trova.

Trento aveva il costume, cominciando le sue trattative, di cercare negli altri Concili canonici, decreti che avevano deciso la questione, e ben presto si vide che nel tema della giustificazione questo era impossibile perché era una totale novità di temi e soluzioni che questo metodo non poteva portare alla soluzione. Il C. di Trento si trova quindi in una situazione che la teologia finora non aveva conosciuto.

La novità per il Concilio per primo sono i temi che Lutero aveva messo in discussione: la giustizia di Dio, la giustizia di Cristo, giustizia imputata, il battesimo come segno della giustizia ricevuta, tutti temi che né la scuola tomistica né la scotistica avevano mai visti e trattati nell'insieme della dottrina della giustificazione.

La novità inoltre esiste nelle affermazioni: una giustizia che viene accreditata al cristiano, una remissione dei peccati che lascia perdurare e rimanere il peccato, una giustificazione come atto legale che non cambia nulla internamente ma che solo dichiara qualcosa; tutte queste affermazioni non erano conosciute; nuovo era in terzo luogo il metodo di Lutero: è vero che l'influsso dei Padri, soprattutto Agostino e della scuola agostiniana di Gregorio di Rimini è molto più forte in Lutero di quanto si pensa, però è anche vero che il suo principio della "sola Scriptura" (la Scrittura interpreta se stessa) si metteva in luce sempre di più.

Dunque una teologia che non vuole parlare di papi, Concili, tradizioni, una dottrina che vuole spiegare la Bibbia per se stessa e in se stessa, è la prima volta che la teologia cattolica si vedeva davanti a una posizione diversa non solo nelle affermazioni ma anche nel metodo. Inoltre il linguaggio di Lutero non era uniforme: nei primi scritti Lutero usa una terminologia scolastica, ma sempre di più entrano in gioco i suoi scritti senza terminologia classica, e giacché Lutero era un grande oratore, parla molte volte in metafore, in immagini, in parabole, che tradotte in un latino scolastico, si capisce la tragedia del malinteso.

Il Concilio aveva un compito arduo, e comincia il dibattito più lungo della storia del Concilio con il risultato di un decreto più maturo che secondo Harnach se fosse stato fatto prima non ci sarebbe stata la Riforma. I primi quattro capitoli del **Decreto della Giustificazione** valgono per tutti (cristiani, pagani, adulti, bambini), dal quinto capitolo in poi si parla degli adulti, e il capitolo settimo parla della giustificazione. Il primo paragrafo (DS 1528) descrive questa giustificazione come remissione dei peccati, santificazione, rinnovamento dell'uomo interiore, che rende l'uomo da ingiusto giusto, e da nemico di Dio amico di Dio.

Il secondo paragrafo (DS 1529) enumera le cause della giustificazione (uno schema che esisteva già prima da 300 anni nella glossa ordinaria ed è incorporata nel decreto): la causa efficiente è il Dio misericordioso, la causa meritoria Gesù Cristo, due temi su cui luterani e cattolici sono d'accordo; la causa strumentale il battesimo (qui il primo Lutero non è d'accordo, l'ultimo Lutero forse) e la causa formale la giustizia che Dio dà, non quella che Dio ha in sé (e si cita Agostino).

Alla fine il concilio nota che questa giustizia non è uguale per tutti, ma può variare secondo due criteri: 1) la libera decisione di Dio; 2) la collaborazione umana (e questo è importante di fronte alla affermazione di Lutero che tutti hanno la stessa giustizia).

La risposta di Trento è equilibrata; il Concilio non volle dare una dottrina abbastanza completa sulla giustificazione, ma quella parte necessaria per il suo tempo.

III. RIFLESSIONI

Oggi la dottrina della giustificazione è di nuovo messa in discussione per due motivi:

1) Il movimento ecumenico: questi colloqui ecumenici dovrebbero procedere di per sé in due passi: il primo dovrebbe occuparsi del '500, del secolo della divisione, per trovare quali sono le vere differenze dottrinali-teologico-pastorali o se forse sono apparenti, e in quale misura la situazione del tempo ha contribuito alla divisione, per poter così superarla.

Il secondo passo sarebbe prendere consapevolezza di avere interlocutori sorti dalla seconda riforma del '700, una svolta che è quasi una rivoluzione all'interno del protestantesimo: lì incomincia un nuovo modo di vedere la Bibbia, che da questo momento in poi non è più un libro ispirato (perciò non è più parola di Dio), ma diventa un libro puramente storico, un documento sull'attività di Gesù e dei suoi discepoli, un testo da leggere non come parola rivolta a me, ma -applicando la critica razionalistica- per distinguere in esso ciò che è vero e ciò che è inventato, e scoprire così la realtà che c'è dietro il libro.

2) C'è un altro motivo per cui la giustificazione è messa oggi in discussione, un punto anch'esso assente nei colloqui ecumenici, però che ci interessa per altri motivi. Questo secondo motivo appare in due forme:

a) La prima è un paragone linguistico fra il linguaggio cattolico e il linguaggio civile di oggi: giustificazione nel senso cattolico dice rendere un peccatore gradito a Dio, cancellare i suoi peccati e, dandogli la grazia, metterlo in grado di vivere secondo Cristo; giustificazione nel senso civile ha un tutt'altro senso: difendere qualcuno che è accusato ingiustamente e provare la sua innocenza. Il senso cristiano è capovolto, e molti pongono la domanda: non è meglio abbandonare il linguaggio cattolico, esposto a tanti malintesi, e sostituirlo con un altro linguaggio accessibile all'uomo moderno?

b) Questa discussione viene approfondita da una discussione sui motivi che hanno indotto Paolo a usare questo linguaggio, motivi che oggi sembrano non esistere più: **Paolo** stava davanti a cristiani giudaizzanti e li voleva confutare, perciò prende il loro linguaggio di giustizia, giustificazione e giustificare, riempiendolo con contenuti cristiani: una giustificazione non dalle opere della legge, ma in base alla fede in Gesù Cristo, e lo prova in base all'AT, che dice -secondo Paolo- che *“Abramo nostro padre è stato giustificato dalla fede”*.

Oggi i cristiani giudaizzanti non esistono più. Inoltre nel Vangelo di **Giovanni** abbiamo la stessa dottrina cristiana in un'altra forma di espressione linguistica: essere giustificati, secondo Giovanni, vuol dire avere la vita, espressione che è molto più accessibile all'uomo di oggi. D'altra parte sembra che il **Vaticano II** abbia sostituito la dottrina della giustificazione con quella della santificazione. Dunque sembra che una volta risolta la questione dei giudaizzanti possiamo mettere da parte la formulazione della giustificazione di Paolo.

Dall'altra parte la **teologia medioevale**, almeno quattrocento anni, si è occupata intensamente della giustificazione, il **Concilio di Trento** ha emanato il suo decreto più importante su questo tema, e così ha sancito non solo la dottrina, il contenuto, ma anche la sua formulazione linguistica. Dopo il Concilio la **teologia** ha continuato a difendere per almeno altri 400 anni con il contenuto anche la formula.

Stiamo così davanti a due motivi, e dobbiamo valutare come decidere, una questione non solo teologica ma anche pastorale. Siamo davanti ad un problema contenutistico e non solo linguistico:

1) L'immagine dell'uomo secondo i giudaisti

I cristiani giudaizzanti cercano di combinare due immagini dell'uomo: d'una parte vogliono essere e rimanere cristiani, credere in Cristo, dall'altra vogliono mantenere l'AT con la sua osservanza della legge mosaica. Per ambedue le immagini dell'uomo un punto è fondamentale: l'uomo da solo non ce la fa a condurre la sua vita con successo. In secondo luogo Dio nell'Alleanza ha dato l'assicurazione della vita: osservatela e vivrete, lasciatela e morirete; i giudaisti però sceglievano il primo grado dell'AT: volevano attenersi come nei libri del Levitico e del Deuteronomio ai precetti della legge, pensando di venire così alla vita, di stare così nel giusto rapporto con Dio, e perciò di essere giustificati.

Paolo condivide con loro i due primi punti: l'uomo da solo non ce la fa, e Dio nel quadro dell'Alleanza li assicura una vita; però Paolo insiste: non solo le opere, ma Cristo che dà a questa vita un senso, un successo, e nella fede in Cristo si ristabilisce il giusto rapporto con Dio. Questa è la duplice immagine dell'uomo che si trova nei cristiani giudaizzanti. Oggi non siamo nella stessa situazione, ma in una situazione molto simile; quanti milioni di cattolici vivono senza saperlo secondo due concezioni dell'uomo?

2) L'immagine odierna dell'uomo

L'uomo vuole vivere, e moltissimi vedono che questa vita non è a portata di mano, quindi devono raggiungere con le proprie forze questa vita desiderata, e assicurarla per se stessi. C'è chi dice che bisogna lasciare l'individuo libero, lasciarlo operare, e l'individuo ce la fa (il *liberalismo classico*), c'è chi dice che è la società che deve assicurare all'uomo questa vita (il *socialismo classico*), e oggi esiste anche una opinione non semplicemente identica: sono gli altri che devono aiutarci a vivere umanamente.

Tutte queste opinioni partono dalla cognizione del fatto che l'uomo ha la capacità per vivere una vita degna di lui, ma oggi in certi paesi e certi ambienti serpeggia il pessimismo: né l'individuo né la comunità né la società sembrano in grado di garantire all'uomo una vita degna di lui. Ma anche in questo pessimismo rimane una condizione comune: le forze dell'uomo decidono sulla sua felicità: chi crede che le forze ci sono è ottimista, chi incomincia a dubitarne è pessimista o prende il fucile. Naturalmente le posizioni nei diversi paesi e continenti variano molto, ma in fondo le due opinioni esistono.

3) L'immagine cristiana dell'uomo

L'uomo è buono, è immagine di Dio, e questo fonda la sua dignità. In secondo luogo l'uomo è debole, porta in sé una ferita che lo mette in difficoltà con se stesso e lo allontana da Dio; l'uomo porta con sé un desiderio interno che non lo rende capace di trovare la sua tranquillità interna; questo danno e questo desiderio sorgono in base ai primi uomini, e vengono aggravati dalle conseguenze dei peccati individuali.

Così l'uomo è in continuo dissidio tra voler essere come Dio (immagine di Dio) e di non poter essere come deve. In terzo luogo la vita dell'uomo è perciò una oscillazione continua: talvolta l'immagine di Dio vince in lui, talvolta soccombe, talvolta l'uomo usa le altre creature di Dio e fa delle cose meravigliose (in economia, tecnica, diritto, arte e società), ma talvolta si perde in queste creature e le serve, invece di servirsi di esse, credendo di trovare la sua felicità nelle creature; talvolta trova la sua vita piena di senso, talvolta assurda, e i casi di disperazione oggi non sono rari.

In quarto luogo Dio vede questa situazione e prende l'iniziativa per aiutarlo: il suo Figlio diventa uomo, e ci mostra che conosce di propria esperienza la nostra situazione, ma egli vive una vita come si deve fare, e ci dà così un esempio e la forza di farlo, essendo fonte di forza soprattutto nella sua croce; in questo esempio e in questa fonte di forza la vita umana acquista un senso, se l'uomo ha la fede in Cristo, una fede che pone Cristo come fondamento della propria vita. Sempre l'iniziativa di Dio è decisiva e viene prima; dalla sua grazia dipende tutto; ciò nonostante l'attività umana rimane insostituibile, ma non è sufficiente da sola: ci vuole sempre la grazia. Questi quattro punti sono la dottrina della giustificazione senza la formulazione.

4) Una comparazione fra le due immagini dell'uomo

Noi cattolici, almeno in Europa, portiamo ambedue le immagini in noi: siamo figli della Chiesa e figli del nostro tempo, e nessuno può sfuggire a questa situazione. Come Paolo si trovava di fronte a veri e convinti cristiani che avevano in sé un'immagine veterotestamentaria

dell'uomo, così anche noi abbiamo più di una immagine pagana dell'uomo. Perciò bisogna scoprire che cosa convive in noi:

a) Un contrasto: queste due immagini, che tutti portiamo in noi, hanno lati e aspetti irriconciliabili: d'una parte Dio è assente, dall'altra Dio c'è; d'una parte l'uomo è nel centro, dall'altra parte Dio è il centro della vita umana; d'una parte l'uomo cerca la sua felicità in se stesso e per la sua propria opera (ricchezza, potere, professione, divertimento...), dall'altra parte la felicità dell'uomo è la sua vita morale (non quello che fa, ma come lo fa secondo lo Spirito di Dio); d'una parte l'uomo cerca la felicità in questa vita, dall'altra nell'altra vita.

b) Un avvicinamento: benché le due immagini sono un po' controcorrenti, possiamo scoprire alcuni elementi forse identici, forse vicini: ambedue ammettono in un certo qual senso valori nell'uomo: un uomo forte, capace, e dall'altra parte ammettono mancanze, debolezze, difetti, anzi crimini; d'una parte ambedue dicono: l'uomo deve sforzarsi, deve fare qualcosa per rendere più umana la vita, dall'altra parte vedono quanto poco l'uomo può fare e quante volte l'uomo fallisce. Qui l'immagine moderna dell'uomo e quella cristiana hanno punti di contatto, e non senza motivo il Concilio Vaticano II nella GS (nella prima parte) dice che la situazione dell'uomo come la rivelazione ce la descrive, senza Cristo, viene confermata dalla nostra esperienza.

c) Una terza comparazione, una presa di posizione: stiamo quindi davanti a un compito simile a quello di S. Paolo quando scrive le sue lettere ai Romani e ai Galati: in questo primo secolo si tratta di cristiani contagiati dalla fede giudaica, meglio farisaica, che credono che il cristianesimo non può privarsi dall'AT; oggi siamo cristiani e siamo di fronte a cristiani che sono contagiati dall'immagine dell'uomo moderno e credono di poter combinare ambedue. Non nego le differenze tra il tempo di Paolo ed il nostro: nel primo secolo si trattava di due immagini dell'uomo ambedue radicate in una fede, in una rivelazione; oggi l'immagine moderna dell'uomo non pensa a una rivelazione, neanche a un Dio.

Qui dobbiamo sottolineare l'importanza di Cristo, della sua rivelazione, e farlo vedere all'uomo di oggi: Dio ci ha dato in Gesù Cristo un senso per la nostra vita, una certezza che la nostra vita finisce bene, e Dio ce lo dà per l'individuo e per la comunità: in Gesù Cristo l'uomo ha la garanzia di diventare pienamente uomo, perché è fondato in Dio; in lui l'uomo ritrova la sua dignità, perché l'immagine dell'uomo figlio di Dio fonda la dignità dell'uomo molto più fortemente che il suo essere persona; in Gesù Cristo l'uomo è libero (libero di questo mondo, libero per Dio e per gli altri uomini), perché ha riconosciuto il suo vincolo con Dio; in Gesù Cristo l'uomo è e diventa se stesso perché è partecipe della natura divina; in Gesù Cristo l'uomo è felice perché sa che prendendo la sua croce sulle spalle arriva alla felicità della risurrezione.

Fin qui il contenuto, cerchiamo di andare alla forma linguistica dalla quale siamo partiti.

5) Posso abbandonare il linguaggio della giustificazione o lo devo mantenere?

a) Dobbiamo mantenere questo modo di parlare, ma spiegarlo: il cristiano di oggi conosce forse la parola, ma se ha qualche accesso al suo senso, questo viene dal linguaggio civile. Il linguaggio della giustificazione, per essere capito, ha bisogno però dello sfondo essenziale dell'AT, nel quale questo linguaggio è nato nel quadro dell'alleanza di un Dio che

sente il grido del suo popolo in grandi difficoltà e vuole soccorrerlo. Giustificazione all'inizio è il fatto che l'uomo si sente salvato e accetta di vivere secondo le indicazioni del Dio salvatore. Poi questa idea, di fronte al peccato, incomincia a modificarsi ed entra la misericordia. Poi entra anche l'idea che colui che è determinatamente salvatore non è l'uomo, ma l'"ebed Jahve", in termini neotestamentari Cristo.

b) La stessa dottrina cristiana viene espressa nella Bibbia con due terminologie: giustificazione presso Paolo e vita presso Giovanni, e non vedo nessun motivo per scegliere Paolo ed eliminare Giovanni, quindi dobbiamo arrivare a equiparare i due linguaggi e dire che bisogna predicare la stessa dottrina nelle due dimensioni linguistiche della Bibbia. Però anche "avere la vita" va spiegato: è la vita divina, una vita che comincia sulla terra e va continuata nel futuro. Vedete quindi che bisogna tener conto che talvolta la stessa dottrina cattolica ammette due forme di espressioni che la Bibbia stessa ci fornisce, e in questa duplicità mi pare che si trova la soluzione del problema.

CONCUPISCENZA

Introduzione

Per capire meglio il posto della tesi all'interno del trattato, diamo uno sguardo retrospettivo sui temi finora trattati per capire come bisogna inserire il nostro tema attuale: nelle prime tesi abbiamo parlato solo di cose grandi, buone, preziose, che la grazia dà all'uomo: Dio abita nell'uomo, è il suo amico, lo santifica, lo rende figlio suo, tutte cose di una grande importanza. L'ultima tesi, quella sulla giustificazione, per la prima volta ci fa capire che accanto alle cose grandi ci sono macchie, punti oscuri: la giustificazione cancella i peccati (essere nel peccato è qualcosa di negativo, ma si riferisce al passato, e si può stare tranquilli perché il passato negativo è cancellato).

La tesi sulla concupiscenza che cominciamo adesso fa un passo avanti nella descrizione dei punti oscuri: tocca il presente, anche quello dell'uomo giustificato. Che cosa sia concupiscenza non è chiaro (le lingue moderne di solito non usano più questa parola); allora che cosa significhi esattamente nel linguaggio dottrinale della Chiesa cattolica il termine concupiscenza deve mostrarsi durante lo svolgimento della tesi. Però già da adesso una cosa dobbiamo mantenere: accanto a tutte le cose grandiose di cui la grazia ci arricchisce, rimangono nel cristiano gravi difetti; si tratta quindi di questo lato oscuro dell'esistenza cristiana che va preso in considerazione.

I. SACRA SCRITTURA

Potete includere nella preparazione per gli esami i testi di Paolo Giacomo e Giovanni che si trovano nelle dispense. Dalle dispense rimane una domanda aperta: sono solo gli apostoli che hanno parlato della concupiscenza, e quindi compiendo una aggiunta che falsifica l'insegnamento di Cristo?, o questa dottrina degli apostoli si fonda sulla dottrina di Gesù stesso? Mi sembra, con certezza, che sia l'insegnamento di Gesù stesso, un insegnamento che possiamo scoprire se andiamo alla parola $\sigma\kappa\alpha\nu\delta\alpha\lambda\omicron\nu$, la quale non è identica che concupiscenza, ma contiene tra i suoi significati anche questa accezione. **Mt 18,6-9** e **Mt 5,29-30** danno la risposta.

Mt 18, 6-9 e paralleli. Il contesto: questi versetti si trovano in uno dei cinque grandi discorsi di Gesù in Mt (discorsi di comunità, insegnamento per i discepoli...); il nostro capitolo 18 è il quarto dei questi grandi discorsi, perché in 19,1 abbiamo la formula tipica che conclude questi discorsi.

Il tema di questi versetti è $\sigma\kappa\alpha\nu\delta\alpha\lambda\omicron\nu$, parola che nel suo significato ha due radici, all'inizio separate, che man mano si sono unite: la prima, un ostacolo sul cammino, e l'altro causa della rovina. Questi due significati, riunitisi nella parola greca $\sigma\kappa\alpha\nu\delta\alpha\lambda\omicron\nu$ fa sì che nel NT questa parola abbia due accezioni: occasione di peccare e tentazione per peccare, che sembrano le stesse cose, ma non lo sono.

L'occasione di peccare può essere qualcosa di buono, anzi Cristo stesso, quando diventa $\sigma\kappa\alpha\nu\delta\alpha\lambda\omicron\nu$ dei farisei diventa occasione per peccare, cioè occasione perché i giudei respingano chi è inviato dal Padre. Tentazione per peccare è sempre qualcosa di male, è un male

che sorge per spingere al male morale. Se andiamo quindi a una ricerca del senso di alcuni testi che parlano dello *σκανδαλον*, dobbiamo vedere qual è il significato del testo in questione.

La divisione dei nostri versetti è molto semplice: i versetti 6 e 7 trattano dello scandalo per un altro, qui i piccoli; i versetti 8 a 9 trattano di uno scandalo per se stesso. Il nostro tema si trova solo nei versetti 8 e 9, ma a causa dell'unità di questi versetti dobbiamo incominciare con il v.6: lo scandalo per altri, o come dice il testo, per i piccoli: *“Chi diventa scandalo a uno di questi piccoli che credono in me, sarebbe meglio per lui di aver appeso al collo una macina di mulino ed essere affondato nel mare”*; due sono le interpretazioni: per alcuni esegeti piccoli sembrano essere i bambini, e si richiamano al v.2, in cui Gesù mette un bambino in mezzo ai discepoli; per altri i bambini, in questi versetto, sono uomini senza importanza, senza nessun valore agli occhi degli uomini, perché nel v.4 Gesù esorta ad umiliarsi come un bambino, e questo non è una questione di età, ma di atteggiamento morale; altri esegeti dicono che Gesù vuole significare ambedue i casi. A noi quello che ci interessa è lo scandalo in se stesso.

v.6: *“Che credono in me”*; Mc nel testo parallelo ha solo: “che credono”; personalmente credo che questa differenza non ha nessuna importanza, perché altra fede rispetto a quella in Gesù non esiste nei Vangeli; *“diventare σκανδαλον”* → il verbo sarebbe *σκανδαλιζειν* (“sedurre per peccare”), che per Gesù è così grave che solo una punizione con una tale morte è meglio che essere gettato nell'inferno.

Il **v.7** fa tre affermazioni: a) la rovina viene in questo mondo a causa di queste occasioni, di questi scandali; b) queste occasioni, queste seduzioni e tentazioni per peccare debbono venire, che per noi è una cosa più che enigmatica; c) la rovina viene anche su quell'uomo che diventa seduzione, tentazione per peccare.

In questa prima parte una cosa è importante per noi: si tratta non solo di una cosa in se buona che potrebbe causare nell'altro il peccato, ma si tratta chiaramente di una seduzione per peccare.

I vv. 8-9: tentazione per peccare in se stesso (la seconda parte). In questi due versetti abbiamo di nuovo il verbo *σκανδαλιζειν*, quindi una cosa che occasiona il peccato, ma tre volte viene indicato quello che diventa scandalo: *“la tua mano, il tuo piede, il tuo occhio”* possono diventare in te e per te scandalo, tentazione per peccare. Questo significato in quel contesto è chiaro, evidente, perché le conseguenze che il Signore indica sono tremende. Interpretare le conseguenze non è facile, perché in quel caso viene semplicemente affermato di mutilarsi; nel senso proprio sembra un po' strano, perché contraddice completamente tutto quello che nei Vangeli viene richiesto; se quindi il senso va preso metaforicamente, che cosa è la realtà espressa in questa metafora? Questa metafora in questo contesto non viene spiegata, forse per non diminuire la drastica affermazione su come comportarsi.

Per trovare la realtà espressa in questa metafora andiamo a **Mt 5,27-30**.

Il contesto: questo versetto è contenuto nel sermone della montagna: *“Se la vostra giustizia non è più grande di quella dei farisei non potrete entrare nel regno dei cieli”* (v.20); poi seguono sei antitesi (vv. 41-48), le quali sono costruite sempre così: *“E' stato detto agli antichi, invece io vi dico”*, e alla fine abbiamo l'invito ad imitare il Padre nei cieli nell'amore al nemico.

La seconda antitesi (vv. 27-30), trattando il problema dell'adulterio, fa ritornare la parola scandalo e ci dà altre spiegazioni che ci aiutano a vedere adesso chiaro:

v.27: “Avete ascoltato che è stato detto: non commettere adulterio” (Es 20,14 e Dt 5,17); questo è chiaro e non fa problema; v. 28: “Io invece vi dico: chi guarda una donna (προς τω επιθυμεισαι⁸ = “ad concupiscendum”) con uno sguardo lascivo, nel suo cuore ha commesso adulterio”; sorprende in questa formula “Io invece vi dico”, perché di solito la prima antitesi viene considerata superata, e in questo caso no, perché non commettere adulterio in nessun modo viene abolito, ma in questo caso viene approfondito.

Questo divieto di non desiderare con il cuore è anche conosciuto dall'AT (Es 20,27 e Dt 5,21; abbiamo testi simili in Gb 31,1 e Sir 9,5). Qui è la seconda domanda problematica: se questo non desiderare si trova nell'AT perché il Signore dice: “Io invece vi dico”. Dov'è la novità? Per alcuni esegeti la donna nell'AT è proprietà del marito, e perciò il nono e decimo comandamento per un orecchio moderno è quasi intollerabile. Cristo vorrebbe negare questa visione di proprietà, mettendo alla donna alla pari dell'uomo, e questa sarebbe la novità di questo versetto; la soluzione è un giusto pensiero, ma non mi convince troppo, perché lo sguardo peccaminoso, proprietà o non proprietà, alla pari o meno, è peccaminoso.

Un'altra soluzione che non nega questi pensieri, ma li approfondisce potrebbe essere la seguente: * In questo contesto Gesù parla della donna sposata (il **v.28**, che parla dell'adulterio, non può essere interpretato in un altro modo);* Gesù certamente condanna lo sguardo lascivo, peccaminoso, quindi richiede una mentalità che rifiuti qualsiasi peccato; * Gesù aggiunge qualcosa che nell'AT e nei testi rabbinici non si trova (qui siamo al momento decisivo): non solo dice “io non sono d'accordo e lo sconsiglio”, ma come l'adulterio esterno è contro la legge di Dio, lo stesso per l'adulterio interno; questa è la novità, e questo spiega προς τω επιθυμεισαι. “Concupiscere” (secondo la Vulgata) vuol dire **avere in se una spinta interna verso un adulterio**, e questo viene da Gesù così vietato come un adulterio consumato.

Vv. 29-30: qui seguono le immagini che conosciamo già da Mt 18, dove l'evangelista parlava di mano, piede, occhio, e diceva di tagliarli; qui l'evangelista comincia con l'occhio, cosa logica perché sta parlando dello sguardo, poi passa alla mano e non parla più del piede, però adesso nel contesto -qui in Mt 5- possiamo meglio interpretare come si deve capire occhio e mano: non si tratta qui dell'organo fisico, nemmeno dell'uso fisico dell'occhio, ma si tratta dell'occhio spirituale, al quale serve l'occhio fisico, e della sua tendenza verso l'adulterio, cioè quell'uso spirituale di un organo fisico, uso che spinge verso il peccato.

Riassunto: in **Mt 5** σκανδαλον è una tentazione per peccare; questo, al meno in Mt, è linguisticamente equiparato all'επιθυμεισαι (“concupiscere”, desiderare): in Mt 5 questa concupiscenza è una certa forma di tentazione sessuale. Però in **Mt 18**, dove ricorrono gli stessi esempi più uno (piede) e le stesse parole (σκανδαλον): non si tratta di amputarmi, di mutilarmi, ma di respingere con forza un uso spirituale sbagliato di organi del mio corpo; σκανδαλον in Mt 18 in nessun modo è limitato all'uso sessuale, ma comprende qualsiasi spinta verso un peccato, qualunque sia il tipo. Quindi Cristo, parlando ai suoi discepoli, suppone che

⁸Aoristo.

dopo la sua presenza e dopo la sua predicazione in loro esista qualcosa che ancora non è a posto, diciamo un disordine, e lui richiede dai suoi di opporsi drasticamente a questa cosa.

Gli apostoli, **Paolo, Giovanni e Giacomo** non portano una nuova dottrina, solo un insegnamento del Signore talvolta applicato a certe situazioni.

Bisogna aggiungere due elementi: in **Paolo** επιθυμειν o il sostantivo επιθυμια = concupiscenza) ha un'ambivalenza: επιθυμειν può essere qualcosa di buono: un effetto dello Spirito Santo in me che mi spinge ad un'επιθυμια di cose buone, cristiane, mentre che l'επιθυμειν che viene dalla carne è quello che in Mt. 18 e 5 abbiamo visto come tentazione per peccare.

In **Giacomo** (1, 2-4. 12-18) abbiamo sottolineato un altro elemento: la tentazione verso il male è sempre da respingere, però ha qualcosa di buono in sé: mettere alla prova la fede e acquistare la pazienza (per arrivare così alla vita eterna), e far maturare il cristiano.

1 Giovanni (2, 15-17) semplicemente indica tre spazi in cui la concupiscenza può manifestarsi (concupiscenza della carne, degli occhi e la superbia in base al possesso) ma chi conosce l'euforia di Gv nel parlare della nuova vita del cristiano deve altrettanto considerare che lui ha ben capito che portiamo in noi ancora un'altra cosa.

II. TRADIZIONE E MAGISTERO

I primi tre secoli dello sviluppo della dottrina dell'antica Chiesa (Agostino incluso) lo potete leggere nella dispensa: nei primi tre secoli mai si parla della concupiscenza in una forma isolata, ma sempre nell'insieme della vita cristiana.

1) Medioevo

In questo, al meno durante cinque secoli, esiste piena confusione sul nostro tema, soprattutto per quanto riguarda il rapporto fra peccato originale e concupiscenza; questo deriva probabilmente dal fatto che la dottrina piena di S. Agostino non è conosciuta.

Isidoro di Sevilla sa che c'è una lotta nell'anima dell'uomo, e questo deriva dai primi uomini.

Ugo a S. Vittore definisce il peccato originale “ignorantia in mente, concupiscentia in carne”, in termini moderni il nostro intelletto è indebolito e la nostra volontà perturbata; ambedue le descrizioni Ugo considera colpa e pena; se quindi concupiscenza supera o non supera il peccato originale non è del tutto chiaro.

La *Summa sententiarum* che vuol difendere da Ugo di San Vittore porta la sua stessa definizione, ma conosce molto di più già la opera di san Agostino, e afferma chiaramente con **Agostino** che dopo il battesimo la concupiscenza rimane.

Pietro Lombardo fa entrare ancora molto di più san Agostino; la concupiscenza per lui è il “vitium primum”, la “lex carnis”, ma lui scrive: “il peccato originale è la concupiscenza”, ma nello stesso tempo afferma che la concupiscenza rimane nel battezzato (e il lettore odierno rimane un po' perplesso), ma aggiunge che la colpa viene cancellata e rimane una concupiscenza un po' meno debole, un po' meno estenuata.

In tutti questi tentativi rimane un fatto: è vero per tutti che rimane una concupiscenza nel battezzato, la quale è qualcosa di negativo (un “malum”, un “vitium”, è “extra-ordinem”), e

dicono: “non è più colpa”, ma il rapporto tra peccato originale e concupiscenza non è ancora ben visto.

In questa situazione entra san **Tommaso di Aquino** con la sua opera. La novità è per primo che qui entra la teoria antropologica di Aristotele. Il secondo elemento è che entra la dottrina totale di sant'Agostino arricchita dalla formulazione scolastica forma-materia.

“Concupiscentia” per lui è, con Aristotele, “appetitus boni delectabilis”, una tendenza verso un bene che mi piace, e con Aristotele distingue due forme: “concupiscentia naturalis” (quando nella mia natura c'è una tendenza verso quel bene), e “concupiscentia non naturalis” (oltre la natura). Tutto questo è preso da Aristotele, ma in un tutt'altro contesto san Tommaso torna alla dottrina di sant'Agostino e distingue nel peccato originale una “pars formalis” e una “pars materialis”.

La “pars formalis” è il “defectus iustitiae originalis” (la mancanza della giustizia originale, la mancanza della situazione paradisiaca di Adamo ed Eva; la volontà dell'uomo non è sottomessa a Dio), è il fatto che la volontà non è più automaticamente sottomessa a Dio.

Poi c'è una “pars materialis”, e questa è la “inordinatio virium animae”, il disordine nelle forze dell'anima; questa è la concupiscenza, e questa rimane dopo il battesimo.

2) Il tempo moderno

Il Concilio di Trento tratta la dottrina della concupiscenza nel decreto sul peccato originale, quindi in quel contesto in cui già sant'Agostino aveva messo il tema, e questo anche perché vuole rispondere a Lutero, il quale aveva trattato la concupiscenza anche nel peccato originale. Perciò andiamo a vedere il pensiero di **Lutero** per poter capire Trento. I testi più importanti per capire la sua posizione si trovano nei commenti alla lettera ai Romani e ai Galati.

Nel commento alla **lettera ai Romani** (commentario a 7,7) Lutero legge il divieto: “non desiderare”, e intende per questo “non concupisces”, come il divieto di tutto ciò “quod homo sentit”, ciò che uno sperimenta in se stesso; ciò che si muove all'interno della mia anima è concupiscenza.

Di nuovo, riguardo a 7,7 Lutero trova l'opinione di san Paolo che la concupiscenza è un peccato, e intende in questo versetto ciò che egli crede di leggere in sant'Agostino, cioè che la concupiscenza è chiamata peccato; dov'è il malinteso lo dobbiamo vedere dopo, perché ciò che Lutero e sant'Agostino intendono per peccato non è lo stesso (tutto il commento di Lutero a Rm 7 si appoggia sull'Agostino posteriore, che intende in questo capitolo il cristiano che si vede quasi spaccato internamente fra sinistra e destra). Due osservazioni a questo commento di Lutero:

1) Lutero parla di tendenze, mozioni di qualsiasi tipo nell'uomo, e esplicitamente nei suoi esempi di mozioni che oggi chiameremo spontanee (per esempio una tendenza spontanea verso una bugia sarebbe per lui concupiscenza e per tanto peccato). Ovviamente questa non è la nostra idea.

2) Per Lutero la libertà della decisione sbagliata per lui non entra formalmente nella nozione di “peccatum”, ma definisce questo per la conseguenza, cioè la morte eterna: “peccatum” per Lutero “est quod morte eterna dignum est” (una cosa che è degna di essere

punita con la morte eterna, con l'inferno). La conseguenza è che gli impulsi spontanei sono peccato, e quindi meritevoli di morte eterna.

Lutero vede questa mozione nel battezzato, vede perciò ancora un peccato nel battezzato, e perciò dichiara che il peccato è solo coperto e non cancellato, solo non imputato, mentre per Agostino la parola latina "peccatum" è una "deformitas cum lege eterna", qualcosa, qualcuno che non è in conformità con il piano di Dio; questa per sant'Agostino può essere libera o non libera, morale o non morale (es.: un bambino handicappato è un peccato perché Dio non vuole gli uomini così, però non viene punito con la morte eterna, perché non è colpa sua né dei suoi genitori). Notate bene che "peccatum" in Agostino, in Lutero e nella teologia morale odierna non è lo stesso.

Nel commentario alla **lettera ai Galati** concupiscenza è di nuovo qualsiasi mozioni interna disordinata, e i suoi esempi in latino: "superbiam, odio, avaritia, impatientia"; vedete quindi che lui da una parte rimane nella linea della spontaneità, e dall'altra non si limita alla sfera sessuale, ma qualsiasi disordine dell'uomo (in quest'ultimo punto del tutto d'accordo con tutta la tradizione cattolica).

Però in questo commentario lui chiarisce in che senso la concupiscenza è un "peccatum": "non est poena, sed culpa", vede quindi in una tale mozione spontanea di superbia una colpa che Dio punisce con l'inferno. In questo contesto Lutero usa una terminologia del medioevo: il celebre "**fomes peccati**" ("fomes" è una miccia, una materia molto facilmente infiammabile, e "fomes peccati" vuol dire che portiamo in noi qualcosa che alla minima occasione può diventare un peccato). Lutero afferma che questo "fomes peccati" impedisce di entrare nel cielo ("arbitro fomites peccati remorari ingressum cieli").

La Chiesa reagisce: **Leone X** (1520) promulga la sua bolla *Exurget Domini*, che nel momento della sua pubblicazione è già superata dagli avvenimenti. Nel secondo punto (DS 1452) la bolla rifiuta la posizione secondo cui dopo il battesimo rimane il peccato, e nel terzo punto (DS 1453) rifiuta che il "fomes peccati", anche se non è un peccato attuale, impedisce l'entrare nel cielo. La bolla non ha nessun effetto, quindi quasi venticinque anni dopo il Concilio deve occuparsi di nuovo del tema.

Trento tratta il tema della concupiscenza nel quadro del peccato originale (Agostino, Lutero, la teologia dell'alto medioevo lo avevano già fatto). In questo decreto il **canone 5** è dedicato solo alla concupiscenza (DS 1515). Questo canone ha due parti facilmente riconoscibili per il duplice "anathema sit":

a) La **prima parte** ha due passi, nelle quali il Concilio è già molto ecumenico, perché comincia con le posizioni comuni, e dice: "*Per la grazia, donata nel battesimo, viene cancellato il reatus peccati originalis*" (la colpa viene cancellata, il rapporto corretto dell'uomo con Dio viene ristabilito); questo Lutero lo poteva accettare, era anche la sua propria opinione.

Ma c'è un secondo passo: "*Tutto ciò che ha una vera et propria peccati ratio viene tolto*", e qui il lettore moderno legge subito che "vera et propria ratio peccati" è una libera decisione sbagliata, presa con consapevolezza, e questo viene tolto. L'idea è giusta, però non quella del Concilio (questo parla con Lutero e vuole prendere posizione riguardo a lui, perciò parte dalla sua definizione del peccato: "quod poena eterna dignum est"), il quale intende che tutto ciò che è degno di morte eterna viene tolto.

Questo senso si vede non solo dai dibattiti conciliari, ma anche dal contesto, perché dopo il primo anatema si continua con la Bibbia: “nihil damnationis est in iis”: nel battezzato, non c’è più nulla da condannare, quindi nell'uomo, dopo il battesimo, non esiste nulla che possa essere punito con la condanna; d'altronde il riferimento a possibili decisioni libere non avrebbe avuto senso nel caso del peccato originale. Per non essere malinteso: non viene negata la nostra dottrina dove il peccato personale si concepisce come frutto della libera decisione, ma bisogna vedere cosa il Concilio voleva dire di fronte a Lutero. Questa seconda parte Lutero non la poteva accettare mai nel suo sistema.

b) Nella **seconda parte**, il primo passo prende spunto dall'opinione di Lutero che rimane il “fomes peccati” e perciò ogni battezzato porta in sé qualcosa che impedisce l'ingresso nel cielo. Il Concilio nel primo passo della seconda parte insegna tutto il contrario, e dice: “*nel battezzato Dio non odia nulla e non condanna nulla*”. Tutti i padri conciliari erano d'accordo nell'affermare che dopo il battesimo non c’è nulla da condannare, in base a san Paolo (Rm 8,1), ma alcuni dicevano che se rimane qualche disordine nell'uomo questo dispiace a Dio, e perciò benché non ci sia nessun motivo di condanna rimane qualcosa che Dio odia.

A causa delle discussioni interne al Concilio, questo ha aggiunto: “nel battezzato Dio non odia nulla”, anche qui notate che “Dio non condanna nulla” si riferisce alla “vera et propria ratio peccati” come Lutero lo concepisce. Nella prima parte viene affermato l'interno rinnovamento dell'uomo, con molti riferimenti biblici, una dottrina che ritornerà nel decreto della giustificazione, ma qui il Concilio si limita a ripetere la bolla di Leone X, e così abbiamo d'una parte un legame con il decreto della giustificazione, però solo un primo accenno.

La seconda parte ha un secondo passo, il quale sta di fronte alla tesi di Lutero secondo cui la concupiscenza è un peccato. La difficoltà sta che d'una parte non si poteva negare che tale formulazione si trovava in sant'Agostino, e Lutero si basava su sant'Agostino benché questo non concordi con “sola Scriptura”; d'altra parte il Concilio non poteva ammettere la dottrina di Lutero, e allora bisognava andare a una strada senza estremismi. Il Concilio fa quattro passi:

1) La concupiscenza rimane nell'uomo. Il Concilio ammette volentieri “concupiscentia vel fomes”, perché era una teologia in uso fra cattolici e protestanti, qui non c'era nulla da rimproverare.

2) Il Concilio non solo confessa, ma “sente” la concupiscenza. Anche questo è un passo cortese verso Lutero, che aveva detto “quod homo sentit”, “sperimenta”; il Concilio dice: hai ragione, però “confessa” è accettazione di una verità rivelata, “sente” è percezione di una cosa vissuta, fuori della rivelazione. Qui abbiamo per la prima volta una giustapposizione della stessa verità nella rivelazione e nell'esperienza.

3) Lo scopo della permanenza della concupiscenza è “ad agonem” (“per la battaglia”): l'idea dell’“agon” è una idea biblica formulata da san Paolo, e mostra la battaglia fra “pneuma” e “sarx”; questa idea biblica entra in sant'Agostino per dire: se un battezzato sente in sé quel disordine si domanderà: perché devo soffrire queste conseguenze? E sant'Agostino risponde: “perché tu devi sostenere una battaglia nella tua vita contro la carne”. Il Concilio aggiunge: in questa battaglia puoi ricorrere alla grazia, e perciò puoi resistere alla concupiscenza e distruggerla. L'uomo battezzato può entrare in questa battaglia con la certezza della vittoria.

4) Il quarto punto è puramente terminologico, e parte da un presupposto tacito, cioè che sant'Agostino chiama molte volte alla "concupiscentia", "peccatum". Il Concilio dice: *"la concupiscenza può essere chiamata peccato, ma adesso non in senso proprio (come fa Lutero) bensì improprio, per quanto proviene da un peccato e inclina al peccato"*. Notate bene: non costringe al peccato, ma inclina al peccato.

Connessione fra i decreti del peccato originale e della giustificazione (per quanto ci danno una luce sulla tematica della concupiscenza):

1) Il canone 5 del *De peccato originale* insegna un intero rinnovamento in base al battesimo, e con questo anticipa un insegnamento del decreto *De giustificazione*, e fa capire che vuole considerare questi due decreti come una unità.

2) Il *Decreto sulla giustificazione* (cap 1) afferma che dopo il peccato di Adamo la libertà non è cancellata, ma la sua forza è indebolita e inclinata. Qui abbiamo una descrizione sulla concupiscenza. Però notate che se uno paragona il primo capitolo del decreto sulla giustificazione col canone 5 del decreto del peccato originale si vede una certa plurivalenza della nozione di concupiscenza di cui dobbiamo tenere conto.

Il canone 5 pone l'accento su una inclinazione al peccato, qualcosa di spontaneo che nasce in me e mi trae verso il male, mentre il cap 1 del decreto sulla giustificazione indica un indebolimento della volontà di resistere; quindi il disordine ha due motivi: una forza che spinge, una forza che non viene dalla volontà, e una debolezza della volontà di resistere, e questa debolezza è un motivo di forza di questa inclinazione. Quindi abbiamo anche in questo primo capitolo un rinvio all'altro decreto, e dobbiamo dire che l'unità non va persa di vista, e perciò io ho messo in questo corso la concupiscenza nella dottrina sulla grazia, anche senza negare che si possa trattare anche nel peccato originale.

Nel **Vaticano II** la parola "concupiscentia" ricorre una sola volta, per caso, nella *Presbyterorum Ordinis 13,3*, però la dottrina, il contenuto si trova ampiamente.

In forma generale già lo leggiamo in *Lumen Gentium 36,1*: *"I discepoli di Cristo devono superare con la propria abnegazione e una vita santa il regno del peccato"* (→ un'altra parola per la concupiscenza, mentre "superare" rievoca l'espressione di Trento "ad agonem": ci vuole una battaglia).

Troviamo una dottrina più dettagliata che a Trento in *Gaudium et Spes 13,1*: *"L'uomo, in base al suo peccato, è inclinato al male"*; notate bene lo sviluppo di fronte a Trento; questo dice "dal peccato al peccato", ma GS parla dei peccati personali, quindi il motivo, il fondamento che causa questa inclinazione al male in GS sono i peccati personali; GS dice poi che questo consta di rivelazione (dalla quale consta che l'abuso della libertà ha oscurato il cuore dell'uomo) e esperienza (dalla quale risulta che l'uomo ha in sé una inclinazione al male), e così riprende in altre termini Trento quando dice "fatetur et sentit".

Poi GS continua dicendo che questa inclinazione al male non viene dal creatore, ma *"spesso l'uomo, rifiutando di riconoscere Dio quale suo principio ha infranto il debito ordine in rapporto al suo fine ultimo, e al tempo stesso tutta l'armonia, sia in rapporto a se stesso, sia in rapporto agli altri uomini e a tutta la creazione"*; quell'ordine interno disturbato di Trento qui è molto più dettagliato e descritto in particolare.

In **GS 13,2** il Concilio continua: *“L'uomo in se è diviso e troppo debole per vincere in questa battaglia”*; qui avete inserita la dottrina del cap. 1 del decreto sulla giustificazione, che afferma che la libera volontà dell'uomo in base al peccato di Adamo è indebolita; poi il secondo paragrafo continua: *“Ma Cristo ha liberato l'uomo, lo ha rinnovato internamente e ha superato il diavolo”*; quando Trento parla della grazia necessaria per superare la concupiscenza, GS va più in profondità e parla subito di Cristo e della sua opera.

E nel **cap. 24** si dice che *“così il cristiano può e deve superare, debellare il male”*; in **25,3** abbiamo un'affermazione sulla comunità umana: *“La comunità della convivenza umana soffre di questo disturbo interno dell'uomo, il quale è nato incline al male, trova in sé impulsi verso il peccato, stimolato dall'ambiente sociale che lo spinge verso il peccato”*; qui di nuovo GS supera Trento, perché Trento parla certamente della concupiscenza, di un disordine interno dell'uomo, ma non parla dell'ambiente sociale che spinge, stimola e disturba l'uomo.

GS 37: *“L'attività umana è disturbata, dall'inizio del mondo l'uomo lotta contro il peccato, e solo con la grazia e il suo impegno grande l'uomo può vincere questa battaglia”*. Vedete come GS riprende tutta la dottrina di Trento sulla concupiscenza, però esplicita un po' e precisa non poco questa dottrina.

RIFLESSIONI

I) Concupiscenza come rivelazione e esperienza

1) Il cammino verso la domanda oggi formulata: questa domanda (in che senso la concupiscenza è rivelata, in che senso sperimentata) ha un fondamento biblico, percorre qualche lenta evoluzione durante i secoli, ed è stata proposta per la prima volta dal Vat. II. Vediamo brevemente questo cammino per capirlo meglio.

Paolo parla della concupiscenza, di una lotta in noi della carne contro lo spirito, e parlando dello Spirito rivela qualcosa, meglio, parla di una verità rivelata, perché lo Spirito è dono della rivelazione. Paolo inoltre afferma che l'uomo vede questa concupiscenza in sé, vede in sé questo impulso verso il male, e che infine dei conti l'uomo fa quello che non vuole, e così scrivendo Paolo suppone che questa lotta della carne contro lo spirito è qualcosa che l'uomo vede in se stesso. Ma in questa sua descrizione le due parole, rivelazione e esperienza, in lui non si trovano.

Agostino ha connesso fortemente la concupiscenza con la dottrina del peccato originale (questa nozione è stata introdotta da lui), insiste molto sul fatto che stiamo di fronte a una verità rivelata (“ex traditionem apostolorum”), però neanche lui parla di rivelazione e esperienza.

S. Tommaso introduce nella *Somma Teologica* la dottrina di Aristotele sulla concupiscenza naturale dell'uomo, e descrive qualcosa che l'uomo può vedere in sé stesso, qualcosa per cui non deve ricorrere a Cristo, però altrettanto è vero che lui tratta della concupiscenza nel contesto del peccato originale; di nuovo rivelazione e esperienza non si trovano come parole.

Lutero tratta il tema nel suo commentario ai Romani, e parla della concupiscenza “quam homo sentit”, ma senza la volontà di scatenare una discussione su quel “sentit”.

Il **Concilio di Trento**, nel V decreto sul peccato originale fa un passo in avanti con la sua frase: “sacram Sinodus fatetur et sentit”, e poi viene tutta la dottrina della concupiscenza;

“fatetur” corrisponde al "confitetur", esprime una confessione di fede, quindi una cosa comunicataci da Cristo; “sentit” è preso da Lutero come parola dell'allora classico latino (oggi sarebbe: “sperimentare in sé”), e il Concilio ammette con Lutero che questo è vero, però il Concilio non ha mai usato la parola rivelazione e esperienza, anche se le due realtà vengono affermate in questa frase).

E' il **Vaticano II** che fa questo passo, e in **GS 13** incomincia, nel primo paragrafo, con una presentazione del peccato e delle sue conseguenze (*“Il cuore dell'uomo è oscurato e l'uomo talvolta serve piuttosto alla creatura che a Dio”*). Fin qui la concupiscenza viene descritta in termini più o meno biblici. Poi viene la frase decisiva: *“ciò che Dio ci ha comunicato con la rivelazione concorda con l'esperienza”*; qui le due parole di Trento (“fatetur e sentit”) sono proposte di nuovo con una nuova terminologia. Dopo il Vat II esprime il contenuto di questa esperienza: l'uomo sperimenta che è incline al male, che si trova davanti a sé di non poter servire come vorrebbe al suo creatore, l'uomo sente in sé che è diviso, che tutta la sua vita sta di fronte a una lotta contro il male, e l'uomo sente che è incapace di sostenere questa lotta; qui è descritto quello che la esperienza ci mostra.

Abbiamo qui affermata per la prima volta nella storia del magistero che una cosa rivelata si trova anche nella esperienza, però bisogna leggere bene il Concilio: la frase decisiva dice: ciò che la rivelazione ci dice concorda con la esperienza, e non dice che è identico con la esperienza. Perciò il Concilio lascia aperto che tutto il rivelato si trova nella esperienza, che solo una parte del rivelato si trova nell'esperienza, che forse sia nell'esperienza che nella rivelazione si trova il contenuto che è più di quell'altra fonte di conoscenza. Oggi tutto viene sperimentato, ed è questione di riflettere se in questo caso concreto possiamo avere l'esperienza di una verità rivelata.

2) La dottrina della rivelazione. Qui riprendo il “fatetur” di Trento, la rivelazione del Vat. II, e cerco di riassumere questa dottrina in cinque punti: 1) l'uomo, anche dopo il battesimo porta in sé una inclinazione al male che viene dal peccato; 2) questa inclinazione viene dal peccato originale (Trento), viene dai peccati personali (Vat II); i due Concili non si contraddicono, ma uno è più esplicito dell'altro; 3) questa inclinazione è solo peccato nel senso improprio; 4) questa inclinazione rimane “ad agonem”, come compito per il nostro impegno; 5) questa concupiscenza senza la grazia non può essere superata, bensì con la grazia.

Questi sono i punti essenziali di questa dottrina dei due Concili, e come al solito alcune domande rimangono aperte: perché la grazia è così debole, sembra, che lascia questo disordine un po' imbarazzante nell'uomo? che cosa vuol dire che questa concupiscenza non può danneggiare l'uomo quando lui non acconsente? sembra che quel disordine in sé è già qualcosa di molto spiacevole. Fra queste domande voglio scegliere solo una: posso sperimentare tutto quello che è rivelato? (naturalmente nel campo della concupiscenza).

3) Riflessioni teologiche: che cosa vuol dire inclinazione che viene dal peccato? naturalmente limito le riflessioni al nostro tema rivelazione-esperienza. Il **C. di Trento** ha detto semplicemente che questa inclinazione viene dal peccato, senza nessuna aggiunta; ma di che peccato parla il Concilio? Facciamo tre passi:

a) Questa frase ammette una prima interpretazione: viene dal peccato originale; questa interpretazione è obbligatoria per due motivi: questa frase sta nel canone 5 del decreto del

peccato originale, e se in questo caso peccato non fosse il peccato originale sarebbe un assurdo; inoltre il Concilio si basa su sant'Agostino, il quale ha trattato questo tema sempre nel contesto del peccato originale. Questa interpretazione è storicamente vera, ma è un “minimum” che non esclude altre interpretazioni, perché il Concilio non ha messo “originale”, ma solo “dal peccato”; allora si pone la domanda: è questa interpretazione sufficiente?

b) Si aggiunge alla prima e non la contraddice: bisogna dire che questa inclinazione viene anche dai peccati personali. Questa interpretazione ha un primo motivo: il canone 5 di Trento parla di “ciascun battesimo”, e dice che la conseguenza che rimane dopo ciascun battesimo è quella concupiscenza di cui parliamo; il Concilio allora include il battesimo degli adulti, e questi, quando vengono battezzati, hanno anche peccati personali da rimettere; perciò già nel Concilio di Trento si suggerisce molto chiaramente che bisogna includere i peccati personali. Il secondo motivo per questa interpretazione è **GS 13**, che ne parla apertamente, aggiungendo -non negando- la sua dottrina a Trento; e infine un terzo motivo: è la propria esperienza di una vita umana che i peccati personali ripetuti possono indurre a un indebolimento del proprio carattere; però qui vediamo che entra come un motivo una verità della esperienza, mentre gli altri due motivi sono teologici.

c) Ma c'è una terza interpretazione: la inclinazione al male viene anche dai peccati dei nostri antenati: se uno è sincero deve dire che ciascuno di noi ha anche dai nostri antenati un peso da portare; per prendere un esempio molto moderno: quante volte un bambino appena nato deve soffrire per tutta la vita perché la madre ha preso droghe? Di nuovo qui entra l'esperienza come prova di un terzo senso, di una terza interpretazione. E il risultato contenutistico: questa inclinazione al male ha al meno tre fonti: peccato originale, peccati personali del soggetto e peccato degli antenati. Non affermo che questa è l'unica sufficiente interpretazione, ma che questi tre sensi vanno osservati, e che qui già si compenetrano rivelazione e esperienza.

4) La nozione di esperienza. Prima di andare alla questione del contenuto e dell'origine del contenuto, nella rivelazione e l'esperienza, bisogna dedicare qualche minuto alla nozione della esperienza, una impresa difficile: non tutte le lingue hanno la stessa nozione circa l'esperienza, inoltre nella nozione dell'esperienza confluisce fortemente l'intellettualità e l'emotività dell'uomo, e questo sarebbe un campo da ben precisare se uno vuole fare un trattamento esauriente del tema, ma spero che davanti a questi e altri grandi problemi una certa spiegazione è possibile.

Voglio solo indicare brevemente che nella voce esperienza confluiscono oggi due fenomeni completamente diversi: con la voce esperienza si connette una prima nozione: conoscenza immediata (percezione) di ciò che passa davanti a me o in me (conoscenza mediata è, per esempio, una comunicazione che l'altro mi dà, o se io traggio conclusioni da alcuni indizi; una conoscenza immediata posso avere di persone, oggetti, avvenimenti esterni o di movimenti ed eventi interni a me: io vedo la mia borsa, però sono consapevole che io vedo, quindi ho una qualche conoscenza del mio atto di vedere; io sono arrabbiato di certi politici, però ne sono consapevole).

Adesso l'altra nozione: esperienza può significare la somma di ripetute conoscenze sullo stesso oggetto (per esempio quella di un medico); tutte queste conoscenze possono essere mediate, esterne, però è la somma di tutte che noi chiamiamo esperienza.

5) L'oggetto dell'esperienza: naturalmente è la concupiscenza. Io voglio solo indagare e vedere in quale misura questa concupiscenza appartiene alla rivelazione o alla esperienza umana:

a) L'uomo sperimenta in sé inclinazioni al male, ma non al peccato; questa frase richiede, anche per chi vuole fare una buona pastorale, una attenta riflessione: l'uomo sperimenta in sé inclinazioni a cose che non gli piacciono, qualcosa di sgradevole, che lo mette in imbarazzo; ma che questo che è spiacevole è un peccato, questo l'uomo lo sperimenta, cioè che questo sia un peccato è una conseguenza di una valutazione morale, la quale viene da un giudizio spontaneo o da un giudizio riflettuto.

Questi giudizi spontanei non sono mai qualcosa di immediatamente sperimentato (o sono frutto di una formazione, di una esperienza, però se sono presi quando sono spontanei il giudizio deve essere: io sono inclinato a qualcosa che mi sembra un peccato, questo giudizio spontaneo va esaminato); se è un giudizio riflettuto siamo già fuori dell'esperienza: è diverso sentirsi colpevole che essere colpevole; vedete l'immensa importanza di questa distinzione. Concludo questo punto: io posso sentire in me una inclinazione a qualcosa che ritengo peccato, ma qualcosa che è peccato non viene mai sperimentato, ma include una valutazione morale e giudizi di coscienza.

b) L'uomo sperimenta che l'origine di queste inclinazioni al male sono in se stesso; anche qui dobbiamo vedere bene che cosa vogliamo affermare: l'uomo certamente nota che queste inclinazioni nascono spontaneamente in lui, senza che lui sappia spiegare come questo avvenga, però che nascono in lui lascia ancora aperto che forse ci sono stimoli esterni (persone, libri, colloqui...), perciò questa esperienza va bene esaminata in quale misura è unicamente la fonte interna o forse altre cose esterne.

L'uomo sperimenta in sé l'origine di questa inclinazione al male: per primo l'uomo può constatare che l'impulsi verso il male nascono in sé, ma non è facile determinare se vengono da me unicamente, o forse inoltre da occasioni o impulsi esterni; qui dobbiamo essere molto cauti: l'uomo può in una certa misura constatare che questi impulsi vengono anche da lui; può essere che uno, durante il corso degli anni, forse nota in sé una certa inclinazione alla superbia o alla invidia, può essere che uno constata che facilmente si arrabbia, però se questo viene solo dal mio carattere, per esempio nel caso dell'invidia, o se questo forse risale a un avvenimento in cui mi hanno fatto un enorme torto e che adesso sta causando in me, quando si presentano circostanze simili, di nuovo questa furiosa reazione. Tutti questi dettagli possono essere somma di conoscenze ripetute, e in questo senso secondo esperienza, ma non sono mai esperienza nel primo senso, percezione immediata.

c) L'uomo mai sperimenta in sé l'ultima ragione di queste inclinazioni al male; l'ultima ragione vuol dire il peccato originale; questo ci viene conosciuto unicamente tramite la rivelazione, e accettato unicamente tramite la fede; perciò Trento ha fatto molto bene quando ha detto che la concupiscenza è una inclinazione che viene dal peccato, tralasciando "originale", perché all'inizio aveva detto "fatetur et sentit", "sperimenta", e non voleva affermare che uno sperimenta il peccato originale. Questo fatto gravissimo, universale, non viene mai dall'esperienza, nel senso dell'esperienza immediata né nel senso della somma di conoscenze ripetute, ma le ragioni non ultime di questi miei inclinazioni possono essere sperimentabili:

peccati personali, difetti caratteriali, una certa eredità caratteriale che mi pesa; esperienza anche in questo senso è somma di conoscenze ripetute.

d) L'uomo sperimenta la difficoltà di dominare molte volte le inclinazioni al male. Alla dottrina rivelata della concupiscenza appartiene la nota caratteristica che solo con la grazia l'uomo può superare la concupiscenza, quindi negativamente detto l'impossibilità di dominare tutta la concupiscenza con le proprie forze; quindi si pone la domanda: la stessa verità può essere sperimentata? Sperimentare ed esperienza in questo caso è solo somma di conoscenze ripetute; una grande difficoltà di dominare molti inclinazioni è oggetto di una tale esperienza se uno è sincero con se stesso.

Inoltre l'uomo può sperimentare che anche altre persone constatano in se stesse la stessa difficoltà, ma l'uomo non può mai sperimentare la universalità e l'esclusività di questa esperienza, perciò l'uomo non può mai sperimentare l'impossibilità di dominare se stesso senza la grazia; non lo può per se stesso né per l'umanità intera, perché questa impossibilità risale al peccato originale, che deve essere creduto e non può essere sperimentato. L'esperienza può mostrare che popoli e culture vanno alla rovina, che individui umani hanno fallito, forse con tutta la loro vita, ma l'esperienza non dimostra mai che questo risale a una impossibilità per principio.

f) La necessità e il possesso difatti esistente della grazia per superare la concupiscenza non possono essere mai sperimentati; io non posso sperimentare se sono in stato di grazia o meno.

Conclusioni: che quindi la concupiscenza è insieme oggetto di rivelazione e di esperienza è chiaro ed è vero, ma non si può dire che sempre l'oggetto è cento per cento lo stesso, benché i due oggetti si compenetrano in parte (qui potete, se volete, inserire la riflessione della dispensa che non appartiene all'esame, però spero siano utili per la vita personale).

2) Concupiscenza e struttura del peccato

La concupiscenza, come è stata insegnata di solito, tocca la persona individuale, e non ha mai esteso il suo interessamento alla comunità; oggi questo deve essere fatto, ma prima dobbiamo vedere di che cosa si tratta:

1) Struttura del peccato: che cosa è? Nel **Vat. II** non ricorre la parola, la dottrina sì (**GS 25,3**). Vediamo un po' il contesto per capire il testo stesso: Gaudium et Spes ha due parti: una dottrinale e altra pastorale (pastorale perché sono inclusi elementi contingenti non rivelati). Nella prima parte dottrinale abbiamo tre capitoli: uno sulla persona umana, l'altro sulla comunità umana, il terzo sull'attività umana. Questo per far capire che una visione dell'uomo ha bisogno di tutte le tre dimensioni, altrimenti non è completa.

In questa seconda parte sulla comunità umana si trova il **n.25**, che tratta sul rapporto reciproco fra persona e comunità; nel primo paragrafo, l'uomo ha bisogno della comunità, nel secondo il legame sociale è un grande vantaggio per la persona umana; e nel terzo, il vincolo sociale può essere molto pericoloso per l'uomo, e la dottrina su-indicata si trova in questo terzo paragrafo. Il Concilio inizia: *“Le circostanze sociali in cui l'uomo vive lo possono allontanare facilmente dal bene e spingerlo verso il male; questo proviene da disturbi nell'ordine sociale, in parte da disturbi economici, politici-sociali, in parte, visto molto più profondamente, dalla superbia e dall'egoismo dell'uomo; queste conseguenze dei peccati toccano un uomo che di per*

sé già è nato incline al male, porta in sé già spinte verso il male, che vengono aumentate da questo disturbo sociale; senza sforzi sinceri e senza l'aiuto della grazia l'uomo non può superare queste spinte, siano interne siano provenienti da fuori”.

Questo terzo paragrafo in parte è ripetizione di Trento, in parte va oltre Trento; in parte è ripetizione, perché l'espressione “l'uomo è nato incline al male” è esattamente la dottrina di Trento della concupiscenza che mi inclina al peccato. Inoltre l'affermazione che l'uomo senza la grazia e senza proprio impegno forte non può superare questo è il canone V del decreto sul peccato originale. Ma quel testo di GS oltrepassa il C. di Trento indicando l'ambiente sociale con i suoi disturbi, che causano o rafforzano nell'uomo queste inclinazioni. Questa è la dottrina, ma senza la parola “struttura del peccato”.

La **CDF** (1984) ha pubblicato uno dei documenti sulla teologia della liberazione (*Libertatis nuntius*), e qui devo richiamare l'attenzione al numero romano IV e ai numeri arabi 14 e 15; la Congregazione introduce nel e col suo documento l'espressione “peccato sociale”, il quale per il documento consiste negli effetti dei peccati personali nella vita pubblica; quindi il peccato sociale non è un atto libero, quindi formalmente non è morale, ma è effetto di un atto immorale e peccaminoso. Accanto a questa espressione il documento usa la parola “struttura”, e parla di strutture economiche, sociali, politiche, che sono cattive e che spingono l'uomo nel senso del male, ma sempre sono le azioni personali degli uomini, sono le persone in cui è radicato questo male. Questa parola, “struttura”, de *Libertatis nuntius*, nella sua accezione è identica quella che trovate in GS 25, il contenuto è lo stesso. “peccatum sociale” quindi sono queste forme, strutture, nominate, e lo ripeto ancora una volta, non sono un atto libero.

Nel 1984 Giovanni Paolo II ha promulgato la sua Esortazione apostolica ***Reconciliatio et Penitentia***, un documento in cui ha ripreso e approfondito i temi discussi nel sinodo dei vescovi dell'1983. Il **n.16** di questa Esortazione parla di nuovo del “peccatum sociale”: rifiuta significati sbagliati, che vogliono o sembrano eliminare o diminuire l'importanza dei peccati personali. Accanto a questo rifiuto l'Esortazione propone tre significati positivi che uno può accettare, e il terzo di questi significati, per quanto riguarda il contenuto, è identico a GS 25 terzo paragrafo: “peccatum sociale”, dice il testo, è una situazione che consiste nell'effetto di molti peccati personali, un disturbo dell'ordine economico, politico, sociale, senza che il Papa entri in dettagli più raffinati; questo peccato sociale è un “malum sociale” o una ingiustizia, è una “conditio peccati”, un stimolo per peccare, tutta una dottrina che GS aveva già proposto.

Notate bene che il Papa mette accanto a “peccatum sociale” altre due espressioni, “malum sociale” e “conditio peccati”; e come avevo già detto prima, non è un peccato personale né può eliminarlo o diminuire la sua importanza.

Tre anni dopo il Papa pubblica l'Enciclica ***Sollicitudo rei socialis***, uno dei suoi documenti sulla dottrina sociale; il **n.36** introduce per la prima volta la parola “struttura del peccato”; mentre *Libertatis Nuntius* della Congregazione aveva parlato solo di struttura, il Papa adesso dice “struttura del peccato”, e descrive ciò che vuole dire con questa parola: struttura del peccato è la somma dei fattori negativi che si oppongono al bene comune.

Oggi, quasi dieci anni dopo, devo aggiungere una breve osservazione per evitare malintesi: il bene comune oggi viene sostituito sempre di più dall'interesse comune, il che non è lo stesso: il bene comune ammette valori oggettivi, per esempio il matrimonio; l'interesse

comune si misura semplicemente in base alle opinioni esistenti; chi fa questa opinione del pubblico come norma suprema delle leggi e delle azioni umane stabilisce un interesse comune, perché non riconosce valori e norme oggettive; perciò per intendere correttamente il Papa dovete intendere bene il bene comune.

E il papa continua: questi fattori negativi hanno la radice in peccati personali, e diventano fonte di altri peccati personali; di nuovo struttura del peccato è una situazione della società, che viene da peccati personali e conduce a peccati personali; il n. 38,6 della stessa Enciclica riafferma che queste strutture vengono superate solo con l'aiuto della grazia.

2) **Struttura del peccato: il suo rapporto alla concupiscenza e la sua eliminazione.** Ancora una volta tratto questo tema solo sotto l'aspetto della concupiscenza.

Una prima conseguenza di questa dottrina: le strutture del peccato vanno eliminate per non aumentare la concupiscenza come stimolo verso il peccato; se l'uomo ha il dovere di opporsi con tutte le sue forze alla concupiscenza, deve ugualmente opporsi agli stimoli e impulsi che possono aumentare forse quella inclinazione al male, non importa che essa inclinazione sia contro il mio bene personale, il bene degli altri o il bene comune, bisogna eliminare le strutture del peccato.

Seconda conseguenza: l'eliminazione delle strutture del peccato richiede una lotta contro la propria concupiscenza, che richiede due dimensioni di sforzo: il primo è degli esperti di economia, politica, tecnica... e così via; questi sforzi sono necessari, ma non sono il compito del teologo; c'è anche la dimensione morale: il rifiuto del peccato che ha causato queste strutture, che è presupposto di esse, e che deve quindi sparire completamente per far cadere le strutture del peccato; in altri termini classici, chi vuole rimuovere le strutture del peccato, aiuti gli esperti di tutti i campi, ma l'uomo cristiano spinga soprattutto alla santificazione e alla mortificazione.

Terza conseguenza: il superamento delle strutture del peccato, e perciò della concupiscenza, senza l'aiuto della grazia non è possibile. Questa è la dottrina di Trento, del Vaticano II e anche di Giovanni Paolo II; in tutti i campi e impegni per l'ordine pubblico non facciamo notevoli progressi senza la grazia.

Quarta conseguenza: senza conoscenza di Cristo e senza la fede cattolica, un uso completo della grazia non è possibile; come vedremo più avanti, la grazia può esistere anche nei non-cristiani, ma la situazione di oggi di chi vuole superare le strutture del peccato ci impone sempre di più una collaborazione con i non cristiani, e noi cattolici cerchiamo quindi tutti gli elementi comuni con i non cristiani per poter collaborare con loro e cercare un piano uguale per tutti, atteggiamento giusto, solo che la parte cattolica molte volte dimentica che ha qual cosa di più che la distingue dai non cristiani: che senza Cristo e la grazia il completo superamento di questa situazione richiede una conversione di cuore, l'uso completo della grazia, e senza questo non riusciremo mai; qui è tutto il problema e la pericolosità della collaborazione necessaria con i non cristiani.

Quinta conclusione: questo sforzo di superare le strutture del peccato obbliga il cattolico, anche all'interno della Chiesa cattolica, in modo analogo; che oggi è quasi una etichetta del buon cattolico di criticare qualcosa o qualcuno nella Chiesa lo sappiamo, e molte

volte il motivo è che noi dobbiamo, anche all'interno della Chiesa, opporci ai difetti, ai peccati, alle strutture del peccato; è vero o non è vero? Cerchiamo di andare in mezzo alla strada:

a) Strutture del peccato nella Chiesa non possono mai esistere, per quanto la Chiesa è fondata da Cristo; io non posso dichiarare strutture del peccato ciò che Cristo ha istituito; tutt'al più sono strutture del peccato quei movimenti o atteggiamenti che cercano di abbattere queste strutture.

b) L'amministrazione e l'uso delle strutture istituite da Cristo può essere peccaminoso, forse difettoso; un esempio: il rapporto fra sacerdoti e laici → in passato era evidente che il parroco governava quasi come il Padre eterno, per motivi sociali; che oggi questo non esiste più, che quel modo di essere sacerdote non può continuare così, è evidente; altrimenti laici che credono che loro sono l'unica speranza della chiesa e quindi devono abbattere il reverendo per far capire che... neanche usano bene LG 33 , che dichiara che i battezzati e cresimati hanno immediatamente da Cristo un apostolato, il che è vero. Voglio dire, le strutture volute da Cristo possono essere usate in un modo difettoso o peccaminoso; questo va eliminato, però non sono strutture di peccato, ma di coloro che usano le strutture istituite da Cristo.

c) Un ultimo elemento: strutture della Chiesa che non provengono da Cristo, ma sono di istituzione umana, possono essere difettose? Forse anche gravemente; il consiglio pastorale di una parrocchia non è d'istituzione divina, quindi può avere costituzioni sbagliate o una composizione sbagliata, difettosa, peccaminosa. Questo ci obbliga per primo a eliminare questi difetti, ma per cercare altri migliori.

Concludiamo: abbiamo trattato questi temi perché sono necessari oggi per completare la dottrina sulla concupiscenza e di come bisogna superarla.

Prima di Agostino, verso il 180 la Chiesa incomincia ad ammettere il latino (prima si parlava greco nella liturgia). In quel momento si pone un problema per la Chiesa: nel linguaggio latino-cristiano "merces" ("premio"), ha una parola corrispondente: "meritum". In altri termini, la opera che si fa a favore dello Stato, di una associazione, della propria o un'altra famiglia, quell'opera si chiama "meritum", e quello che si riceve "merces".

La giovane cristianità, che traduce la Bibbia dal greco al latino, parla della "merces", che è abbondante quando la riceviamo nel cielo, però la Bibbia non ha mai un nome per le opere che ricevono la "merces"; ma nel linguaggio pagano quelle opere hanno un nome ("meritum"), e così già un autore di lingua latina, **Tertulliano**, introduce nel linguaggio cristiano la parola "meritum", un fenomeno molto naturale che si è verificato in tutti i secoli, culture e continenti nella Chiesa cattolica.

Questa introduzione comporta due problemi:

1) Nel linguaggio pagano "meritum", "merces" è applicato al rapporto uomo-uomo, però nel nuovo linguaggio cristiano viene applicato al rapporto uomo-Dio, e qui ci devono essere differenze (perché lo dà Iddio e perché è un premio celeste).

2) Nella Bibbia le immagini sono molte diverse per spiegare la "merces" (ho enumerato le tre più importanti: il servo-schiavo, il militare, l'atleta); allora, bisogna trovare in queste tre immagini una dottrina cristiana biblica per poi cercare l'analogia della nozione "merces-meritum". Questi problemi esistono sotto sotto, e man mano incominciano a presentarsi.

Per la prima volta nel IV secolo, in un cristiano di Roma, **Marius Victorinus**, abbiamo un tentativo di spiegare che cosa sia "meritum" e quale sia il suo rapporto alla "merces". Marius Victorinus giustifica la "merces" data al "meritum" con una promessa divina: nella Bibbia Dio ha promesso di dare alla vita seria cristiana un premio, una "merces". Dio rimane fedele alle sue promesse e non delude nessuna, perciò possiamo essere sicuri di questo premio.

Marius Victorinus, inoltre, ammette che queste opere vengono fatte in base alla grazia, e perciò ha la parola molto coraggiosa: "una opera è un meritum non suum (non dell'uomo), sed prestantis (ma di Dio), che dà la sua grazia". Sono accenni che si trovano nella sua opera, non sempre molto felice, ma al meno si vede che la cristianità latina incomincia a riflettere sul rapporto dei due sostantivi.

E' **San Agostino** che continua questo inizio e cerca di approfondire e di chiarire i problemi. Lui, nella controversia con i pelagiani e i semi-pelagiani si vede davanti a un problema che trova nella Bibbia: da una parte (io riassumo Agostino) abbiamo nel "Sermone della Montagna" una "merces" copiosa, promessa all'attività di una vita cristiana, quindi un premio promesso e concesso per una vita cristiana.

Dall'altra parte, dice Agostino, abbiamo in Rom 6,23 la affermazione che la vita eterna è pura grazia, quindi che la vita eterna viene data gratuitamente. Ora, la Scrittura è una unità, perché il messaggio trasmesso nella Bibbia è di uno solo, di Gesù Cristo, perché nei libri, benché siano diversi nella Bibbia, parla sempre un autore, lo Spirito santo. Dunque, conclude san Agostino, devo trovare una unità che faccia vedere la connessione e non contraddizione delle due affermazioni: che la vita eterna è una "merces" e una grazia. La soluzione di san Agostino si lascia riassumere in quattro punti:

1) La giustificazione viene concessa dalla pura grazia, senza opere preparatorie-meritorie, solo in base alla fede, solo da pura grazia, qui non c'è "merces", qui non c'è "meritum".

2) La vita eterna viene concessa come "merces" per le buone opere, perché questo dice il "Sermone della Montagna", e corrisponde alla dottrina biblica del giudizio secondo le buone opere, e perciò, dice Agostino, è vero considerare le buone opere del cristiano come "merita".

3) La vita eterna viene data per pura grazia, perché Dio ci ha concesso la grazia, nella cui forza io posso attuare queste buone opere, e perciò le buone opere in sé sono doni, perché basate sulla grazia.

4) Dio deve, è obbligato a dare il suo premio a questi meriti, perché egli lo ha promesso, e non perché egli ha ricevuto qualcosa. Dio non retribuisce mai un vantaggio ricevuto, perché non lo riceve, perciò Dio deve darmi per giustizia questo premio, per giustizia perché lo deve a se stesso.

2) Medioevo

Nel passaggio dall'antichità al Medioevo si trova un riassunto della dottrina di San Agostino.

Il primo è il cosiddetto *Indiculus* (forse di 431), che nel cap. 9 (DS 248) abbiamo la frase: "*I meriti degli uomini sono prevenuti, meglio iniziati, dalla grazia di Dio*", e il testo continua: "*Questo aiuto della grazia non elimina il libero arbitrio, ma lo libera perché possa agire liberamente*". Nello stesso numero abbiamo una frase tipicamente agostiniana: "*Dio vuole che i suoi doni siano i nostri meriti*".

Il **Concilio di Orange** (529), nel canone 18 (DS 388) abbiamo l'affermazione che "*Nessun merito è prima della grazia, tutte le nostre buone opere dipendono dalla grazia, e questa grazia non è dovuta*".

Dopo queste due affermazioni, durante secoli non se ne parla più, e ancora nell'inizio del XII sec., in uomini così importanti come **Ugo a santo Vittore** il tema non esiste. E' il famoso **Abelardo**, e sotto il suo influsso di Pietro Lombardo, che mettono di nuovo il tema nei manuali della teologia, ma rimangono nella linea agostiniana, non c'è nulla di nuovo.

E' l'influsso di Aristotele (che conosce una dottrina sul "meritum") che obbliga alla teologia a prendere posizione di fronte alle sue due affermazioni: 1) per primo lui conosce una dottrina del rapporto tra "meritum" e giustizia: ogni merito suppone una giustizia; 2) ogni merito implica la libertà.

E' **san Tommaso d'Aquino**, che nella I-II, q. 114 cerca di inserire Aristotele, modificando la sua dottrina. Prendiamo l'aspetto della giustizia. San Tommaso dice: "in Aristotele appartiene alla giustizia di dare a un "meritum" un premio, e questo "secundum aequalitatem". Ora, nella Scrittura e nei Padri Dio e Cristo sono giusti giudici, quindi giustizia si può e si deve pagare (?), però giacché fra Dio e uomo non esiste nessuna uguaglianza, dobbiamo introdurre una idea della giustizia "secundum proportionem", un certo qualche rapporto di giustizia, ma solo in una forma diminuita e cauta. Solo in questa forma diminuita e molto attenuata può esistere un merito fra Dio e l'uomo.

Il secondo aspetto è quello della libertà, che in Aristotele è il presupposto necessario per il merito, mentre in Agostino la libertà dell'uomo viene dalla grazia, liberata dalla schiavitù del

peccato per poter agire. E San Tommaso deduce da ambedue autorità: è vero che al “meritum” appartiene una libertà, ma questa libertà proviene dalla grazia, perciò dobbiamo insistere sul “meritum”, pur riconoscendo la libertà, soprattutto della grazia. E così San Tommaso arriva a una definizione del “meritum” che è diventata classica: *“Il merito è una buona opera, degna di una retribuzione”* (dico “retribuzione”, perché il premio, in latino e nell’italiano di oggi non sono cento per cento identici).

Il Medioevo continua con innumerevoli discussioni sul “meritum” (le lascio tutte fuori, perché appartengono alla storia della teologia e non della tradizione).

3) Il tempo nuovo

Lutero, nella sua dottrina sul “meritum”, ha subito un cambiamento totale in quattro anni: ancora nel 1515 difende una dottrina completamente cattolica. A partire da 1519 rifiuta qualsiasi merito ed è arrivato alla sua propria posizione.

Il compito del **Concilio di Trento** non è facile, in parte perché deve tener conto del fatto che i protestanti ritengono una opinione di scuola come dottrina cattolica, in parte poiché essi oppongono la promessa di Dio alla nozione di merito, mentre Agostino e Tommaso l’avevano incluso nella spiegazione di esso. Inoltre il sistema si aggrava per la difficoltà di una risposta per il fatto che per i protestanti la libertà dell’uomo in ordine alla salvezza era distrutta. Lo scopo del Concilio, quindi, è di presentare contro il malinteso, una chiara dottrina cattolica.

Trento, trovandosi di fronte a Lutero, che nega qualsiasi merito, vede subito che deve distinguere due casi, in cui la risposta è diversa: 1) esiste un “meritum” prima della giustificazione?; 2) esiste un “meritum” dopo la giustificazione? Qui dobbiamo distinguere:

1) Esiste un “meritum” prima della giustificazione? Nel cap. 5 il Concilio parla della preparazione alla giustificazione (DS 1525) e dice: *“Il cammino verso la giustificazione incomincia con la vocatio Christi, e questa chiamata viene concessa senza nessun merito preesistente”*: il cammino verso Cristo incomincia dalla grazia di Cristo, senza meriti. Nel cap. 8 (DS 1532) si tratta di spiegare la parola biblica “gratis iustificari” e vedere che cosa vuol dire nella dottrina cattolica. Qui il Concilio dice: *“Niente di ciò che precede alla giustificazione merita la grazia della giustificazione, né la fede né le opere che la accompagnano”*. Questa posizione è più precisa che il cap.5 e la supera; nel cap.5 viene detto: l’inizio viene da Cristo, e quel capitolo tace sul resto; il cap.8 afferma: niente di ciò che precede la giustificazione la merita.

Su questo punto possiamo dire che protestanti e cattolici sono d'accordo.

2) Ci sono meriti dopo la giustificazione? Qui il testo più importante è il cap.16, l’ultimo capitolo del decreto sulla giustificazione. Per capire questo capitolo (e vi prego di leggerlo attentamente) bisogna capire che i protestanti accusavano i cattolici di lasciare fuori della giustificazione e delle buone opere Cristo e di dire: fai quello che tu vuoi, e così tu ti meriti la vita eterna. Di fronte a questa concezione il Concilio voleva opporre non solo la dottrina del merito, ma anche la cornice, il quadro in cui va intesa. Perciò è un capitolo che sempre di nuovo, quasi in ciascuna frase, mette al centro Dio e Cristo: Dio dà la grazia, che previene e accompagna, la grazia che giustifica. Dio dà la vita eterna, e Cristo è colui che esegue questi piani di Dio. Cristo merita la grazia di cui l’uomo ha bisogno per le sue buone opere. Insomma, Cristo ci merita la grazia.

In questo quadro generale va vista la **vita eterna**: la vita eterna è grazia, perché risale alla pura bontà divina, la vita eterna è “merces” (premio, retribuzione), perché Dio ha promesso di dare ai cristiani che operano bene la vita eterna. Perciò l'uomo può e deve avere piena fiducia in Dio e in Cristo. Ambedue hanno la bontà di trattare l'uomo in questo modo, ma ambedue stimano anche l'uomo nella sua libertà, affinché egli possa considerare la vita eterna anche come opera sua, risultato della sua vita, della sua fatica.

Così abbiamo i due motivi del giudizio di Dio su una vita cristiana. Notate bene: in questa dottrina, che è veramente una sintesi cattolica, viene affermata la grazia, affermata la libertà, ma il rapporto fra i due non viene toccato. E questo oggi lo vogliamo sapere, però ciascun Concilio risponde ai problemi del suo tempo e non ai problemi che noi, uomini intelligenti, hanno quattrocento anni dopo.

Potete considerare anche, se volete, il canone 32 (DS 1582), che si spiega e si capisce nella luce del cap.16.

Il Vaticano II

Di nuovo vediamo un tratto tipico della storia del dogma, della storia del Magistero: una verità affermata in passato rimane vera, viene riaffermata, però viene messa in un nuovo contesto, e così riceve altri accenti.

Ho detto che rimane vera: vediamo **LG 41,1**: “*La santità va attuata e realizzata dai fedeli che seguono Cristo affinché meritino di essere consorti della sua gloria*”. Avete **LG 48,5**: “*I cristiani devono essere sempre vigili affinché entrino con Cristo nelle nozze e meritino di essere connumerati tra i beati*”, o **LG 49**, verso la fine: “*I santi nel cielo intervengono per noi presentando i loro meriti a favore nostro*”. Il Concilio aggiunge: “*meriti che hanno acquistato per opera e grazia di Cristo*”. Quindi la dottrina è la stessa come in Trento, però nel Vat. II il “meritum” è una quantità quasi al margine dell'interesse.

Quindi la dottrina rimane vera, però questa si trova in un nuovo contesto e con un nuovo accento: in parte perché i temi del XVI non interessano più, e in parte si basa sul movimento ecumenico: non si vuole toccare e riaffermare dottrine che potrebbero offendere i protestanti. Il nuovo accento è il fatto che il Concilio Vaticano II insiste molto di più sull'obbligo del cristiano, obbligo che il dono ricevuto comporta e che deve soddisfare di fronte a Dio. Così per esempio in **LG 40**: “*I cristiani, non in base alle loro opere, ma in base alla grazia, sono stati chiamati, però devono, con l'aiuto di Dio, mantenere, conservare e sviluppare la santità ricevuta, perciò l'apostolo ci ammonisce di vivere come i santi devono vivere*”; o per esempio in **GS 45,2**: “*Il Padre ha destinato a Cristo come maestro dei vivi e dei morti, affinché viviamo secondo il suo insegnamento e “merces mea mecum est” (una citazione di Ap 22,12-13).*

Il fondamento biblico del merito, delle buone opere, il fondamento della dottrina del “meritum” è presente e viene insegnato, però adesso l'accento non è messo sulla retribuzione nel cielo, che esiste, ma sull'impegno qui sulla terra.

II. RIFLESSIONI

Possiamo incominciare da domande molto diverse, che possono emergere, per esempio, dalla Bibbia. Per esempio: come si possono riconciliare la dottrina di Matteo e quella di Luca? Matteo sembra difendere un premio uguale per tutti, mentre Luca insegna un premio diverso (secondo le opere). Ho trattato questo problema nelle dispense, chi vuole può leggerlo lì.

C'è un altro problema che la Bibbia ci pone: la "merces" viene illustrata con diverse immagini (del soldato, dell'atleta, del servo-schiavo); che elemento comune è insegnato in queste diverse immagini e come si evita il pericolo di prendere una immagine come realtà? Per trattare questo problema sarebbero necessarie molte investigazioni sociologiche sul tempo di allora, e perciò in questa questione non ci entro.

C'è altro modo di vedere le domande: a partire dal Concilio di Trento. Lì la *vita eterna* viene considerata come premio e grazia, e questo sembra una contraddizione: com'è possibile che una cosa sia dovuta e insieme gratuita? Questa dottrina è la ripetizione di san Agostino, che afferma che Dio premia i suoi propri doni, e qui la contraddizione sembra diventare ancora molto più eclatante: dove rimane la libertà dell'uomo, la sua responsabilità e il suo titolo di diritto di essere riconosciuto? Si dirà con san Agostino che la grazia libera la libertà umana, molto bene, ma questa libertà umana, una volta liberata, è qualcosa dell'uomo. Dov'è questo elemento umano necessario e valido che va riconosciuto nei meriti umani? Questa è la domanda che il Medioevo ha discusso ampiamente, senza arrivare a un consenso comune.

La domanda che il Concilio di Trento ha lasciato fuori, perché nel tempo, di fronte a Lutero, non era necessaria discuterla, è la domanda che cerchiamo di affrontare adesso, e questo in tre passi: 1) Dio e l'uomo immagine di Dio; 2) Dio e l'uomo peccatore; 3) Dio e l'uomo figlio di Dio.

Questi tre passi sono tre aspetti di una realtà unica, e non possiamo permetterci una risposta definitiva finché non abbiamo trattato e visto insieme tutti i tre passi.

1) Dio e l'uomo come immagine di Dio:

1) Dio si ama necessariamente, Dio esiste necessariamente, e lo sa, Dio conosce la sua esistenza e il suo valore, se ne rallegra, ed è contento con se stesso. Dio dice sì a se stesso e necessariamente; questa necessità non è una costruzione, che forse sarebbe imposta a Dio da fuori (un fuori per Dio non esiste), neanche una costrizione che sorge dall'interno, dal subconscio, dall'inconscio, di cui noi uomini subiamo molte più costrizioni di quanto ne pensiamo. Ma neanche questo in Dio esiste; in Lui tutto è lucido, conosciuto e dominato. La necessità in Dio è la forza di essere sempre e totalmente se stesso, esattamente ciò in cui noi non riusciamo mai.

2) Dio crea l'uomo in libertà, è libero di creare e non creare, e se vuole creare è libero di creare creature spirituali e non spirituali, ma se Dio, una volta si è deciso a creare, può creare solo delle cose che lo imitano; che siano vestigii (gli esseri non spirituali), che siano immagini (gli esseri spirituali, specie l'uomo) non importa, una cosa è certa: Dio può creare solo ciò che lo imita.

3) Dio deve amare la sua immagine. Dio ama se stesso necessariamente (primo passo), Dio può creare solo cose e persone che sono imitazione di se stesso (secondo passo), perciò Dio

e sorge da pura bontà e misericordia, un atto che ristabilisce i buoni rapporti fra Dio e uomo, e così rende possibile la fine felice, positiva, di una vita umana.

Il giudizio finale positivo: una tale vita dell'uomo che ha peccato, quindi, emerge da due motivi: il primo è la gioia di trovare elementi, azioni, opere buone che sono riuscite e che fanno vedere l'immagine di Dio nell'uomo. Questa gioia di Dio è necessaria (nel senso spiegato nel primo passo), e forse dobbiamo dire meglio che Dio si deve a se stesso di rallegrarsi sul bene operato in una vita umana. Ma questo giudizio positivo su una tale vita ha un altro motivo: la misericordia e la bontà che una volta, forse ripetute volte, ha reso possibile un nuovo inizio in una vita naufragata.

Con questi due motivi arriviamo nella vicinanza (non identità) delle affermazioni di Trento, di quella dottrina che considera la vita eterna come premio dovuto e grazia gratuita. Il premio dovuto, la “merces”, è una retribuzione necessaria per quello che la immagine di Dio è e per quello che l'immagine di Dio ha fatto del bene. Questo è il primo passo.

Ma dall'altra parte è anche grazia gratuita, un dono libero, perché quella decisione di concedere la propria comunione di vita all'uomo riposa sulla misericordia, sulla bontà, non dovute al peccatore. Questo è il secondo passo.

3) Dio e l'uomo figlio di Dio

Dio ha creato l'uomo non solo come sua immagine, col suo essere, dovere e agire -come l'abbiamo visto-, e non solo assicura a quest'uomo che opera bene una comunione di vita con Dio uno. Dio ha voluto l'uomo non solo come immagine suo servo, ma inoltre e soprattutto come suo figlio, e questo come figlio nel Figlio. E questo non è lo stesso come l'immagine basata sulla creazione, benché alcuni punti simili possono aiutarci a capirlo.

Dio ama il suo proprio Figlio necessariamente, non per imposizione dall'esterno, non per una costrizione dall'interno, ma come espressione della sua forza, grandezza e pienezza di essere e possedersi se stesso. La decisione di Dio di elevare gli uomini a figli nel suo Figlio è libera, libera in un senso nuovo, non dovuto alla sua decisione di creare, quindi non dovuto all'essere creato né alla immagine di Dio perfezionata. Questa decisione di Dio di elevare gli uomini a figli nel Figlio deve dare all'uomo la possibilità di vivere come figlio, e questa possibilità è la grazia, una partecipazione alla natura di Dio trino, cristiforme, vuol dire modellato in un modo che rende all'uomo capace di seguire Cristo.

Quest'uomo, nella grazia e per la grazia, ha l'essere del Figlio, e perciò il dovere di vivere come il Figlio, e Dio non può altrimenti che riconoscere e amare ciò che egli vede in questo suo Figlio, perché e in quanto riconosce il suo unigenito incarnato nell'uomo elevato. Questo vale in primo luogo per l'uomo nel possesso della sua grazia, e ancora di più per l'uomo che ha vissuto secondo le forze di questa grazia e ha fatto quasi emergere in sé una immagine perfetta del Figlio. Perciò Dio, alla fine di una vita di un suo figlio deve riconoscere questa vita e non può rifiutarla. Questo riconoscimento, da una parte è necessario, perché Dio deve amare il suo Figlio e tutti in quanto sono i suoi figli. Ma questo riconoscimento riposa anche su una decisione libera, non dovuta, gratuita, di rendere le immagini figli.

E perché questa decisione libera continua ad essere libera. Abbiamo un riconoscimento basato su necessità e libertà. E qui siamo nel cuore della dottrina del Concilio di Trento, e qui

siamo quindi nella unione dei tre passi che finora abbiamo fatti. Cerchiamo quindi di riassumere in una ripetizione breve:

Dio, alla fine di una vita umana riuscita riconosce e apprezza questa vita per tre motivi:

1) Il primo è la gioia per l'immagine di Dio esplicitata e perfezionata. E' un motivo che si pone la libera decisione di creare, ma anche necessaria perché Dio si vede se stesso nella sua immagine.

2) Il secondo motivo è misericordia e bontà, perché la riuscita di questa vita è stata resa possibile unicamente per la misericordia di Dio che ha voluto aiutare un uomo caduto. E' una nuova, libera decisione, non identica con quella di creare.

3) C'è un terzo motivo: l'amore e la gioia di voler vedere l'immagine di Dio come figlio di Dio. Anche questa decisione da una parte è necessaria, per quanto Dio non può non amare un suo figlio, dall'altra parte è libera e rimane libera perché con la creazione, con la volontà di perdonare i peccati, questa decisione non è necessaria, ma rimane libera.

Questi tre motivi insieme spiegano la decisione di Trento che la vita eterna è un "meritum" e una grazia. La unica novità che abbiamo cercato di fare è spiegare un po' di più queste due affermazioni per far capire che non sono contraddittorie. Questa spiegazione rende adesso un po' più plausibile una terminologia sulla grazia diventata classica che però molte volte non viene più capita.

Cerchiamo di spiegarla: grazia è sempre benevolenza, favore e bontà di Dio come un suo atteggiamento, e sempre però anche un dono che proviene da questa benevolenza. Parliamo quindi di questi doni senza dimenticare la benevolenza.

Una prima nozione: "gratia operans" (san Agostino) oppure "gratia praeveniens" (Medioevo) è una grazia attuale, una azione di Dio nell'uomo, nell'uomo immagine di Dio, nell'uomo danneggiato dal peccato, nell'uomo che Dio ha chiamato ad essere figlio. Questa grazia riposa sulla redenzione ed è pura benevolenza e misericordia.

Una seconda nozione: "gratia co-operans" (san Agostino) oppure "gratia co-adiuvans" (Medioevo e Trento) è una azione di Dio coll'uomo, insieme, ma non come due cavalli a una carrozza, uno accanto all'altro, ma unicamente possibile per Dio come una azione di Dio all'interno della facoltà umana e della sua illuminazione. Questa grazia, insieme con la azione umana, è un passo nel cammino verso la figliolanza, e giacché solo il Figlio può meritare, non merita nulla.

Terza nozione: "gratia sanans": è la grazia della giustificazione, un dono permanente per quanto vuole rendere possibile superare i danni arrecati a me stesso e a Dio per il peccato. Infine "gratia elevans", "sanctificans", o "giustificans" è il dono permanente della figliolanza nel Figlio, e per quanto sia "elevans", la grazia rende possibile il merito, rende possibile un aumento della grazia (cioè il perfezionamento della figliolanza), e rende possibile che la nostra vita cristiana alla fine sia riuscita e trovi la comunione di vita con Dio.

FEDE E GIUSTIFICAZIONE

Introduzione

Nelle dispense ho trattato la domanda se è necessaria una preparazione alla giustificazione; la risposta era positiva. Questo tema lo troverete anche nel tesario, però lo sostituisco con questo tema di oggi. In questo anno, quindi, vogliamo porre la domanda se la fede come preparazione è necessaria. Questa domanda, da una parte sembra superflua: S. Paolo ha insegnato la necessità della fede per la giustificazione in una forma più che esplicita; dall'altra parte il tema sembra necessario, per due motivi:

1) Motivo storico: dalla Riformazione in poi questo tema fra cattolici e protestanti è discusso in modo aspro: è la fede la unica preparazione alla giustificazione o no? E qualunque sia la risposta, qual è esattamente questa fede? Questa forma di affrontare la tematica è occasione della nostra tesi, non il suo oggetto.

2) Motivo reale: come vede la Rivelazione nelle sue tre fonti di conoscenza questa? E qual è il rapporto fra fede e giustificazione come la Rivelazione ce lo presenta? Questa domanda, nei suoi due dettagli, è l'oggetto della nostra tesi. Quindi volutamente non facciamo teologia di controversia né teologia ecumenica, ambedue forme di scienza teologica molto rispettabile, ma non è il nostro compito; noi facciamo teologia dogmatica, e cerchiamo di capire e comprendere ciò che la Rivelazione ci dice al riguardo. Andiamo quindi alla teologia positiva.

SACRA SCRITTURA

Mt 16, 13-16 indica la svolta ad vangelo di Mt, la fine della prima parte e l'inizio della seconda parte del vangelo. Qui le due domande: "chi ritiene la gente è il Figlio dell'uomo?". La risposta la conosciamo. Poi l'altra domanda: "chi ritenete voi sia io?" E la risposta di Pietro: "Tu sei il Cristo, il Figlio di Dio vivente". Questo volutamente e certamente è un alto di fede, benché non lo si dica, un alto di fede giusto e corretto, ma insufficiente, perché il Signore subito dopo incomincia a preannunciare che deve morire e risorgere, quindi questi due avvenimenti, a parere del vangelo di Matteo, vanno aggiunti nella comprensione del titolo o dei titoli che Pietro attribuisce a Gesù di Nazaret. Per il lettore di oggi ci sono molti elementi non immediatamente visibili, benché presenti per il lettore di allora, e per scoprirli dobbiamo andare ad altri testi del Vangelo.

Mc 16, 15: "*Chi crede e si fa battezzare viene salvato, chi non crede viene condannato*". Qui sono necessarie tre osservazioni: 1) La fede è il presupposto per la salvezza, un rapporto che Matteo formalmente nelle parole non aveva indicato; Mc non parla della giustificazione, ma della salvezza, la quale è la controparte della condanna, e questa è l'atto finale su tutta la vita umana sbagliata; quindi la salvezza è da intendersi come salvezza eterna; 2) Anche il battesimo è nominato come presupposto per la salvezza, ma solo nella prima parte positiva della frase, non nella seconda; significa questo una differenza o meno? Marco tace; 3) Non viene detto che cosa sia questa fede, a che oggetto o persona si riferisce, neanche quale sin esattamente, in relazione al battesimo, il suo rapporto con la salvezza. Ripeto ancora una volta: quello che per noi oggi è un silenzio, non lo era per i lettori di allora, perché andando adesso al "corpus Paulinum" andiamo a testi anteriori, che riguardo a quello silenzio diventano espliciti.

Nel “**corpus Paulinum**” la lettera più importante è Romani; nel cap. 4 abbiamo Abramo come esempio modello e padre della nostra fede; questa fede, nel caso di Abramo, e quindi anche nel caso nostro è presupposto della giustificazione. Questa fede è certamente in rapporto con delle promesse divine, un atto che si fida delle promesse divine (vedete per esempio i vv. 7-22). Ma di nuovo bisogna evitare un malinteso, prendendo una frase affermativa come frase esclusiva (questo Rom 4 non giustifica).

Nel cap. **10, 9-10** abbiamo il testo centrale sulla fede nella lettera ai Romani, non sul suo rapporto con salvezza e giustificazione, ma su ciò che è la fede per san Paolo (e questo testo lo dovete studiare bene). Questo testo è costruito in uno stretto parallelismo: chi confessa, chi crede; chi confessa con la bocca, chi crede col cuore; chi confessa che Gesù è il Signore, chi crede che Dio lo ha risuscitato dai morti, chi confessa per la giustizia, chi crede per la salvezza. Per primo questo parallelismo, voluto, va bene studiato, e poi si comprendono le osservazioni che adesso devo fare:

1) In questo testo stiamo di fronte a due delle prime formule di fede dell’antica Chiesa, con grande probabilità immediatamente dopo la risurrezione, certamente bibliche: una esprime la fede con un titolo: “Gesù è il Signore”, l’altra esprime la fede con una frase: “Gesù, Dio lo ha risuscitato dai morti”. Ambedue le confessioni di fede sono identiche per san Paolo, non c’è differenza di contenuto, solo di espressione verbale, l’uno va spiegato con l’altro.

2) In queste due formule di fede abbiamo fatti che si riferiscono alla persona di Gesù, all’azione di Dio sulla sua umanità. Poi abbiamo delle promesse: la Bibbia, con l’antica Chiesa pre-biblica, vede sempre insieme la risurrezione di Gesù, avvenuta, con la risurrezione del cristiano, promessa e assicurata. Il titolo “Signore” esprime anche due contenuti: è una affermazione su ciò che Gesù è in base alla sua risurrezione, ed è una espressione del suo potere per quanto riguarda la nostra risurrezione. Quindi, affermazioni su una persona, su un avvenimento, su una promessa, non possono essere contrapposte fra di loro, ma ammantando la loro differenza-distinzione, vanno viste sempre insieme come una unità.

3) L’importanza di questa fede: questa fede o confessione conduce, sia alla giustizia che alla salvezza. Con la “salvezza” siamo nella idea e terminologia di Mc 16, con la “giustizia” nella terminologia e dottrina di Rom 3 e 4. Dunque bisogna concludere che questa fede ha la sua importanza, sia per questa vita terrestre di giustizia e giustificazione che per lo stato della vita dopo la morte e risurrezione, della salvezza.

In **Giovanni** dobbiamo avere un po’ di pazienza, perché Giovanni richiede un suo modo di esegesi e di sfruttamento teologico. Dobbiamo ricordarci due principi di esegesi del vangelo di Gv, che abbiamo già esposti e che adesso voglio solo ripetere: 1) Il Prologo è un indice di materie, un riassunto’ di tutto il contenuto del vangelo. quindi è lecito e necessario vedere il “corpus evangelii” nella luce del Prologo, e questo nella luce del “corpus evangelii”; 2) Poi Gv propone talvolta, non sempre, una idea con delle frasi qua e là che sembrano non avere nessuna relazione col contesti, ed in un certo momento viene la esposizione piena di tutta la dottrina, e di nuovo le frasi singole e la esposizione sintetica devono formare una unità.

Incominciamo con il **Prologo (1,4)**: “*In lui era la vita*”. Questa frase ha due strati di comprensione. La prima vale per Cristo stesso: lui è la vita. possiede la vita in se stesso, e l’altra: Cristo dà la vita, ha il potere di concedere ad altri questa sua propria vita. Gv non ritiene

necessario spiegare ambedue gli strati, perché lo sfondo è la fede nella risurrezione dell'antica Chiesa: sempre insieme si vede la risurrezione di Gesù e quella del cristiano, perciò anche in Gv la vita di Cristo è la vita del cristiano; della fede in questo versetto non se ne parla.

Andiamo a **1,12-13**: “*A tutti coloro che lo accolgono dava il potere di diventare figli di Dio, che credono nel suo nome, che sono nati da Dio*”. Qui abbiamo, nella nascita da Dio, l'inizio di questa vita che secondo 1,4 il *λογος* è disposto a dare. E questo è connesso con la fede, e questa fede viene descritta come fede nel suo nome (è niente altro che la sua persona; cf Rom 1,10: Gesù è il Signore). Notate bene: Gv fa una connessione fra fede e vita, la lettera ai Romani fede e giustificazione, Marco e anche Paolo - nella lettera ai Romani - fede e salvezza, e qui abbiamo fede e vita. Una osservazione, un problema da considerare, e vedremo che Giovanni ci dà la risposta.

Fin qui il Prologo, adesso il “**corpus evangelii**”, con quel metodo di esegesi. Alcuni testi singolari che sembrano avere nessuna connessione con il contesto del rispettivo capitolo:

Cap **3,5**: “*Chi non è rinato dall'acqua e dallo Spirito non può entrare nel regno dei cieli*”. “Ri-nato” vuol dire “acquistare la vita”, questo è tipicamente giovanneo; “acqua e Spirito” oggi di solito viene interpretato come accenno al battesimo: non è sbagliato, ma secondo la Bibbia stessa e i primi cinque secoli della Chiesa e i Padri, vi sembra essere un accenno a battesimo e confermazione; quel “ri-nato” ricorda 1,13 e quell'inizio della vita che in 1,4 è in Gesù (notate bene: Gv parla qui del battesimo, della fede qui non c'è parola).

Cap **3,15-16**: “*Ciascuno che crede in lui ha la vita eterna*”. Qui abbiamo la fede “in lui”. come in Prologo 1,13; rimane il problema come mai possiamo combinare che una volta la fede dà la vita eterna, e d'altra parte dà la vita eterna. Il problema per Giovanni non esiste, quindi nemmeno risponde. Il v.18 chiarisce la fede in lui: è la fede nel Figlio unigenito di Dio.

Il **cap. 5** mostra la vita del Padre, la vita del Figlio. e la vita data dal Figlio ai credenti. Il v. 24 estende la fede al Padre; inoltre “*Chi ascolta le mie parole e crede a colui che mi ha inviato ha la vita eterna*”. Quindi questa fede per Giovanni deve essere sempre una fede nel Figlio e una fede nel Padre. Inoltre i vv. 46-47 ripetono volutamente la necessità della fede in Gesù Cristo: uno viene affermato accanto all'altro, una teoria di sintesi non c'è.

Cap. **8, 51**: “*Chi osserva la mia parola non vedrà mai in eterno la morte*”. Qui la vita eterna, finora dipendente dalla fede, viene adesso fatta dipendere da una vita di osservanza dei comandanti di Gesù.

9, 35-38 (la guarigione del cieco): “*Tu credi nel Figlio dell'uomo? Sì, Signore, io ci credo*”.

Il **cap. 11** è il capitolo decisivo, più ampio al riguardo, che raccoglie tutto e presenta quasi la sintesi. Il contenuto del capitolo è il miracolo della risurrezione di Lazzaro, e come in ogni tale capitolo, il miracolo è visto come segno per i discorsi, i colloqui che si fanno accanto, prima o dopo il miracolo-σημειον. Quindi bisogna vedere sempre i discorsi e i miracoli insieme. Per noi è importante il colloquio fra Marta e Gesù, nel quale dobbiamo vedere innanzitutto i tre passi all'inizio:

v. **25a** (il primo passo): “*Io sono la risurrezione e la vita*”. Ciascuno vede la connessione con il Prologo 1,4 (“in lui era la vita”), però adesso si aggiunge: “la risurrezione e la vita”. Questa frase ha anche due strati di comprensione: la prima si riferisce a Cristo stesso egli darà a

se stesso la risurrezione, ed egli possiede in sé e per sé la vita (dubito che Marta abbia visto subito questo strato dell'affermazione). Poi l'altra: Cristo dà la risurrezione agli altri, lui e lui solo, e perciò: "Io sono la risurrezione". Cristo dà la vita agli altri, in questo senso egli è la vita (e in questa linea Marta subito comprende, ma come lo stile giovanneo lo vuole, sempre un po' con malintesi che spingono il discorso in avanti).

v. 25b (il secondo passo): "*Chi crede in me vivrà, anche se lui è già morto*". Anche questa frase ha due strati: nel primo accenna alla risurrezione, alla vita eterna che a ciascuno credente, dopo la sua morte corporale, viene regalato, e questo è chiaramente nella comprensione di Marta. Questa frase, mediatamente però, vuole essere anche un cauto accenno alla risurrezione di Lazzaro, la quale è un simbolo per questa risurrezione dopo la morte corporale.

v. 26a (il terzo passo): "*Chi vive e crede in me non morirà in eterno, chi vive* (chi ha la vita corporale, terrestre quaggiù) *e crede in me* (in Gesù Cristo, quella fede in Gesù Cristo, che è risurrezione e vita) *non morirà in eterno*". Anche qui due significati: il primo, avrà una vita che non finirà mai (nella nostra terminologia di oggi è la vita della grazia che non finisce mai, neanche nella morte corporale. Il secondo strato di significato: dopo la morte terrestre il credente avrà di nuovo una vita intera, umana eterna (nella nostra terminologia, la risurrezione dai morti alla fine della vita).

Questi due significati vanno visti sempre insieme in Giovanni, perché la vita eterna in lui ha questi due aspetti. La fede, quindi per Gv è un presupposto per raggiungere la grazia (terna nostro), ma anche nello stesso senso per raggiungere la risurrezione dei morti. Qui abbiamo la soluzione per la domanda se la fede vale per la giustificazione o per la salvezza: per ambedue, e perciò dobbiamo affermare la fede come presupposto della giustificazione però non possiamo limitarla a questo momento, dobbiamo estenderla a tutta la vita.

Dopo questi tre passi viene la domanda di Gesù che riassume tutto: 26b: "*tu lo credi?*" (con altri termini: "quello che ti ho spiegato adesso, in questi tre passi, tu lo credi tutto?"); il v. 27 ci dà la risposta di Marta: "*Sì, Signore, io credo che tu sei il Messia, il Figlio di Dio, che è venuto in questo mondo*". Questa frase, che sembra una affermazione di due titoli su Gesù, "Messia" e "Figlio di Dio" (e lo è), è molto di più: è il risultato di tutti i tre passi anteriori, quindi è una affermazione sull'importanza di Gesù per la nostra vita terrestre e per la nostra vita eterna dopo la nostra morte. Abbiamo di nuovo un esempio, come lo abbiamo visto in Paolo, che non si può separare confessione di una persona, confessione di un evento confessione di una promessa fatta in questo evento dalla persona per me; insieme persone e opere, verità e promesse.

Questo mostra di nuovo Giovanni alla prima fine del suo Vangelo → 20,21: "*Questo e scritto affinché crediate che Gesù è il Messia, il Figlio di Dio, e che adesso nella fede nel suo nome abbiate la vita eterna*". Praticamente quel v. 21 è la combinazione e sintesi di Gv 11, la confessione dei due titoli della persona con l'importanza di questa confessione per la vita del credente; se uno, quindi, vuole spiegare pienamente Gv 20,21 deve ricorrere a Gv 11.

Per completare un breve accenno a **Eb 11**. Tutto il capitolo è dedicato alla fede. Lo devo spiegare ampiamente in una tesi posteriore. Voglio mantenere e conservare una cosa: di nuovo una fede in persone, fatti e promesse, e tutto forma una unità; e il v. 6 esprime la idea di fede

che regge e porta tutto il capitolo: senza fede non si può piacere a Dio, ma chi vuole andare a Dio deve credere che esiste e che premia coloro che lo cercano. Questa quasi definizione della fede, dopo la esposizione dei testi di Rom e Gv ci crea un problema in questo v. 6 non sembra esistere niente di specificamente cristiano. Siamo contenti di vedere il problema, la risposta va poi cercata in quell'altra tesi.

Concludiamo la Scrittura:

1) La fede e la sua importanza esiste in tutti gli strati del Vangelo. E' una fede che si riferisce a Gesù come Messia e Figlio di Dio, una fede che insieme si riferisce alla sua risurrezione e insieme alla risurrezione che egli ci darà quando crediamo. Questa fede quindi è una totalità di atteggiamento cristiano, totalità della persona che crede, totalità di Cristo nella sua vita in sé e importanza per me, e totalità di tutta la vita cristiana.

2) Quello che mi viene regalato in base alla fede viene chiamato giustificazione, salvezza e vita. Sono le tre espressioni che abbiamo visto, e sono una espressione di una importanza totale in questa e quell'altra vita.

3) Nell'oggetto della fede va sempre inclusa la persona del Padre, la persona di Gesù, la risurrezione e gli altri avvenimenti della sua vita, e la promessa per il valore e l'effetto salvifico per la mia vita. Questi elementi non possono mai essere separati; distinti sì, separati no.

TRADIZIONE E MAGISTERO

I) Antica Chiesa

Lo sviluppo del tema della fede e del suo rapporto con la giustificazione, nella antica Chiesa vanno in tre direzioni:

1) **Sviluppo dei simboli di fede o confessioni di fede**, le quali hanno la loro origine nella Bibbia (abbiamo visto che "Gesù è Signore", o che "Dio lo ha risuscitato dai morti"); verso la metà del II secolo l'evoluzione si accentua e raggiunge nei concili di Nicea e Costantinopoli, con i due simboli di fede, il punto culminante. Questi simboli di fede collegano la fede in Gesù con la fede in Dio, sempre più chiaramente conosciuto come Dio trino, e così sia il simbolo apostolico che niceno-costantinopolitano hanno una struttura trinitaria, in cui nella seconda persona è inserito un reparto per così dire cristologico.

Questi simboli di fede, nella liturgia della Chiesa, hanno il posto della formula battesimale, che nei primi quattro secoli non ha esistito (invece di dire: "io ti battezzo nel nome...", ecc., il vescovo domanda al candidato: "tu credi in Dio Padre onnipotente? io credo", risponde il candidato, e viene immerso nella piscina, e così una seconda e una terza volta, secondo le persone divine; perciò parlare di fede e di battesimo. nell'antica Chiesa è lo stesso, e quante volte quasi possiamo scambiare un sostantivo per l'altro.

2) Una seconda linea di sviluppo è il sola fide, che incomincia ad introdursi verso la seconda metà del IV secolo, che sempre di più si diffonde nel linguaggio cattolico; "sola", nel pensiero di questi autori, vuole escludere qualsiasi importanza delle opere della legge mosaica, ma "fides" include il battesimo, come abbiamo visto, e anche le opere cristiane, come ben presto vedremo. Sotto l'influsso di un testo dell'**Ambrosiaster**, autore della fine del IV secolo, quel

linguaggio della “sola fide” acquista una autorità enorme. Non è diventato mai dottrina cattolica ufficiale, però era un linguaggio tacitamente ammesso nel linguaggio cattolico.

3) Una terza tendenza incomincia con **sant’Agostino**; lui, in una delle sue dottrine sulla fede, prende un fondamento biblico che non nomina mai, però che è ben visibile.

La parola greca biblica πιστευειν conosce nella Bibbia tre connessioni grammaticali, con tre significati diversi:

1) con dativo: πιστευειν τω = “credere Cristo” (*Deo*)

2)πιστευειν οτι = “credere che...” (es. : credere che Dio lo ha risuscitato dai morti, credere un avvenimento, una dottrina) → *Deum*

3)πιστευειν εις = “credere a” (*in Deum*)

E’ Agostino che in base a questa distinzione biblica sviluppa la sua opinione sui tre tipi del credere:

1) *credere Deo*, per es.: essere convinto che Dio può fare miracoli.

2) *credere Deum*: non solo credere che Dio esiste, ma tutto quello che Dio ha pensato e fatto per la salvezza degli uomini.

3) *credere in Deum*, che di per sé sarebbe un trasferimento di una terminologia biblica all’interno della lingua latina, però sant’Agostino si pone la domanda come i tre si riferiscono l’uno all’altro, e qui la sua dottrina che “credere in Deum) è l’unità di fede, speranza e carità, o unità di credere, sperare, amare.

Attenzione! se Agostino afferma che “credere in Deum” è l’unità di credere, sperare, amare, quel credere uno dei tre elementi è l’unità dei due primi: “credere Deo”, sulla autorità di Dio, credere tutto quello che lui ha rivelato, questo è un elemento al quale si aggiunge speranza e carità, per diventare il “credere in Deum”, quel credere che confessiamo nel Simbolo di fede, perché diciamo “credo in Dio Padre onnipotente, in Gesù Cristo, nello Spirito Santo”.

“Amare”, nella antica Chiesa, con la Bibbia è sempre agire bene, operare bene; questo era così pacifico che non viene mai oggetto di teorie teologiche, ma è sempre presente negli scritti dei Padri, perciò se il “credere in Deum” include la carità, e se questa è quella della Lettera ai Galati (“fides quae per charitatem operatur”), per l’antica Chiesa, per sant’Agostino, le opere sono incluse nel “credere in Deum”.

Perciò capirete che quando l’antica Chiesa ha introdotto il “sola fides”, è incluso il battesimo e le opere. Questa dottrina diventa così comune possesso della predicazione ecclesiastica che entra nel Vaticano II come qualcosa di normale e conosciuto.

II) Medioevo

Il Medioevo pensa nella linea dell’antica Chiesa, conosce il “credere in Deum” di san Agostino, conosce la “fides” nel senso del Simbolo di fede, della confessione di fede, così normale che quando un autore medioevale, al meno nella prima parte del medioevo, parla della “fides salvum facit” pensa al testo della Confessione di fede, apostolico-costantinopolitano o atanasiano.

Però il medioevo incomincia ad avere una considerazione speciale per quel testo del simbolo di fede, quindi per quel “credere Deo-Deum” contenuto nel “credere in Deum”. E questo si mostra in due temi:

1) Il primo tema è il cosiddetto “articulus fidei”: l’incipiente medioevo vede i due grandi simboli di fede, però vede che a parte che sono una unità, sono una unità anche un po’ distinta, differenziata, e incomincia a domandarsi quante sono le parti del simbolo di fede, e poi passa al termine “articulus”, un linguaggio che incomincia nel XII sec., e crede che le singole parti sono “articulus fidei”. Si incomincia a litigare se questi sono dodici o quattordici (dodici perché sono dodici apostoli; quattordici: sette per la divinità di Cristo e sette per la sua umanità).

Una cosa è decisiva: l’attenzione della Chiesa si rivolge sempre di più alle attività delle persone divine o agli avvenimenti della vita di Gesù che si trovano elencati nei simboli della fede, e così man mano la attenzione dell’antica Chiesa, rivolta soprattutto al “credere in Deum”, si riversa sempre di più al “credere Deo/Deum”, uno spostamento di attenzione e non un cambio di dottrina.

2) Ma c’è un secondo tema: il testo di **Eb 11,6**, che per il medioevo suona così: “chi vuole piacere Dio deve credere che esiste e che retribuisce”. Qui il medioevo dice: è evidente che Dio esiste, e questo vuol dire la Trinità. Che Dio retribuisce, è evidente, vuol dire l’opera redentrice di Cristo, dalla morte fino alla parusia. Perciò il medioevo diceva: le due verità centrali sono la Trinità e l’opera di Cristo.

Da una parte una dottrina molto profonda, perché corrisponde esattamente ai simboli di fede, che hanno una struttura trinitaria in cui inseriscono un elemento della attività salvatrice di Cristo. Dall’altra parte - almeno meno per i lettori di oggi - possiamo affermare che Eb 11,6 ha questo senso. Perciò prendiamo questa dottrina come idea fondamentale delle due verità centrali della fede cattolica e non come esempio obbligatorio di esegesi.

Questi due temi: “articulus fidei” e Eb 11,6 mostrano come l’interesse, l’attenzione. si sposta sempre di più a ciò che dall’autorità di Dio viene rivelato su Dio e la sua opera, mentre l’idea del “credere in Deum”, di affidarsi con la propria vita a Dio, sparisce un po’ dall’interesse centrale della teologia, non dalla predicazione di fede.

A parte questi conti abbiamo alcuni elementi sul rapporto fede-justificazione in cui il medioevo dibatte e discute e che dobbiamo conoscere per capire Trento. Paolo aveva insegnato che diventiamo giustificati per mezzo della fede. La prima teologia del medioevo aveva distinto quattro elementi che compongono la giustificazione: remissione dei peccati, infusione della grazia, fede e conversione; questi quattro appartengono alla giustificazione. Ora, la teologia del medioevo posteriore incomincia a domandarsi qua! è esattamente il posto della fede in rapporto con la giustificazione, e qui si creano e si oppongono due scuole:

1) La nostra fede prepara l’uomo alla giustificazione, e fede per questa scuola è da prendersi nel senso del “credere in Deum” di san Agostino. Quindi, spiegano, fede, speranza e carità operosa ci preparano alla giustificazione.

2) La fede nel momento della giustificazione, viene ricevuta; anche questa scuola comprende il credere nel senso del “credere in Deum”, e afferma quindi che nel momento della giustificazione fede, speranza e carità ci vengono donate. Quindi le tre virtù teologali sono almeno una parte del dono che riceviamo nella giustificazione.

Ciascuna scuola è così pietrificata sulla sua posizione che considera l’altra come eretica.

III) Tempo moderno

Qui dobbiamo parlare ampiamente del Concilio di Trento, poi brevissimamente della teologia posttridentina, e anche del Vaticano II. Per capire Trento bisogna incominciare con la Riforma, e in questo caso con Lutero, perché nel momento in cui il Concilio promulga il decreto sulla giustificazione praticamente ha di fronte solo a Lutero (Calvino, Zuinglio e gli altri sono quasi assenti dalle discussioni conciliari).

Lutero insiste, con san Paolo, che la fede giustifica; fede per lui è fiducia in Dio, fiducia in Cristo, fiducia sulla morte di Cristo e il suo effetto salvifico. Più precisamente: fede è per Lutero la fiducia che Cristo mi ha perdonato i peccati, non che mi desidera perdonare i peccati; è il fermo convincimento sul proprio stato della remissione dei peccati ottenuta. Perciò la fede di Lutero viene chiamata “fides fiducialis”.

Lutero ha anche davanti a sé una immagine della dottrina cattolica sulla fede che lui descrive in questi termini: secondo lui la fede per i cattolici è una “notitia historiae” (“historia”, nel secolo della Riforma, vuoi dire semplicemente un racconto su un avvenimento: Abramo che sacrifica il figlio, Gesù che cammina sulle acque...), e per Lutero vuol dire conoscere questa storiella. Inoltre per Lutero i cattolici hanno solo una nozione di fede: accettare come vero ciò che Cristo ha rivelato, e lì, dice Lutero, tutta l’importanza salvifica della fede, che nella Bibbia non si può negare, è lasciata fuori.

Adesso il rapporto tra fede e giustificazione: Lutero usa l’espressione “sola fides” Se lui abbia conosciuto quel patrimonio millenario dell’uso nella Chiesa cattolica non lo so, ma con questa sua formula lui rifiuta ed esclude il battesimo da un rapporto fruttuoso con la giustificazione. Inoltre esclude le opere dal processo di giustificazione, e quindi non solo le opere mosaiche, ma anche le altre opere. “Sola fides” vuol dire anche che Dio mi dà la grazia di credere, e in questo momento mi considera giustificato. Qualsiasi forma di preparazione viene negata e considerata come pelagianesimo.

Trento, incominciando la discussione sulla giustificazione, si trova in una situazione difficile: da una parte non poteva accettare la presentazione della dottrina cattolica che Lutero dava, neanche la sua propria presentazione: rifiutare una “notitia historiae” non era cattolico, l’intendimento dell’espressione “sola fides” (qualunque sia l’origine) non era quella cattolica, e inoltre rifiutare qualsiasi impegno umano di prepararsi alla giustificazione non era nemmeno biblico né cattolico. Allora si poteva seccatamente negare Lutero.

Dall’altra parte in questa dottrina c erano elementi preziosi, per esempio non era vero che dobbiamo avere fiducia nella croce di Cristo, non era vero che la grazia è necessaria per avere un atto di fede, non era vero che la Chiesa stessa, durante un millennio prima della Riforma, aveva parlato liberamente della “sola fides”.

Quindi né un semplicemente no né un semplice sì era la giusta risposta, ma occorreva una risposta molto ponderata e differenziata. Perciò troviamo la dottrina del Concilio su ciò che è la fede e su ciò che è il rapporto della fede con la giustificazione in tre capitoli del decreto della giustificazione.

Per primo lo troviamo nel **capitolo 6**, e questo in due occasioni. Questo cap. parla degli atti umani della preparazione, ed enumera tra l’altro “fides, spes, charitas initialis”: una incipiente fede, accanto a una incipiente speranza e carità. Con questa posizione l’opinione di

una delle due scuole cattoliche medioevali veniva accettata nel senso affermativo, non nel senso esclusivo.

Nello stesso capitolo, all'inizio, c'è un altro punto sulla fede → il Concilio dice, descrivendo la fede iniziale: “credendo che sia vero ciò che da Dio è stato rivelato e promesso”. Con il primo verbo (“revelata sunt”) il Concilio riprende la dottrina del Medioevo sul “credere Deo” e “credere Deum”, e dice: veramente il cattolico crede, accetta e ritiene vero ciò che Dio ha rivelato. Con l'altro verbo (“promissa sunt”) il Concilio ammette che c'è una verità nella posizione di Lutero di accettare con fiducia le promesse di Dio, però non è qualcosa che si aggiunge alla rivelazione, ma che è contenuto nella Rivelazione; è quindi una aggiunta esplicativa.

Anche nel **capitolo 7** abbiamo due volte una menzione: la prima volta, nel secondo paragrafo, il Concilio enumera come causa strumentale della giustificazione il battesimo, e lo chiama con l'antica Chiesa sacramentum fidei, senza il quale è impossibile piacere Dio. Questa è una espressione dei Padri che lo hanno inteso sempre nel senso di “credere in Deum”, il sacramento di quel momento in cui io confesso la mia fede e offro tutta la mia vita a Dio.

Nello stesso capitolo, nel terzo paragrafo, abbiamo l'affermazione che il giustificato riceve fede speranza e carità, e così viene approvata la seconda scuola medioevale, però di nuovo nel senso affermativo, non esclusivo.

Infine nel **capitolo 8** abbiamo una menzione sull'importanza della fede per la giustificazione. Il capitolo di per sé voleva trattare due espressioni di Lutero e dare un giudizio cattolico, però lì di nuovo si opponevano le due scuole, e sembrava che una riconciliazione fosse impossibile. In questo momento il presidente del Concilio convocò i teologi affinché cercassero testi patristici sul rapporto fede-giustificazione, e prevalse una formula di san Agostino: “fides est fundamentum et radix omnis justificationis”.

“Fides”, giacché la formula è volutamente di san Agostino, è il “credere in Deum”; “fundamentum et radix” di ciascuna giustificazione parla dell'inizio e del cammino di aumentare la giustificazione fino al cielo.

Stiamo quindi di fronte a un testo conciliare che non propone una sintesi della fede né una chiara definizione di nozione, ma prende vari elementi: fede, speranza e carità sono gli elementi del “credere in Deum”, e due volte il “credere in Deum” è nominato nel “sacramentum fidei” e poi nel “fundamentum et radix”.

La **teologia posttridentina**, purtroppo, si è concentrata sulla frase credentes e vera esse quae divinitus revelata sunt, e ha visto la fede come il ritenere quello rivelato, una dottrina vera ma non completa.

Il **Vaticano II**, in **Dei Verbum 5** ha fatto un primo passo verso una sintesi, dicendo che la fede è un momento in cui l'uomo obbedisce a Dio e si consegna liberamente, completamente a Dio. E' una formulazione moderna, ben riuscita, per “credere in Deum”. E subito dopo si trova una descrizione moderna della fede come assenso alle verità rivelate, cioè una fede di ritenere vero tutto ciò che è rivelato.

Così d'una parte il Vaticano II reintroduce ambedue gli elementi che abbiamo trovato nel C. di Trento, però dall'altra ci lascia il compito di continuare e approfondire questa sintesi appena abbozzata nel C. di Trento.

Dei Verbum 1 parla della rivelazione e dell'accettazione di essa, e parla di credere, sperare e amare come i tre elementi di questa risposta, quindi una tacita affermazione di sant'Agostino.

RIFLESSIONI

Voglio trattare in questa lezione due domande che si pongono nella connessione del nostro tema: 1) che cosa è proprio la fede che giustifica? 2) che importanza ha questa fede per la giustificazione? Andiamo alla prima:

1) Che cosa è proprio la fede che giustifica?

Nonostante il materiale abbondante della tesi finora esposta con dati biblici e dati della Tradizione e del magistero, non è facile dare una risposta chiara e semplice a questa domanda, perciò è utile in un primo passo illustrare un po' la domanda.

Questa domanda diventa più visibile se uno parte dalla Bibbia. Per primo, la Bibbia ha differenti espressioni per ciò sul quale si dirige la fede: “Gesù il Signore”, “Gesù Figlio di Dio”, “il Padre lo ha risuscitato dai morti”, tre espressioni certamente connesse, ma non identiche fra di loro. Poi **San Paolo** dichiara che è necessaria una fede nella risurrezione (si riferisce quindi al terzo oggetto nominato), e Paolo aggiunge: se non e questa fede tutta la nostra vita cristiana è irrita e nulla. Ora, prima di Pasqua è esistita una fede (lo abbiamo visto in alcuni dei nostri testi, per esempio in Mt 16 e Gv II, anzi Cristo ha voluto questa fede perché è apparso unicamente ai discepoli che avevano questa fede in lui, non ad altri> Ora, è una tale fede senza la conoscenza della risurrezione lecita, legittima, utile o no?

La domanda si illustra anche partendo dalle posizioni opposte del Cinquecento, del tempo della Riforma: per **Lutero** la fede è una fiducia che Dio Cristo mi ha perdonato i peccati. Certamente è vero che la Bibbia richiede la confessione che Cristo è morto per I nostri peccati → 1Cor 15,3, ma questa è un'altra fede. Una fede che Cristo è morto per I nostri peccati (Bibbia) e una fede che Cristo mi ha perdonato i peccati (Lutero) non è lo stesso. I cattolici, appoggiati sulla dottrina del Concilio di Trento, hanno sviluppato una dottrina che credere vuol dire ritenere vero ciò che Dio ha rivelato. Ma qui si può domandare: non e nessun testo biblico che lo appoggia? Certo, per la risurrezione, la signoria di Cristo, la figliolanza, sì, però di questa definizione sembra che non si trova nulla. Adesso cerchiamo di trovare una risposta.

a) La preparazione di una risposta:

1) La fede degli apostoli

Gli apostoli hanno dovuto percorrere un lungo cammino perché la loro fede giungesse alla pienezza e maturità. La loro fede era una fede in cui al centro si trovava sempre Cristo, ma la cornice, l'“appoggio” di questa fede è cambiato molto. All'inizio c'è stato l'accenno di Giovanni il Battista: “*Ecco l'agnello di Dio*”: allora si trattava di una fede in Cristo, però appoggiata sulla autorità di Giovanni il Battista.

Nel primo giorno con Gesù che racconta l'evangelista Giovanni si aggiunge l'invito cortese e gentile di Gesù: “*Venite e vedete*”, un invito che incoraggiava a credere. La prima chiamata: “*Seguitemi, io vi faccio pescatori di uomini*” è un esplicito richiamo alla sequela basato sull'autorità della persona di Gesù che lo rivolgeva. La confessione di fede di Pietro a

Cesarea di Filippo non è più fondata sulla autorità della persona di Gesù conosciuta nel primo impatto, ma su quella che si era mostrata durante tutta l'attività di predicazione e di miracoli di Gesù.

Dopo Cesarea di Filippo il contenuto della fede degli apostoli è quello della confessione di Cesarea di Filippo con l'aggiunta delle parole di Gesù riguardo al fatto che egli doveva morire e risorgere, un messaggio compreso solo in base a delle parole. Dopo Pasqua il contenuto della fede è lo stesso, però adesso morte e risurrezione di Gesù sono capite veramente, in quanto vissute e sperimentate: tutt'altra cosa di un discorso solo a parole.

2) Questo cammino di maturazione non può andare nello stesso modo nella nostra vita di oggi, in parte perché noi, fin dall'inizio, conosciamo la morte e risurrezione di Gesù come avvenute, in parte perché ci manca completamente l'impatto della personalità di Gesù vissuto e sperimentato. Allora dobbiamo appoggiarci sulla Bibbia, però ben vedendo le enormi differenze del cammino della fede.

b) La risposta: la fede dei cristiani (parlo del contenuto, poi degli strati, e poi della cornice)

1) Il contenuto:

Anche fra noi, cristiani, la fede deve avere lo stesso centro come la fede degli apostoli: Gesù come Cristo e Figlio di Dio, che per noi è morto e risorto; questa fede, però, deve anche estendersi a tutta la sua attività, il suo esempio, le sue comunicazioni, le esigenze e richieste, le promesse, e tutto poggia sulla sua personalità di Figlio di Dio. Questa fede, però, a parte il contenuto, deve avere diversi strati:

All'inizio ci dev'essere una stima della persona di Cristo e una prima, iniziale fiducia (se questo aspetto personale non si trova all'inizio, la fede non è stabile).

Poi, da questa stima e da questa fiducia emerge un secondo passo: la stima mi convince che egli può dire la verità la fiducia mi convince che egli vuole dire la verità.

E poi un terzo strato: questo atteggiamento di stima e di fiducia descritto nei due primi strati si deve estendere a tutto quello che Gesù ha fatto, agli avvenimenti e le realtà che comunica, ai precetti ed esigenze e alle promesse; tutto riceve la sua forza e la sua normatività in base alla sua persona.

Un quarto strato in base a questo rapporto personale deve venire un atteggiamento di prendere sul serio i precetti e le esigenze e di praticarle, deve seguire un atteggiamento che prende anche le promesse sul serio e si poggia su di esse, e questo è il momento in cui nasce la speranza sulla mia vita, speranza basata sulla persona di Cristo.

Infine, deve seguire un quinto strato: il nuovo atteggiamento verso colui che prende la mia vita sul serio, e mi apre la strada per condurre in ogni caso la mia vita al successo. Una tale persona, che lo fa senza guadagnare nulla e solo per motivo di bontà verso di me merita il mio amore.

Così nasce, da questi cinque strati, l'idea della fede, del "credere in", dell'atteggiamento che struttura tutta la sua vita su Cristo, che sant'Agostino ha descritto brevemente con le tre parole "credere, sperare, amare". Adesso non voglio difendere che, nella linea psicologica, lo sviluppo in un cristiano deve avvenire in questo modo (ciascun carattere è diverso, voglio affermare solamente che questi strati dell'atteggiamento di fede si devono trovare nella fede quando si parla della fede giustificante).

2) La cornice

Fra i cristiani di oggi questa fede deve stare in un quadro, in una cornice che nei tempi degli apostoli non era esistita, almeno non in questa misura di oggi, e questo quadro è la Chiesa, la quale deve essere necessariamente un appoggio della nostra fede, perché una comunità in cui vive lo Spirito santo con la certezza e la garanzia di continuare la opera di Cristo, una garanzia e certezza che si manifesta nell'“ἄλλος παρακλετος” in Giovanni, quindi di un avvocato, per così dire, che prende il ruolo di Cristo, e nella certezza che funzione esegue lo Spirito santo solo nella Chiesa universale e non nella Chiesa locale.

Questa fede deve appoggiarsi sulla Chiesa per quanto la Chiesa è una comunità di cristiani che sono convinti e - speriamo - convincenti, e così danno all'individuo quell'appoggio di una comunità di cui l'individuo ha bisogno. Notate bene la differenza: la fede deve riferirsi unicamente a Cristo e in lui alla Trinità e a nessun altro; però un uomo, essendo una creatura umana, ha bisogno di questo appoggio della Chiesa per quanto contiene lo Spirito santo e per quanto è una comunità di credenti. E' questa fede che ci dona la vita, la giustificazione, la salvezza. Ma rimane ancora un'altra domanda:

2) **Qual è il rapporto di questa fede con la giustificazione?**

Cerchiamo di chiarire un po' la domanda: la Scrittura ha tre espressioni: 1) “Chi crede viene giustificato”; 2) “Chi crede viene salvato”; 3) “chi crede ha la vita eterna”.

Nelle frasi “chi crede viene salvato” e “chi crede ha la vita eterna”, la Bibbia parla di tutta la vita cristiana, quindi anche della riuscita finale della vita cristiana, non solo del buon inizio. Qui trattiamo dell'inizio della vita cristiana, cioè di quel momento in cui uno si inserisce in Cristo, e qui in questo momento si pone la nostra domanda in tutta la urgenza. Noi siamo abituati a dire: siamo giustificati, santificati, per il battesimo, e nei più dei casi (almeno nella situazione pastorale di oggi, sul futuro non parlo) in quel momento la fede non c'è: la maggioranza dei battesimi è, per il momento, ancora battesimo di bambini, e i bambini non possono credere; certo, nel caso dell'adulto è richiesta la fede, tutti lo sanno, ma anche in questo caso affermiamo: è il battesimo che giustifica.

Quindi mi trovo davanti a un contrasto: quante volte la Bibbia dice che la fede giustifica, e quante volte la Tradizione e il Magistero dice: il battesimo giustifica. Chi ha ragione? E se ambedue, come posso combinare le due affermazioni? Andiamo cauti, il problema non è facile:

a) La preparazione della risposta

1) Anche la Bibbia conosce il battesimo che salva e giustifica: Mc 16, Gv 3. Che i due testi parlano del battesimo è fuori dubbio. Inoltre **Paolo** in Rom 3 e 4 certamente afferma che la fede giustifica, ma in Rom 6 dice che siamo passati dalla morte alla vita per il battesimo (e San Paolo ha dovuto sapere che cosa dice). Allora la soluzione non può essere negare uno o l'altro elemento, ma la risposta può essere solo la ricerca di una unità che lasci integro ciascun elemento.

La Tradizione, e qui ripeto una cosa già detta in altre occasioni: almeno fino al IV secolo i Padri possono cambiare fede in battesimo e battesimo in fede, perché al posto della nostra odierna formula di battesimo c'è la confessione di fede, come abbiamo visto. La Chiesa in questi secoli ha conosciuto la differenza di fede e battesimo, ha praticato l'unità, e praticandola

non ha veduto la necessità di chiarire il problema. Risultato: non posso contrapporre fede a battesimo o viceversa.

b) Una risposta falsa

Talvolta (raramente) si sente dire che battesimo e fede insieme causano la giustificazione, la remissione dei peccati e la grazia santificante. Questa risposta, ben intenzionata, non può essere accettata, perché una verità di fede non può essere negata o cambiata, e questa verità di fede è definita nel “decreto sulla giustificazione”: il battesimo ci dà la giustificazione come causa strumentale, meglio, Cristo per mezzo del battesimo ci dà la giustificazione.

c) Una risposta corretta, ma incompleta

Si dice che la validità del battesimo dipende dalla fede, come presupposto necessario o, come dicono alcuni, “conditio sine qua non”. Nel caso dell’adulto è la sua fede personale, senza la quale, anche se viene battezzato, non avviene nulla; nel caso del bambino è la fede della Chiesa, per mezzo della quale i genitori fanno battezzare il bambino.

Questa risposta è vera, ed è vero anche che fa capire una relazione tra battesimo e fede nel momento della giustificazione, ma a me personalmente questa risposta sembra insufficiente, perché considerare la fede solo come “conditio sine qua non” è troppo poco: le affermazioni della Scrittura, e inoltre le affermazioni del Concilio Vat. II sull’importanza della fede nella giustificazione e santificazione sono così forti che sarebbero svalutate se uno lo vede solo come presupposto necessario.

d) Tentativo di una risposta

Tentativo, perché nella teologia di oggi mancano le discussioni su questo punto. Le affermazioni della Scrittura sull’importanza della fede per la giustificazione, la salvezza e la vita eterna sono così forti ed energiche che bisogna renderle alla pari con le affermazioni sul battesimo.

Le affermazioni della Scrittura ci danno inoltre una indicazione, come quando dicono: Egli (Dio, Cristo) ci ha rigenerato per la sua parola, nella quale è inclusa l’accoglienza della parola nell’atto di fede.

La Scrittura non conosce una efficacia automatica della parola senza un atto di fede che la accoglie, quindi non facciamo questo sbaglio. Inoltre, è sbagliato attribuire alla parola una attività ed efficacia sacramentale: il sacramento è una azione, la parola è una locuzione, e pur riconoscendo vicinanza, una identità già umanamente non c’è.

Inoltre, è impossibile vedere nella parola parlata nel sacramento nel rito sacramentale una parola di per sé efficace e di combinare l’azione sacramentale efficace con l’efficacia della parola pronunciata. Questo è impossibile per due motivi: il sacramento include le parole parlate, quindi non può essere contrapposto ad esse; inoltre la parola non mi giustifica, la fede sì, e questi due non sono identiche, benché abbiano un rapporto.

Mi sembra che una concezione giudaica, esistente nel tempo chiamato fra i due testamenti, praticamente l’ultimo secolo prima di Cristo (tempo “intra-testamentario”) ci aiuta: un ebraico che era riuscito a convertire un pagano alla fede giudaica era il suo “padre”. lo aveva generato, e questo significava per i giudei che gli aveva dato una nuova vita, non la vita che

oggi chiameremo “ontologica”, ma è una vita, una condotta di vita che è qualcosa di così nuovo che l’altro si sente un uomo nuovo.

Queste idee le troviamo nella Bibbia, in San Paolo, quando dice: “*Io ti ho generato tramite il Vangelo*”. Questa convinzione non nega l’idea della nuova creatura, l’idea della rinascita dall’acqua e dallo Spirito Santo, ma è qualcosa che esiste anche nel messaggio cristiano. Questa idea di Paolo ha un suo fondamento nella parabola del seminatore: c’è un seminatore che getta i semi sulla terra, e il seme sono i figli del regno, e questo seme gettato sulla terra è la predicazione di Cristo, la quale costituisce i figli del regno.

Se prendiamo questo sul serio, mi sembra che si possa azzardare questa soluzione: l’idea della giustificazione, della salvezza, della vita, nella Bibbia ha due strati (io non parlo dei due passi, vita presente-vita futura, ma dei due strati della vita presente):

1) Il primo strato è una forza di vita, che viene regalata dal battesimo, e solo da esso, dal battesimo che ci incorpora in Cristo e che ci incorpora nella sua (di lui) grazia vitale. Questo momento di ricevere la nuova forza vitale, e in questo senso una nuova vita, suppone la fede come presupposto necessario. Per chi non crede che Cristo abbia voluto questo cammino per darmi la sua grazia, quella opzione è vuota.

2) Il secondo strato è una condotta di vita, una pratica di vita (e anche nel linguaggio nostro oggi è possibile che uno dica: ho incominciato una nuova vita) che viene regalata dalla fede e solo da essa, perché la fede include le opere della carità operosa, una attività che esegue gli ordini di Cristo. Questa fede vuole fondare tutta la vita sulla persona di Cristo, sulle sue esigenze, sulle sue promesse, e perciò Giustino ha detto nella sua *Apologia* (150-155), scritta qui a Roma e rivolta all’imperatore: “Chi crede ciò che noi insegniamo e chi promette di vivere secondo queste dottrine, quello lì lo battezziamo”. E per introdurre di nuovo **Gal 5,5**, questa fede deve essere una fede che è operosa nella carità.

Questo è un tentativo di una risposta giusta, e prendetela come tentativo. Chi ha una risposta migliore lo dica e lo difenda. Mi sembra però che questa risposta si impone a una revisione del cattolico praticante. Cattolico praticante, per molti cattolici è colui che va alla Messa, e in passato che andava a confessarsi; quanti lo fanno oggi, meglio tacere. Cattolico praticante è uno che pratica la Messa e i sacramenti, però inoltre ha una vita cristiana, altrimenti non è praticante.

LA GRAZIA - PARTECIPAZIONE CRISTIFORME ALLA VITA DIVINA

Introduzione

In quasi tutte le tesi abbiamo parlato di questa grazia, creata, abituale, giustificante, santificante, “elevans”: sono tutti nomi per lo stesso bambino. Però non vogliamo sapere solo il nome, vogliamo anche sapere qual è la persona.

Due brevi accenni per introdurre nel problema: abbiamo chiamato questa grazia “grazia santificante”, abbiamo detto che è una partecipazione alla santità di Dio; quindi la santità donataci è qualcosa di divino, e qui man mano traspare la grazia come qualcosa di partecipazione alla vita divina. Abbiamo parlato della “grazia della figliolanza”, e abbiamo detto che siamo figli nel Figlio, in Cristo, quindi questa grazia deve essere qualcosa che ci rende vicini, simili a Cristo. Qui appare l'altro aggettivo, cristiforme. Vogliamo trattare ambedue le note caratteristiche insieme, e non separatamente.

I. SCRITTURA

I testi li troverete nelle dispense. Qui mi interessa farvi vedere le linee di forza di questo argomento biblico, che aiutano a capire meglio le pagine delle dispense.

In un primo breve passo vediamo il Vangelo fino a Giovanni, poi in un secondo passo, molto più importante, il Vangelo di Giovanni.

a) Fino a Giovanni

La predicazione di Cristo conosce una vita eterna dopo la morte, quindi in questo punto Cristo concorda con i giudei (se prescindiamo per il momento dei sadducei). In questo punto, quindi, la predicazione di Cristo non è qualcosa di tipicamente nuovo. Il nuovo per i cristiani è l'incontro con il risorto, ma questo incontro è così ingente, impressionante, che solo man mano i discepoli cominciano a capire i quattro strati che quell'incontro contiene:

1°) Il primo, più immediato: Gesù di Nazaret, dopo la sua morte, ha ricuperato la vita; questo in sé è già qualcosa di eccezionale, nessuno che finora aveva fatto miracoli aveva fatto “questo” miracolo, ma in tutta la sua grandiosità, questo è solo il primo strato.

2°) Gesù Cristo ricupera una vita immortale, non è come il risuscitamento di Lazzaro, che era tornato a una vita mortale. Gesù ha ricuperato una vita che doveva durare per tutta l'eternità, una vita presso Dio, e questa vita presso Dio, si mostra nel mondo degli uomini mortali.

3°) I cristiani vedono nel Risorto se stessi, la sua propria sorte: egli è risorto per loro, egli voleva far vedere a loro quale sarebbe la loro vita futura, e d'ora in poi per il cristiano vale quel principio strano: il cristiano deve guardare al passato (alla Pasqua, al Risorto) per comprendere il suo futuro (per capire la sua vita -del cristiano- dopo la morte).

4°) Questo strato si manifesta solo man mano: i cristiani vedono Cristo risorto e vivente in se stessi, essi hanno conosciuto la frase (pre-pasquale) di Gesù: “quello che avete fatti ai fratelli più piccoli lo avete fatto a me”, una frase commovente che sembra avere una certa forma retorica, ma c'era qualcosa di molto più profondo.

E qui si avvicina **Paolo**, che sul cammino verso Damasco sente: “Perché mi perseguiti?” Ma lui voleva perseguitare i cristiani di Damasco, e non il fondatore di questa setta, quel Gesù, ma adesso sente dire: “perché tu **mi** perseguiti?” Paolo incomincia a riflettere, e scrive in **Gal 2,20**: “*Non vivo più io, ma Cristo vive in me*”, e questo Cristo è il Cristo risorto.

Paolo va oltre: conosce la missione dello Spirito, e sa che tutti hanno ricevuto lo Spirito, lo Spirito inviato da Cristo, e così scrive: “*Chi aderisce al Signore è uno spirito con lui*” (**1Co 6,17**). Questa unità del Cristo vivente nel cristiano si fa tramite lo Spirito, e così in **2 Co 3,17** può scrivere: “*Il Signore è lo Spirito*”, che si capisce nella luce del versetto anteriore (1 Co 6).

Questo è il messaggio dell'antica Chiesa che Giovanni prende, trasmette e approfondisce nel suo modo proprio.

2) Vangelo di Giovanni

Vita, per Giovanni, è uno dei temi centrali del suo vangelo, ed è quella vita che lui e gli altri apostoli e cristiani hanno visto nel Risorto. Giovanni può dire: **vita eterna**, e questo per lui vuol dire “vita divina”, altrettanto “vita duratura”; sempre, però, lo sfondo di tutte le sue frasi sulla vita è la vita del Risorto. Se vogliamo studiare questo tema in san Giovanni dobbiamo ricordarci le due note caratteristiche già nominate:

1) Il Prologo è quasi un indice di materie, un riassunto di tutta la dottrina del vangelo; allora bisogna vedere lì dove si trova il tema, e poi 2) dobbiamo andare al “corpus evangelii” e seguire quel metodo tipico giovannei che abbiamo visto.

Il Prologo:

Il tema: “in lui era la vita”. Quasi all'inizio del Prologo, quasi subito dopo la descrizione del Dio con Dio, della creazione, l'affermazione: “*In lui era la vita*” (1,4); qui si vede quale importanza Giovanni attribuisce a questo tema. Poi: “*Egli dava loro il potere di diventare figli di Dio*”, e subito dopo: “*loro, che sono nati da Dio*”. Una vita iniziata con una nascita da Dio, una vita che ci rende figli, questo è il quadro che Giovanni ha davanti ai suoi occhi, il quadro che lui vuole descrivere adesso.

Il Vangelo

Un primo accenno si trova nel terzo capitolo, nel colloquio con Nicodemo, e lì avete il discorso di una generazione da Dio un poco più dettagliato, e una generazione dallo Spirito (questo nel Prologo non era ancora detto), un elemento nuovo; e Giovanni passa, il tema sparisce.

Nel quarto capitolo viene l'immagine dell'acqua, quell'acqua che in parte è da prendersi reale, in parte come simbolo per lo Spirito, in parte per la vita che uno riceve dallo Spirito. E voi vedete come in questa immagine il capitolo terzo viene ripreso, però con un breve accenno, non più.

In questi due capitoli viene tacitamente presupposto un insegnamento dell'AT: solo Dio può dare la vita. Questa dottrina, nell'AT significa che solo Dio può dare quella vita mortale, terrestre, che abbiamo tutti noi, e nel NT quell'insegnamento ha lo stesso significato, però viene approfondito già in questi due capitoli, perché qui si tratta di una vita che riceve uno che è già nato, che ha già questa vita di cui parla l'AT, e perciò deve essere “ri-nato”. E questa nuova vita data a uno che già vive non viene da genitori umani, ma dallo Spirito, da Dio. Tutto quel modo

lascia già quasi indovinare il modo di Giovanni di parlare insieme realisticamente e simbolicamente: la vita umana terrestre, creata, insieme è simbolo per la vita nuova donata dallo Spirito e da Dio.

E' nel quinto capitolo che Giovanni esplicitamente illustra questo suo principio, adesso cristiano: “è Dio solo che dà la vita”. Questa frase viene capita subito in quella forma approfondita che i due capitoli anteriori avevano già fatto vedere, ma viene illustrato in un modo tipico di Giovanni, in un titolo che unisce miracoli e un discorso, miracoli che sono insieme realtà e segno, e quello che il segno vuol dire e che uno quasi già sospetta lo devono illustrare i discorsi. Dobbiamo vedere ambedue le parti per capire la totalità.

Giovanni incomincia con i segni, con i miracoli, e sono quattro miracoli; in parte il capitolo quinto stesso riferisce questi miracoli, e in parte il capitolo rinvia a questi altri due miracoli. Vediamo che cosa ci dice.

I primi due dei quattro miracoli si trovano, rispettivamente, alla fine del quarto e all'inizio del quinto capitolo. E che cosa è comune a questi due miracoli-segni? Dio sana una vita gravemente ammalata, anzi vicina alla morte, e la conduce di nuovo a una vita normale. E l'unico che lo può fare è Gesù di Nazaret. Questi due miracoli hanno lo scopo di avviare il lettore al tema e il suo trattamento, però non vogliono contenere già la pienezza della dottrina.

Ci sono altri due miracoli ai quali Gesù accenna in **5,20**, quando dice: “*Voi vedrete ancora segni maggiori di questi*” (questi dell'inizio del quinto capitolo), ed è nel contesto del vangelo un rinvio al capitolo undicesimo e al capitolo ventesimo.

Il terzo miracolo-segno, necessario per capire il capitolo quinto, e quindi il capitolo undicesimo, il risuscitamento di Lazzaro. Qui abbiamo un passo gigantesco maggiore di fronte ai due miracoli di quattro e cinque: un uomo, morto di più di tre giorni (quindi, per la credenza giudea irrecuperabilmente morto) viene risuscitato e ricupera la vita. E chi lo fa è Gesù, è l'unico che lo fa, che lo può fare.

Ma c'è un quarto miracolo-segno, quello del ventesimo capitolo: la risurrezione di Gesù stesso. Se già il risuscitamento di Lazzaro era un passo gigantesco di fronte ai due miracoli della guarigione degli ammalati, adesso la risurrezione di Gesù è un passo gigantesco di fronte alla risurrezione di Lazzaro, perché lui ricupera: 1) una vita immortale (Lazzaro no) e 2) lui, morto, si dà la vita (nel caso di Lazzaro un altro dà la vita). E poter darsi la vita a se stesso è una proprietà così divina che qui siamo al colmo dell'insegnamento che i quattro miracoli ci danno.

Quel cammino dei quattro miracoli è quasi -direi- un metodo pedagogico di condurre un passo per passo, per graduazioni, alla realtà insegnata, affinché man mano uno capisca. In tutti una cosa è chiara: solo Dio può dare la vita, Dio agisce solo in Cristo, e la vita è quella manifestata in lui. Qui siamo nel contenuto dottrinale dei miracoli. Adesso dobbiamo vedere i discorsi. Cerchiamo adesso di capire le linee di forza, che mi sembrano essere tre:

1) Giovanni parla di un transito dalla morte alla vita, e cioè alla vita eterna. Ma qui la parola “vita” ha un doppio senso, ambedue vere: questo passaggio, in un primo senso è il passaggio dalla morte temporale che ciascuno di noi deve patire alla vita nel cielo; ma c'è un altro strato: è il passaggio dalla morte del peccato a una vita eterna già adesso qui sulla terra. L'espressione “dalla morte alla vita” implica ambedue le accezioni. Certo, talvolta abbiamo

accenti, quando dice “adesso”, o “allora”, quindi un presente e un futuro, però sono solo accenti messi su un significato che sempre ha uno strato doppio.

2) Giovanni mostra l'autore della vita. Quello che nei miracoli viene detto sullo sfondo dell'AT con la parola che solo Dio dà la vita, viene detto adesso con delle parole chiare che Gesù dà questa vita (vita nel doppio strato spiegato). E Giovanni diventa ancora più esplicito: il Padre dà questa vita tramite il Figlio.

3) Giovanni indica il modo, il tipo di questa vita: è la vita di Dio. Il Padre ha la vita in sé, e il Padre dà questa vita al Figlio affinché anche lui abbia la vita in sé (quell“in sé” vuol dire in base alla propria esistenza, quindi divina), e il Figlio dà questa vita ai credenti. Qui non rimane più nessun dubbio: è la vita divina che dal Padre passa al Figlio e dal Figlio ai credenti. Vita divina in Giovanni vuol dire quindi questo, non solo che dura per tutta l'eternità, ma soprattutto “di Dio”. Qui abbiamo la dottrina di Giovanni nel suo vangelo sulla vita.

Però Giovanni non è ancora contento, e crede che non basta ancora quello che ha detto, e perciò torna ancora una volta sull'argomento nel **cap 15**, che ha tre parti:

1) La prima parte è l'immagine: la vite, i tralci, il vignaiolo. Potete trovare enormi discussioni nell'esegesi se questo capitolo è una parabola o una allegoria; a mio parere né l'uno né l'altro.

2) E' una spiegazione positiva dell'immagine: l'amore verso il Padre e verso Cristo corrisponde a ciò che nell'immagine è rimanere in lui.

3) Infine abbiamo una terza parte: la spiegazione negativa → l'odio verso il Padre, verso Cristo, verso i cristiani, si rivolge contro il rimanere in Cristo, in lui.

Adesso vediamo alcuni dettagli, per quanto necessari per noi:

Nella prima parte, l'immagine, abbiamo gli stessi tre protagonisti del cap. 5: il Padre (il vignaiolo), il Figlio (la vite), i cristiani (i tralci). Fin qui abbiamo quindi lo stesso scenario come nel cap. 5, unicamente presentato in una immagine e non fatto vedere con l'aiuto di quattro miracoli. Solo c'è una cosa speciale che non si trova nel cap. 5: il tralcio è nella vite, il cristiano è in Cristo, e la immagine non fa capire una connessione col Padre: il tralcio non è nel vignaiolo (attenzione! non bisogna interpretare mai una immagine contro un altro capitolo in Giovanni: il rapporto col Padre non viene negato, però in questa immagine viene presentato un accento nuovo non presente nel cap. 5).

Che cosa è questo accento nuovo, questa dottrina nuova? Andiamo alla seconda parte, alla spiegazione positiva della immagine. Qui ci sono, a mio parere, due novità: 1) Il Figlio è visto come Figlio incarnato, che si sacrifica per gli uomini. Attenzione! anche il Figlio del cap. 5 è l'incarnato, però in quel capitolo Giovanni non parla di lui in quanto, ma vede solo il Figlio come colui che riceve la vita divina nell'eternità e la trasmette agli altri, mentre qui l'accento è posto sul Figlio incarnato.

Poi c'è un altro punto: la vita descritta nel cap. 15 non è solo un principio di vita, un principio ontologico, ma è insieme una condotta di vita. “Vita” viene quindi presa in quel senso molto ampio e non ristretto a una entità metafisica. Questo lo vediamo per l'affermazione che bisogna vivere nella carità, e questo è rimanere nella vita e avere la vita, perché questa unità tra principio ontologico e condotta integra è una visione giovannea che ho già trattato in un'altra lezione: se una vita è divina, e se in Dio essere e operare è identico, la vita divina data all'uomo

deve avere la tendenza di trovare questa unità. A causa della natura umana, a causa della limitatezza, della caducità dell'uomo, è possibile che ci sia una divisione, ma questa vita in sé ha la tendenza della unità fra essere e agire e impone l'obbligo di realizzarla.

Così capirete come questo capitolo 15 si collega subito con ciò che abbiamo detto nella tesi sulla amicizia: quella comunione di vita è qualcosa che implica una operosità, un atteggiamento vivo. E adesso potete capire la connessione dei due capitoli in Giovanni: il cap. 14 era importante per la amicizia e per l'inabitazione, il cap. 15 per la grazia, partecipazione divina cristiforme.

II. TRADIZIONE E MAGISTERO

1) I Padri del II e III secolo

In tre temi in discussione in questi secoli, il nostro tema della partecipazione alla natura divina cristiforme è incluso nella figliolanza, nella generazione nuova, nell'uomo immagine e somiglianza di Dio. Ci porterebbe troppo lontano trattare questi tre temi, quindi ne prescindo. In questi altri tre temi è esplicitamente nominato il nostro oggetto:

1) Il primo è l'immortalità. Per i tempi, i secoli in questione, una proprietà di Dio che viene regalata da Cristo al cristiano. Accanto si trovano spesso due altre proprietà divine: la incorruttibilità e l'impassibilità. Questo per i Padri apostolici e gli apologeti sono affermazioni esplicite del nostro tema.

2) Poi c'è un altro testo: il **Sal 82,6**, un salmo che presso Giustino e Ireneo viene inserito nella teologia cristiana. Suona così: "Dii estis et filii altissimi omnes". Questo testo dell'AT, come era di uso nell'antica Chiesa, viene letto con occhi cristiani, vuol dire come un testo che afferma qualcosa sulla vita cristiana e sul cristiano credente. Vi si legge, quindi, nella seconda parte: "*Voi siete figli dell'Altissimo*", per la lettura di allora una affermazione della figliolanza divina, di quel tema che implicitamente contiene il nostro tema. Ma nella prima parte si trova: "*voi siete dei*", una espressione più che audace già nell'AT, ancora di più nella sua lettura cristiana. Naturalmente nessuno nega che i cristiani siano creature, ma quello che vi si legge è il fatto che il cristiano è diventato qualcosa come Dio.

3) C'è una terza linea: **Ippolito** (siamo nel II sec.) introduce la parola θεοποιεῖν, che i latini traducono "deificare". Con questa parola esprimono il momento in cui oggi diremmo che l'uomo viene giustificato, e quel momento per loro è una deificazione. Solo devo aggiungere che in questi secoli non si fissa mai l'attenzione su quel momento, si sempre include anche tutto lo svolgimento della vita cristiana e il perfezionamento anche nel cielo.

2) I Padri greci del IV secolo

Per primo dobbiamo nominare a Atanasio, che prende questa espressione, la introduce nelle controversie cristologiche e la approfondisce: "Dio si è fatto uomo affinché l'uomo diventasse Dio", o forse meglio detto "affinché l'uomo fosse divinizzato". Questa idea, quindi, viene messa in connessione con l'incarnazione, e questo nesso permette di vedere per la prima volta non solo la grandezza del dono, ma anche la distinzione e differenza di fronte a Dio, Cristo.

Poi viene Cirillo di Gerusalemme, che usa una parola di 2 Pt 1,4 in cui si trova questa espressione: ((((((((((((((((((((((((oggi diremmo forse "compagni" -"consortes" dice il latino-):

“consortes della divina natura”. Questa espressione, che entra con Cirillo di Gerusalemme, è molto diffusa fra i Padri, ma ha due accezioni:

1) Nella prima, “consors”, (,,,,,) è l'uomo stesso compagno di Dio, e in questa accezione si allude alla inabitazione, in cui la persona umana e le persone divine sono insieme una comunità di vita.

2) In questo altro caso è un aggettivo, e indica una proprietà dell'uomo credente di essere vicino, di essere in possesso della natura, della vita divina. E in questo caso appartiene alla nostra tesi. Abbiamo quindi due tendenze fra i Padri e non solo una.

Nel VI secolo **Dionigio Areopagita** introduce la nozione del “soprannaturale”. Questa idea è molto penetrata in lui delle sue opinioni filosofiche, e talvolta da un misticismo di cui si vedono solo le nebbie. Per questi due motivi notiamo solo che lui ha per la prima volta la nozione, le idee non appartengono alla storia del dogma.

Poco dopo viene **Maximus Confessor**, che conduce al suo vertice la dottrina greca della divinizzazione. Lui è interessato soprattutto alla visione di Dio nel cielo, che richiede un adattamento dell'uomo a Dio, una quasi trasformazione divinizzante. Da questo punto che gli interessa di più lui passa alla vita cristiana sulla terra, e dice: “tutti coloro che credono in Cristo devono già adesso qui nella vita adattarsi a Dio, essere trasformati in Dio”.

E' **Giovanni Damasceno**, nel VIII secolo, che riassume la dottrina dei Padri greci anche in questo punto: una divinizzazione è stata regalata a Adamo e perduta da lui, Cristo la ridona all'uomo, concretamente nel battesimo, e d'ora in poi il cristiano deve conservare e perfezionare questa divinizzazione che ha ricevuto per condurla all'eternità.

3) I Padri latini

I primi Padri latini stanno del tutto sotto l'influsso dei Padri greci, ma nei primi Padri latini questa dottrina non ha un posto di onore.

Agostino, nel suo pensiero, ha subito due linee che dobbiamo conoscere:

1) Nella prima linea egli vede la “deificazione” nella linea dei Padri greci, e dice così: “l'uomo riceve la immortalità di Dio, così viene deificato; l'uomo diventa Dio ed è Dio”. E questo Agostino lo fonda sui diversi versetti dei salmi che dicono “dei estis”. Ma subito Agostino precisa: “dei estis”, giusto, ma “non natura, sed dono ex adoptione”. Vedete come con “adozione” si introduce di nuovo in questa dottrina l'idea della figliolanza.

In questa linea, in base ad un altro salmo, san Agostino introduce un nuovo aggettivo: appoggiandosi sul Sal 21,3, egli parla che il cristiano è “particeps divinitatis”, ovvero “particeps naturae divinae”; “naturae divinae” risale a 2 Pt 1,4 (è interessante veder nascere la terminologia cristiana, è una fonte biblica inconcepibile: “particeps” viene da un salmo, “natura divina” da una lettera di Pietro, e questi due insieme diventano una formula che poi è diventata classica, come vedremo, nella teologia cattolica. Anche in altri campi è evidente che sant'Agostino forma una terminologia completamente biblica).

Questa prima linea esiste, viene insegnata, però non si trova in discussione e quindi non causa grandi opere.

2) Questa linea è quella della controversia con i pelagiani: l'uomo è danneggiato col peccato originale, perciò ha bisogno di una “virtus”, grazia, per condurre una vita che superi le conseguenze del peccato originale e possa corrispondere al messaggio ed esempio di Cristo,

cioè alla fine di poter vivere cristianamente in “sequela Christi”. In questa seconda linea Agostino si basa su Gv 15.

Per Agostino una vita cristiana è una vita in Cristo, una vita nella vita di Cristo, e così vedete che la grazia per Agostino è cristiforme, è una partecipazione (prima linea) alla natura divina.

Ripeto ancora una volta che questo non ha causato controversie, il tempo ha altri problemi, e quindi non dobbiamo soffermarci troppo.

Leone Magno riprende una idea e espressione cara ai Padri greci: “consortes divinae naturae”. Solo lui lo trasforma in “consortium divinae naturae”, che vuol dire praticamente che l'uomo vive in una comunità, in una concordanza, in un legame con la divina natura.

Se uno volesse riassumere la dottrina dei Padri in una forma semplificata, potrebbe dire: l'Oriente riprende la linea biblica di Gv 5, la nuova vita come partecipazione alla vita divina, mentre l'Occidente continua la linea di Gv 15, la nuova vita come partecipazione alla vita di Cristo.

Le due linee sono due accenti, non ancora del tutto riuniti in una sintesi della dottrina sulla grazia.

4) Il Medioevo

Nei primi secoli del Medioevo è presente il nostro tema, però non ha grande importanza. In un primo periodo, dal VIII al XII sec., troviamo qualche citazione dei Padri greci, ma il XII sec., alla fine di questo periodo, porta da una parte a un grande aumento dell'interesse e dell'occupazione col tema, e dall'altra parte un regresso.

1) L'aumento dell'interesse

Sono due grandi figure: **Pietro Venerabile**, l'abate di Cluny, e il suo amico-nemico **Bernardo di Chiaravalle**. Pietro Venerabile, il grande riformatore di Cluny, difende nelle sua abbazia con altre vicine la dottrina della divinizzazione, anzi introduce nel suo Ordine, nella sua competenza, una festa della divinizzazione del cristiano.

Bernardo di Chiaravalle, insieme teologo e mistico, ha chiaramente anche una dottrina della divinizzazione, però con accenti suoi propri: la divinizzazione si raggiunge in questa vita con una vita in carità, e più uno conduce una vita in carità più uno diventa uno con Dio, perché come dice la prima di Giovanni "Deus est charitas". Questa vita di carità e di divinizzazione trova il suo perfezionamento nel cielo.

Ambedue gli uomini, Pietro Venerabile e Bernardo di Chiaravalle, in nessun modo sono panteisti. Sono assolutamente sul terreno della esatta fede cattolica, solo vedono con occhi più chiari la grandezza del dono che Cristo ci ha portato. Però per capire la loro idea della divinizzazione dobbiamo sapere che vedono la vita cristiana come unità, con l'inizio nella giustificazione, nel suo percorso in una vita operosa di carità, e nel suo perfezionamento nel cielo. Talvolta mettono l'accento sull'inizio, talvolta sulla vita, talvolta sul perfezionamento, però lo sfondo sempre presente è l'unità di questa vita.

E ripeto ancora una volta, in questo dodicesimo secolo l'influsso dei Padri greci è enorme, e il più di una volta condannato, **Origene**, sta al primo posto.

2) Andiamo al regresso, una certa diminuzione: questo incomincia con **Pietro Lombardo**, che scrive le sue *Sentenze* probabilmente in 1146. Egli insegna chiaramente la

grazia increata, quindi una inabitazione dello Spirito Santo, però lui, leggendo la Bibbia, è del parere che tutto nel cristiano lo fa lo Spirito Santo, e perciò una grazia, talvolta “charitas” creata non esiste. Esattamente quell'elemento cristiano trattato nella nostra tesi viene negato da lui.

Certo, tutto il Medioevo è contro Pietro Lombardo, perché nei manoscritti delle “Sentenze” c'è sempre una pagina in cui dice le dottrine in cui tutti i maestri di teologia non sono d'accordo con Pietro Lombardo. E qui viene elencata la sua negazione della grazia creata. Però questa contrapposizione contro Pietro Lombardo ha un effetto: ci si concentra così su sulla grazia creata, sul fatto che è creata, che l'idea della divinizzazione viene messa quasi da parte.

Il secondo periodo è il XIII sec., e anche qui un uomo decisivo è **san Tommaso di Aquino**. Ci sono due parole che hanno importanza nella sua teologia:

1) La prima parola è “super-naturalis”. Lui la prende di Dionigio Areopagita, perché oggi non possiamo immaginare l'autorità di questo autore, ritenuto discepolo di san Paolo, e perciò quasi all'altezza dell'autorità della Bibbia.

Però san Tommaso ha capito bene che il contenuto della nozione in pseudo-Dionigio è più che nebulosa. Perciò dà una definizione scientifica di ciò che egli intende in questa parola: ciò che trascende la natura o ciò che trascende le forze umane. Questo di per sé non è identico con divino, ma al meno può essere aperto verso divino. Bisogna quindi ammettere che la parola viene di pseudo-Dionigio, però il contenuto di san Tommaso.

2) C'è un'altra parola: “participatio naturae divinae”. Da una parte è evidente che san Agostino è all'origine di questa terminologia, e abbiamo visto come la Bibbia è all'origine di questa terminologia col versetto del salmo e col versetto di 2 Pt 1,4, però dall'altra parte entra qui la dottrina dei Padri greci nella sua forma latina di Leone Magno, e così abbiamo quasi un amalgamato, una miscela di terminologia agostiniana con contenuto greco.

San Tommaso non ha mai identificato “soprannaturale” e “particeps naturae divinae”. Le due dottrine vanno una accanto all'altra, e questo già significa molto, però giacché non esiste una discussione, non esiste una contestazione, san Tommaso non vede nessun motivo di occuparsi più profondamente di questo problema.

5) Il tempo moderno

Il **Concilio di Trento**, senza volerlo, contribuisce a un'ulteriore discussione ed un approfondimento del problema. Nel suo decreto sulla giustificazione, nel cap 1 (DS 1521) il Concilio parla due volte di natura, la prima volta in una citazione di Ef 2,3 in cui gli uomini vengono chiamati “natura -ablativo- filii irae” (“dalla natura sono figli dell'ira di Dio”). Questo di per sé non è linguaggio teologico aristotelico, ma la voce “natura”.

C'è un altro testo che afferma che dopo la caduta nel peccato l'uomo “per vim naturae” (“per le forze della sua natura”) non è più capace di elevarsi. Qui “natura” è piuttosto di uso teologico.

La parola “supernaturalis” non ricorre, ma la teologia -leggendo attentamente questi- ritiene necessario di occuparsi.

In parte durante il Concilio, in parte dopo **Baio** si occupa, propone le sue teorie, e viene condannato da **Pio V**. Ci interessa solo una cosa: come egli intende “soprannaturale”: per lui è ciò che non è dovuto all'uomo, alla natura. Vedete il progresso della nozione di fronte a san Tommaso, per il quale è ciò che trascende le forze umane, ma sono dovute.

I secoli trascorrono, i teologi discutono, e non portano niente di nuovo.

Bisogna andare al secolo scorso, in cui **Mathias Josef Scheeben** introduce i Padri greci nella teologia neo-scolastica, e per questo motivo è troppo semplicista di etichettarlo neo-tomista. Una delle sue opere (*I misteri del cristianesimo*, di 1865) afferma che lui vuole introdurre il pensiero di Maximus Confessor nella sua opera. Qual è la dottrina di Scheeben?

Grazia è una divinizzazione, forse deificazione, dell'uomo. Ha il suo fondamento nell'inserimento di divinizzazione dell'uomo in Gesù Cristo, deve essere continuato in una vita corrispondente a questo inizio, e viene perfezionata nel cielo, in una comunione di vita dell'uomo cristiano con la Trinità, in Cristo. Qui abbiamo di nuovo quasi la visione totale dei Padri greci, e abbiamo quasi una anticipazione della teologia del Vaticano II.

I due **Concili Vaticani** fanno vedere un influsso. Il **Vaticano I**, nella Costituzione *Dei Filius*, nel cap. 2° (DS 3005) tocca il punto e dice: “Dio ha ordinato l'uomo a uno scopo, ad un fine soprannaturale” (“ad participanda bona divina”). Purtroppo gli Atti del Concilio non ci permettono di precisare

quest*****

*****iam” (“il cielo suppone che l'uomo sulla terra abbia la grazia”), quella grazia che lo ordina verso il suo fine soprannaturale, quella grazia che ha già le essenziali connotazioni soprannaturali della grazia. Quindi il tema della nostra tesi non è definito, però presupposto in una definizione.

Due sono i pontefici che hanno un accenno alla dottrina: **Leone XIII** e **Pio XII**. E il **Vaticano II**, in *Lumen Gentium* 2 dice: “Il Padre eterno ha deciso di elevare l'uomo alla partecipazione della vita divina”. Qui abbiamo una unione di tre elementi che voglio elencare brevemente:

- 1) “elevare” è un accenno alla “gratia elevans”, elevare a un livello sovra-umano.
- 2) “partecipare” (la idea di san Agostino approfondita da san Tommaso di Aquino).
- 3) Per partecipare alla vita divina (questo non è più natura divina, ma vita divina), donata qui sulla terra, e poi anche nel cielo.

Dei Verbum 6,1 cita il testo del Vaticano I per introdurre DV 7,1, in cui di nuovo viene detto che Cristo ci comunica doni divini. Qui la partecipazione alla natura divina sulla terra entra per la prima volta nel Magistero.

RIFLESSIONI

Introduzione

Nella nostra tesi esistono due possibilità di iniziare alcune riflessioni che si riallacciano a Scrittura e Tradizione: il primo tema di riflessione potrebbe riferirsi alla grazia stessa, e si può domandare come si lasciano riconciliare le due proprietà indicate nella tesi, cioè che la grazia è

una partecipazione della natura divina e che la grazia insieme è cristiforme, e Cristo è anche uomo: come una vita divina può essere formata da una vita umana?

Il secondo tema concerne il rapporto fra grazia e natura umana. La grazia di solito viene nominata “soprannaturale”, e questo aggettivo indica un rapporto della grazia con la natura, e un rapporto tale che la natura viene superata.

Questo punto era in discussione negli anni '50 e '60 di questo secolo. Non posso descrivere tutta questa controversia, io voglio scegliere due punti che sono necessari per capire la letteratura che ancora oggi esiste:

1) La controversia sul soprannaturale. Primo passo: **occasione** della controversia → è la famosa frase di san Tommaso: “desiderium naturale videndi Deo”. Questa espressione si trova più volte nelle opere di san Tommaso, non viene mai provata, ma sempre presupposta nel suo senso, e oggi siamo del parere che questa frase vuol dire che l'uomo ha un desiderio naturale della visione beatifica.

2) Un secondo principio nelle opere di san Tommaso: “desiderium naturalem non est in vanum”, in altri termini, un desiderio radicato nella natura non può essere frustrato, trova sempre il suo adempimento. E la conclusione sembra evidente: allora la tendenza della natura verso la visione beatifica deve essere raggiunta.

Accanto a questi principi si trova ancora una prima verità di fede: l'uomo può raggiungere la visione beatifica solo con l'aiuto della grazia. E accanto a questa prima verità di fede c'è un'altra: la grazia è soprannaturale e non dovuta all'uomo.

Questa è l'occasione della controversia. Adesso la **controversia**.

Questi due principi di san Tommaso e le due verità di fede si trovano tutte e quattro nelle opere di san Tommaso, ma non vengono mai messi in connessione, e durante al meno sette secoli nessuno ha visto una necessità di farlo o una difficoltà in questa occasione; ed esattamente negli anni '50 di questo secolo esplose la controversia che questo quattro elementi sono inconciliabili.

La difficoltà sembra molto semplice: se l'uomo, in base alla natura è ordinato alla visione beatifica, quindi deve raggiungerla. Se, inoltre, per raggiungere questa visione ha bisogno della grazia, allora segue che la grazia è dovuta all'uomo, perché se il fine è dovuto, anche lo è un mezzo necessario.

Ora, tutta la Tradizione e il Magistero dicono che la grazia non è dovuta; peggio ancora, questo Magistero pone davanti ai nostri occhi come esempio e modello per il teologo cattolico, e sembra che i due principi di san Tommaso contraddicono alla fede. Dov'è la soluzione?

Una risposta. La discussione era molto animata, interessante. **Pio XI** interviene con *Humani Generis* (DS 3891), e pone un limite che in qualsiasi discussione libera teologica non può essere superato. Il papa dice: Dio può creare essere spirituali senza ordinarli alla visione beatifica; vuol dire: una inclinazione, una ordinazione della natura alla visione beatifica non esiste in base alla creazione. Questa presa di posizione del papa ha avuto due conseguenze:

1) La prima per la investigazione storica: che cosa ha voluto dire esattamente san Tommaso con la sua famosa frase “desiderium naturale videndi Deo”, che non spiega mai, non prova mai (non voglio entrare in questa discussione storica, che non è ancora terminata. Lasciamola agli esperti).

2) E' una riflessione speculativa, e qui tutto si concentra sulla teoria di **Karl Rahner** sull'**esistenziale soprannaturale**:

a) La opinione di Rahner:

La teoria di Rahner, durante il corso delle sue pubblicazioni, ha subito cambiamenti notevoli, in parte nel modo con cui intende l'esistenziale soprannaturale, che non è una cosa diversa nei suoi diversi scritti, né nel modo come lui prova la sua esistenza. Ci sono almeno quattro modi di interpretare durante i tempi. Per semplificare, non falsare, io mi riferisco qui al tempo iniziale, quindi non al “Corso_fondamentale della fede”, che richiede un'altra presentazione e un'altra discussione. In quel tempo iniziale Rahner dichiara:

- 1) E' giusto che l'uomo è ordinato alla visione beatifica.
- 2) E' giusto che l'uomo ha bisogno della grazia per raggiungere la visione beatifica.
- 3) E' giusto che la grazia è soprannaturale, non dovuta.

4) Per risolvere l'apparente contraddizione tra questi tre primi punti bisogna distinguere due nozioni di natura: la natura concreta e la natura astratta. La **natura concreta** può essere chiamata talvolta da lui natura storica, i due aggettivi non fanno differenza. E questa natura concreta è ordinata alla visione beatifica, e la natura astratta no.

b) La spiegazione del quarto punto, preso dalle sue pubblicazioni

La natura concreta, oppure storica, è la natura in cui tutti noi viviamo, una natura che sperimentiamo. La natura, il cui intelletto è ordinato all'“ens” in genere, una ordinazione può essere soddisfatta solo dalla visione beatifica. Ora, questo ordinamento verso la visione beatifica è qualcosa di ontologico. Questa ordinazione risale alla redenzione di Cristo, perciò non è dovuta, è soprannaturale, e viene conosciuta unicamente in base alla Rivelazione.

Per continuare con le sue parole, l'uomo esistente oggi porta in sé un elemento ontologico costitutivo veniente da Cristo, e Rahner lo chiama “esistenziale soprannaturale”. Rahner continua: se l'uomo toglie dalla sua natura concreta, storica, in cui vive, questo esistenziale (perché viene da Cristo) rimane una natura che non si deve a Cristo, e questa natura viene chiamata da lui il cosiddetto “resto della nozione”, o talvolta “natura pura”.

Questo resto non contiene l'esistenziale, ma solo ciò che è -nel senso della natura astratta- naturale. Questa teoria non è in contrasto con il Magistero, ma una teoria che non è contro il Magistero non è perciò vera, e bisogna provare se è vera. E questa è la domanda che dobbiamo affrontare.

Una preparazione: la natura pura. Rahner usa, nello svolgimento del suo pensiero la nozione “natura pura”, però tutta la nozione non è necessaria né per presentare la sua idea né per difenderla. Però già che si trova dentro devo spiegarla al meno un poco.

Durante molti secoli, la teologia ha distinto quattro strati della natura: 1) “natura pura”; 2) “natura integra”; 3) “natura caduta”; 4) “natura elevata”.

“Natura pura” è la natura creata, in base quindi alla pura creazione. “Natura integra” è questa natura creata insieme con i doni paradisiaci, quindi di Adamo ed Eva prima della caduta. “Natura caduta” è la natura creata danneggiata dal peccato originale. “Natura elevata” è questa natura in possesso della grazia di Cristo.

Questa divisione della nozione “natura”, che al meno durante quattro secoli si è mantenuta classica nella teologia, è ragionevole perché corrisponde quasi a tutti i passi

dell'economia della salvezza. E' molto pratico nell'uso, però per la riflessione teologica non la trovo precisa. Vediamo uno dei punti.

La distinzione tra “natura caduta” ed “elevata” non è chiara: la natura caduta è la natura umana ferita dal peccato originale e dalle conseguenze del peccato originale, vuol dire dalla concupiscenza e dalla morte fisica. Ora, la “natura elevata”, la natura in possesso della grazia, di repente non ha il peccato originale, però ha ancora la concupiscenza, ancora deve subire la morte fisica. E quindi elementi della “natura caduta” rimangono nella “elevata”.

Una distinzione così netta e chiara come sembra la divisione in quattro stati non esiste.

Prendiamo un altro punto: l'espressione “natura pura”. Viene detto che è solo una nozione negativa, e sembra vero: senza i doni del paradiso, senza il peccato originale, senza la grazia di Cristo, quindi solo negazione. Ma “pura” emerge come conseguenza di alcune negazioni, “natura” no; “natura” è ben chiaro, come vedremo poi.

Si dice che la “natura pura” non è mai esistita. Esiste la “natura pura”? La domanda va precisata: “pura” non ha mai esistito, però “natura” sì. Quindi nella “elevata” esiste la natura, nella “caduta” esiste la natura, quindi la natura che ha l'aggettivo pura esiste sempre.

c) Una risposta teologica

In tutta questa discussione la nostra fede ha cinque verità che devono essere i punti che indicano i limiti nei quali possiamo discutere:

1) L'uomo è stato creato immagine di Dio, e questa immagine non è stata mai distrutta né può essere distrutta dal peccato originale né dai peccati originali. Quello che l'uomo è in base alla creazione lo rimane, e di fronte a questa verità di fede è assolutamente di secondo piano se io chiamo questo natura o no.

2) L'uomo è stato danneggiato dal peccato originale, e viene danneggiato anche dai peccati personali. Questo ha delle conseguenze, quindi le forze dell'uomo sono -per parlare con Trento- indebolite, e può essere che l'uomo non sia capace di riconoscersi immagine di Dio. E' possibile che l'uomo non sappia che Dio è il suo fine, ed è possibile che anche se lo conosce come tale non se la sente di farcela, e quindi non sente in sé la forza di arrivarci. E la nostra fede non dice se questo indebolimento è uguale in ogni uomo.

3) Questo uomo così descritto nei due primi punti ha ricevuto da Cristo un nuovo fine e un nuovo cammino verso questo fine. Fine e cammino stanno davanti ai nostri occhi in Cristo, la sua persona, la sua vita e dottrina. E' un fine, è un cammino che non avrebbe esistito senza Cristo.

4) Questo uomo, tramite Cristo, riceve la grazia per condurre questa vita propositagli da Cristo. Questa grazia ha un duplice compito: di superare le ferite dei peccati e di avere di nuovo tutta la forza dovuta all'immagine di Dio. Ma questa grazia ha un altro compito: di rendere possibile una vita secondo l'esempio di Cristo, esempio che essendo divino-umano non può essere imitato dall'uomo con le sue forze. Sotto il primo aspetto, superare le ferite dei peccati, la grazia si chiama “sanans”, sotto il secondo aspetto, quello di rendere possibile la sequela di Cristo, si chiama “elevans”. Ma sono due aspetti della stessa grazia, non due grazie.

5) Sull'uomo, e in quanto è un essere individuale, tutte queste verità di fede non dicono nulla Per esempio, dove un uomo ha i suoi pregi o debolezze queste verità non dicono nulla, dove quindi Dio richiede uno sforzo speciale o suppone una certa facilità di diventare di nuovo

immagine di Dio le verità non dicono nulla. O dove Dio ha dato all'interno della vita cristiana comune a tutti una certa chiamata al sacerdozio, al matrimonio, alla vita religiosa, all'aiuto per i poveri... tutte queste chiamate esistenti non sono contenute in questo punto. Come dice san Agostino: quello che fa Dio con l'individuo avviene nel cuore dell'individuo.

d) Una risposta insieme filosofica e teologica

Nella teoria di Rahner e nella discussione con lui possiamo rispondere bene solo se distinguiamo due nozioni di natura:

1) Natura è tutto ciò che è prima e davanti alla decisione libera dell'uomo. Questa nozione di natura include tutto ciò che è comune a tutti gli uomini, ciò che indica il proprio carattere, tutte le decisioni personali con le conseguenze che hanno formato quell'uomo. Ed è evidente la conclusione che Rahner trae che questa natura non si lascia conoscere pienamente. Questa nozione di natura purtroppo era sconosciuta a san Tommaso, e quindi non può essere la natura del "desiderium naturale videndi Deo". E qui è il mio primo dubbio per quanto riguarda l'idea.

2) Nozione tomista, e questa è la natura che ha alcuni tratti in comune: ciascun uomo è un animale razionale, un essere di corpo e anima, e un essere con intelletto e volontà, un essere insieme individuale e sociale. Oggi, possiamo aggiungere al mio parere, che è una persona che insieme deve morire e vuole vivere. Questo vale per tutti. Adesso facciamo due supplementi e poi andiamo alla soluzione del "desiderium videndi Deo":

1) La natura (nel senso tomista) dell'uomo può essere vista per quanto riguarda i tratti essenziali (corpo, anima, intelletto, volontà, e così via). Però natura umana può significare inoltre i tratti essenziali e le forze di realizzare la natura. E sulle forze posso essere talvolta in dubbio in quale misura io mi dispongo o meno.

2) In parte già detto: ciascuna natura (nel senso tomista) esiste in forma di un carattere individuale: nessuno di noi è come l'altro, perciò posso -partendo da me- giudicare completamente in modo sbagliato su un altro, perché senza volerlo faccio il mio carattere norma dell'altro.

Non nego che anche la nozione della natura tomista possa avere margini non del tutto conoscibili, ma io affermo che esistono alcuni elementi che sono sempre conosciuti, per esempio: devo morire e voglio vivere, ho un corpo e un anima.

Dopo questi supplementi mi sembra che la **soluzione** esiste in questo modo: l'uomo, creato da Dio (con corpo e anima, intelletto e volontà) non può avere una ordinazione alla visione beatifica. Questa è una nozione teologica introdotta in filosofia, una nozione che afferma una visione immediata di Dio, e un intelletto legato a un corpo non può avere una tendenza a una visione immediata di Dio senza corpo.

C'è di più: la visione beatifica è un incontro con la Trinità, e filosoficamente non posso scoprire una ordinazione dell'uomo all'incontro con la Trinità, perché questa è un mistero che conosco solo per mezzo della Rivelazione, e la filosofia non lo può scoprire nell'uomo.

C'è di più: la visione beatifica è un incontro con la Trinità mediato da Cristo, e mediato non solo nella sua attività qui sulla terra, non solo nel suo intervento presso il Padre adesso per me che sono qui sulla terra, ma anche nel nostro incontro finale nel cielo il mediatore rimane

Cristo. E questo non lo può scoprire la filosofia. Perciò, per motivi dottrinali, mi sembra che il filosofo non può affermare un ordinamento alla visione beatifica.

Per rispondere solo a uno degli argomenti che Rahner fa: Cristo è morto per tutti, Cristo dà quindi la sua grazia a tutti, cristiani o non cristiani, e perciò quando un uomo è concepito ha la grazia iniziale di Cristo. Io rispondo: Cristo è nato per tutti, giusto, Cristo quindi -o Dio se uno vuole- dà la grazia a tutti (lo vedremo) però quando dà la grazia, questo è nella mano di Dio, e se la dottrina della Chiesa dice che la grazia che inizia il cammino verso Cristo è una grazia attuale, perché devo ancora, prima della grazia preveniente, mettere un'altra grazia preveniente. Qui sono i miei dubbi per i quali questa teoria non viene inserita nel trattato.

LA VOLUNTAD SALVIFICA UNIVERSAL

I. ESCRITURA

Dentro del “corpus paulinum” puede notarse un desarrollo doctrinal dentro de la Biblia, como raramente sucede: 1) de la actividad de Cristo a la voluntad de Dios (cf. Is 53,10); 2) del “nosotros” y “vosotros” a “todos”; 3) del “muchos” a “todos” (estos dos últimos pasos parecen, a primera vista, solo lingüísticos, pero en realidad son también doctrinales).

1. 1 Corintios

1Co 11,23-24: Paolo refiere lo que Cristo ha dicho en la última Cena (cf. Lc 22,20); “... *por vosotros*”, en el contexto de la última Cena hace pensar en los doce apóstoles, en el contexto de la carta incluye también a los cristianos.

1Co 15,3-4: “*Cristo ha muerto por nuestros pecados*” (el “vosotros” de 1Co 11 se ha convertido en “nosotros”, los cristianos); “...*según las Escrituras*”: la obra de Cristo es prevista y querida por Dios, y si una es universal por consiguiente también la otra; vv.21-22: “... *en Cristo todos revivirán*” → todos los hombres son beneficiarios de la muerte de Cristo (cf. 2Co 5,14-15: “*uno ha muerto por todos*”, 2x). Así pues en la misma carta tenemos el paso de los apóstoles a los cristianos y a todos los hombres, como beneficiarios de la salvación.

2. Romanos

Rm 5,1-11: Pablo insiste en el “nosotros” (= parece expresar una predilección por los cristianos); vv.12-21: se contraponen la figura de Adán a la de Cristo; retomando Is 53, donde se usa “rabim”⁹, Pablo quiere mostrar que este término significa “todos”, por eso usa πολλοι (vv.15.19) junto a παντες (vv.12.18). Con ello Pablo persigue una doble finalidad: 1) mostrar que tanto Adán como Cristo han tenido un efecto universal; 2) mostrar que πολλοι es idéntico que παντες. Pero de este modo parece que no puede haber tal preferencia

3. Cartas pastorales

1Tm 2,1-6: vv.1-2: exhortación a rezar (los cristianos deben rezar por todos los hombres); v.3: justificación (esta oración es agradable a Dios, σωτηρ ημων → expresión ambigua (¿los cristianos o todos?); el v.4a aclara el v.3: “*quiere salvar a todos los hombres*”); θελει → problemas: 1) en Dios no hay distinción entre querer, decidir y obrar; 2) si Dios quiere la salvación de todos, ¿por qué rezar?; v.4b: se muestra el medio para llegar a la salvación (el conocimiento de la verdad) → problema: ¿qué debemos pensar de quienes todavía hoy no han llegado a tal conocimiento? El texto bíblico está abierto a estos problemas, pero no los considera ni los resuelve).

Vv.5-6 (profundización de la segunda ilustración): hay un solo mediador → Jesucristo; Cristo se ha dado como αντιλυτρον υπερ παντων (fórmula muy cercana a Mc 10,45 y Mt 20,28, si bien aquí todavía en la forma hebrea grecizada del pensamiento: υπερ πολλων). Cristo

⁹ Noción indeterminada: “muchos”/(multitud indeterminada) “todos” (multitud exhaustiva, que no deja fuera a nadie).

ha muerto por todos, es enviado por Dios su Padre, y por consiguiente Dios quiere la salvación de todos los hombres (cf. también Ti 2,11-14).

1Tm 4,10: “Dios es salvador de todos los hombres, pero sobre todo de los creyentes” → dentro de la salvación universal los cristianos tienen un lugar especial (esto es también lo que expresa el “nuestro” de los textos bíblicos anteriores). Por lo tanto debemos afirmar la gracia en los no creyentes, pero en una forma que pide al mismo tiempo cual sea la predilección de Dios: los cristianos; los dos problemas están tan relacionados que uno no se resuelve sin el otro.

II. TRADICIÓN Y MAGISTERIO

1. La Iglesia antigua

En el **tiempo hasta Nicea** se piensa y se escribe en la línea de los Sinópticos y de las primeras cartas del “corpus paulinum”: se habla de Cristo, de su obra, que esto ha tenido lugar “por nuestra salvación”, y este “por nosotros” es inmediatamente aclarado: “por nosotros hombres”. Además Cristo nos trae la salvación, y así se prepara en los primeros Padres la fórmula que después ha entrado en el niceno-constantinopolitano: “propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis”. Así el símbolo prácticamente resume y presenta a la Iglesia la doctrina de los tres primeros siglos. No se habla de Dios ni de su voluntad de salvar a los hombres; no se niega, pero no se habla en estos términos.

Padres griegos: después del decreto de Constantino, la religión cristiana es libre, y después en los años ‘80 se convierte en religión de estado, y en estas circunstancias ser cristiano es muy oportuno. Una entrada en masa comporta un degrado para toda asociación, y así el pecado, que había caracterizado al mundo y nunca a la Iglesia, entra dentro de la Iglesia, y aquí se agudiza el problema de cómo uno puede entrar en la Iglesia, confesar a Cristo, convertirse en pecador y condenarse. Y si Dios condena al pecador, ¿cómo Cristo ha muerto por todos, quiere dar la salvación a todos? **Apolinar de Laodicea:** Cristo salva a quien quiere (Jn 5,21); pero también Juan decía que Cristo hace solo y todo lo que el Padre hace, y por consiguiente Dios salva a quien quiere, arbitrariamente. **Gregorio de Nisa** y otros padres responden con 1Tm 2,4. Y así todo el tema se traslada de la obra salvadora de Cristo a la voluntad salvífica de Dios. Para resolver el contraste entre la voluntad salvífica universal y la condena del pecador que no se convierte (afirmación igualmente bíblica), se introduce la distinción entre voluntad primera (o antecedente), determinada por la εὐδοκία, por la benevolencia de Dios, que quiere salvar a todos los hombres, y la voluntad segunda (o consecuente): porque es consecuencia de una acción humana, que puede ser una acción buena pero también un pecado. Esta voluntad segunda es la firme voluntad de salvar o de castigar según la vida de un hombre; en este sentido esta voluntad consecuente está limitada a los hombres que obran bien. Esta distinción es elaborada con no poca fatiga, porque se trataba de reconciliar dos datos bíblicos; ha satisfecho a los Padres, y así es transmitida a los siglos posteriores.

Agustín, en base a una nueva situación de la Iglesia de África del norte (creada por Pelagio), se ve obligado a reflexionar de nuevo sobre el tema. Agustín se opone a Pelagio, afirmando que es necesaria la gracia para seguir a Cristo y negando la distinción entre vida eterna y reino de los cielos, y de ello se sigue que quien no está bautizado pertenece a la “massa

dannata” (→ los niños no se salvan). Así con la controversia pelagiana Agustín empieza a limitar la voluntad salvífica universal, diciendo que el autor de 1Tm 2,4 quiere decir que Dios salva a los hombres “de todas las clases existentes”. Observaciones: 1) “de todas las clases de hombres” no puede ser interpretado en sentido individual; 2) a pesar de su enorme influjo, la doctrina de la “massa dannata” no ha llegado a ser nunca doctrina católica.

2. Medioevo y tiempo moderno

Santo Tomás recupera la doctrina de los Padres griegos a través de las obras de S. Juan Damasceno, en las cuales se afirma la voluntad salvífica universal; sin embargo hereda también la distinción entre las dos voluntades, lo cual choca con la doctrina aristotélica del primer motor inmóvil. Santo Tomás resuelve así: la distinción no es “ex parte Dei sed ex parte volitorum” (de lo que es querido), es decir, esta distinción no indica un cambio en Dios sino una doble consideración por parte del hombre: la voluntad primera es una “velleitas”, la voluntad de Dios que se dirige al hombre considerando solo su naturaleza, sin sus acciones (aquí es evidente la voluntad salvífica universal); la voluntad segunda es la “voluntas simpliciter”, es decir que considera al hombre en su conjunto de naturaleza y acciones (y aquí puede ser una voluntad salvadora o de condena, en el caso del pecador definitivo).

Reforma: sobre este tema el luteranismo no sigue a Lutero (→ voluntad salvífica limitada; Lutero era agustiniano), ya que Melanctón, que se convirtió en el padre de la primera fase de la teología protestante, ha metido en ella la doctrina de la voluntad salvífica universal. También Calvino sostiene que la voluntad salvífica es limitada.

Trento: el primer período no conoce a Calvino, y por eso la voluntad salvífica universal no es discutida. Pero aparece una afirmación en el Decreto sobre la justificación (cap. 6): “El fin de la Encarnación es la salvación de los hombres”; se añade la citación de Ga 4,5 modificando la primera persona del plural por la tercera (“para que todos recibiesen la adopción filial”).

Teología posterior: los problemas principales → ¿para salvarse es necesaria la fe en Cristo? ¿La voluntad salvífica universal debe limitarse manteniendo la necesidad de los medios o se puede prescindir de la Iglesia, la fe y la gracia?

C.V.II → LG: todos los hombres son llamados a la unión con Cristo (3,1); todos los hombres son llamados al pueblo de Dios (13,1); la Iglesia, cuerpo de Cristo, es el medio de la salvación para todos los hombres (9,2-3). El concilio introduce un aspecto nuevo, porque habla no solo de Cristo sino también de la Iglesia. **DH** (11,2 y 14,2) cita 1Tm 2,4: importancia de la obra de Cristo para actuar la voluntad salvífica universal de Dios. **AG 7,1:** todos los hombres son llamados a confesar a Cristo y a ser incorporados en Él a su cuerpo. El Concilio ha querido subrayar que la voluntad salvífica universal de Dios debe mantenerse absolutamente; las motivaciones: la muerte de Cristo (de alcance universal). Además el Concilio ha puesto en conexión la gracia, la Iglesia y la fe, y el deber del hombre de seguir a Cristo y los medios por Él indicados.

III. REFLEXIONES

1. La pregunta: ¿la voluntad salvífica de Dios es decidida o es un pío deseo?

Por un lado esta voluntad parece decidida (si bien el modo deja todavía muchas preguntas abiertas, en parte en base a la Sagrada Escritura, y en parte en base a la Tradición): lo que Dios quiere lo decide y lo hace (reflexión filosófica); Dios quiere que todos se salven (verdad de fe). Por consiguiente Dios quiere seriamente y actúa la salvación de todos. El C.V. II dice que Dios quiere salvar a todos, y por eso da la gracia a todos (LG 2;16), y si Dios distribuye los medios necesarios para la salvación, debe tener una voluntad decidida y seria de salvar a todos.

Por otro lado, basándose en 1Tm 2,4, parece que esta voluntad no es decidida ni eficiente. En este texto aparece el verbo $\theta\epsilon\lambda\epsilon\iota$, que tiene dos objetos: a) que todos se salven; b) que todos lleguen al conocimiento de la verdad. El segundo objeto hace surgir una duda: hasta hoy no todos han llegado al conocimiento de la verdad; consecuencia: si aquí no hay una voluntad decidida de Dios, debo afirmar lo mismo también para el primer objeto.

Hay otro fundamento bíblico → Mt 25: si Cristo dice que una parte de la humanidad será condenada, ¿cómo 1Tm 2,14 puede decir lo contrario?

Finalmente una consideración en base a los medios salvíficos: Dios ha hecho depender la consecución de la salvación de varios medios necesarios (la gracia, la predicación y la fe correspondiente, la Iglesia y la entrada en ella; pero hoy para muchísimas personas no hay predicación ni fe, ni la entrada en la Iglesia → una voluntad que establece medios salvíficos no alcanzables para todos no es seria.

2. La respuesta

En Dios querer, decidir y obrar es una sola cosa, en cambio entre los hombres hay diferencias reales y temporales. Por eso, para comprender bien aquella unidad debemos tener en cuenta: 1) la temporalidad del objeto del querer divino: la vocación eterna de una persona se actúa solo en el momento de su existencia; 2) la espiritualidad del objeto: el hombre, objeto del querer divino, es un ser libre.

Relación entre querer divino y libertad humana: Dios ha querido y creado al hombre como imagen suya, como un ser con intelecto y voluntad, y esta voluntad es libre; Dios queriendo al hombre, lo quiere como ser libre, quiere que su decisión, cualquiera que ésta sea, sea libre. El uso de la libertad humana es limitado y sujeto a errores, y Dios ha querido este uso. Dios quiere la salvación de este hombre, que debe alcanzar la salvación con sus (del hombre) decisiones, respetando la limitación de la libertad humana.

Dios quiere actuar la salvación de todos los hombres con la colaboración humana, en la cual debemos distinguir tres casos: 1) Cristo: en cuanto hombre es libre, pero no puede pecar (sin que esta afirmación destruya su libertad), en parte porque su naturaleza humana es asumida por la persona divina, y todas sus actividades humanas tienen como sujeto operante la persona divina, que no puede pecar; además, a causa de la ascensión por parte de la persona divina, es debida la plenitud de la gracia, la cual hace imposible cualquier pecado. En Cristo Dios consigue actuar el primer paso de la salvación de todos los hombres; 2) María: respeto a los

otros hombres tiene una posición especial (es “socia redemptoris”) → por eso debía ser madre de Dios, concebida sin pecado original, en plenitud de gracia (la que puede recibir un ser humano). Debía ser “socia redemptoris” sobre todo en dos momentos: en el momento del sí a la Encarnación (una colaboración solo posible a ella) y un sí bajo la cruz (únicamente posible a ella como madre). A causa de este encargo dado a la Virgen por Dios, posee aquella plenitud de gracia posible a un hombre, y esto hace imposible que María peque. Por lo tanto también aquí el plano de salvación de Dios es plenamente logrado; 3) todos los demás hombres: tienen aquella libertad humana que puede ser limitada y equivocada; esto necesita los tres medios necesarios para la salvación: gracia, predicación y fe, Iglesia.

La gracia: Dios no ha ligado necesariamente la gracia a los sacramentos (la puede dar también de otros modos; cf. C.V.II). Predicación y fe e Iglesia y entrada en ella: incluyen necesariamente la colaboración humana → ¿son necesarios o solo posibles? (cf. tesis 11).

Dios, en su voluntad salvífica universal, tiene también en cuenta el rechazo del hombre frente a su invitación. Dios ha creado al hombre libre, sabe que el uso de esta libertad puede ser equivocado, incluso definitivamente. Pero un Dios que da a todos los hombres la posibilidad y las fuerzas para llegar a un resultado positivo de su vida, no rechaza el rechazo definitivo frente a la invitación. Tal vez éste sea el misterio más grande de la existencia humana. Así pues podemos encaminar la respuesta y no dar la respuesta, porque ésta depende de cómo Dios ha querido organizar su economía de la salvación, y no de nuestras reflexiones. Pero una cosa es cierta: la voluntad salvífica universal de Dios como hecho es verdad de fe, como modo de concebirla hay todavía muchos puntos oscuros.

I MEZZI SALVIFICI DEI NON CRISTIANI

Introduzione

Il tema sembra superfluo, perché se abbiamo provato che Dio vuole salvare tutti, sembra che tutti devono avere la possibilità di arrivarci. Però il tema va illustrato, spiegato un po' di più in alcuni punti:

1) Di quali persone parliamo? Dei non cristiani, cioè di tutti gli uomini che non conoscono Cristo, o conoscendolo forse in un modo insufficiente lo rifiutano o non lo riconoscono. Che siano ateisti o no non importa; che appartengano alle grandi religioni mondiali o che non appartengano non importa. Quindi non parliamo dei cristiani non cattolici.

2) Quali domande trattiamo di fronte a queste persone? Non la domanda del fine, dello scopo della loro vita (perché abbiamo visto che Dio vuole la salvezza anche di loro). Poniamo la domanda dei mezzi salvifici con cui queste persone devono raggiungere la salvezza. In questa tesi non parlo sulla Chiesa e l'entrata necessaria in essa, parlo sulla fede. Se abbiamo visto che il "iustus ex fide vivit", la fede come pre-condizione necessaria per la giustificazione, dobbiamo quindi dire che cosa vale la fede o no per questo tipo.

Includiamo, in quanto è possibile, anche la grazia.

I. SCRITTURA

Qui la cosa non è facile, perché abbiamo alcuni testi che sembrano affermare semplicemente la salvezza dei non cristiani senza la fede, e altri che sembrano negarla. Dobbiamo vedere ambedue i gruppi di testi per formarci un giudizio.

Il primo gruppo sono quindi i testi che sembrano affermare una salvezza dei non credenti. Il primo testo è **Mt 25, 31-46** (è il vangelo sul giudizio universale alla fine del mondo). Cerchiamo i punti importanti per il nostro tema.

Il v.31 parla del Figlio dell'uomo che si siede sul trono della sua gloria; quindi è evidente che si parla di Cristo, di un giudizio fatto da Cristo.

Il v.32a insegna che tutti i popoli saranno convocati. Questo è volutamente da vedere e interpretare insieme con il cap.24,30 ("*Tutte le genti della terra vedranno venire il Figlio dell'uomo verso il giudizio*"), e anche una espressione di 28,19: "*andate a predicare a tutte le genti*". La universalità vera e propria di questa affermazione, quindi, non può essere messa in dubbio.

Il v.32b a 33 contiene la divisione a sinistra e a destra.

Il v.34 introduce la idea del regno, all'inizio Figlio dell'uomo, poi: "*Il re dirà a quelli di sinistra e a quelli di destra...*" Il passaggio da Figlio dell'uomo a re non deve sorprendere, è la stessa persona: se nel v.31 si dice che il Figlio dell'uomo si siede sul suo trono, è un segno regale. Inoltre il contesto che segue il v.34 evidenzia che sempre la stessa persona che parla è Cristo, quindi la sua posizione di re -e il re nell'antichità è anche giudice- è chiara.

I vv. 34 a 46 contengono il giudizio, di salvezza o di condanna. E l'unico criterio per ambedue i giudizi sono le opere della misericordia che uno ha fatto o non ha fatto al prossimo. Anzi, così chiaro che una aggiunta di Mt 10,42 ("*chi lo fa a nome mio*") non viene detto. L'unico criterio di qualsiasi giudizio sono le buone opere della misericordia, e questa aggiunta di

Mt 10,42 nemmeno qui è menzionata. Tanto più bisogna osservare che i giusti salvati non sanno che hanno fatto queste opere a Cristo nei fratelli di Cristo, e sono sorpresi di sentirlo dal giudice. Quindi sembra che il testo voglia escludere una motivazione specificamente cristiana.

Fin qui la parabola, adesso tre osservazioni:

1) Un paragone con opinioni giudaiche: anche i giudei avevano una idea dell'ultimo giudizio di tutti i popoli, però nel quale tutti i giudei saranno salvati e tutti i pagani condannati. Uno potrebbe quindi pensare che questa idea è stata trasferita ai cristiani, quindi tutti i cristiani salvati, e i non cristiani condannati, però questo trasferimento non si lascia giustificare in nessun modo, il testo non dà il minimo motivo per una tale interpretazione. L'unico criterio è la opera di misericordia verso il prossimo.

2) Un paragone con il vangelo di Matteo: tutte le richieste per entrare nel regno dei cieli poste da Matteo, e anche da altri evangelisti, non si trovano: non si parla della conversione, della fede. Tutto quello che è tipicamente cristiano qui non viene menzionato. Certo, non possiamo dimenticare in nessun modo Mt 24,14, un versetto molto vicino alla nostra parabola, in cui viene annunciato che il Vangelo sarà predicato in tutto il mondo fino al “τελος”, la fine del mondo. Però da quel versetto non segue che tutti hanno ascoltato il Vangelo, e inoltre questa cosa non è minimamente menzionata nel nostro vangelo.

3) Il premio: per queste opere di misericordia viene promesso, e nella parabola concesso, il Regno di Cristo, quindi qualcosa di tipicamente cristiano. Anche questo non può essere messo in dubbio, dunque va escluso qualsiasi accenno a una specie di visione beatifica naturale.

Conclusione: una interpretazione che risolve tutti i dubbi e le domande presenti non mi sembra possibile se uno rimane solo nel quadro del vangelo di Matteo. Non si può dire in nessun modo che Cristo, con questa parabola, abbia voluto negare l'invito alla conversione e alla fede, neanche si può dire che queste due richieste vanno tacitamente presupposte e incluse in questa parabola: in una parabola così attentamente strutturata e costruita non si può dire semplicemente che qui c'è una svista. La parabola va presa sul serio, anche come domanda aperta, e qui abbiamo un caso tipico in cui unicamente la Tradizione può darci la vera risposta sul senso di questa parabola.

Questo è il primo testo, che sembra tacere o eliminare la necessità della fede.

C'è un altro testo, molto più discusso: **Rm 2, 12-16**, un testo che sembra da un lato semplice: giudei e pagani verranno giudicati secondo le opere, e perciò un testo molto nella linea di Mt 25; dall'altra parte un testo estremamente difficile per i motivi che devo presentare durante la spiegazione.

I vv. 9 a 11 sono una preparazione al nostro testo, e questi versetti concludono: non c'è rispetto di persone davanti a Dio. Di persone, in questo contesto, vuol dire di preferenza di giudei o di pagani; no, tutti sono uguali davanti a Dio, ambedue vengono trattati secondo lo stesso criterio e la stessa norma. Questa è la tematica generale, che adesso i versetti seguenti trattano.

I vv. 12 e 13: ci sono due modi di giudizio su queste persone (questo è il tema generale). Il v.12 fa una constatazione negativa: chi pecca, con la legge o senza la legge, va condannato e va in rovina; qui si chiariscono i due gruppi: con la legge/senza la legge o, in altri termini,

giudei e pagani. Il v.13 fa una constatazione positiva: i fattori della legge vengono giustificati, non gli ascoltatori. Due parole richiedono una spiegazione:

1) “Giustificati”: sorprende che san Paolo, ed esattamente nella lettera ai Romani, dica: “*I fattori della legge, gli operatori, coloro che osservano con buone opere la legge, vengono giustificati*”. Però bisogna considerare che qui giustificazione avviene nel giudizio finale, e quindi un giudizio positivo su tutta una vita, e non come nel capitolo 3 e 4 una giustificazione nel momento in cui un uomo viene alla fede, in questa vita. La distinzione è evidente, però in qualsiasi interpretazione di un pezzo della lettera bisogna sempre guardare anche all'altra parte, e mai dare una interpretazione unilaterale, per esempio basata unicamente su 3 e 4. Giustificazione, in Paolo, nella lettera ai Romani, quindi ha due significati.

2) “Legge”: dopo il v.12 l'espressione “operatori della legge” può irritare, perché nel v.12 ha detto: “che conoscano la legge o meno” (giudei/pagani); quindi sembra che “operatori della legge” parli adesso solo dei giudei. Questo non è così, anche in questo versetto Paolo parla di tutti. Solo dobbiamo vedere la prova nei versetti che seguono.

Il v.14, una prima spiegazione della constatazione anteriore: “*Se i pagani, che non hanno la legge, fanno in modo naturale ciò che appartiene alla legge, allora questa gente che non ha la legge è legge per se stessa*”. Vedete subito come qui san Paolo spiega il versetto anteriore, però lo vediamo in tre punti:

a) Pagani: Paolo ha visto chiaramente il pericolo di fraintendere il v.13, e subito inizia con “pagani”, però senza articolo, quindi non vuole affermare che tutti i pagani si salvano, vengono giustificati, ma “pagani”.

b) La seconda osservazione riguarda $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$, un dativo di $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ (“natura”). Spontaneamente forse uno pensa alla legge naturale, nel senso aristotelico, forse nel senso tomistico (il che non è identico) e questa idea in sé non è falsa, però mi sembra difficile che Paolo lo abbia voluto dire. Che cosa voglia dire, lo vedremo in un versetto posteriore, per il momento basta indicarlo.

c) Terza osservazione: com'è possibile che uno che non ha né conosce la legge mosaica, ciò nonostante la possiede, la osserva? Senza entrare in lunghe discussioni esegetiche necessarie, voglio dare solo il risultato, che mi sembra esistere in **Rm 13, 8-10**: “*Chi osserva l'amore del prossimo compie la legge*”, e questo testo, quella spiegazione (che ricorre due volte, quindi è chiaramente voluta) è applicata ai cristiani. E potete paragonare **Gal 5,14**, con la stessa dottrina. Qui però si parla dei pagani, però quello che ci interessa è che cosa voglia dire “legge” in questo contesto.

Paolo ha due modi di intendere la legge: 1) la legge dell'AT con tutti i suoi precetti e divieti particolari, fino all'ultimo. E se lui dice che era impossibile per i giudei osservare la legge, lui si riferisce a questo intendimento di legge; 2) ma per Paolo legge può avere un'altra accezione: quella idea fondamentale, quell'atteggiamento fondamentale per la cui messa in atto è data la legge mosaica. E questa idea principale, per Paolo, è l'amore del prossimo. Perciò chi attua nella sua vita l'amore del prossimo ha capito l'intenzione profonda di Dio dando la legge di Mosè ed è liberato dalla legge di Mosè, da tutti i divieti e precetti particolari.

E così lui può applicare la idea della legge ai pagani: se i pagani osservano questa intenzione dell'amore del prossimo (e amore nell'Antico e nel NT non è mai un sentimento, è

sempre una opera), allora osservano la legge. E così si capisce che da una parte Paolo può dire: “che abbiano la legge o no” (in questo caso parla della legge mosaica, che i pagani non hanno); se invece dice che i pagani, che non conoscono la legge, sono legge a se stessi, allora quella legge dei pagani è quella comprensione: “l'uomo deve osservare il comandamento dell'amore del prossimo”.

Se volete, potete paragonare privatamente Rm 2, 25-29, che parla nella stessa linea.

Fin qui il versetto 14, la prima spiegazione della affermazione anteriore di 13. Andiamo ai vv 15 e 16, una seconda spiegazione della suddetta constatazione.

v. 15: “*Loro vedono che la opera della legge è scritta nel loro cuore, dando la loro coscienza la testimonianza in loro, mentre i loro pensieri a vicenda accusano e difendono*”. Al mio parere, il cuore di cui si parla è la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, quindi si parla semplicemente di quell'intimo di un cuore umano che dirige e conduce una vita umana, e questo si manifesta nella coscienza.

v.16: “*In quel giorno Dio giudica ciò che è nascosto nell'uomo secondo il mio vangelo tramite Gesù Cristo*”. E' difficilissimo spiegare bene questo versetto, tanto più quando uno vede il contesto del v.15, però mi sembra che solo è possibile una interpretazione: il v.15 parla del presente, della vita umana qui sulla terra, parla del giudizio di coscienza che può accusare o difendere l'operato dell'uomo. Giacché la lotta interna nella coscienza non appare in pubblico, Paolo può parlare di ciò che è nascosto nell'uomo, mentre il v.16 parla del futuro dell'uomo, parla del giorno del giudizio, e indica in due passi quel giudizio “secondo il messaggio di Cristo, secondo il mio vangelo” (lo avete in forma molto concisa nei primi versetti del cap.1 della lettera ai Romani), e il giudice è Cristo, che certamente non negherà il suo proprio messaggio.

Abbiamo quindi un giudizio di Cristo su una vita che non ha conosciuto Cristo, secondo i criteri del vangelo di Cristo.

Concludiamo: questo testo appena spiegato dovrebbe essere interpretato nel contesto totale della lettera ai Romani, e qui rievoca il problema della giustificazione in base alla fede, alle opere, problema al quale ho accennato, e inoltre il problema dei pagani e dei giudei (su questo punto qui non parlo).

Quel testo spiegato in sé ha una grande vicinanza a Mt 25, vicinanza per il contesto: anche in Mt 25 abbiamo evidente la predicazione del vangelo in tutto il mondo, e evidentemente in Romani abbiamo di insistere sulla fede, però qui la idea del contenuto è identica: anche gente pagana che non ha conosciuto Cristo può arrivare davanti al tribunale di Cristo a un giudizio positivo secondo il messaggio evangelico. Certamente Paolo non approfondisce questo problema, non entra forse nel suo interesse.

Fin qui il primo gruppo di testi, che sembrano ammettere una salvezza della gente che non crede.

Andiamo al **secondo gruppo di testi**, testi che sembrano negare la salvezza a gente che non crede.

1) **Mt 16,16**: “*Chi non crede viene condannato*”. Molto preciso, chiaro, allora perché discutere? Durante molti secoli, forse più di mille anni, quel testo è stato interpretato come condanna di tutti quelli che non credono. Ma la realtà e lo sviluppo della situazione della umanità e del cristianesimo hanno messo non pochi dubbi su questa interpretazione, e chi vuole arrivare al giusto senso del versetto deve metterlo semplicemente nel contesto: i vv. 15 a 18.

Il v.15 contiene l'incarico di predicare (*“Andate dovunque, dappertutto, e predicate”*).

Il v. 16 parla della accettazione, della accoglienza di questa predicazione (*“Chi crede e si fa battezzare viene salvato, chi non crede viene condannato”*).

I vv. 17 e 18 promettono quindi segni a coloro che credono; quindi i segni non sono aiuti per arrivare alla fede, ma per confermare e incoraggiare chi crede. Allora, il v.16 parla di coloro che hanno potuto capire, comprendere e accettare il messaggio di Cristo e non lo hanno fatto. Quel versetto non dice nulla sugli uomini che non credono perché non hanno sentito parlare di Cristo, e non parla né positivamente né negativamente su questo gruppo di uomini. Perciò questo versetto può essere eliminato semplicemente dalla nostra discussione.

Vi è un altro testo, molto più celebre e molto più difficile, **Eb 11,6**: *“Senza fede è impossibile piacere a Dio”*. Più chiaro non si può.

Introduzione: questo versetto, anche lui durante più di mille anni è stato usato nella teologia come prova della necessità della fede cattolica per arrivare alla salvezza. Poi man mano, almeno incominciando con la scoperta di America, sono incominciati i dubbi se questo versetto è così universale, così chiaro, e poi sono incominciate le distinzioni fra “fides implicita” ed “esplicita”, fra “fides virtualis” e “realis, actualis”. Sono espressione dei dubbi circa questa idea che ogni non credente viene condannato. Cerchiamo di capire il testo.

Il contesto (cap 10,32-12,3): ambedue i capitoli contengono una esortazione a perseverare, non lasciarsi scoraggiare, e credere. Il punto di cerniera è la fine del cap. 10, il v.38, in cui l'autore cita **Abacuc 2,4** secondo la versione dei LXX: *“Il mio giusto vive in base alla fede, però se lui cede e molla io no ho nessun compiacimento in lui!”*. Questo versetto di Abacuc contiene i temi dei due capitoli: perseverare e non ritirarsi (questo è il tema di Eb 10, 32-39), credere (questo è il tema di 11,1 a 12,3).

Questo versetto 38 è stato preparato dai due versetti anteriori, il v.36, che afferma: *“perseverare vuol dire adempiere la volontà di Dio e così raggiungere la promessa”*; notate la “promessa”. Quindi si tratta di un agire cristiano nel segno della speranza. Il v.37 aggiunge: *“Il raggiungimento di queste promesse avverrà nel momento del ritorno di Cristo nella Parusia, nel giudizio”*. E su questa certezza si aggiunge adesso il cap. 11 sulla fede, la fede come fondamento della perseveranza cristiana.

La struttura del capitolo (11,1-12,3). La divisione è quadruplici: 1 a 2 (introduzione e tema: la fede, che cosa è credere); poi 3 a 31 (esempi di questa fede prima della entrata nella terra promessa); poi 32 a 40 (esempi di una grande fede dopo l'entrata nella terra promessa); infine 12,1-3 (l'importanza di Cristo per questa fede).

Spiegazione delle quattro parti:

La introduzione (vv.1-2): la traduzione e interpretazione di questi versetti è forse la più difficile di tutti i testi biblici (*“Credere è stare fermo nelle cose che uno spera, fede è il pegno per le cose che non appaiono”*). In questa frase è da una parte il collegamento al testo anteriore, quindi la fede è fondamento della perseveranza nelle promesse. In questa frase però abbiamo anche una connessione con il capitolo che segue, perché parlando della fede vuole dare esempi della fede. Vedete quindi sempre la connessione fede-speranza-promesse. Queste sono le tre parole che sono il punto angolare del dibattito.

v.2: una testimonianza per questa fede ci danno i nostri antenati, e quasi in tutti gli esempi il problema decisivo è questo: uno ha visto, sentito promesse, non ha visto l'adempimento durante la sua vita terrestre, però ci ha creduto e quindi sarà premiato. Questa è la idea fondamentale. Andiamo quindi alla prima parte del capitolo, i versetti 3 a 31.

I vv. 3 a 31 (esempi della fede prima della entrata nella terra promessa). Una premessa dell'autore: il v.3: nella fede abbiamo creduto e conosciuto che il mondo è stato creato dalla parola di Dio. Qui non siamo ancora negli esempi, non ancora nelle promesse, però almeno è interessante che l'autore vede la conoscenza della creazione non come una verità filosofica, ma qualcosa che ha ricevuto nella fede, qualunque sia adesso la fede. Il primo gruppo dei testimoni si trova nei vv. 4, 5 e 7: Abele, Enoch e Noè. Abele e Noè ricevono la giustizia da Dio in base alla loro fede. Nel caso di Enoch la cosa non è tanto facile: si dice solo che “egli ha piaciuto a Dio”.

In Gen 5,24 si dice che **Enoch** osservava i comandamenti di Dio. Questo è interessante: da una parte ci si domanda: ma quali erano questi comandamenti, prima della legge di Mosè, prima di Abramo, anzi prima del diluvio). Inoltre Eb 11,5a dice semplicemente: “per la fede hanno piaciuto a Dio”, quindi la fede fondamento della perseveranza, ma nel caso di 11,5b, di Enoch si dice semplicemente: “*Egli è piaciuto a Dio*”, e questo vuol dire: così piaciuto che è stato assunto al cielo e non si è più visto. E questo piacere a Dio viene ripreso nel v.6: “*Senza la fede è impossibile piacere a Dio, perché chi vuole avere accesso a Dio deve credere che Egli è e che retribuisce a coloro che lo cercano*”.

Questo v.6 va quindi visto come spiegazione ulteriore di Enoch, che è diventato per l'autore la figura modello della fede. E' interessante: una figura senza alleanza, senza Cristo, una figura che ha cercato di vivere piacendo Dio.

vv. 8-19: sono diversi esempi della vita di Abramo, e il v.13 mostra il punto fondamentale di tutti questi esempi, e dice: “Abramo non ha mai visto il compimento delle promesse date a lui, lo ha visto solo molto di lontano, ma non ha mai esitato, e quindi ha creduto”. I vv. 20 a 22 danno esempi di fede della vita di Isacco, Giacobbe e Giuseppe. I vv. 23 a 29 danno esempi della vita di Mosè. I vv. 30 a 31 riferiscono di Gerico e Rahab.

Abbiamo trattato la prima parte del capitolo 11, andiamo adesso alla seconda parte, che porta altri esempi per la fede, però dalla storia del popolo di Israele dopo l'entrata nella terra promessa, che potete vedere voi stessi.

Il v.39, alla fine di questa seconda parte, riprende l'idea del v.13: “*Tutti quelli non hanno più visto l'adempimento delle promesse, e così la loro fede è stata provata*”. E il v.40: “*Dio ha preparato per noi qualcosa di meglio*”, e una frase sorprendente: “*Questi uomini non saranno perfezionati senza di noi*”. Quindi si vede quasi una fede nei tempi di cui riferisce l'AT, che ha bisogno della fede cristiana per venire alla sua perfezione.

E concludiamo con 12, 2-3: Gesù Cristo è l'autore e perfezionatore della nostra fede.

Concludiamo: il cap.11 della lettera agli Ebrei si rivolge a cristiani che stanno in grandi difficoltà e prove, e vuole esortarli a perseverare nella fede e rimanere fermi durante tutte le prove. Questa fede è una perseveranza nell'accettazione delle promesse divine o, siamo cauti, il fondamento per tale perseveranza? La lettera agli Ebrei lascia qui un po' uno spiraglio aperto.

Ma bisogna vedere che cosa è questa fede. E' una fede dei tempi dell'alleanza con Mosè, una fede già anteriore, del tempo dell'alleanza con Abramo, e ancora prima, dei tempi prima di Abramo. E qui Enoch diventa la figura in cui questa fede viene esemplificata. E il conosciuto e classico versetto 6 è formulato in vista dell'esempio di Enoch, e viene detto: una fede è una convinzione che Dio esiste e, diciamo, sempre retribuisce, ma forse dovremo dire più precisamente che compie le sue promesse.

Abbiamo quindi la fede non formalmente come fede cristiana, tanto più che questa è anche una fede in Rahab o Noè. E' un atteggiamento che riposa su un contatto positivo con Dio, un atteggiamento di certezza che Dio mantiene le sue promesse, un atteggiamento che ha qualcosa in comune con la fede cristiana e va portato a termine, a perfezione nella fede cristiana. Che cosa è quel elemento in comune con tutti questi atteggiamenti è quindi formulato nel versetto primo.

Per concludere dobbiamo dire che la lettera agli Ebrei conosce una fede prima di Cristo, prima delle due alleanze dell'AT, e vede in questo atteggiamento qualcosa di comune con la fede cristiana, anzi di esemplare anche per i cristiani. Una sintesi totale e convincente in quanto tale la Bibbia non ci dà. Andiamo quindi alla storia della fede.

II. TRADIZIONE

1) L'antica Chiesa

Nei tre primi secoli e mezzo i Padri non prendono esplicitamente posizione di fronte al nostro tema, però conoscono tre temi che includono una affermazione del nostro tema.

Il primo è la “ecclesia ab Abel”, un tema che già ha il suo inizio nel II sec., quindi molto presto, e vuol dire che una “ecclesia” come quella che noi cristiani stiamo vivendo è esistita già praticamente fin dall'inizio del mondo, da Abele. Rimane molto oscuro come questa “ecclesia” viene concepita più concretamente, però la affermazione c'è.

Il secondo tema: *λογος σπερματικος ο*, in una traduzione un po' più libera “i semi -o il seme- del Verbo”, una espressione della letteratura greco-cristiana del II secolo, che parte dall'idea del Prologo di Giovanni che il Logos divenuto carne ci ha portato la verità e la grazia. E così dicono: la parola e il suo messaggio in frammenti si trova presso i pagani; ma qui i Padri si differenziano: presso i pagani vuol dire per alcuni nella letteratura dei pagani, per altri nella filosofia dei pagani, e per altri nella religione dei pagani. Quindi la idea del *λογος σπερματικος* non è assolutamente univoca e chiara, è piuttosto una tendenza di pensiero che non ha trovato ancora una chiara espressione.

Un terzo tema sono le *Sibillae* pagane, forse si può dire profetesse, che secondo i Padri - non tutti- hanno conosciuto e insegnato Dio unico, e hanno predetto il salvatore Gesù Cristo (un riflesso nella liturgia cristiana: il *Dies irae*).

Agostino, pur non presentando una sintesi, è contrassegnato da grandi progressi nel suo pensiero. Da una parte presenta la vita e la attività dei pagani nei colori più neri possibili, soprattutto a partire della controversia pelagiana. Dall'altra parte conosce una possibilità di salvezza per i pagani, e indica anche un mezzo della la salvezza. Vediamo un po' questi elementi sparsi qua e là nell'opera di san Agostino.

All'incirca di 409 scrive una sua lettera, oggi 102, a un sacerdote, Deogratias, che gli aveva proposto alcune domande. La “quaestio secunda” di questa lettera tocca il nostro tema, e leggiamo con qualche sorpresa la affermazione di san Agostino che sembra che già prima di Cristo sono esistito uomini che si sono salvati, presso i giudei, presso le religioni non giudaiche, accanto e prima dell'AT. Questo sulla possibilità di salvezza, adesso passa ai mezzi: tutti si sono salvati “in fide unius Mediatoris Christi”. Però san Agostino introduce una distinzione: per noi deve essere una fede in Cristo “qui venit”, che è venuto, per loro era necessario alla salvezza una fede in Cristo “qui venturus est”, che deve venire. Questo per Agostino è solo unicamente una differenza temporale, non di contenuto o di importanza. Solo che Agostino non dice mai come egli concepisce questa fede in Cristo mediatore in pagani, accanto e prima dell'AT.

Nelle *Retractationes* troviamo una affermazione ancora più audace: “ciò che oggi si chiama religione cristiana è esistito sempre sin dall'inizio del mondo, e da questo momento in poi non si è mai interrotto. Solo -continua Agostino- il nome religione cristiana è diventato di uso comune nei nostri tempi”. Anche questa affermazione più che audace non spiega come san Agostino si immagini questa religione cristiana prima della venuta di Cristo e prima e fuori della rivelazione veterotestamentaria.

Negli anni 20 del V secolo incomincia la controversia con Pelagio e i suoi seguaci, e nonostante tutto il disprezzo del paganesimo che si mostra nelle opere di san Agostino, continua la sua opinione che presso gli antichi -parla lui- sempre ci sono stati uomini che si sono salvati; aggiunge: “in fidei Mediatoris Christi”, e adesso aggiunge: “ma certamente solo con l'aiuto della grazia meritata dall'unico mediatore e redentore Gesù Cristo”. Per valutare queste affermazioni bisogna solo aggiungere che non è stata mai una vera e propria discussione come per esempio con i donatisti, con i pelagiani e con i manichei, però queste opinioni sono così sparse nelle opere di san Agostino che bisogna concludere che era una sua continua ferma opinione.

Leone Magno è nella linea tracciata da san Agostino: prima di Cristo, uomini che avevano la grazia e hanno creduto si sono salvati.

Gregorio Magno è anche lui nella stessa linea.

2) Il Medioevo

Il Medioevo non ha dato grande considerazione a questo tema, tanto più che tutto il mondo (in quei secoli Europa) era cattolico. Solo a metà del XII sec. **Ugo a santo Vittore** incomincia a parlare di questo tema e di una grave discussione del suo tempo. Egli riferisce di una discussione sulla dottrina di san Agostino, la dottrina che anche prima e accanto ai giudei ci sono stati uomini che si sono salvati nella fede del Cristo mediatore che dovrebbe venire. “Intorno a questa dottrina di san Agostino, riferisce Ugo, è nel nostro tempo una grande discussione; un gruppo dice: questa gente di cui parla Agostino ha conosciuto tutta la rivelazione prima di Cristo, quindi hanno potuto e dovuto credere tutto, e affermano: questa è la opinione di san Agostino. Gli altri dicono: impossibile, altrimenti senza rivelazione la gente avrebbe saputo tanto quanto noi con la rivelazione, e questo è una assurdità”. Ugo cerca di dare una risposta a questa discussione, e cerca di farlo con l'aiuto di Eb 11,6b: “uno deve credere che Dio esiste e che ci retribuisce”.

Dunque Ugo conclude: “bisogna accettare che Dio è creatore e redentore, inoltre che Dio è redentore come Dio incarnato”. E dice: “queste sono le verità che in base a Eb 11,6

ciascuno -non cristiano- deve credere, e non deve credere tutta la rivelazione". Qui incomincia la famosa interpretazione di Eb 11,6 che durante molti secoli era classica. Però Ugo continua: i "maiores" devono conoscere tutta la rivelazione e avere tutta la fede, i "simplices et rudes" devono credere solo in base all'autorità dei "maiores", e quindi hanno bisogno solo di quel minimo che Eb 11,6 richiede.

Che cosa vuol dire "maiores" e "simplices"? All'inizio è una distinzione che oggi diremmo sociologica: "maiores" sono quelli che hanno il potere in mano o quelli che hanno la formazione o educazione che in un certo tempo era possibile, mentre i "simplices" sono quelli che non hanno avuto nessuna scuola, non sanno leggere né scrivere, e perciò sono "rudes", senza erudizione.

Questa distinzione, all'inizio sociologica, viene poi applicata dai Padri all'AT, però adesso i "maiores" sono quelle persone dell'AT come i patriarchi, come i grandi profeti, che attraverso l'antica Chiesa hanno conosciuto già Cristo in pienezza. E già che i patriarchi e i profeti erano le figure che guidavano il popolo, questo doveva solo dire: quello che Abramo crede credo anch'io, quello che Isaia dice credo anch'io, e così si salvavano. Poi questa distinzione passa anche al cristianesimo.

Cerchiamo di capire Ugo. Egli afferma che nei tempi fuori di Cristo e prima di Cristo, accanto all'AT e fuori dell'AT abbiamo la distinzione fra gli eruditi, illuminati di Dio che sanno tutto, e gli altri, che credono solo con l'autorità degli altri.

Pietro Lombardo inserisce nella sua opera la posizione di Ugo, e così la idea di san Agostino nella forma di Ugo a santo Victore, per opera delle "Sentenze" di Pietro Lombardo entra e avrà una grande diffusione nel Medioevo.

E' **san Tommaso di Aquino**, che pur rimanendo in grandi oscurità, è un significativo progresso in questa opinione. Malgrado, quindi, oscurità: san Tommaso non si è posto mai esplicitamente questo tema, in nessuna questione, in nessun articolo; è presente qua e là in molti testi, e mostra una sua ferma convinzione che non aveva bisogno di essere discusso. Se esiste uno sviluppo nel pensiero di san Tommaso è difficile dirlo, perché la datazione delle sue opere non è del tutto chiara. Vi presento i cinque testi più importanti che oggi sono in discussione e vengono citati:

1) Nella "Secunda secundae" q.1 art.7 abbiamo la citazione di Eb 11,6, e san Tommaso afferma con tutto il Medioevo: per essere salvati uno deve credere in Dio e nella retribuzione di Dio, ma che cosa uno deve sapere su Dio san Tommaso dice: uno deve sapere che Dio esiste da sempre e vive sempre nella sua felicità. E che cosa si deve credere sulla retribuzione, san Tommaso afferma: uno deve credere nella provvidenza divina, e questa fede include che Dio ci apre il cammino verso la nostra felicità. Qui si pone la domanda: che cosa vogliono dire queste due affermazioni, più correttamente?

2) Andiamo alla II- II q.2 art.7: il mistero dell'Incarnazione, in tutti i tempi va creduto "aliqua^liter" ("in un certo qual modo"). E qui è tutto il problema: che cosa vuol dire credere l'Incarnazione in un certo qual modo? San Tommaso non lo spiega mai. Prima e sotto della legge mosaica è richiesta per arrivare alla salvezza una fede esplicita a Cristo venturo, però subito aggiunge: i "maiores" lo devono avere, per i "minores" non ci vuole, devono avere una "velata cognitio". Che cosa vuol dire "velata cognitio"? A mio parere san Tommaso ha visto

benissimo che una conoscenza esplicita come noi cristiani l'abbiamo, prima di Cristo era impossibile, perciò "velata". Però vuole difendere Agostino, che richiede per ogni uomo una fede in Cristo mediatore, perciò rimane "cognitio".

3) Nello stesso articolo appena citato la soluzione "ad tertium". Qui san Tommaso diventa un po' più chiaro: nessuno viene salvato senza la fede in un mediatore, Cristo, ma -e qui viene la sua idea interessante- se uno non ha ricevuto una rivelazione, basta una "fides" implicita nella divina provvidenza. Vuol dire che Dio libera l'uomo dai mali che lo affliggono in un modo che gli sembra bene. Vedete come quel "aliqua"ter", quella "velata cognitio", un po' si spiega e si illumina.

4) Commentario alla lettera agli Ebrei 11,6 (il classico testo per il Medioevo). In questo momento san Tommaso vuole spiegare il "credere in Deum", e il lettore è sorpreso di leggere questa spiegazione: quel "credere in Deum" può essere una fede nella rivelazione di Cristo, una fede nella rivelazione di Mosè, e una conoscenza di Dio per la ragione. Siamo "aliqua"ter" sorpresi, però adesso bisogna leggere con altri occhi Eb 11,6 nella Bibbia: non è lì la fede nella creazione del mondo? Non abbiamo qui come fede la fede di Abramo, di Mosè? Non voglio adesso difendere san Tommaso a tutti i costi, però bisogna un po' capire che forse quell'esegeta di Aquino ha meglio capito Eb 11 che noi lo crediamo. Una cosa è certa: se il "doctor communis" vede queste opinioni conciliabili con la sua fede cattolica, noi lo possiamo anche almeno riflettere in questa linea.

5) Bisogna aggiungere un quinto testo: nella I-II 89 art.6: quando un essere umano viene all'"usus rationis" (e gli ottimisti del Medioevo credevano che fosse verso i sei anni), uno deve subito orientare la sua vita "versus debitum finem", per quanto sia possibile nella sua età, e deve subito prendere la giusta decisione. E aggiunge san Tommaso: in quel momento l'uomo riceve la grazia e la remissione del peccato originale. Già nel sistema di san Tommaso è una affermazione inconsueta, perché: come mai in un tempo in cui i bambini venivano battezzati subito dopo la nascita uno può fare tale affermazione? Però è del tutto lecito supporre che san Tommaso parla della gente che forse non conosce Cristo, non viene battezzata, quindi non ha tutti i nostri mezzi sacramentali, però in un certo momento deve prendere posizione di fronte a Dio.

Vedete, posizioni che di solito uno non attribuirebbe a san Tommaso, però che hanno la loro importanza in questo sviluppo faticoso verso la posizione della Chiesa di oggi.

3) Tempo Moderno

Dobbiamo menzionare la scuola di Salamanca, che incomincia in 1529, e il cui fondatore è **Francisco di Vitoria**. Era la più famosa e importante scuola teologica del tempo, che ha avuto un grande influsso nel Concilio di Trento e nella formazione di tutti i teologi del tempo. Questa scuola fa il passo decisivo sostituendo le "Sentenze" di Pietro Lombardo con la "Somma Teologica" di san Tommaso. Finora le "Sentenze" erano il manuale che veniva spiegato, adesso la "Somma" viene messa come testo di base. E qui trova non solo la dottrina chiara sulla fede, sulla salvezza, di san Agostino, ma trova anche questi testi che abbiamo visto.

Solo la Spagna si trova in quel momento in una situazione da una parte di euforia, e dall'altra di grande imbarazzo. Euforia: la scoperta del mondo nuovo, delle "Indias". Imbarazzo: un mondo che credeva che tutto il mondo è cattolico scopre popolazioni che non solo non sono

cristiane, ma ancora di più: durante molti secoli sono vissuti senza conoscenza di Cristo. E qui incomincia tutto il dubbio: allora sono tutti condannati? E' vero che la fede di Cristo e Cristo sono veramente necessari per tutti, o forse per questi no?

E' il tempo in cui nel centro di Europa Lutero afferma la necessità assoluta della fede, e in Spagna il problema contrario mette in imbarazzo la gente. E qui l'Europa cristiana incomincia a spaccarsi. Dobbiamo vedere il problema della Riforma e della teologia della fede cattolica sotto questo profilo. Bisogna considerare due punti focali, altrimenti il giudizio non è equilibrato.

Ora torniamo alla scuola di Salamanca. Francisco de Vitoria conosce la dottrina di san Tommaso: l'uomo che viene all'uso della ragione deve prendere posizione di fronte a Dio, e per poter farlo riceve la grazia, e se la decisione è positiva il peccato originale viene rimesso. Di fronte ai racconti dei missionari delle nuove Indie, Francisco de Vitoria incomincia a dubitare se con lo sveglio della ragione subito l'uomo può e deve decidersi. Incomincia a indovinare che un uomo ha bisogno di un certo sviluppo, di un tempo di ripensamento, e così lui modifica la tesi di san Tommaso: certo, nel momento in cui la ragione si sveglia l'uomo riceve la grazia (questa tesi è interessante, perché vuol dire che ciascuno riceve la grazia, anche se non ha ancora deciso, anche se uno è ancora in stato di dubbio). Senza determinare quanto tempo uno può dubitare, dice: in un certo momento l'uomo deve decidersi, e secondo la qualità della decisione viene giustificato o condannato. Sembra poco per noi oggi, però è la prima volta che entra una considerazione sulle difficoltà psicologiche per venire alla fede.

Pio IX, nella sua lettera *Quanto conficiamur* (1863), riprende il nostro tema in una forma leggermente diversa (DS 2865-67). Il Papa dice: “può essere che uno viva in una ignoranza invincibile riguardo alla fede cattolica, ma se quest'uomo vive secondo la legge naturale presente nel suo cuore, e se è disposto a servire Dio, allora può raggiungere l'eterna felicità, l'eterna salvezza con l'aiuto della luce e della grazia divine, poiché Dio non punisce nessuno che è senza colpa”. Certamente siamo ancora nel gruppo degli uomini che conoscono Dio, ma il progresso di fronte alle affermazioni finora fatte è enorme.

Sulla scia di questa dichiarazione, anche citata nel **Vaticano II**, il Concilio fa un passo avanti. Il testo più importante è **LG 16**: in un primo passo il Concilio afferma che il “propositum salutis” comprende anche coloro che non hanno accettato il vangelo, ed enumera tre gruppi: gli ebrei, gli uomini che riconoscono un Creatore (fra cui specialmente i musulmani) e gli uomini che non sono arrivati a una conoscenza e un riconoscimento esplicito di Dio, su questi uomini il Concilio afferma che possono -non debbono- raggiungere l'eterna salvezza con l'aiuto della grazia, quando seguono la propria coscienza.

Con questa affermazione il Concilio, per la prima volta in un atto magisteriale, ha insegnato che non cristiani possono raggiungere la salvezza cristiana. Inoltre con questa affermazione ha chiarito che la volontà salvifica universale è una volontà seria, una decisione chiara, che mette a disposizione dell'uomo anche i mezzi necessari. E fra i mezzi sono nominati due: la grazia e l'obbedienza alla propria coscienza. Il Concilio in LG 16 non afferma che solo questi mezzi sono necessari, ma che questi due mezzi sono necessari.

Leggendo questo numero potrebbe rimanere il dubbio che questa affermazione vale per il tempo dopo l'arrivo di Cristo, dopo la incarnazione, perciò bisogna aggiungere un altro testo:

LG 2. Qui, parlando del proposito del Padre, il Concilio afferma che Dio non ha mai abbandonato gli uomini caduti in Adamo, ma sempre ha offerto loro, riguardo a Cristo, gli aiuti necessari per la salvezza. Questo vuol dire a “tutti”.

Per completare questo quadro bisogna aggiungere alcuni altri testi: **Ad Gentes 3,1:** il “propositum salutis” opera anche quasi segretamente nel cuore degli uomini. Qui quel “anche” è importante, perché il Concilio qui suppone un cammino pubblico, e afferma un cammino segreto per arrivare alla salvezza. Bisogna quindi diversificare e non parlare e agire secondo giudizi troppo globali.

Più importante è **AG 7,1:** “Dio può, attraverso cammini noti solo a lui, condurre gli uomini che senza la loro colpa non conoscono il vangelo, alla fede, senza la quale è impossibile piacere a Dio.”

In **LG** il Concilio aveva taciuto sulla fede. Qui afferma la possibilità che Dio conduca qualcuno a una fede senza la quale uno non può piacere a Dio. Che cosa sia questa fede non viene detto. E il Concilio neanche usa una terminologia molto usata nei tempi del Concilio e prima di esso, una distinzione tra “fides” implicita ed esplicita.

GS 22,4: “Il cristiano, incorporato nel mistero pasquale, va incontro alla risurrezione”. Di per sé non è il nostro tema, però il paragrafo **5** continua: “lo stesso vale non solo per i cristiani, ma anche per tutti gli uomini di buona volontà nel cui cuore la grazia opera in forma invisibile” E il Concilio motiva questa sua affermazione: “Poiché Cristo è morto per tutti, e perciò dobbiamo mantenere e difendere che lo Spirito Santo offre a tutti la possibilità, in un modo noto solo a Dio, di arrivare a una connessione col mistero pasquale”

Con queste dottrine conciliari la possibilità di ciascun uomo di arrivare alla salvezza cristiana è fuori dubbio, è dottrina cattolica Tre mezzi sono indicati: la grazia, seguire la propria coscienza, e per il terzo mezzo il Concilio è ancora cauto: “Dio può condurre qualcuno...” (quindi non dice come con la grazia che tutti ce l'hanno). Sulla Chiesa e la sua necessità il Concilio non parla in questi testi. E qui incominciano le nostre riflessioni.

III. RIFLESSIONI

La certezza della fine per i non cristiani è fuori dubbi, però i mezzi per arrivare a questa fine lasciano alla teologia cattolica più di un dubbio da chiarire. Fede, grazia, Chiesa (se abbiamo tempo), richiedono quindi una attenta riflessione.

1) La fede dei pagani

Durante molti secoli la teologia cattolica ha difeso tenacemente che la fede in Cristo mediatore è un medio assolutamente necessario per arrivare alla salvezza. Sotto la pressione, meglio forse impressione, dei popoli scoperti in America, sotto la pressione di un continente europeo diventato sempre di più pagano -nella comprensione che non tutti questi neo-pagani sono di cattiva volontà-, si è fatta man mano strada una distinzione: una “fides esplicita” per arrivare alla salvezza è necessaria per il cristiano, una “fides implicita” è necessaria, ma basta per il non cristiano.

Ma che cosa vuol dire “fides implicita”? Questa nozione non è così chiara come sembra, perché può avere due sensi: può indicare una implicazione nell'oggetto della fede. Per esempio:

uno crede in Cristo Dio e uomo; della Trinità non sa nulla, e forse la nega. Nell'oggetto della sua fede Cristo Dio è implicata la Trinità. La questione si pone: che cosa prevale nel caso in cui uno nega la Trinità e crede in Cristo-Dio? La questione non si pone: che cosa si fa se uno non sa nulla della Trinità, ma crede in Cristo-Dio e uomo.

Ma c'è anche una implicazione nell'atto di fede: se uno crede in Dio, di Cristo sa nulla, ma è convinto che Dio in cui crede lo vuole salvare, ha un atto portato dalla grazia. Quindi in quell'atto è implicata l'esistenza e il riconoscimento di una grazia, benché lui non lo sappia. I problemi che si pongono qui li potete intuire facilmente.

In quell'ultimo caso, inoltre, si manifesta un grave dubbio: come mai posso chiamare fede in Dio un atto che non conosce Cristo? Fede è sempre risposta a un rivelatore; chi non conosce Cristo non conosce il rivelatore né la rivelazione, quindi non può avere un atto di fede. Allora, non è meglio ammettere che un atto di fede è impossibile a chi non conosce Cristo? Ma abbiamo AG 7,1: Dio può condurre a una fede un uomo che non conosce Cristo. Cerchiamo di trovare una **risposta in tre passi**:

1°) Il Magistero

In **LG 16**, il più importante testo con rispetto al nostro problema, il Concilio tace sulla fede, e quindi nessuno può dedurre da questo testo che il Concilio nega la possibilità o utilità della fede. In **AG 7, 1** il Concilio cautamente dice: “Dio può condurre alla fede, senza la quale uno non può piacere a Dio, un uomo”, e dice: “su cammini solo noti a lui”. Quindi il Concilio lascia un ampio spazio per la ricerca teologica.

2°) La Bibbia e la Tradizione

Eb 11,6 parla (modello di AG 7) della fede senza la quale uno può piacere a Dio, e prende come modello di questa fede Enoch, che secondo la presentazione della Bibbia non ha conosciuto una alleanza, non ha conosciuto quello che si chiama rivelazione veterotestamentaria, però ci viene presentato dalla Bibbia come esempio di fede, non della fede piena cristiana, ma di un elemento di fede presente anche nella fede cristiana.

Nel suo commentario a questo testo, **san Tommaso** parla di tre forme di fede, e nomina come ultima forma la “conoscenza naturale di Dio”, che oggi non oseremo chiamare fede in nessun modo. Abbiamo quindi nella Bibbia e nella teologia una porta molto aperta per una riflessione su altre forme di fede. Basandoci su questi elementi cerchiamo di trovare una risposta.

Per primo: un uomo con la sua ragione può arrivare alla conoscenza dell'esistenza di Dio (se lui lo chiama con la voce “Dio” è un'altra questione, ma almeno quell'essere che noi chiamiamo Dio può essere conosciuto con la ragione naturale). Questo atto umano è un sapere, in un certo qual senso una scienza-conoscenza di Dio.

In secondo luogo: un uomo, tramite persone che incontra, tramite avvenimenti della sua vita che lo scuotono, può arrivare alla convinzione che un Dio esiste. Queste vie non dico irrazionali, ma non razionali, sono molto più frequenti che la via razionale.

In ambedue le forme (conoscenza/convinzione di Dio) bisogna distinguere due atteggiamenti umani: in un primo atteggiamento l'uomo, convinto dell'esistenza di quell'essere supremo, non trae nessuna conseguenza per la sua vita pratica (un atteggiamento non del tutto sconosciuto fra i cattolici). In un secondo atteggiamento, un uomo, soprattutto dopo il cammino

non razionale, trae le conseguenze e si sottomette a Dio e vuole vivere come lui, con la sua possibilità può conoscere la via tracciata da quel Dio. Questa sottomissione è più che un atto di conoscenza, è un atteggiamento di ossequio, e questo atto può essere bene chiamato fede in Dio. Credo che in questo senso è del tutto legittimo parlare su una fede in Dio.

Qui devo aggiungere una parentesi sulla fede di Cristo: nella terminologia classica è una assurdità parlare della fede in Cristo (“Cristo ha creduto”). Però si uno intende nella voce “fede” non il modo di conoscere Dio, ma il modo di sottomettersi alla sua volontà, allora può usare la parola fede anche per Cristo, per Cristo uomo, non Dio.

2) La grazia

Il Concilio ha detto che il non cristiano può raggiungere la salvezza con l'aiuto della grazia. Ma che cosa è questa grazia? Tutto il mondo ne parla, e quasi nessuno ne riflette.

Un primo elemento: **sant'Agostino**, e con lui tutta la teologia e predicazione ecclesiastica posteriore, ha sempre difeso che per ogni atto salvifico ci vuole grazia. Questa affermazione era intesa per i cristiani. **Pio IX** ha fatto un passo oltre: chi non conosce Cristo ma conosce Dio e vuole servire Dio può raggiungere la salvezza con l'aiuto della grazia. Quindi il Papa estende il principio di san Agostino ai non cristiani teisti. Il **Concilio Vaticano II** fa un altro passo: tutti, anche chi non conosce Dio, possono arrivare alla salvezza con l'aiuto della grazia, quindi il principio agostiniano viene esteso dal Concilio a tutti gli uomini.

Ma qui rimane la domanda: che cosa è questa grazia? Cerchiamo di circoscrivere un poco il terreno del problema.

Grazia può essere “grazia attuale”, “grazia abituale, ovvero santificante o creata”, e “grazia increata”. Voglio farvi vedere solo un problema per far capire quanto è difficile raccogliere e risolvere i problemi che stanno davanti alla teologia in conseguenza del Concilio.

Ci limitiamo alla “grazia attuale”, e ci poniamo il problema che essa sembra essere impossibile in un pagano, e vi propongo gli argomenti: la tradizione, nella teologia da Agostino fino ad oggi, ha sempre visto la grazia attuale o come illuminazione dell'intelletto che lo Spirito Santo fornisce all'uomo, o come impulso che vuole muovere la volontà. Ora, lo Spirito Santo è inviato per insegnare ciò che Cristo ha detto, per ricordare ciò che egli ha insegnato. Sembra quindi che una tale grazia attuale, attività dello Spirito Santo, suppone la conoscenza della rivelazione di Cristo, per poi conservarla, ramificarla, rafforzarla, quindi, darle più consistenza.

Nel pagano però una conoscenza di Cristo non esiste, in lui la rivelazione è assente; a che cosa serve quindi una grazia attuale? La risposta ha un precedente nella teologia medioevale, che molte volte e volentieri parlava di una rivelazione interiore. Questa rivelazione interiore non era mai spiegato, veniva semplicemente presupposto come contatto dell'uomo che non conosce un predicatore cristiano con la rivelazione cristiana in un modo che permette all'uomo di prendere posizione e decidersi sulla sua vita.

La teologia, soprattutto moderna, ha abbandonato sempre di più questa idea della rivelazione interna, e a parte il fatto del mancato consenso dei teologi, anche ci sono elementi interni che lo rendono plausibile: da una parte è vero che Dio può comunicare a un individuo Cristo e la sua importanza. Che cosa sappiamo noi sui cammini che Dio vuole andare con un uomo individuale? Nulla. Dall'altra parte è improbabile che Dio proponga la rivelazione di Cristo a tutti i pagani in forma interna: questo vorrebbe dire che in modo interno, senza predicatore

cristiano, tutta la gente pagana sa la rivelazione di Cristo. E inoltre qualsiasi forma di missione sarebbe sciocchezza: tutti lo sanno già, io racconto solo delle cose già conosciute. Perciò dobbiamo abbandonare questa teoria, però qui c'è qualcosa dentro che vale la pena di riflettere; mi sembra che dobbiamo cercare di trovare in questa rivelazione interna qualcosa di vero.

Il **Vaticano I** (primo passo della risposta) ha insegnato che esistono verità naturali che l'uomo può conoscere con la sua ragione, solo con difficoltà e molte volte commiste con errori. E continua: e perciò queste verità naturali, di per sé raggiungibili, però con estrema difficoltà, vengono proposte dalla rivelazione per facilitare all'uomo il suo cammino.

Secondo passo: i pagani non cristiani sono un gruppo di questi uomini di cui parla il Vaticano I: hanno la possibilità di conoscere Dio, però con difficoltà ed errori, perché non posso dire: la grazia che loro ricevono è una grazia attuale dello Spirito Santo che dà la possibilità di superare queste difficoltà, di eliminare questi errori e di arrivare a una certa conoscenza di Dio. Chi legge non pochi testi asiatici, che talvolta sono impressionanti, non può, al mio parere, negare che questi uomini talvolta hanno avuto l'effetto di questa grazia.

Attenzione, io non affermo che questo aiuto, questa grazia viene data per tutte le verità naturali, io non affermo che l'uomo, il pagano, sa di ricevere un aiuto dello Spirito Santo; non può conoscere la sua esistenza, quindi non può conoscere che un aiuto di cui forse è consapevole viene dallo Spirito Santo. Io voglio solo affermare cautamente che la grazia attuale che un pagano riceve è un aiuto dello Spirito Santo per rendergli possibile l'accesso facile, senza errore, alle verità esistenziali di cui lui, sul piano naturale, ha bisogno.

Conseguenza: il cattolico, di fronte a un pagano, deve in un primo atteggiamento supporre sempre che il suo primo compito è cercare il bene nell'altro, cercare il vero nell'altro, e non incominciare i contatti con i suoi errori e sbagli. Senza cercare un atteggiamento di base qualsiasi forma di società umana è impossibile, però il cattolico deve fare un passo in più: deve supporre che nel pagano con cui ha contatti porti in sé un aiuto dello Spirito Santo che fa eliminare gli errori e sbagli e lo porta sulla giusta strada, al meno naturale. E il cattolico deve trarre la conseguenza che lui è invitato a collaborare con lo Spirito Santo operante nell'altro, e non creare uno scandalo dopo l'altro per ostacolare l'opera dello Spirito Santo nell'altro, nel pagano.

Così credo che la dottrina della grazia attuale, insegnata praticamente nel Vaticano II, trova la sua applicazione pratica per qualsiasi nostro contatto, sia pastorale sia umano non importa.

3) La Chiesa

Oggi molte volte l'“inutilità della Chiesa” viene affermata con la pretesa che le altre religioni sono via della salvezza. Questo tema mi sembra che dobbiamo trattare, cioè è vero o no che religioni non cristiane sono vie di salvezza per coloro che aderiscono ad esse? Andiamo in tre passi:

a) Tre opinioni sul valore di religioni non cristiane

1) Una prima opinione dichiara: ogni religione non cristiana è errore e peccato, quindi ogni religione non cristiana è in piena contraddizione al cristianesimo. Questa opinione risale a **Karl Barth**, e riposa sulla sua opinione che l'uomo è distrutto in base al peccato originale (non

solo ferito, opinione luterana), e che l'uomo, con le sue capacità naturali non può raggiungere Dio. Queste sue due opinioni non sono vere, e perciò anche la sua conseguenza non ha nessun fondamento.

2) C'è una seconda opinione che è l'altro estremo: tutte le religioni sono dello stesso valore, e quindi per i suoi membri sono cammino verso Dio. Una opinione largamente diffusa al di fuori della Chiesa cattolica, e anche molte volte difesa all'interno della teologia cattolica. Non parlo di un possibile presupposto di questa opinione, cioè che ci sono alcuni, anche cattolici, che praticamente negano che Cristo è l'unico mediatore, salvatore di tutti, però sarebbe falso attribuire questo presupposto a tutti i teologi che difendono questa opinione.

Qui sarebbe necessario entrare nella discussione moderna su che cosa è religione, e se il cristianesimo è una religione o meno. Dovete almeno sapere che una tale discussione esiste, io non ci entro, semplicemente prendo "religione" nel senso comune, un po' volgare.

Questa seconda opinione nega la convinzione cattolica che esiste solo un messaggio vero, salvifico: il messaggio di Cristo, e che esiste unicamente una sola Chiesa alla quale quel messaggio è affidato: quella cattolica. Perciò anche questa opinione sulle religioni non cristiane non è accettabile.

3) Esiste una terza: la unica vera religione è quella cristiana, cattolica, ma anche le altre religioni contengono verità ed elementi buoni. Questa opinione però esiste in due sfumature: 1) nelle religioni non cristiane vengono visti solo elementi buoni e veri, certo, in forma limitata, non così piena come nella fede cristiana, però sono cose buone e vere; 2) l'altra sfumatura, pur ammettendo elementi buoni e veri nelle religioni non cristiane, vede anche elementi erronei, non buoni, forse amorali, e giustifica questo non solo con fatti descrivibili, ma anche con l'elemento teologico che una umanità peccatrice ha bisogno per i suoi difetti e peccati della redenzione, quindi anche tutte le altre forme di religiosità.

Per me solo la seconda sfumatura è accettabile, e partendo da questa posizione andiamo adesso al passo:

b) **Il valore di una religione non cristiana e il suo rapporto con la salvezza cristiana.** Il Concilio non ha preso posizione di fronte a questa domanda, il Concilio ha conosciuto il problema, ma non ha voluto toccarlo. Siamo quindi in una libera discussione teologica in cui ciascuno può dire quello che gli sembra vero, e io voglio spiegare la mia opinione in due tesi:

1) Una religione non cristiana in quanto tale non può essere mezzo salvifico, perché ciò che contiene errori, peccati, difetti, non può essere un mezzo salvifico. Si obietterà che anche nella Chiesa cattolica ci sono errori, peccati, limiti e difetti, e ciò nonostante è mezzo salvifico. Questo io non lo nego, ciascuno lo sperimenta nella sua pelle ogni giorno, però bisogna rispondere che la Chiesa cattolica, in ciò che è istituito da Cristo, in ciò che è rivelato da Cristo, non contiene errori e peccati. Se volete chiamarlo struttura potete dirlo; quindi nella struttura e nella sua dottrina la Chiesa cattolica non contiene questo. Se uomini nella Chiesa cattolica contestano questa struttura o non vivono secondo questo messaggio o se usano queste istituzioni in un modo limitato o sbagliato, non lo vogliamo difendere, però è uno sbaglio, forse peccato, delle persone che vivono nella Chiesa, ma non della istituzione della Chiesa da parte di Cristo.

2) Una vita secondo i principi di una religione non cristiana, una vita condotta secondo la coscienza, è un mezzo straordinario per la salvezza. Dico straordinario per indicare che non è voluto da Cristo e che vale solo fino a quel momento in cui a questa persona o religione il messaggio cristiano viene proposto in una forma convincente. Vediamo in particolare: l'uomo che si attiene ai principi a ai riti, per esempio, del buddismo, e che nella sua coscienza è del parere di fare cosa vera e moralmente buona, si apre con l'aiuto della grazia il cammino verso la salvezza.

Questa seconda tesi è solo una applicazione di LG 16, che dice: “Chi vive secondo la sua coscienza può raggiungere la salvezza con l'aiuto della grazia”. Vivere secondo la coscienza suppone una coscienza può raggiungere la salvezza con l'aiuto della grazia. Vivere secondo la coscienza suppone una coscienza di accettare la verità e la realtà; include però anche una coscienza forse invincibilmente erranea, e giacché l'uomo, agendo e operando secondo la coscienza invincibilmente erranea agisce soggettivamente bene, moralmente bene, applichiamo semplicemente questo principio alle religioni e i membri delle religioni non cristiane.

c) Con questo secondo passo non sono trattati tutti i problemi. Andiamo quindi a un terzo passo: **la attività della grazia in una religione non cristiana** Ho detto “in una”, non “per mezzo” delle religioni non cristiane.

1) Una prima tesi: riti di religioni non cristiane possono essere in un modo simile, non identico, occasioni della grazia, come i sacramenti dell'AT. Possono essere, non ho detto che debbono essere né che sono. Riti, senza articolo, perché io suppongo di trattare solo dei riti che non sono considerati falsi, forse peccatrici, dai membri. Sacramenti dell'AT: questi operano non "ex opere operato", ma “ex opere operantis”. Non “ex opere operato”: questo vale solo per i sacramenti del NT, e usando altri termini, vuol dire “in virtù della passione di Cristo”; “ex opere operantis” è una espressione che non è presa nel senso medioevale: "ex opere operantis ministris", ma “subiectis”, il senso dopo la Riforma, cioè in base all'atteggiamento giusto di fede e di buona intenzione del soggetto che riceve il sacramento.

Perciò questi sacramenti sono occasione e non causa della grazia. In modo simile: i sacramenti del AT sono istituiti da Jahve, riti delle religioni non cristiane no, e qui è una differenza essenziale, però mi sembra anche che, ammettendo e sottolineando questa differenza, si può dire che questi riti diventano occasione di grazia per i membri.

2) Questo tema grazia ci conduce subito alla seconda tesi: in delle dottrine e riti di religioni non cristiane possono operare talvolta luce e forza della grazia attuale. Andiamo anche qui passo per passo per spiegare e capire:

1°) Ho detto: in dottrine, in dei riti (articolo indefinito): dobbiamo abbandonare finalmente l'idea che le grandi religioni non cristiane sono una unità. Hanno percorso tali cambiamenti, hanno occasionato tali forme speciali non riconosciute da altre che appartengono alla stessa religione, che qualsiasi giudizio globale, generale, è falso.

2°) La grazia di Cristo può essere data a un pagano affinché arrivi a conoscenze vere su Dio, sugli uomini e sulla vita morale (includo la preghiera nella vita morale). Questo aiuto della grazia attuale dato con questo scopo può trovare la sua ripercussione, se volete, nei riti e nei libri e nell'insegnamento dato in queste religioni. Non canonizzo nulla in genere, dico solo che

queste tracce ci possono essere (e il Concilio Vaticano II afferma che una luce del Verbo può trovarsi anche nelle religioni).

3°) Tali scritture o riti sono quindi un aiuto della grazia, e in quanto tale, di una grazia di Cristo, e in quanto tale elementi salvifici.

Questo deve bastare per oggi. Voglio fare solo due osservazioni finali:

1) Non possiamo mai eliminare la necessità della redenzione per la gente al di fuori del cristianesimo. Questa necessità è universale, e nessuno è esento da essa.

2) Tutti questi pensieri proposti sono nient'altro che un tentativo di risposta che valgono quello che gli argomenti apportati valgono. Spero che siano anche un aiuto per orientarsi nella letteratura che comincia a essere sovrabbondante.

LE MISSIONI

Dopo LG 16, in cui il Concilio ha trattato sulla sorte dei non cristiani, ha visto il pericolo che questa dottrina venga malintesa come soppressione delle missioni, e perciò ha aggiunto **LG 17** sulla necessità delle missioni. E' quindi un complemento dovuto alla penultima tesi trattare teologicamente la missione.

Non entro in tutta la questione terminologica, per esempio: la nozione di missione è nata verso il XVII sec., adesso si incomincia a non amare più questa espressione, per esempio dicono che tutti i paesi sono "missione" o si aggiunge "missio ad gentes", per distinguere questa forma di predicazione da altre.

I SACRA SCRITTURA

Nuovo Testamento

Vogliamo leggere testi del NT nella sua duplice proprietà: prendiamo il testo soprattutto come testo ispirato, quindi come Parola di Dio, che è vincolante per noi, e che però è espressa tramite un autore umano. Ma lo prendiamo anche come testo storico, quindi come testo scritto da un uomo due mila anni fa, di un certo tempo, cultura e mentalità. Questa visione storica non è identica con storico-critica (su questo punto ho trattato nelle pagine introduttive, chi vuole le può consultare).

Dal NT prendiamo solo **Matteo**. L'occasione è il fatto che il testo più discusso sulle missioni è **Mt 28**, testo di solito chiamato "comando di missione". Oggi questo testo viene considerato come "theologoumenon" da molti esegeti, come creazione di Matteo o del redattore del Vangelo. Un motivo di questa constatazione è il fatto che viene nominato il battesimo, e dicono che questo non viene nominato in tutto il Vangelo, quindi qui deve essere una aggiunta. Non tratto questa difficoltà.

L'altra difficoltà obiettata contro la autenticità del testo è la missione: tutto il Vangelo è per ebraici, e non si conosce di nessun modo un universalismo del Gesù secondo Matteo. Questa conclusione così universale non può essere da Gesù, ma deve essere aggiunta da Matteo o dal redattore.

Di fronte a queste obiezioni ci sono due metodi possibile di trattarle: 1) Rimane all'interno del metodo storico-critico e fa capire che all'interno del metodo gli argomenti sono deboli o falsi (non lo faccio, siamo in teologia dogmatica); 2) quello di una lettura del testo ispirato, storico, per far capire che cosa realmente voglia dire il testo di tutto il Vangelo. Procediamo così.

Voglio quindi discutere il Vangelo di Matteo sotto il nostro profilo, in cinque passi:

1) I racconti di infanzia

Cap 1,22: l'angelo spiega a Giuseppe nel sogno che Maria ha concepito un figlio, e aggiunge: "*Egli redimerà il suo popolo dai suoi peccati*" ("suo popolo" è evidente il popolo ebraico).

Cap 2, 1-12: la visita dei magi d'Oriente in Betlemme: da una parte la limitazione al popolo ebraico è caduta, perché sono uomini che non sono giudei, non vogliono diventarlo e non lo diventano, e vogliono adorare il re dei giudei; dall'altra parte essi sentono in

Gerusalemme la profezia che da Betlemme verrà “*colui che governerà il mio popolo Israele*” (v.6). Conclusione: l'impressione generale è che rimaniamo in un ambiente giudaico → anche se la gente viene da fuori vogliono vedere il re dei giudei. Allora, è vero che qui si manifesta all'inizio una tradizione della primitiva comunità che limita Gesù al popolo ebraico, e che tutto il resto è uno sviluppo posteriore avvenuto all'interno della comunità. Per trovare un giudizio bisogna considerare due circostanze:

1) Il tempo, l'ambiente in cui questi testi sono stati formulati e scritti: stiamo in un giudaismo che conosce la speranza di Israele per i pagani: dopo l'esilio i profeti esprimono, senza nessun dubbio, una estensione del re nuovo d'Israele per i pagani. Tutti i popoli saranno nel cammino verso il monte di Sion, e il nuovo re o pastore è una luce per illuminare le genti.

Inoltre in Matteo abbiamo una giovane cristianità che conosce la figura dell'“*ebed Jahve*”, applicato a Cristo, che ha la sua importanza per “i molti”, e già nel vangelo di Matteo questo “molti” talvolta rimane, talvolta è cambiato in “tutti”. Inoltre siamo davanti a un autore che vede negli avvenimenti della vita di Gesù l'adempimento delle profezie dell'AT, ed egli stesso cita testi universalistici. Per me è impossibile che in questo clima di ambiente, sia prima del Vangelo che del Vangelo stesso, si voglia predicare in questi racconti d'infanzia un Gesù limitato ai giudei.

Bisogna aggiungere l'ambiente dei destinatari del Vangelo: Il Vangelo di Matteo, come tutti gli altri testi del NT, sono scritti per cristiani, per membri di una Chiesa che è già passata ai pagani: com'è possibile che si presenti a cristiani, almeno in parte venuti dal paganesimo, un Cristo limitato a giudei? Senza toccare l'ispirazione, questo già storicamente è impossibile.

2) La prima attività in Galilea

Il cap. 4, 12 fino al capitolo 9 inclusive sono volutamente dall'autore una unità, una sintesi dell'attività di Gesù, della sua predicazione (cap. 5, 6 e 7), della sua attività di fare miracoli (8 e 9), perché abbiamo una inclusione in cui il versetto che inizia il racconto lo conclude anche, e questo è voluto da Matteo o dal suo redattore.

Introduzione di questa sintesi: 4,12-16: Cristo sposta la sua residenza da Nazaret a Cafarnao, di per sé un fatto di anagrafe, ma Matteo cita, per far vedere l'importanza, Is 8,23 e 9,1, un testo che nella sua forma masoretica parla del disprezzo dei pagani, nella Septuaginta della Galilea dei pagani. Questa forma della Septuaginta viene citata nel NT, e quindi prova che per Matteo questo trasferimento vuol dire che il Messia va a vivere presso i pagani: “un popolo che abita nelle tenebre vede una grande luce”. In 4,24 la reputazione di Gesù penetra fino alla Siria; v.25: anche gente della Decapoli seguono a Gesù, e non sono giudei.

Dopo la introduzione segue il sommario della predicazione (5-17) → 5,1: “*Siete il sale della terra*”; v.14: “*luce del mondo*”; v.16: questa luce deve splendere davanti agli uomini; v.17: certo, Gesù è venuto per compiere la legge e i profeti; v.19: però questa legge non sciolta va predicata davanti agli uomini; 6,14-18: per tutti gli uomini; 7,12: lo stesso. Nella interpretazione di questi versetti citati bisogna essere cauti: può essere che “uomini” potesse significare un po' la espressione “davanti alla gente”, e uno potrebbe pensare quindi “davanti ai giudei”. Però sale della terra e luce del mondo non si lascia più limitare agli ebrei.

Segue la presentazione sommaria dei miracoli: 8,5-13 → Cristo guarisce il servo del capitano romano, quindi un non giudeo o almeno il servo di un non giudeo. In questo racconto

si dice (v.11): *“Molti verranno dall'est e dall'ovest e saranno a tavola con Abramo, Isacco e Giacobbe”*, una affermazione che afferma chiaramente che i non-giudei entrano nel regno dei cieli predicato da Cristo. Non è un ordine di missione, ma una previsione che la salvezza predicata da Cristo raggiungerà anche non-giudei; cap. 8,28 (i due posseduti di Gerasa): siamo quindi nella Decapoli, nella terra dei pagani, e Cristo fa un miracolo.

Concludiamo questo secondo passo: siamo in una attività nella terra di Galilea, davanti a gente che nella visione di Matteo viene considerata terra dei pagani, e la sua interpretazione con i suoi versetti dell'AT, una predicazione che talvolta si riferisce anche a non-giudei e non-galilei, una predicazione che prevede la salvezza cristiana di non-giudei. E' vero: non esiste un ordine di predicare in tutto il mondo, ma una limitazione, o voluta o difatti esercitata ai giudei, non è vera.

3) Prendiamo un altro passo di attività prima della passione, in Galilea del nord: il cap.10 sembra di nuovo una stretta limitazione al popolo ebraico → 10,1-4: Gesù sceglie dodici apostoli, in chiaro riferimento alle dodici tribù di Israele; v.5-6 → l'ordine per la missione: *“Non andate dai pagani né dai samaritani, ma solo alle pecore perdute della casa di Israele”*; v.23: *“Non avrete terminato le città di Israele finché venga il Figlio dell'uomo”*. Però nello stesso capitolo, 31-32: *“Chi mi confessa davanti agli uomini e chi mi nega davanti agli uomini”* suona di nuovo universale.

Cap. 12,9-16 riferisce guarigioni davanti a gente di Galilea; 17-21: Matteo vede in questi fatti il compimento di una parola di Isaia che dice: *“Egli annunzierà davanti ai pagani il giudizio, e nel suo nome i pagani avranno speranza”*. Quindi non siamo chiaramente limitati ai pagani, e nello stesso cap. 12,41-42: *“Gli abitanti di Ninive e la regina dell'oriente si leveranno contro questo popolo”*. E questo è solo una figura retorica o vuole anche affermare che nell'ultimo giudizio saranno anche pagani positivi? Non è facile decidere.

Cap. 13,38: l'agro è il mondo, allora sembra dire che il seme viene gettato sul terreno di tutto il mondo; 15,21-28: Gesù guarisce la figlia della cananea nella regione di Tiro e di Sidone, ma nel v.24 Gesù dice: *“Sono inviato solo alle pecore perdute della casa di Israele”*; ciò nonostante compie il desiderio della donna e guarisce la figlia.

E come interpretare 16,19?: *“Quello che tu, Pietro, scioglierai sulla terra sarà sciolto anche nel cielo”* → è la terra dei giudei o tutta la terra? 18,18 ripete lo stesso incarico agli apostoli. Ma in 19,28 i dodici apostoli giudicheranno le dodici tribù di Israele.

Possiamo quindi dire che abbiamo affermazioni di stretta limitazione alla casa di Israele e altre che vogliono indicare una missione universale.

4) Gli ultimi giorni in Gerusalemme

Cap 21,5 (l'entrata di Gesù in Gerusalemme) si compie una parola della Scrittura: *“Dì alla figlia di Sion: il tuo re viene”*. Uno che lo legge lo interpreta come re dei giudei, però chi si ricorda del vangelo della infanzia diventa più che cauto di prenderlo come una prova della limitatezza.

Cap. 21,33-46 (la parabola dei coltivatori della vigna). Lì si dice (v.41): *“Darà la sua vigna ad altri viticoltori”* affermazione in immagine; v.43: *“Il regno di Dio vi sarà tolto e sarà dato ad un altro popolo che porterà frutto”*, affermazione in realtà. Però tolto ai giudei e dato a un altro popolo vuol dire la salvezza per i non giudei.

Cap. 22,1-14 (gli invitati alle nozze): gli inviati non vengono, e il Signore invia a prendere altri alla strada. Questa affermazione simbolica vuol dire che il Signore si rivolge a pagani, che la preferenza del popolo ebraico è caduta.

Cap 24,14: si descrive il tempo finale: il Vangelo sarà predicato in tutto il mondo, come testimonianza per tutti i popoli (cf. il v.9: “*Sarete odiati da tutti i popoli*”; v.30: “*Tutti gli uomini vedranno il Figlio dell'uomo*”; v.31: “*Raccoglierà i suoi eletti da tutti i quattro venti*”, cioè da tutte le parti del mondo).

Cap. 25,32: tutti i popoli saranno convocati (davanti al giudice).

Cap. 26,13: “*Dove in tutto il mondo il Vangelo sarà predicato, si parlerà anche di questa donna in memoria di lei*”; v.28: “*Questo sangue sarà versato per molti*” (e su questo abbiamo già trattato).

Cap. 27,11: Gesù riconosce di essere il re dei giudei; v.37: “*E questa iscrizione venne affissa alla croce*”, però per l'interpretazione di “re dei giudei” pensate di nuovo ai pensieri per il racconto dell'infanzia.

Conclusione del Vangelo → **28,18-20** (l'ordine della missione universale). Abbiamo tre incarichi → 1) “andate e fate discepoli tutti i popoli”; 2) “battezzate”; 3) “fateli osservare tutto ciò che vi ho comandato”, che sono quasi la sistematizzazione di un metodo di missione. Però questi tre incarichi stanno in una cornice → la parola “potere”: “*A me è dato tutto il potere in cielo e in terra*”, e la parola di assistenza: “*Io sarò con voi fino alla fine dei tempi*”. “Io sarò con voi”, per l'AT, vuole indicare un incarico spaventoso, però carico di successo. Il testo chiaramente contiene una missione universale come ordine del nostro Signore.

Riassunto: la domanda era : è l'ordine di missione un invento della comunità primitiva o risale a una intenzione di Cristo?

C'è una risposta teologica: il testo di Mt 28 è ispirato, e quello che il testo contiene è quindi messaggio dello Spirito alla Chiesa, senza errore, tramite un autore umano. Perciò la missione universale è garantita.

Questa risposta teologica è una, non discutibile, però non risponde alle difficoltà storiche. Perciò dobbiamo trattare di cercare il problema storico, prima in una forma negativa e poi positiva.

La teoria che Mt 28 non può, nel contenuto, risalire a Cristo, è storicamente impossibile: come è possibile che una Chiesa che vuole eseguire la volontà del Signore costruisca una sua volontà di inviare in tutto il mondo? Inoltre, come è possibile che una Chiesa le cui prime membra sono tutte dai giudei, che quindi aspettano un Messia che condurrà tutti i popoli sul monte di Sion, come è possibile che questa Chiesa non abbia visto fin dall'inizio Gesù come Messia in questo senso? Come è possibile che fosse una costruzione posteriore?

Si uno considera Mt 28,20 come “theologoumenon” deve trovare un motivo per questa falsificazione: o è stato opera di Matteo, che inoltre alla sua falsificazione lo ha voluto confermare con citazioni continue dell'AT. Com'è possibile, giacché l'AT era già conosciuto prima di lui e ,come tutti lo riconoscono, usato nella cena ultima. O è stato un falsificatore prima di Matteo? Come una Chiesa possa stravolgere e capovolgere la sua idea?

Parte positiva: mi sembra che il cammino che si può prendere, dalla descrizione del Vangelo di Matteo, è storicamente più che probabile: !) Gesù doveva cominciare la sua attività

presso i giudei (in parte perché incomincia lo fa dove vive, in parte per un motivo più profondo; doveva presentarsi lì per richiedere una presa di posizione del popolo.

2) Gesù incomincia le prime estensioni verso i pagani. I galilei erano considerati un popolo misto, composto di giudei e pagani, e quindi considerati con un certo dispetto, e poi man mano si sono estensioni ai non giudei.

3) Gesù introduce previsione di una conversione a lui, Cristo, in tutto il mondo.

4) Gesù prevede un giudizio finale di cui difatti anche pagani saranno convocati.

5) Solo dopo la sua morte Gesù presenta il suo ordine di andare da tutti i popoli, in parte perché i suoi apostoli, umanamente, erano adesso preparati, e in parte perché un tale compito, spaventoso, comunicato a un gruppo di undici persone per andare in tutto il mondo, lo poteva sopportare senza schiacciare solo dopo l'esperienza della risurrezione.

Uno capisce che l'“ordo” di andare per tutto il mondo poteva stare solo alla fine.

II. TRADIZIONE

1) La antica Chiesa

In essa stiamo davanti ad una sorpresa: troviamo accanto uno all'altro due opinioni che sembrano contraddirsi: 1) Il vangelo è già predicato in tutto il mondo; 2) Il Vangelo deve essere predicato in tutto il mondo. I testi sono così chiari che non possiamo negare né l'uno né l'altro.

1) Il Vangelo è stato già predicato in tutto il mondo

Incomincio con testi biblici, perché la Bibbia è un documento storico, e perciò deve entrare come primo passo nella descrizione della tradizione: **1 Tes 1,8** (la prima lettera della Bibbia, scritta all'incirca del 51): “*Da voi la parola del Signore non è solo giunta a Macedonia e Acaia, ma la vostra fede in Dio ha raggiunto dovunque il mondo*” → forse è una formula retorica per imbalsamare un po' le anime dei destinatari, ma almeno la frase dice che è già arrivata molto lontano.

Rm 1,8 (lettera scritta all'incirca del '58): “*La vostra fede viene predicata in tutto il mondo*”. Anche qui si potrebbe pensare a una formula retorica in cui l'autore vuole fare elogi alla Chiesa alla quale scrive, ma se nella stessa lettera Paolo scrive (15,19): “*Io sono arrivato fino a Illiria, lì non c'è più nulla da lavorare, perciò adesso passo per Roma per andare in Spagna*”, uno man mano crede che non è solo la esaltazione retorica, e inoltre nella stessa lettera 10,18 afferma: “*Per tutta la terra è corsa la voce e fino ai confini del mondo le loro parole*”.

Col 1,6 (una lettera tra 60 e 70): “*La parola della verità del Vangelo la avete ascoltata; questa parola è venuta da voi, come in tutto il mondo porta frutto e cresce come da voi*”. E' difficile che si tratti di una formula retorica.

Nella stessa lettera **cap. 1,23**: “*Il Vangelo è stato già predicato in tutte le creature*”; continuando il versetto anteriore, anche qui è difficile parlare di una retorica.

1 Tim 3,16 (con tutta probabilità un vecchio inno): “*Il mistero della divina benevolenza è stato predicato ai pagani e viene creduto in tutto il mondo*”. Un testo dei posteriori nella Bibbia, però la affermazione è evidente.

Questo convincimento continua senza interruzione nei Padri apostolici e negli Apologeti.

Clemente, nella sua lettera ai Romani: *“Paolo ha predicato in tutto il mondo”*.

Ireneo (*Adversus haereses* I,10,1) propone una formula di fede della Chiesa e afferma: *“In tutto l'orbe della terra fino ai confini, questa fede è stata diffusa”*.

E qualche decennio dopo, Tertulliano (*De prescriptiones*, 20) constata: *“Il Vangelo è stato promulgato alle nazioni, e perciò sono state fondate Chiese in ogni città”*.

La convinzione della vecchia Chiesa, cominciando dagli anni 50 fino a Tertulliano, è questa.

2) Il Vangelo deve essere predicato in tutto il mondo

Possiamo vedere alcune citazioni fatte nella parte biblica, e anche i testi alla fine della spiegazione biblica sulla dispensa. Aggiungo solo alcuni altri:

Rm 1,5: Paolo ha ricevuto la grazia dell'apostolato per ottenere l'obbedienza della fede presso tutti i popoli; **1, 14-15**: Paolo deve essere a disposizione per greci e barbari, e **Rm 15,16**: Paolo è liturgo di Gesù Cristo presso i pagani. “Liturgo” vuol dire funzione di sacerdote nel senso più ampio presso i pagani. E questo lo scrive un Paolo che nella stessa lettera scrive: *“La vostra fede è già predicata in tutto il mondo”*.

Uno sta un po' sconcertato. Forse la soluzione è che predicare in tutto il mondo vuol dire aver convertito tutti i popoli. Ma anche qui abbiamo nei primi Padri apostolici la stessa situazione.

Clemente 59, 3-4 (ai Romani): *“Ci si rivolge, nella preghiera, a Dio, affinché questo scelga da tutti i popoli genti che lo ameranno affinché tutti i popoli servano Gesù Cristo”*. E nella stessa lettera abbiamo la frase: *“E' già predicato in tutto il mondo”*.

Giustino (circa 150) nella sua Apologia 40,7, scrive all'imperatore: *“Tutti i popoli devono credere in Cristo, perché Dio ha messo ai suoi piedi tutti, e perciò Dio vuole la sua conversione prima del giorno del giudizio”*.

Ireneo, nella stessa opera citata, cita molte volte Mt 28, e un testo corrispondente nella sua universalità: Lc 24,47.

Riassumiamo i primi tre secoli:

Stiamo quindi davanti a due ferme convinzioni della giovani Chiesa che corrono una accanto all'altra:

1) Il Vangelo è già predicato in tutto il mondo; 2) Il Vangelo va predicato in tutto il mondo.

Una vera e propria dimensione teologica non esiste, e questo si capisce: se uno è convinto che il Vangelo è già predicato, perché devo discutere sull'ordine di missionare? E se uno è convinto che esiste, perché lo deve discutere? E perciò, giacché nessuno si oppone, nessuno lo mette in dubbio, dobbiamo supporre che la Chiesa ha visto una contraddizione ed è andata avanti così.

Nella fine del IV sec. e inizio del V sec., nella certezza che il Vangelo è arrivato ovunque, si incominciano a manifestare veri dubbi . L'occasione è **Rm 10,18**, Paolo afferma qui: *“Il Vangelo è già pervenuto dovunque”*, e per provarlo cita il **Sal 19,5**: *“In tutta la terra è pervenuto il loro suono, e fino ai confini della terra le loro parole”*. Questo testo veterotestamentario viene usato da Paolo per la sua convinzione che il Vangelo è già arrivato in

tutto il mondo. Perciò negli scrittori della antica Chiesa il salmo 19,5 è diventato una tessera per la convinzione che la fede è stata predicata ovunque.

Così lo possiamo trovare nell'**Ambrosiastro**, e anche nel **Crisostomo**, nella sua Omelia 70,5, dove afferma che la Sacra Scrittura ci dice: “Il messaggio cristiano è già arrivato dovunque”.

Agostino invece vede il testo in un modo un po' diverso: nella sua Epistola 199, nel cap. 12, ricorda al destinatario della lettera che nell'Africa del nord, all'interno dell'impero romano e fuori sono ancora molti popoli ai quali non è arrivato ancora il messaggio di Cristo. Alla luce di questi fatti egli legge il testo della lettera ai Romani, e inoltre Col 1,6 e 1 Tm 3,16 in un altro modo: vede in questi testi una profezia per il futuro, e dice: “E' vero, la fede si è già diffusa in tutto il mondo, però deve ancora crescere e maturare, e questo processo di maturazione non è ancora terminato”.

Così nei Padri abbiamo un incipiente dissidio nell'interpretazione di quel testo

2) Medioevo

Questo all'inizio non se ne occupa molto. Man mano riprende la dottrina dei Padri, di Crisostomo, e di **Tommaso d'Aquino**, che di nuovo ci mostra sia la sintesi sia ulteriori tentativi.

Nel suo commentario alla lettera ai Romani a quel testo pone ancora le due autorità patristiche l'una accanto all'altra, e sembra che Crisostomo ha per lui la posizione migliore. Nella I-II, q. 106 art 4 questa situazione ha cambiato: lui vede nel testo della lettera ai Romani una “predicatio evangelii”, e dice: “la devo intendere in modo duplice: se la intendo come “divulgatio notitiae”, allora Giovanni Crisostomo ha ragione; se invece la prendo come “fundatio ecclesiae”, allora sant'Agostino ha ragione, perché questa “fundatio ecclesiae” non è ancora dappertutto verificata.

Queste due nozioni determinano il dibattito sulla missiologia fino al Vaticano II. Però una vera e propria discussione sulla missiologia non esiste. Sarà un esempio il testo di Mt 28,19 come san Tommaso lo usa. Che il senso del testo è universalistico non vi è dubbio, solo che l'interesse di san Tommaso è tutt'altro: nella *Summa Theologica* quel testo viene usato per il battesimo, nella *Summa contra gentiles* per la Trinità, e una volta per l'ordine. Viene menzionato anche lì l'incarico di predicare dappertutto, però il tema non interessa e subito a san Tommaso va ad altri temi.

Lui e tutto il Medioevo vedono chiaramente la discrepanza fra il Vangelo di Matteo e l'epilogo di Matteo, il Vangelo in cui Cristo praticamente limita la sua attività al popolo giudaico, con le eccezioni conosciute, e l'epilogo, che contiene un ordine universale di predicare. Ma il modo di affrontare questa divergenza oggi e nel medioevo è diverso. Il Medioevo dice: Cristo ha dato l'ordine universale, e perciò dobbiamo chiederci perché si è limitato durante la sua vita al popolo ebraico, e lo sfondo di questa domanda è di vedere in Cristo non solo il redentore, il salvatore, ma anche il modello per la vita propria del cristiano, e come mai quel modello della mia vita non predica tutti.

La risposta non è unanime, perciò non voglio entrare adesso nel dibattito.

Oggi la visione è diversa. Si dice: storicamente il Vangelo ha ragione nel suo “corpus”, però l'epilogo è un “theologoumenon” dell'autore, di Matteo o del redattore. Vedete come lo

stesso fenomeno osservato nella lettura del Vangelo conduce, secondo l'atteggiamento di un "a priori" a discussioni e soluzioni completamente diverse.

3) Tempo Moderno

La scoperta di America sveglia una ondata di predicazione di fede che tanto più sorprende quando si vede la debolezza dei mezzi di traffico e di comunicazione a disposizione. Oggi tutto viene denigrato, e gli spagnoli e portoghesi in America hanno solo sbagliato, e ciascuna organizzazione sente il dovere di chiedere scuse. Che siano stati commessi errori non lo nega nessuno, però l'impegno missionario di questi due popoli merita ogni elogio, tanto più quanto uno vede che il futuro della Chiesa si gioca oggi in America latina.

E' verso l'inizio del seicento che entra la voce "missione" per indicare la predicazione di fede presso le genti. Ma già prima il **Concilio di Trento**, per la prima volta, introduce il pensiero della predicazione nel decreto sulla Scrittura e la Tradizione (DS 1501): "*Cristo ha ordinato ai suoi di predicare il Vangelo, fonte della verità salvifica e della disciplina dei costumi, ad ogni creatura*" (Mc 16, 15). Ma lo scopo del testo è Scrittura e Tradizione, e non la missione, perciò quella affermazione, in sé chiara, rimane al margine del decreto.

Quando in 1622 viene fondata la "Congregatio de Propaganda Fide", incominciano a emergere e moltiplicarsi lavori scientifici sulla missione, però tutto nel senso canonico, storico o pratico-pastorale. Un dibattito dottrinale-teologico non esiste.

Nel XIX sec. abbiamo una nuova fioritura della missione: la fondazione di molte congregazioni religiose missionarie, però una teologia non c'è. Il tema nella discussione teologica non esiste. E' alla soglia di questo secolo che i sommi pontefici incominciano mano a mano a indicare un tema. C'è una certa linea di sviluppo fino al Vaticano II:

Il primo è **Leone XIII**, che in 1899, nella sua enciclica *Annun Sacrum* (DS 3351) prepara il giubileo del nuovo secolo. Parla del culto del Sacro Cuore di Gesù, e menziona anche che il Signore ha indirizzato un ordine di missionare tutti i popoli ai suoi apostoli.

Benedetto XV, nella sua epistola apostolica *Maximun Illud* (1919), vede davanti a sé le devastazioni che la prima guerra mondiale ha recato alle missioni, e vuole rilanciare una nuova fioritura delle missioni, e dice: "*Cristo ha dato ai suoi discepoli l'incarico di predicare il vangelo ad ogni creatura (Mc 16,15), il quale è trasmesso ai successori degli apostoli, incarico che dura fino alla fine del mondo, finché vivano uomini che debbano essere liberati dalla verità*" (vedete teologia di liberazione).

Pio XI, nella sua enciclica *Rerum Ecclesiae* (1926) fa un altro passo: "*Cristo ha dato l'ordine di predicare la fede, però questo mandato divino obbliga il successore di Pietro di far predicare a tutti gli uomini la fede*". Indica anche un motivo: "*Questa predicazione di fede deve nascere dall'amore con il quale Dio ha voluto promuovere gli uomini*".

Pio XII, in *Evangelii Praecones* (1951) ripete e riassume queste dottrine. Più importante è *Fidei Donum* (1957), di per sé quasi un grido di aiuto per le missioni di Africa. In questo contesto molto pratico si trovano queste idee: "*Il Signore ha detto: come io sono inviato io invio a voi*". E' un testo evangelico che diventa quasi la linea guida della *Lumen Gentium* quando tratta del popolo di Dio e della gerarchia. Il papa continua: "*Questo incarico, per primo, va a gli apostoli, dopo la loro morte al papa e ai vescovi -e per la prima volta troviamo, con cautela e prudenza, un nuovo passo: ogni cattolico deve prendere parte a questo compito*".

Giovanni XXIII (*Princeps Pastorum*, 1959) è in questa linea, e qui dopo questi passi preparatori si inserisce il **Vaticano II**.

Lumen Gentium 17 è il testo centrale del Concilio. Quel numero, nello schema iniziale e quelli posteriori, non era previsto, ma alla fine della discussione su LG 16, sulla possibilità di salvezza dei non cristiani, c'era una grande paura tra i padri conciliari: se tutti si salvano, allora perché missionare?

Perciò il Concilio aggiunge il n.17 per inculcare le missioni. Vi indico la struttura: la missione è fondata nella missione del Figlio, che ha trasmesso la sua propria missione agli apostoli, che devono continuare in questa opera (Gv 20,21; Mt 28, 18-20). E adesso fate attenzione: “*E questo solenne comando di Cristo di annunciare la verità salvifica, la Chiesa l'ha ricevuto dagli apostoli per proseguirne l'adempimento sino all'ultimo confine della terra*”. Finora semplicemente si diceva: i successori degli apostoli, il sommo pontefice. Adesso il Concilio stabilisce: Figlio, apostoli, Chiesa. Questo corrisponde alla tematica di *Lumen Gentium*, che è una costituzione dogmatica sulla Chiesa, però corrisponde anche alla visione che quell'incarico tocca tutti. Inoltre insiste che questo incarico dato alla Chiesa dura fino alla fine del mondo.

Poi viene una seconda idea basilare: la Chiesa è sotto l'impulso dello Spirito che la spinge ad attuare i piani di Dio, che ha inviato Cristo e lo ha messo come fondamento per la salvezza di tutti. E questo va messo in pratica. E il Concilio in questo punto aggiunge come idea finale: ogni discepolo di Cristo deve quindi prendere parte al dovere di predicare la fede.

Ad Gentes 5,1 suppone *Lumen Gentium*, lo prende come fondamento e lo elabora un po': Cristo ha inviato i suoi apostoli nel mondo (Mt 28; Mc 16). E' il dovere del collegio episcopale, sotto la guida del papa, di attuare questo dovere. Ma in base al mandato di Cristo è la Chiesa che ha il dovere di attuare questo impegno di diffondere la fede e la salvezza del Cristo, e non solo in base al mandato di Cristo, ma anche sotto la spinta dello Spirito Santo. E' questa la missione della Chiesa da compiere, sotto la spinta di Cristo e dello Spirito Santo.

Potete aggiungere **Ad Gentes 6,1**, in cui si parla del papa, che guida il collegio episcopale.

Giovanni Paolo II, in *Redemptoris Missio* (1990) ripete la dottrina conciliare. Introduce l'espressione “*missio ad gentes*”, e se capisce linguisticamente: se si parla della “*missio Filii*”, della “*missio apostolorum*”, è utile trovare anche una nuova terminologia per la missione, e si dice “*missio ad gentes*”. In questa Enciclica sono interessanti per noi i nn. 22-25, che oltre a riassumere la dottrina conciliare ci sono due idee che meritano la nostra attenzione: il papa sviluppa gli aspetti speciali che ciascun gruppo nella Chiesa ha nella sua parte della predicazione della fede. Inoltre il papa fa capire l'interno collegamento del mandato di Cristo e dell'impulso dello Spirito Santo.

III. RIFLESSIONI

Sulla missione, i dubbi e i problemi da discutere non sono pochi. Però dobbiamo limitarci a quello che è possibile nel tempo a nostra disposizione.

I) Due problemi preliminari

1) I dubbi sulla missione

Da incirca trenta anni i dubbi sulla legittimità, l'utilità, l'opportunità della missione crescono, si diffondono e diventano sempre più forti. Sono un miscuglio di diverse tendenze che molte volte non sono chiare. Voglio almeno enumerare le più importanti.

Il primo, nell'ordine temporale, era il dubbio sulla motivazione della missione, e si diceva che durante secoli la motivazione era un errore: si diceva che la missione voleva salvare i pagani dall'inferno, ma all'inferno i pagani a causa della mancanza di fede non ci vanno mai, perciò la motivazione era sbagliata.

Durante e dopo il Concilio si aggiungeva un secondo motivo, ed era LG 16: i non cristiani hanno la possibilità di arrivare alla salvezza, con l'aiuto della grazia e seguendo la propria coscienza. Quindi, accanto alla distruzione di un motivo sbagliato (primo dubbio) abbiamo adesso una motivazione positiva di dire che la missione non vale nulla.

Un terzo motivo si è aggiunto e inserito: il dialogo con le religioni non cristiane. Si diceva che quel dialogo doveva portare a uno scambio di vedute, di informazioni, sulla propria religione; ciascuno deve vedere nell'altro il bene, il vero, il salvifico, e solo prendendo il bene e il vero di tutte le religioni, cristiane e non cristiane, avremo una vera sintesi, una immagine, sull'opera di Dio nel mondo.

E non rare volte si aggiungeva una quarta opinione: la missione fra i popoli di cultura indigena è molte volte dannosa, anzi distruttiva di essi: vengono strappati dalle loro usanze, in cui vita umana, cultura e religione formano un tutt'uno, e di fronte a questa distruzione del proprio tessuto vitale i popoli non reggono più e vanno nel disastro totale.

Tutti questi motivi molte volte si intralciavano. E così si capisce lo sfondo in cui un cattolicesimo che lotta per la giustizia, contro la fame, per la democrazia e contro la soppressione di popoli, sempre di più si diffonde in certi ambienti.

Di fronte a questa situazione urge riflettere di più sulla missione e non solo limitarsi a LG 17.

2) La posizione di Cristo

Tutta la discussione sulla missione in non poche parti del mondo parte da una valutazione di Cristo che voglio presentare in questo momento, senza la quale la discussione sulla missione non si capisce e non si trova nessuna soluzione.

Un punto di partenza per i dubbi: si guarda sulle religioni asiatiche, che hanno un influsso enorme su molti popoli, anzi continenti, hanno talvolta scritture di uno spessore imponente, e si riconosce in queste scritture, in questi riti, in queste religioni, una mano di Dio per la salvezza dei popoli.

Quando i difensori di queste tesi appartengono a queste culture e popoli, non raramente entra una fierezza di fronte alla Europa, di appartenere a culture molto più antiche che Europa può presentare. Questa fierezza e valutazione talvolta cerca e trova motivazioni teologiche. Dicono: i Padri conoscono i "semina Verbi", cioè elementi del Logos, quindi affermano che già il Logos, prima dell'arrivo di Cristo, era presente e operante in questo mondo. Il Concilio Vaticano II ha assunto questa dottrina dei "semina Verbi" nei suoi documenti e quindi li ha

approvati, quindi dobbiamo ammettere una operazione del Logos anche nelle religioni non cristiane.

3) Esposizione del dubbio stesso:

La parola di cui si parla è l'eterna parola presso il Padre, tramite il quale (il Verbo) tutto è stato creato e per il quale (il Logos) tutti si salvano. Questo Logos è diventato uomo in Gesù di Nazaret, ma già prima della incarnazione, accanto e dopo il Logos, vivente presso il Padre, è operante in altri contatti con gli uomini (che siano indu, buddisti... non importa). E adesso notate bene: la incarnazione è il collegamento più importante del Logos con l'umanità, ma non l'unico. Ci sono anche altri. Tutti i contatti (per Cristo e con gli altri uomini) insieme sono il Regno di Dio, perciò il dialogo delle religioni deve avere lo scopo di riscontrare in tutte le religioni il regno di Dio, l'opera del Logos, in una connessione non di incarnazione con l'umanità, con un fondatore di una religione, e di trovare nel dialogo tutti gli elementi della opera del Logos nel mondo. Missione = sbagliata; dialogo = giustificato. Così lo scopo deve essere che i buddisti rimangano buoni buddisti, i cristiani -se vogliono- buoni cristiani, e così via viviamo uno accanto all'altro.

II) La risposta

1) Cristo, il Verbo di Dio diventato uomo, è l'unico mediatore, l'unico salvatore per tutti gli uomini, e non limitato a un certo gruppo di uomini che si riconoscono in lui. L'universalità di Cristo è il fondamento per la missione, è il fondamento per prendere posizione in questo dibattito.

2) **Giustino**, che ha introdotto la dottrina dei “semina Verbi” nella teologia dei Padri, intende con Verbo sempre il Verbo incarnato, perciò le verità del Verbo, che in una forma iniziale si trovano nella filosofia e nelle religioni pagane, sono in una forma piena nella fede cristiana. Quindi questa non può trovare, negli altri popoli e religioni, nessun elemento che non possieda. Certamente rimane il problema come posso individuare un “semen Verbi” in una religione non cristiana; non è facile. Come posso spiegare una attività del Logos non ancora diventato carne, che fa capire a certi uomini elementi del messaggio cristiano. Ma rimane vero, indubitabile, per i Padri (incominciando per Giustino) che il Logos è sempre il Logos incarnato.

3) Il Regno di Dio o dei cieli è una espressione biblica, e quindi va presa nel senso biblico: lo stadio iniziale del Regno di Dio è qui sulla terra, e lo stadio finale nel cielo. La tappa iniziale è testimoniata dalla predicazione di Cristo, e si trova (aggiungo qui LG) nella Chiesa cattolica, nella quale il regno di Dio pieno è presente, ma non in forma perfetta e sviluppata. Nel cielo il Regno di Dio pieno è presente in forma perfetta. Regno di Dio quindi non è ogni operazione di Dio nel mondo, neanche una operazione salvifica di Dio senza Cristo nel mondo, una tale operazione non esiste. Ma regno di Dio è l'operazione salvifica di Dio tramite unicamente il Verbo incarnato.

4) Il dialogo con le religioni non cristiane deve avere luogo. Ci sono molti motivi, enumero solo alcuni: bisogna innanzitutto conoscere le religioni non cristiane, e non crediamo che noi nel mondo occidentale abbiamo la minima idea, è tutto un terreno da scoprire.

Inoltre dopo il Vaticano II C'è davanti a noi una domanda più che difficile: scoprire i “semina Verbi” nelle altre religioni. Non abbiamo sviluppato ancora un metodo che ci permetta

di scoprirlo. Dobbiamo domandare in quale misura in una religione non cristiana sono inclusi valori culturali da stimare, da apprezzare, forse da lasciare in un mondo cristianizzato, però che non sono parte della religione. Bisogna inoltre avere il coraggio (e oggi ci vuole coraggio) di ammettere che nelle religioni non cristiane ci sono errori, difetti, sbagli. Lo scopo del dialogo deve essere guadagnare questa gente per Cristo; forse questo scopo non può essere immediatamente raggiunto, però lo scopo deve essere chiaro: guadagnare questa gente per Cristo.

III) Il senso della missione

La questione formulata è semplice: perché dobbiamo missionare? La domanda emerge in base a **LG 16**: se un non cristiano, con l'aiuto della grazia, seguendo la sua coscienza, può raggiungere la salvezza, perché dobbiamo predicargli la fede cattolica? Non gli portiamo in fondo niente di nuovo: la grazia ce l'ha, la possibilità di salvarsi ce l'ha, quindi rimaniamo a casa.

La stessa domanda emerge in un altro modo in base a **LG 17**: se Cristo ha voluto dare l'ordine di predicare il suo messaggio a tutti i popoli, perché vuole questa predicazione? Mi sembra che anche lui abbia conosciuto LG 16. Il fatto del suo ordine non ammette dubbi, ma la ragione e il motivo, questo è il problema, questa è la domanda sul senso della missione.

1) La risposta fondamentale

La predicazione della fede cattolica apre al non cristiano una possibilità per una grazia più ricca e una salvezza più grande.

Un primo argomento: 1Tm 4,10: “*Dio vuole salvare tutti gli uomini, ma soprattutto i fedeli*”. Quindi, nella volontà di Dio esiste una preferenza, una preferenza che esclude nessuno dalla salvezza, ma attribuisce ad alcuni una ricchezza di salvezza più grande.

Il secondo argomento è preso da **LG 14,2**, che afferma (sui cattolici): “*I figli della Chiesa devono ricordarsi che la loro situazione privilegiata non è da attribuirsi ai propri meriti, ma a una “peculiaris gratia Christi”*”, e il Concilio conclude: “*Se essi non corrispondono a questa grazia, non solo vengono non salvati, ma più severamente condannati*”. In altri termini: essere cristiani è una grazia speciale, e la missione vuole rendere accessibile questa grazia speciale a tutti.

Terzo argomento: cap. 7 del decreto sulla giustificazione di Trento. Qui, alla fine del secondo paragrafo, il Concilio dice: “*Dio distribuisce la sua grazia in misura differente: o secondo la più grande collaborazione dell'uomo, o secondo il suo proprio parere*”. Questo testo, di per sé parla dei cristiani, dei cristiani che vengono giustificati, ma vale nello stesso senso per tutti quelli che possono ricevere una grazia di giustificazione.

2) Una prima illustrazione della risposta:

Incomincio in una forma di tesi: la predicazione della fede deve mettere alla disposizione dei non cristiani la pienezza delle grazie esterne.

Incominciamo con una premessa terminologica sulla differenza tra grazia interna e grazia esterna: **grazia interna** è il principio, la forza di vita divina esistente e operante in me. Inoltre, qualsiasi aiuto interno che Dio mi dà. **Grazia esterna** è tutto ciò che si avvicina da fuori all'uomo, che proviene dalla bontà di Dio, e vuole essere un aiuto per il mio cammino della

salvezza (i mezzi salvifici della Chiesa cattolica sono una parte di queste grazie interne ed esterne, non tutto). E su questa grazia esterna parliamo in questo punto secondo.

La prova: Unitatis Redintegratio 3,5 dice: *“Solo per mezzo della Chiesa cattolica la pienezza dei mezzi salvifici può essere raggiunta”*. Questa frase sta nel decreto sull'ecumenismo, e viene detto formalmente sui cristiani non cattolici, ma l'applicazione non esime che la frase in sé, che la Chiesa cattolica sola ha tutti i mezzi salvifici, vale di fronte a ciascun uomo.

Quali sono questi mezzi salvifici della Chiesa cattolica?

E' la conoscenza della rivelazione, è una conoscenza totale, sono la messa e i sacramenti, e quindi tutti, ed è la vita nella comunione della Chiesa cattolica. Questi sono i mezzi che sono nella Chiesa in pienezza. Per la grazia esterna si può aggiungere, per esempio, una famiglia cattolica che mi è stata data dal nostro Signore, e che mi ha formato per tutta la vita il fondamento del mio essere cattolico. Questo, nella terminologia, non si chiama mezzo salvifico, ma grazia esterna.

Ma perché questi mezzi salvifici vengono dati?

Per rendere possibile un possesso più profondo e ricco della salvezza, e di un cammino più efficace verso la salvezza. Il mio cielo me lo costruisco qui sulla terra, e nel momento della morte non si aggiunge nulla, viene manifestato solo quello che era il valore della mia vita attuale.

Contro questa tesi seconda sorgono due obiezioni:

Una prima si rivolge contro i mezzi di salvezza stessi. Molti cattolici non vedono come mai uno che è nella Chiesa cattolica è in una situazione privilegiata disponendo di tutti i mezzi salvifici. Questo atteggiamento è comprensibile: chi non conosce più la sua fede cattolica, chi non va più alla messa e ai sacramenti, e chi è ben felice di stare lontano dalla sua parrocchia, non può capire che questi tre mezzi sono un aiuto e non un ostacolo. Molti cattolici vivono oggi come i pagani, seguono la loro coscienza (cosa buona), vogliono fare del bene (cosa buona), e credono che questo basta per essere cattolici. In un tale atteggiamento la missione non ha senso.

Una seconda obiezione si rivolge contro il fine di questi mezzi salvifici, e si dice molte volte: non è vero che ci sono non cristiani che arrivano molto più alto nel cielo che molti cattolici? Allora, dov'è la differenza?

Una prima risposta vera, ma provvisoria: non basta avere i mezzi, è necessario usarli. E se uno ha molti mezzi e li usa male, forse arriva appena nell'ultimo posto presso la porta del cielo. Ma su questo punto, adesso espresso in una immagine, dobbiamo parlare in questa lezione in realtà.

3) Una seconda spiegazione della risposta

In forma di tesi: la missione deve rendere accessibile al non cristiano una speciale grazia interna, e qui dobbiamo trattare i quattro punti di cui abbiamo già parlato molte volte: l'inabitazione dello Spirito nella Chiesa, l'inabitazione nell'individuo, la grazia creata, e la grazia attuale.

a) L'inabitazione dello Spirito Santo nella Chiesa: lo Spirito Santo si è legato alla Chiesa cattolica -e solo con essa- in una forma indissolubile (non in una unione ipostatica, che esiste solo in Cristo). Distinguetene bene: nessun cattolico può negare che lo Spirito Santo può operare

dove vuole, e il Concilio Vaticano II lo dice esplicitamente, ma quel legame indissolubile lo Spirito ce l'ha unicamente con la Chiesa cattolica (non quella locale, ma quella universale).

Questo legame indissolubile dà alla Chiesa cattolica la garanzia di essere nella verità della rivelazione. Qui è la infallibilità della Chiesa, del “sensus fidei” dei fedeli, che nella sua totalità non può errare. Questo legame indissolubile dà alla Chiesa cattolica la certezza della connessione con la santità di Dio, fondamento della santità della Chiesa, che in quanto tale è indipendente dalla santità delle persone, solo si manifesta in queste persone sante.

Questi due attributi o proprietà della Chiesa cattolica (nella verità, nella santità), sono una grazia inestimabile per l'individuo, e benché la Chiesa è anche una cosa fuori di me (quindi apparterrebbe alla grazia esterna), giacché è anche qualcosa che esiste in me, va annoverato alla grazia interna. Nessun uomo vive da solo, ciascuno di noi viene danneggiato, ma anche appoggiato da una qualsiasi comunità, tanto più dalla Chiesa cattolica, se uno veramente vive in essa e non fuori.

b) Inabitazione nell'individuo: l'inabitazione dello Spirito Santo in persona esiste solo nei confermati, quindi non nei non cristiani. Un “votum baptismi”, che mi dà la grazia santificante, è conosciuto; un “votum confirmationis” non è conosciuto, né nella dottrina della Chiesa, e mai in una ipotesi teologica.

Ma questa inabitazione dello Spirito Santo è un elemento essenziale del cammino verso la salvezza, non solo perché la Scrittura lo dice e la Tradizione lo conferma, ma anche per una ragione piuttosto speculativa: se la grazia santificante è una partecipazione alla vita divina, non può essere mai attuata in forma piena dalle mie forze. Una attuazione piena la può dare solo Dio stesso, che lo fa tramite lo Spirito Santo. Perciò per raggiungere la pienezza delle possibilità, ci deve arrivare lo Spirito Santo.

c) La grazia creata (o santificante). In un primo passo dovremmo discutere se in un non cristiano possa esistere una grazia santificante, perché se il Concilio parla della grazia, non specifica mai quale grazia.

La questione non è tanto facile: ci sono molti motivi a favore e contro, e una riflessione molto delicata è necessaria per ponderare i motivi e arrivare a una conclusione. Io semplicemente suppongo che un non cristiano, in certe condizioni, abbia la grazia santificante.

In questo presupposto dobbiamo badare se e come nel cristiano una più grande ricchezza di grazia santificante è possibile. Possibile è una tale più grande ricchezza, come abbiamo visto nel cap. 7 del decreto sulla giustificazione, ed è chiaro che il decreto parla sulla grazia santificante, sulla grazia abituale. Certo e certa è una più grande misura della grazia santificante, perché 1 Tim 4,10 parla non solo della possibilità metafisica, ma della realtà dei cattolici esistenti in quel momento e poi in futuro. Se Dio vuole soprattutto la salvezza dei fedeli, vuole anche una vita corrispondente a questa salvezza, e questo suppone la grazia.

d) La grazia attuale: una più grande ricchezza della grazia attuale segue già dal punto anteriore, perché la grazia attuale viene concessa o in vista di una futura grazia santificante o per un più fruttuoso uso della grazia santificante, e se Dio dà a uno una più grande ricchezza della grazia santificante, vuole anche che venga usata meglio. Perciò ne segue una più grande misura della grazia attuale.

Ma una tale più grande ricchezza segue anche dalla conoscenza della rivelazione: la grazia attuale, come abbiamo detto, è una illuminazione, un impulso riguardo alla rivelazione. E di nuovo vale lo stesso principio: se Dio mi dà una conoscenza piena della rivelazione, vuole che fosse utilizzata, e se questo uso dipende in parte da lui, lui fa la sua parte con la più grande ricchezza di grazia attuale.

4) Una obiezione contro questa tesi fondamentale

Se Dio mette i cattolici in una situazione privilegiata, se Dio dà ai cattolici una grazia speciale, possibilità di una salvezza più grande, Dio è ingiusto, perché Dio deve trattare tutti gli uomini in un modo uguale; anzi nella Bibbia sta scritto che Dio non fa nessuna differenza di fronte alle persone. Allora non posso ammettere questo privilegio dei cattolici.

Una prima risposta, ancora provvisoria: una grazia più grande non implica necessariamente un uso più efficiente della grazia, e quindi non una salvezza più grande.

Ho già menzionato questo pensiero, lo devo sviluppare un po' più: chi ha una grazia più grande può usarla o male o appena, e perciò arriva a fatica alla salvezza, o forse no. Un altro che ha una grazia molto scarsa, ma la usa molto bene, può arrivare con certezza alla salvezza, forse a una salvezza più grande che l'altro. Questi due atteggiamenti descritti, che si estendono durante tutta una vita, possono condurre al risultato che sembra paradossale di una vita che uno poco dotato arriva più in alto che uno molto dotato.

Però rimane di nuovo una difficoltà: allora Dio gioca con noi? E dice: prendi, e se tu vuoi arrivi, altrimenti no. Non è un po' strano per un Dio onnipotente di trattare gli uomini in questo modo?

Dobbiamo quindi aggiungere un'altra risposta più profonda: la grazia opera nella libertà. La prima risposta non considera abbastanza bene il rapporto fra grazia e libertà. Grazia e libertà non sono uno accanto all'altro (come due cavalli che tirano di una carrozza), ma sono uno nell'altro, e qui dobbiamo vedere un po': nel nostro intelletto talvolta ci sono bloccaggi; nella mia volontà talvolta ci sono ostacoli (ciascuno lo sente: vorrei, sono deciso, e so già in antepresa che non lo faccio). Qui entra la grazia: per quanto la grazia esiste nell'intelletto, è una luce che rende più facile, più conveniente e più sicura la conoscenza salvifica della rivelazione. Per quanto la grazia esiste nella volontà elimina ostacoli, dà più coraggio per affrontare pericoli che vanno superati, e così già la grazia attuale è qualcosa che mi rende più operante e più facilmente attuante nella mia vita cristiana.

Per la grazia abituale bisogna aggiungere un elemento: una partecipazione alla vita divina, la quale ha una libertà che non conosce ostacoli, e questa libertà entra nella libertà dell'uomo. Questa vita divina è una vita santa, una grandezza di moralità che al di fuori di Dio non esiste. E questa forza morale entra nella mia volontà, e se uno ha capito quanto è importante che le mozioni pre-libere che attirano la mia volontà sono importanti per l'uso della libertà, tanto più uno capisce che entrando una volta questa grazia divina in me, queste attrazioni diventano sempre più forti e più operanti. Così la grazia esistente e operante all'interno della libertà umana rafforza il peso del morale e la libertà. La possibilità di peccare rimane, però uno può constatare anche con gli anni come usando la grazia la possibilità di peccare diminuisce.

Dobbiamo ancora aggiungere un elemento: Dio, nella sua bontà, si riserva di distribuire le sue grazie come lui vuole. La parabola degli operai della vigna è chiara: non posso fare io con

la mia proprietà ciò che voglio? E perché il tuo occhio è invidioso? Dio dà a ciascuno la sua grazia, la possibilità di arrivare in cielo, ma se lui, in questo atteggiamento generale preferisce alcuni, perché allora essere contrari? Noi non abbiamo nessun motivo. Qui ci manca qualcosa nella normalità dell'agire umano che ci impedisce di capire Dio.

Concludiamo:

La domanda era il senso della missione. Abbiamo visto che la risposta è la “grazia peculiaris”: Dio vuole che tutti arrivino a quella forma speciale, privilegiata, che per il momento non hanno tutti, ma che secondo il volere di Dio deve arrivare a tutti. Se uno prende questo come scopo della missione, uno può capire che la missione non è nient'altro che l'applicazione del nuovo comandamento del Signore: “amatevi gli uni gli altri come io vi ho amato”. Cristo lo dice in un momento in cui sta di fronte agli apostoli, che sanno la rivelazione e hanno la grazia, e dice a questi: “amate gli altri come anch'io l'ho fatto”. Questo è lo scopo della missione.