

RIASSUNTI DI FEDE CRISTIANA



EBOOK GRATUITO

Ufficio Comunicazione Opus Dei

RIASSUNTI DI FEDE CRISTIANA

DALLA CREAZIONE AL PADRE NOSTRO, LA NOSTRA FEDE IN 36 TEMI

www.opusdei.org

Contenuti

- Tema 1. Perché l'uomo desidera Dio
- Tema 2. Il motivo della Rivelazione
- Tema 3. Lo sviluppo della Rivelazione
- Tema 4. Dio Creatore
- Tema 5. Che cos'è la Provvidenza Divina
- Tema 6. L'essere umano, immagine di Dio
- Tema 7. La libertà umana
- Tema 8. Il dominio sulla creazione. Il lavoro. L'ecologia
- Tema 9. L'uomo creato da Dio come maschio e femmina
- Tema 10. Il peccato e la misericordia di Dio
- Tema 11. La testimonianza evangelica
- Tema 12. L'Incarnazione
- Tema 13. Passione, morte e risurrezione di Gesù Cristo
- Tema 14. Come agisce lo Spirito Santo nella Chiesa
- Tema 15. La Chiesa fondata da Cristo
- Tema 16. La struttura gerarchica della Chiesa
- Tema 17. La Chiesa e il mondo
- Tema 18. Dottrina Sociale della Chiesa
- Tema 19. La risurrezione della carne
- Tema 20. I sacramenti
- Tema 21. Battesimo e Confermazione
- Tema 22. L'Eucaristia (I)
- Tema 22. L'Eucaristia (II)
- Tema 23. La Confessione e l'Unzione degli infermi
- Tema 24. Il matrimonio e l'Ordine sacerdotale

- Tema 25. La vita cristiana: la legge e la coscienza
- Tema 26. Il soggetto morale. La moralità degli atti umani.
- Tema 27. L'azione dello Spirito Santo: la grazia, le virtù teologali e i comandamenti
- Tema 28. Primo e secondo comandamento
- Tema 29. Il terzo comandamento: Ricordati di santificare le feste
- Tema 30. Il quarto comandamento: Onora il padre e la madre
- Tema 31. Il quinto comandamento: Non uccidere
- Tema 32. Il sesto comandamento: Non commettere atti impuri
- Tema 33. Il settimo e l'ottavo comandamento
- Tema 34. Il nono e il decimo comandamento
- Tema 35. La preghiera nella vita cristiana
- Tema 36. La preghiera del Padre Nostro

Tema 1. Perché l'uomo desidera Dio

1. L'uomo desidera Dio: la persona umana è orientata verso Dio, Lo desidera e intuisce che in Lui trova la piena felicità.

«L'uomo è fatto per essere felice come l'uccello per volare», ha detto un letterato russo del XIX secolo. Tutti cercano la felicità e orientano la loro vita nel modo che ritengono più opportuno per raggiungerla. Poter godere dei beni umani che ci perfezionano e ci arricchiscono ci rende felici. Però, mentre viviamo, la felicità è sempre offuscata da un'ombra. Non solo perché, a volte, dopo aver ottenuto cose buone, ci abituiamo ad esse (cosa che succede quasi sempre quando riceviamo qualcosa che avevamo voluto avere), ma, più profondamente, perché nessun bene creato è in grado di colmare l'anelito di felicità dell'uomo e anche perché i beni creati sono passeggeri.

Siamo uomini, esseri personali di corpo e di spirito (in unità, esseri personali). La nostra dimensione spirituale ci rende capaci di andare oltre le realtà concrete con le quali intratteniamo rapporti: le persone, le istituzioni, i beni materiali, gli strumenti che ci aiutano a crescere... Conoscere i diversi aspetti della realtà non consuma, né tanto meno esaurisce, la nostra capacità di conoscere, né i nostri interrogativi; possiamo sempre conoscere cose nuove o comprenderle più profondamente. E qualcosa di simile si verifica per la nostra capacità di amare: non esiste nulla di creato che ci appaghi completamente e per sempre: possiamo amare di più, possiamo amare cose migliori. E in un modo o nell'altro, ci sentiamo spinti verso tutto questo: raggiungere obiettivi nuovi ci rende felici, desideriamo comprendere meglio i problemi e le realtà che ci circondano, trovare nuove situazioni e acquistare esperienza. Durante la nostra vita cerchiamo di compiere tutto questo e ci deprimiamo quando non ci riusciamo. Sentiamo *aneliti di pienezza*. Tutto questo è segno di una grandezza, del fatto che c'è in noi qualcosa di infinito, che trascende ogni realtà concreta che fa parte della nostra vita.

Il mondo è transitorio. Siamo contingenti come tutto quello che sta attorno a noi. Le persone che amiamo, i risultati che otteniamo, i beni che possediamo..., non c'è nulla che possiamo trattenere per sempre. Ci piacerebbe afferrarli, averli sempre con noi perché migliorano la nostra vita, ci tengono allegri con i loro doni e le loro qualità, ci danno gioia. Tuttavia, in fondo alla nostra coscienza sentiamo che si tratta di beni transitori, che non ci accompagneranno sempre, che a volte ci promettono una felicità che possono dare solo per poco tempo. «Ogni cosa porta in sé il marchio della caducità, nascosto fra tante promesse. Infatti l'orrore e la vergogna delle cose è la loro caducità; allora, per coprire questa piaga vergognosa e ingannare gli incauti, si mascherano con vestiti variopinti»^[1]. Quest'ombra che ogni cosa terrena possiede ci tocca profondamente e, se ci pensiamo bene, ci spaventa, ci fa desiderare che non sia così, che esista una via d'uscita al nostro desiderio di vita, di pienezza. Sono gli *aneliti di salvezza*, presenti nel cuore dell'uomo.

Per arrivare a spiegare perché l'uomo desidera Dio, abbiamo messo in evidenza due tipi diversi di aneliti umani che indicano la "fame di trascendenza" presente nell'uomo. In seguito alle diverse esperienze trascendenti del bene, si risvegliano *aneliti di pienezza* (di esistenza, di verità, di bontà, di bellezza, di amore). E dopo le diverse esperienze del male e la perdita di questi beni, si risvegliano *aneliti di salvezza* (sopravvivenza, rettitudine, giustizia, pace). Si tratta di esperienze di trascendenza che generano una *nostalgia dell'al di là*. Infatti, se è vero che «l'uomo è fatto per essere felice come l'uccello per volare», è pur vero che l'esperienza ci dice che la felicità in questo mondo non è completa, che la vita non è mai pienamente soddisfacente, che essa rimane al di là dei nostri tentativi di raggiungerla, come una realtà intravista e non raggiunta. Nelle profondità dello spirito umano c'è un malessere, un desiderio mai soddisfatto, una nostalgia di felicità che mira a una segreta speranza: la speranza di una casa definitiva, nella quale il sogno di una felicità eterna, di un amore per sempre, viene esaudito. Siamo terreni, ma desideriamo l'eterno.

Questo desiderio dà luogo alla religiosità naturale ed è una sorta di "indicatore" di Dio. L'uomo è un essere naturalmente religioso perché la sua esperienza del mondo lo induce a pensare spontaneamente ad un essere che è fondamento di tutta la realtà: quello «che tutti chiamano Dio», come diceva san Tommaso concludendo le sue famose cinque vie di avvicinamento a Dio^[2]. La conoscenza di Dio è accessibile al buon senso, vale a dire, al pensiero filosofico spontaneo che esercita ogni essere umano, come risultato dell'esperienza di vita personale: la meraviglia davanti alla bellezza e all'ordine della natura, la sorpresa per il dono gratuito della vita, la gioia di percepire l'amore di altri... inducono a pensare al "mistero" dal quale tutto questo procede. Anche le diverse dimensioni della spiritualità umana, come la capacità di riflettere su se stesso, di fare progressi in campo culturale e tecnico, di percepire la moralità delle proprie azioni, dimostrano che, a differenza di altri enti corporei, l'uomo trascende l'universo materiale e tende verso un essere spirituale superiore e trascendente, che possa dare una giustificazione delle qualità immateriali dell'uomo.

Il fenomeno religioso non è, come pensava Ludwig Feuerbach, una proiezione della soggettività umana e del suo desiderio di felicità, ma sorge da una spontanea considerazione della realtà così com'è conosciuta. La negazione di Dio e il tentativo di escluderlo dalla cultura e dalla vita sociale e civile è un fenomeno relativamente recente, limitato ad alcune aree del mondo occidentale. I grandi interrogativi religiosi ed esistenziali continuano a rimanere invariabili nel tempo: si può smentire l'idea che la religione sia circoscritta ad una fase "infantile" della storia dell'uomo, destinata a scomparire con il progresso della conoscenza e della scienza.

La constatazione che l'uomo è un essere naturalmente religioso ha portato alcuni filosofi e teologi all'idea che Dio, nel crearlo, lo abbia già preparato, in qualche modo, a ricevere quel dono nel quale consiste la sua vocazione ultima e definitiva: l'unione con Dio in Gesù Cristo. Tertulliano, per esempio, notando che i pagani del suo tempo dicevano in modo naturale: "Dio è grande" o "Dio è buono", pensò che l'anima umana fosse in qualche modo orientata verso la fede cristiana e nel suo *Apologeticum* scrisse: «*Anima naturaliter christiana*» (17, 6)^[3]. San Tommaso, considerando il fine ultimo dell'uomo e l'apertura illimitata del suo spirito, affermò che gli esseri umani hanno «un desiderio naturale di vedere Dio»^[4].

L'esperienza dimostra che esclusivamente con le energie umane non è possibile elevarsi fino a Dio e ciò si verifica quando Dio si rivela e manifesta il suo mistero: Dio viene incontro all'uomo e si mostra così come Egli è. Questo dinamismo è l'azione della Rivelazione.

Il Catechismo della Chiesa Cattolica ha riassunto sinteticamente alcune di queste idee: «Il desiderio di Dio è inscritto nel cuore dell'uomo, perché l'uomo è stato creato da Dio e per Dio; e Dio non cessa di attirare a sé l'uomo e soltanto in Dio l'uomo troverà la verità e la felicità che cerca senza posa»^[5].

2. Perché l'uomo desidera Dio? La conoscenza razionale di Dio

L'intelletto umano può conoscere l'esistenza di Dio sviluppando ragionamenti, che, a partire da san Tommaso d'Aquino, sono stati chiamati "vie". I ragionamenti iniziano da osservazioni del mondo creato e seguono due percorsi: le *creature materiali* (vie cosmologiche) e la *persona umana* (vie antropologiche).

Queste vie verso l'esistenza di Dio non sono propriamente "prove" nel senso che la scienza matematica o naturale dà a questo termine, ma argomenti filosofici, che risultano più o meno convincenti a seconda del grado di formazione e di riflessione della persona che li considera^[6]. Non sono neppure "prove" nel senso delle scienze sperimentali (fisica, biologia, ecc.), perché Dio non è oggetto della nostra conoscenza empirica: non lo possiamo osservare, come si contempla un tramonto o una tempesta di sabbia per trarre delle conclusioni.

Le *vie cosmologiche* partono dalle creature materiali. La formulazione più conosciuta si deve a san Tommaso d'Aquino: sono le celebri "cinque vie" da lui elaborate. In forma sintetica e semplificata si possono riassumere in questo modo. Le due prime osservano che la successione delle cause (causa-effetto) presente nella natura non può proseguire nel passato fino all'infinito: dev'esserci un'origine, un primo motore e una prima causa. La terza via mette in evidenza che le cose che vediamo nel mondo possono esserci o non esserci e conclude che, dato che tutto è mutevole deve esistere un principio necessario immutabile, perché altrimenti non esisterebbe nulla. La quarta via considera che tutte le realtà che conosciamo posseggono qualità buone e deduce che deve esistere un ente origine di tutta la bontà. L'ultima (la quinta) osserva l'ordine e la finalità che sono presenti nei fenomeni del mondo, il fatto che hanno leggi che li regolano e conclude con l'esistenza di una intelligenza ordinatrice che giustifichi queste leggi e sia anche causa finale di tutto^[7].

Oltre alle vie che partono dall'analisi del cosmo, ne esistono altre di *carattere antropologico*; in esse la riflessione inizia dalla realtà della persona umana. Queste vie hanno più forza se intese come convergenti anziché considerate isolatamente, una per una. In primo luogo il carattere spirituale dell'uomo, caratterizzato dalla sua capacità di pensare, dalla sua interiorità e dalla sua libertà, non sembra avere fondamento in nessuna realtà dell'universo. Né del resto avrebbe senso nell'uomo il suo desiderio insoddisfatto di felicità, se non esistesse un Dio che gliela possa dare. Inoltre notiamo nella natura umana un senso morale di solidarietà e di carità, che induce l'uomo ad aprirsi agli altri e a

riconoscere in se stesso la vocazione di andare oltre l'io e i suoi interessi egoistici. Ci si interroga sul senso della vita: perché l'uomo è capace di discernere in modo non utilitarista, perché si rende conto che alcune cose concordano con la propria dignità e altre no, perché prova un senso di colpa e di vergogna quando agisce male, e invece prova un senso di felicità e di pace quando si comporta con giustizia; perché è capace di riempirsi di gioia guardando la bellezza di un tramonto, di un cielo pieno di stelle o di una meravigliosa opera d'arte. Nulla di questo si può attribuire all'opera cieca dell'universo, al prodotto impersonale delle interazioni materiali. Tutto ciò invita a concludere che esiste un essere infinitamente buono, bello e giusto, che ha messo in noi un barlume di ciò che Egli è e desidera per noi. Questa seconda opzione è più logica e soddisfacente. Sicuramente queste vie non sono ineccepibili, ma offrono una logica luminosa a colui che guarda la realtà con semplicità.

Il Catechismo della Chiesa Cattolica riassume in questo modo i ragionamenti proposti: «Con la sua apertura alla verità e alla bellezza, con il suo senso del bene morale, con la sua libertà e la voce della coscienza, con la sua aspirazione all'infinito e alla felicità, l'uomo si interroga sull'esistenza di Dio. In queste aperture egli percepisce segni della propria anima spirituale. "Germe dell'eternità che porta in sé, irriducibile alla sola materia", la sua anima non può avere la propria origine che in Dio solo»^[8].

Le diverse argomentazioni filosofiche utilizzate per "provare" l'esistenza di Dio non hanno come risultato necessario la fede in Lui; segnalano che questa fede è ragionevole. In realtà, queste osservazioni aiutano a concludere che Dio esiste, ma queste riflessioni richiedono anche scelte di vita che non sempre sono presenti nelle persone. Per esempio, nella cultura di oggi una conoscenza più scientifica dei processi della natura può contrapporsi alle vie cosmologiche, perché anche se l'universo manifesta un certo ordine, bellezza e finalità nei suoi fenomeni, possiede anche una notevole dose di disordine, di caos e di tragedia; molti fenomeni apparentemente si svolgono in modo fortuito (caso, caos) e possono essere causa di tragedie cosmiche. In modo analogo, chi ritiene che la persona umana è soltanto un animale un po' più sviluppato degli altri, il cui comportamento è regolato dalle pulsioni necessarie, non accetterà le vie personali che si riferiscono alla moralità o alla trascendenza dello spirito, dato che identifica la sede della vita spirituale (mente, coscienza, anima) con la corporeità degli organi cerebrali e dei processi neuronali.

A queste obiezioni, se chi le pone è disposto ad ascoltare, si può rispondere. Taluni, ben preparati, ritengono che il disordine e il caso possono avere un posto nella finalità generale dell'universo (e pertanto in un progetto creatore di Dio). Albert Einstein ha detto che nelle leggi della natura «si rivela una ragione tanto superiore che tutta la razionalità del pensiero e degli ordinamenti umani è, a paragone, un riflesso assolutamente insignificante»^[9]. Analogamente, si può dimostrare con riferimento alla ragione e alla fenomenologia umana, l'auto-trascendenza della persona, il libero arbitrio che opera nelle scelte -benché dipendano e siano in qualche misura condizionate dalla natura -e l'impossibilità di ridurre la mente al cervello. Pertanto è necessario dare ascolto al Compendio del Catechismo quando afferma che a partire «dal mondo e dalla persona umana, l'uomo, con la sola ragione, può con certezza conoscere Dio come origine e fine dell'universo e come sommo bene»^[10]. È necessario precisare che la conquista di

questa certezza richiede la comprensione di alcuni aspetti complessi della realtà, che offrono abbondante margine di discussione e, proprio per questo, le vie razionali di accesso a Dio non risultano, di frequente, realmente convincenti.

3. Perché l'uomo desidera Dio? Come è vista la trascendenza oggi.

Malgrado il fenomeno della globalizzazione, gli atteggiamenti riguardo a Dio e alla visione religiosa della vita presentano notevoli differenze nelle diverse parti del mondo. In termini generali, per la maggior parte delle persone il riferimento alla trascendenza – anche se espressa in forme religiose e culturali molto diverse – continua ad essere un aspetto importante della vita.

Il quadro generale mette in evidenza la posizione peculiare del mondo occidentale, e soprattutto dell'Europa, dove una serie di fattori storici e culturali hanno determinato un diffuso atteggiamento di rifiuto o di indifferenza nei confronti di Dio o nei confronti di quella che è stata storicamente la religione dominante in Occidente: il cristianesimo. Questa situazione può essere formulata secondo le parole del sociologo della religione Peter Berger, nell'idea secondo cui nella società occidentale la fede cristiana è rimasta senza una sua "struttura di plausibilità", sicché, se in epoche passate bastava lasciarsi guidare per essere cattolico, ai nostri giorni basta lasciarsi guidare per non esserlo più. Si può dire che il desiderio di Dio sembra essere scomparso nella società occidentale: «Per larghi settori della società Egli non è più l'atteso, il desiderato, quanto piuttosto una realtà che lascia indifferenti, davanti alla quale non si deve nemmeno fare lo sforzo di pronunciarsi»^[11].

Le cause di questo cambiamento sono molte. Da una parte, i grandi progressi scientifici e tecnici degli ultimi due secoli, che tanti benefici hanno apportato all'umanità, hanno però suscitato una mentalità materialista che considera le scienze sperimentali le uniche forme valide di conoscenza razionale. Si è diffusa una concezione del mondo secondo la quale è autentico soltanto ciò che è suscettibile di una verifica empirica, ciò che si può vedere e toccare. Questo riduce le "prospettive della razionalità", in quanto, oltre a svalutare le forme non scientifiche di conoscenza (la fiducia, per esempio, in ciò che altri ci dicono), porta a interessarsi solo della ricerca di strumenti che rendono la vita più confortevole e piacevole. Tale presa di posizione non è essenziale. Esaminare la misteriosa bellezza e grandezza del mondo creato non induce a idolatrare la scienza, ma può spingere ad ammirare le meraviglie che Dio ha posto nella sua creazione. Oggi, come nel passato, molti scienziati continuano ad aprirsi alla trascendenza quando scoprono la perfezione contenuta nell'universo.

Un secondo aspetto, legato al precedente, è la secolarizzazione della società, vale a dire quel processo per cui molte realtà che in precedenza erano collegate con le nozioni, le credenze e le istituzioni religiose hanno perduto questa dimensione e ormai sono considerate in termini puramente umani, sociali o civili. Questo aspetto è legato a quello precedente, perché il progresso scientifico ha permesso di conoscere le cause di molti fenomeni naturali (nel campo della salute, dei processi vitali, delle scienze umane) che in precedenza si consideravano spesso in

diretta relazione con la volontà di Dio. Per esempio, anticamente una peste si poteva ritenere un castigo divino per i peccati degli uomini, mentre oggi è considerata frutto di condizioni igieniche, di vita, ecc. che possiamo precisare e determinare. In se stessa questa migliore conoscenza della realtà è una cosa buona, e inoltre aiuta a purificare l'idea che abbiamo del modo di agire di Dio, che non è una delle tante cause dei fenomeni della natura. Dio è a un altro livello, risponde alle domande ultime che noi uomini ci facciamo: il significato della vita, del destino finale di ciascuno, della gioia e del dolore, ecc. La scienza non riesce a dare una spiegazione a questo livello, per cui, quando le persone si pongono domande più profonde, normalmente si collocano in uno spazio nel quale Dio diventa imprescindibile.

Un altro aspetto importante dell'indebolimento dell'orientamento verso Dio nella cultura attuale dell'Occidente è determinato da un atteggiamento individualista che influisce sul modo di pensare della collettività. Questo atteggiamento è conseguenza del processo di emancipazione che ha caratterizzato la cultura fin dal periodo dell'Illuminismo (XVIII secolo). Questa trasformazione, come le precedenti, ha anche alcuni aspetti positivi, dato che è contrario alla dignità umana che, con pretesti religiosi o di altro tipo, l'uomo sia posto "sotto tutela" e sia costretto a prendere decisioni in nome di dottrine imposte che risultano poco chiare. In concomitanza, ha preso piede una nuova opzione: è meglio non dipendere da nessuno e non legarsi a nessuno, per non rimanere vincolato e così poter fare quello che ognuno desidera. Chi non ha sentito dire, magari con formulazioni diverse, affermazioni come questa: la cosa principale è "essere autentici", "vivere la propria vita" e viverla a nostro piacimento? Questo atteggiamento induce a trattare le relazioni in maniera utilitarista, badando che non abbiano vincoli né li creino, che non siano d'intralcio alla spontaneità personale. Sono ammesse solo relazioni che producono soddisfazione.

Secondo questa prospettiva, una relazione seria con Dio risulta fastidiosa e l'assoggettamento ai suoi precetti non viene percepito come mezzo che libera dal proprio egoismo; di conseguenza, la religione avrà spazio solo nella misura in cui dia pace, serenità, benessere e non sia impegnativa. Ecco perché l'atteggiamento individualista dà luogo a forme di religiosità blande, con scarsi contenuti e senza legami istituzionali: questo è l'effetto del soggettivismo e dell'affettività, e che cambiano frequentemente a seconda delle necessità personali.

Si potrebbero aggiungere altri aspetti nel descrivere la mentalità che oggi domina nelle società occidentali. Alcune caratteristiche come il culto della novità e del progresso, il desiderio di condividere, con altri, emozioni forti, il predominio della tecnologia che contrassegna il modo di lavorare, coltivare le relazioni o riposare... hanno senza dubbio una risonanza nell'atteggiamento verso la realtà trascendente e verso il Dio cristiano. È anche vero che c'è molto di positivo in questi processi: le società occidentali hanno conosciuto un lungo periodo di pace, di sviluppo materiale, sono diventate più partecipative e hanno fatto in modo di includere tutti i loro membri in questi processi benefici. In tutto questo c'è molto di cristiano. Eppure è del pari evidente che attualmente molti si rifiutano di parlare di Dio e mostrano, spesso, indifferenza o rifiuto.

In una società con queste caratteristiche, refrattaria al trascendente, un cristiano sarà convincente solo se, prima di tutto, porge una testimonianza di vita autentica

e virtuosa. La testimonianza e la parola: sono entrambe indispensabili, ma la testimonianza ha la priorità. All'inizio ricordavamo che «l'uomo è fatto per essere felice come l'uccello per volare». La felicità è legata all'amore e il cristiano, attraverso la sua fede autentica, è convinto che non c'è amore più vero dell'amore che Dio ha per noi: quello che Gesù Cristo ha mostrato sulla Croce e che comunica nell'Eucaristia. La modalità efficace per riconquistare la società, che ha voltato le spalle a Dio, è l'impegno coerente del cristiano, quando manifesta, con la propria vita, la presenza di questo amore e di questa felicità.

«Non tutte le soddisfazioni producono in noi lo stesso effetto: alcune lasciano una traccia positiva, sono capaci di pacificare l'animo, ci rendono più attivi e generosi. Altre invece, dopo la luce iniziale, sembrano deludere le attese che avevano suscitato e talora lasciano dietro di sé amarezza, insoddisfazione o un senso di vuoto»^[12]. La felicità di quelli che credono solamente a ciò che si può vedere o toccare, o sono dominati da una concezione utilitaristica della vita, o quella dell'individualista che non si vuole legare a niente, è passeggera, “dura finché dura”, e ha bisogno di essere continuamente rinnovata perché non dà altro di sé. Quasi sempre è una felicità che non migliora le persone. Invece, quelli che seguono il Signore con tutto il cuore conducono una vita diversa e sperimentano una felicità diversa: più profonda, più duratura, che produce frutti in se stessi e negli altri.

Non è superfluo rileggere il famoso testo della Epistola a Diogneto (V e VI), che descrive la vita dei primi cristiani: «I cristiani non si differenziano dagli altri uomini né per territorio, né per il modo di parlare, né per la foggia dei loro vestiti [...]. Risiedono in città sia greche che barbare, così come capita, e pur seguendo nel modo di vestirsi, nel modo di mangiare e nel resto della vita i costumi del luogo, si propongono una forma di vita meravigliosa e, come tutti hanno ammesso, incredibile. Abitano ognuno nella propria patria, ma come fossero stranieri; rispettano e adempiono tutti i doveri dei cittadini, e si sobbarcano tutti gli oneri come fossero stranieri; ogni regione straniera è la loro patria, eppure ogni patria per essi è terra straniera. Come tutti gli altri uomini si sposano ed hanno figli, ma non ripudiano i loro bambini. Hanno in comune la mensa, ma non il letto. Vivono nella carne, ma non secondo la carne. Vivono sulla terra, ma hanno la loro cittadinanza in cielo. Osservano le leggi stabilite ma, con il loro modo di vivere, sono al di sopra delle leggi. Amano tutti, e da tutti vengono perseguitati. Anche se non sono conosciuti, vengono condannati; sono condannati a morte, e da essa vengono vivificati. Sono poveri e rendono ricchi molti; sono sprovvisti di tutto, e trovano abbondanza in tutto. Vengono disprezzati e nei disprezzi trovano la loro gloria; sono colpiti nella fama e intanto viene resa testimonianza alla loro giustizia. Sono ingiuriati, e benedicono; sono trattati in modo oltraggioso, e ricambiano con l'onore. Quando fanno dei bene vengono puniti come fossero malfattori; mentre sono puniti gioiscono come se si donasse loro la vita. I Giudei muovono a loro guerra come se fossero gente straniera, e i pagani li perseguitano; ma coloro che li odiano non sanno dire la causa del loro odio. Insomma, per parlar chiaro, i cristiani rappresentano nel mondo ciò che l'anima è nel corpo».

Antonio Ducay

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 27-49.
 - Papa Francesco, «Radice umana della crisi ecologica», Enciclica *Laudato si'*.
 - Benedetto XVI, «L'anno della fede. Il desiderio di Dio», *Udienza*, 7-XI-2012.
 - Benedetto XVI, «L'anno della fede. Le vie che conducono alla conoscenza di Dio», *Udienza*, 14-XI-2012.
-

Lecture raccomandate

- J. Burgraff, *Teología fundamental. Manual de iniciación*, Rialp, Madrid, 2007, cap. II.
 - A. López Quintás, *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Rialp, Madrid.
-

[1] J. L. Lorda, *La señal de la Cruz*, Rialp, Madrid 2011, pp. 65-66.

[2] Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3.

[3] Tutti abbiamo un'anima cristiana per natura.

[4] *Contra Gentiles*, lib. 3, c. 57, n. 4.

[5] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 27.

[6] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 31.

[7] Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 2.

[8] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 33.

[9] A. Einstein, *Mi visión del mundo*, Barcelona, 2013.

[10] *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 3.

[11] Benedetto XVI, *Udienza*, 7-XI-2012.

[12] *Ibidem*.

[Torna ai contenuti](#)

Tema 2. Il motivo della Rivelazione

1. La nozione di Rivelazione soprannaturale

Nell'uomo esiste un desiderio naturale di raggiungere una vera conoscenza di Dio. Questa conoscenza, tuttavia, non si può raggiungere con le sole forze umane, perché Dio non è una creatura materiale o un fenomeno sensibile del quale possiamo avere esperienza. L'uomo può ottenere alcune certezze relative a Dio a partire dalle realtà create e dal suo essere personale, però queste vie ci danno una conoscenza molto limitata di Lui e della sua vita. Inoltre, per raggiungere questa certezza è necessario superare notevoli difficoltà. Se Dio non disvela il suo mistero e non manifesta la sua natura le possibilità conoscitive risultano limitate così come, secondo alcuni autori medievali, un giorno è capitato a sant'Agostino.

L'aneddoto è piuttosto famoso. Un giorno sant'Agostino passeggiava in riva al mare, rimuginando nella sua testa la dottrina su Dio e sul mistero della Trinità. A un certo punto alzò lo sguardo e vide un bambino piccolo che giocava sulla sabbia. Vedeva che il bambino correva verso il mare, riempiva di acqua un secchiello, ritornava dov'era prima e versava l'acqua in una buca. Dopo aver osservato questo procedimento varie volte, il santo sentì una certa curiosità, si avvicinò al bambino e gli domandò: «Dimmi un po', ma che stai facendo?». E il bambino rispose: «Sto tirando via tutta l'acqua del mare e la metto in questa buca». «Ma questo è impossibile», gli assicurò il santo. E il bambino rispose: «Ancora più impossibile è cercare di fare quello che tu stai tentando di fare: comprendere nella tua piccola mente il mistero di Dio».

Tuttavia Dio non ha lasciato l'uomo in questa situazione. Ha voluto rivelarsi, vale a dire, manifestarsi, uscire dal suo mistero e togliere il "velo" che ci impediva di conoscere chi è e come è Lui. Questo non lo ha fatto semplicemente per soddisfare una nostra curiosità, e neppure lo ha fatto unicamente per comunicare un messaggio su Se stesso, ma si è rivelato venendo Egli stesso incontro agli uomini - specialmente con l'invio nel mondo di suo Figlio e con il dono dello Spirito Santo - e invitandoli a entrare in una relazione di amore con Lui. Ha voluto manifestare la sua natura, trattare gli uomini come amici e come figli amati per renderli pienamente felici col suo amore infinito.

Gli *aneliti di pienezza* e gli *aneliti di salvezza* presenti nella vita umana non si possono soddisfare con qualcosa di terreno: la rivelazione di Dio e la dedizione che Egli fa di se stesso donando il suo amore infinito, hanno la capacità di colmare in modo sovrabbondante il cuore umano, riempiendolo di una felicità molto maggiore di quella che l'uomo stesso è capace di desiderare o immaginare.

Come san Paolo ha scritto ai Corinzi: «Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, Dio le ha preparate per coloro che lo amano»^[1]. La Rivelazione «è la realizzazione delle aspirazioni più profonde, di quel desiderio di infinito e di pienezza che alberga nell'intimo l'essere umano e lo

apre a una felicità non momentanea e limitata, ma eterna»^[2].

2. La Rivelazione nella storia della salvezza

Secondo il Concilio Vaticano II, la Rivelazione risponde a un piano, a un progetto che si sviluppa mediante l'intervento di Dio nella storia degli uomini. Dio prende l'iniziativa e si fa presente nella storia attraverso determinati avvenimenti (come la chiamata del patriarca Abramo alla fede, la liberazione degli israeliti dall'Egitto, ecc.), e ordina questi fatti affinché risulti manifesta la divina Volontà di salvezza. Dio comunica il significato profondo di questi avvenimenti, il loro significato per la salvezza: la comunicazione della verità raggiunge uomini scelti da Lui, quelli che costituisce in testimoni di questa azione divina. Per esempio, Mosè ed Aronne furono testimoni dei miracoli che Dio fece per obbligare il Faraone d'Egitto a lasciar partire il popolo d'Israele e così liberarlo dalla schiavitù. In tal modo Dio svelò e realizzò una tappa del suo disegno: manifestò che, secondo la sua eterna sapienza, gli uomini sappiano che stare con Dio significa libertà e salvezza. A questa tappa seguirono altre tappe e altri avvenimenti di salvezza; per questo si parla di una "storia della salvezza" di Dio nei confronti degli uomini.

Questa "storia della salvezza" è narrata nell'Antico Testamento, e più esattamente nei libri iniziali (soprattutto Genesi ed Esodo) e nei libri storici (16 libri, tra i quali il libro di Giosuè, i due libri di Samuele e quelli dei Re). La storia della salvezza culmina in un grande avvenimento: quello dell'Incarnazione del Figlio di Dio, un avvenimento situato in un determinato momento della storia umana e che segna la pienezza del progetto di Dio.

L'Incarnazione è un avvenimento singolarissimo. Qui Dio non interviene nella storia come prima, attraverso certi fatti e certe parole trasmessi per mezzo di uomini da Lui scelti, ma Egli stesso entra nella "storia"; si fa uomo e si fa protagonista interno della storia umana per guidarla e ricondurla al Padre dall'interno, con la sua predicazione e i suoi miracoli, con la sua Passione, Morte e Risurrezione. Con l'invio conclusivo dello Spirito Santo, promesso ai suoi discepoli.

Nella storia della salvezza, che culmina nella vita di Cristo e nell'invio dello Spirito Santo, Dio, oltre a rivelarci la sua natura, ci svela anche qual è il suo progetto per ciò che ci riguarda. È un progetto grande e bello, perché siamo stati scelti da Dio, ancora prima della creazione del mondo, nel Figlio, Gesù Cristo. La vita umana non è casuale, ma risponde ad un progetto che nasce dall'amore di Dio, che è un amore eterno. La nostra relazione con Dio non si limita al fatto che Egli ci ha creati, né la nostra finalità si esaurisce semplicemente nel fatto che esistiamo nel mondo o che siamo inseriti in una storia. Non siamo soltanto creature di Dio, perché, fin dal momento in cui Dio ha deliberato di crearci, ci ha contemplati con occhi di Padre e ci ha destinati ad essere suoi figli adottivi: fratelli di Gesù Cristo, suo unico Figlio. Il motivo profondo dell'esistenza è ben presente nel mistero di Dio, e solo la conoscenza di questo mistero, che è un mistero di amore, ci permette di decifrare il contenuto autentico della nostra esistenza.

Il Compendio del Catechismo riassume queste idee nel seguente modo: «Dio, nella sua bontà e sapienza, si rivela all'uomo. Con eventi e parole rivela Se stesso e il suo disegno di benevolenza, che ha prestabilito dall'eternità in Cristo a favore

dell'umanità. Tale disegno consiste nel far partecipare, per la grazia dello Spirito Santo, tutti gli uomini alla vita divina, quali suoi figli adottivi nel suo unico Figlio»^[3].

3. Il Dio personale e il Dio trino

I libri dell'Antico Testamento preparano alla rivelazione più profonda e decisiva su Dio, che poi ha luogo nel Nuovo Testamento. Questa preparazione presenta Dio principalmente come Dio dell'Alleanza, vale a dire, il Dio che prende l'iniziativa di scegliere un popolo - Israele - per stabilire con lui un patto di amicizia e di salvezza. Il Signore non attende, da questo patto, qualche beneficio per Sé. Dio non ha bisogno di nulla, perché è trascendente, ossia, infinito, eterno, onnipotente e completamente al di sopra del mondo: propone questa sua alleanza per pura benevolenza, perché si tratta di un patto ottimo per la felicità di Israele e del mondo intero. Il Dio che ci presenta l'Antico Testamento è assolutamente superiore e trascendente e, nello stesso tempo, intimamente collegato al mondo, all'uomo e alla sua storia. Per quel che lo riguarda, rimane inaccessibile nella sua maestà, ma il suo amore lo rende straordinariamente vicino agli uomini. È assolutamente libero nelle sue decisioni e, nello stesso tempo, è interamente impegnato in esse.

Tutto questo conferisce a Dio un carattere quanto mai personale, perché è proprio delle persone decidere, scegliere, amare, manifestarsi agli altri. Noi uomini manifestiamo la nostra personalità e il nostro carattere con le nostre parole e con le nostre azioni. Attraverso di esse, gli altri imparano a conoscerci: manifestiamo il nostro modo di essere. Così anche il Signore. Nell'Antico Testamento Dio si rivela, in primo luogo, con la parola. Spesso troviamo delle espressioni nelle quali Dio si riferisce a se stesso in prima persona. Per esempio: «Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla condizione servile»^[4]. Altre volte un Profeta comunica le parole che Dio gli ha detto: «Così dice il Signore: Mi ricordo di te, dell'affetto della tua giovinezza»^[5]. E, insieme con le parole, le opere: «Dio si ricordò anche di Rachele; Dio la esaudì e la rese feconda»^[6], «Vi invitava in quel giorno il Signore, Dio degli eserciti, al pianto e al lamento»^[7]. Parole e opere che si illuminano reciprocamente, che rivelano la volontà di Dio e che cercano di guidare il popolo eletto verso la vera sorgente della vita che è Egli stesso.

Il Nuovo Testamento contiene, rispetto all'Antico, una novità sorprendente. I Vangeli mostrano che Gesù chiama Dio «Padre mio» in un modo esclusivo. Tra il Padre e Gesù c'è una relazione unica e singolarissima, che non si può esprimere soltanto in termini umani e temporali. Anche le parole e le opere di Gesù indicano che egli non è solamente un uomo, e anche se Gesù non si è mai proclamato Dio, ha fatto capire con assoluta chiarezza che lo era da ciò che ha detto e ha fatto. Perciò gli apostoli proclamarono nei loro scritti che Gesù è il Figlio di Dio eterno, che si è fatto uomo per noi e per la nostra salvezza. Inoltre Gesù non ha svelato soltanto la sua stretta relazione con il Padre, ma anche quella dello Spirito Santo con il Padre e con Egli stesso. Lo Spirito Santo è «Spirito della verità che procede dal Padre»^[8], «Spirito del suo Figlio»^[9], «di Cristo»^[10], o semplicemente «Spirito del nostro Dio»^[11]. In tal modo, il carattere personale di Dio, che si è manifestato nell'Antico Testamento, si presenta nel Nuovo con una dimensione sorprendente: Dio esiste come Padre, Figlio e Spirito.

Questo ovviamente non significa che siano tre dei, ma che sono tre persone distinte nell'unità dell'unico Dio. Ciò si comprende meglio se si considerano i nomi delle persone, che segnalano una relazione di profonda intimità. Tra gli uomini è naturale che la relazione paterno-filiale sia di amore e di confidenza. Sul piano divino l'amore e la confidenza sono così intensi che il Padre è assolutamente intimo al Figlio e viceversa. Qualcosa di analogo si osserva nella relazione di ogni uomo con sé stesso. Tante volte, ciascuno osserva la sua coscienza, scruta i suoi pensieri e sentimenti: è la conoscenza interiore. Analogamente, lo Spirito Santo è Dio che conosce il cuore di Dio, Egli stesso è il mistero di questa reciproca intimità del Padre e del Figlio. Tutto questo ci porta a una conclusione: Dio è un mistero di Amore. Non di amore verso l'esterno, verso le creature, ma di amore interiore, tra le persone divine. Questo amore è così forte in Lui che le tre persone sono un'unica realtà, un solo Dio. Un teologo del XII secolo, Riccardo di san Vittore, in riferimento alla Ss.ma Trinità, ha scritto: «perché possa esistere, l'amore ha bisogno di due persone, perché sia perfetto ha necessità di aprirsi a un terzo»^[12]. Padre, Figlio e Spirito Santo hanno la stessa dignità e natura: tutt'e tre sono un unico Dio, un solo mistero di amore.

4. L'invito alla comunione e alla fede

Un documento del Concilio Vaticano II sintetizza qual è l'obiettivo della Rivelazione: «Dio invisibile nel suo immenso amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi, per invitarli e ammetterli alla comunione con sé»^[13]. L'obiettivo è quello di offrire agli uomini la possibilità di vivere in comunione con Lui perché possano godere dei suoi beni e della sua vita. La Rivelazione fa riferimento alla felicità e alla vita di ogni uomo e di ogni donna.

Si può prospettare il problema di come questa Rivelazione di Dio arrivi a ciascuno e quali sono gli strumenti dei quali Dio si serve o quali mezzi impiega perché gli uomini sappiano che sono stati chiamati ad una comunione di amore e di vita con il loro Creatore. La risposta a queste domande ha un duplice aspetto.

Da una parte, bisogna ricordare che Cristo fondò la Chiesa perché continuasse la sua missione nel mondo. La Chiesa è intrinsecamente evangelizzatrice e il suo compito consiste nel portare la Buona Novella del Vangelo a tutte le nazioni e in ogni epoca storica, in modo che, mediante la predicazione, gli uomini possano conoscere la Rivelazione di Dio e il suo progetto di salvezza. Comunque, la Chiesa non realizza esclusivamente questo compito. Cristo, suo Signore e Fondatore, è in realtà colui che continua a dirigere la Chiesa dal suo posto nel cielo accanto al Padre. Lo Spirito Santo, che è Spirito di Cristo, conduce e sostiene la Chiesa perché porti il suo messaggio agli uomini. Il compito di evangelizzazione della Chiesa è vivificato dall'azione della Ss.ma Trinità.

D'altra parte, non c'è dubbio che le circostanze storiche non sempre permettono che la Chiesa svolga efficacemente questo compito di evangelizzazione. Non mancano ostacoli che si oppongono alla diffusione del Vangelo, e per questo in ogni epoca vi sono uomini - a volte molti - che non riescono di fatto a ricevere la Buona Novella della chiamata alla comunione con Dio e alla salvezza. Non riescono a conoscere la fede in modo significativo, perché non ricevono l'annuncio salvifico. In realtà, queste persone hanno pur sempre un contatto con la Rivelazione cristiana, perché l'azione dello Spirito Santo non è limitata da

nessuna circostanza: Egli, essendo Dio, può invitare ciascuno a modalità di comunione con Lui, che si fanno presenti nell'intimo della coscienza e che trasmettono al cuore un seme della Rivelazione. Per questo non c'è nessuno che non riceva, da parte di Dio, l'aiuto e le luci necessarie per conquistare la comunione con Lui. Però, nei casi in cui non è stato possibile ricevere la predicazione della Chiesa né la testimonianza di una vita cristiana autentica, la relazione con Dio è abitualmente confusa e frammentaria, e diventa chiara e si perfeziona soltanto quando si arriva a percepire il messaggio della salvezza e si riceve il battesimo.

Fin qui abbiamo parlato quasi sempre della Rivelazione come di un invito di Dio alla comunione con Lui e alla salvezza. Ma, qual è il ruolo dell'uomo? Come si accetta la salvezza che Dio offre quando chiama gli uomini a essere figli di Dio in Gesù Cristo? La risposta è data dal Catechismo della Chiesa Cattolica al n. 142: «La risposta adeguata a questo invito è la fede». Ma, che cos'è la fede? Come si può ottenere?

La fede non è semplice fiducia umana in Dio, e neppure è un'opinione più o meno convinta su qualcosa. Certe volte usiamo il verbo "credere" nel significato di "pensare o avere un'opinione su qualcosa". Per esempio, "credo che oggi pioverà" o "credo che ciò che gli succede sia una cosa passeggera". In questi esempi vi sono motivi per pensare che qualcosa è certa, ma in realtà non possiamo essere sicuri che sarà così. Quando nella religione cristiana si parla della "fede" si tratta di una cosa differente.

La fede è una luce interiore che viene da Dio e tocca il cuore, inducendolo a riconoscere la Sua presenza e il Suo modo di fare. Quando, per esempio, in un territorio di missione qualcuno entra in contatto con il cristianesimo grazie al lavoro di un missionario, può verificarsi che s'interessa e rimanga affascinato da quello che ascolta. Dio lo illumina e gli fa comprendere che tutto questo è molto bello, che dà realmente un senso alla sua vita, gli fa scoprire questo significato che forse stava cercando senza successo fino a quel momento. Quella persona non ha ascoltato semplicemente un discorso che ha senso, ma inoltre ha ricevuto una luce che lo fa sentire felice, pieno di gioia, perché si sono aperti per lui degli orizzonti di senso che forse non credeva possibile che esistessero. Per questo condivide con gioia quello che ha sentito, quel senso della sua vita che gli parla di Dio e di un grande amore, ed ha la certezza che sta lì la chiave della sua esistenza, in quel Dio che lo ha creato, che lo ama e lo chiama alla salvezza. Questa luce è un dono, una grazia di Dio: la risposta a questa luce è la fede.

Pertanto, la fede è una realtà simultaneamente divina e umana: è l'azione divina nell'anima e l'apertura dell'uomo all'azione divina; un atto di adesione al Dio che si rivela. Il Concilio Vaticano II riassume questa esperienza quando afferma: «Perché si possa prestare questa fede, è necessaria la grazia di Dio che previene e soccorre e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio, apra gli occhi della mente e dia a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità»^[14].

Per la sua dimensione umana, la fede è un atto dell'uomo. Un atto libero. Può verificarsi che la stessa predica del missionario muova alcuni a compiere un atto di fede, mentre altri restano indifferenti. Dio, che conosce i cuori, illumina ognuno

secondo le sue disposizioni, e l'uomo rimane sempre libero di accogliere o meno l'amoroso invito di Dio, e di accettare Gesù come Signore della propria vita o di rifiutarlo. Un rifiuto che mette in pericolo di perdere la felicità terrena e quella eterna.

La fede, inoltre, è un atto di fiducia: si accetta di essere guidati da Dio, si accetta che Cristo è il Signore, che, con la sua grazia, indica il cammino della libertà e della vita. Credere vuol dire donarsi con gioia al progetto provvidenziale che Dio ha per ciascuno di noi e che permette di vivere come buoni figli di Dio in Gesù Cristo. È necessario fidarsi di Dio, come si fidò il Patriarca Abramo, come si fidò la Vergine Maria

Antonio Ducay

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 50-73.
- Papa Francesco, Enciclica *Lumen Fidei*.
- Benedetto XVI, «L'Anno della fede. Che cos'è la fede?», *Udienza*, 24-X-2012.
- Benedetto XVI, «L'Anno della fede. Le tappe della Rivelazione», *Udienza*, 5-XII-2012.

Letture raccomandate

C. Izquierdo Urbina, et al., Voce *Revelación*, in *Diccionario de teología*, EUNSA, Pamplona 2006, p. 864 ss.

J. Burgraff, *Teologia fondamentale. Manuale di introduzione*, Edizioni Ares, Milano 2004, cap. III e VI

[1] 1 Cor 2, 9

[2] Benedetto XVI, *Udienza*, 5-X-2012.

[3] n. 6

[4] Es 20, 2

[5] Ger 2, 2

[6] Gen 30, 22

[7] Is 22, 12

[8] Gv 15, 26

[9] Gal 4, 6

[10] Rm 8, 11

[11] 1 Cor 6, 11

[12] *De Trinitate*, III.13

[13] *Dei Verbum*, 2

[14] *Dei Verbum*, 5

[Torna ai contenuti](#)

Tema 3. Lo sviluppo della Rivelazione

1. Lo sviluppo della Rivelazione: da Abramo fino a Gesù Cristo

Lo sviluppo della Rivelazione ha inizio con la creazione del mondo e dell'uomo. La Sacra Scrittura precisa che Adamo ed Eva, i nostri progenitori, vivevano in relazione con Dio e dialogavano con Lui. Avevano una certa familiarità con il Signore, come si vede nelle prime pagine del libro della Genesi. Ed è logico, se si tiene conto che erano stati creati per vivere in comunione con Dio. Questa familiarità viene frantumata dal peccato originale; a partire da allora per l'uomo è molto difficile scoprire Dio nella vita personale e nell'ambiente sociale. Nonostante la violazione della legge divina, Dio ha promesso ai nostri progenitori che un giorno il peccato sarebbe stato vinto dalla stirpe della donna^[1]: ha annunciato in questo modo l'opera redentiva di Cristo, che è ben presente in tutta la storia della salvezza.

La Bibbia espone l'origine del mondo secondo un genere letterario storico e vengono trasmessi insegnamenti essenziali sull'uomo e sulla sua relazione fondazionale con Dio, espressi con immagini e racconti, che sono autentici, anche se sul valore storico è difficile emettere un giudizio definitivo. Per questo motivo non bisogna meravigliarsi se la Bibbia porge relazioni di uno stesso avvenimento che differiscono nei dettagli (per esempio, il libro della Genesi presenta due racconti diversi della creazione dell'uomo e della donna). Si possono ricavare numerosi insegnamenti dai diversi racconti biblici delle origini, senza dover pensare che tutti i fatti narrati siano accaduti esattamente in quel modo.

Il libro della Genesi riferisce anche che, dopo il primo peccato, il mondo attraversò un periodo di grandi disordini e di ingiustizie, che Dio non poteva accettare. Questa situazione diede luogo al diluvio universale, che costituisce il castigo di Dio per i numerosi peccati degli uomini. Tuttavia, dopo il diluvio Dio rinnovò l'amicizia con Noè e la sua famiglia, che si salvarono dal diluvio perché si comportarono con giustizia, e attraverso di loro la benevolenza divina viene estesa a tutta la creazione. Il Signore rinnovò con Noè la relazione che aveva voluto avere con Adamo, Eva e i suoi discendenti. Dio sapeva che, benché il cuore dell'uomo fosse incline al peccato, la creazione aveva una sua piena validità, era buona, e chiese agli uomini che crescessero e si moltiplicassero, così come lo aveva chiesto ad Adamo. Con la storia di Noè, Dio diede alla creatura umana una seconda possibilità di vivere in amicizia con Lui.

La storia della salvezza procede e alcuni secoli dopo, Dio ha stipulato un patto con Abramo. Qui ci imbattiamo già in una scelta da parte di Dio. Abramo riconobbe Dio come unico Signore, gli obbedì con grande fede, e Dio stabilì che Abramo fosse il «padre di una moltitudine di nazioni»^[2]. Così Dio iniziò a riunire, attraverso il Suo popolo, l'umanità dispersa dal peccato. Due generazioni più tardi Dio fece cambiare il nome a Giacobbe: lo chiamò Israele e i suoi dodici figli furono i punti di partenza del popolo di Israele: le dodici tribù di Israele.

Alcuni secoli più tardi, all'epoca di Mosè, la storia di Dio con gli uomini acquistò una dimensione più visibile e impegnata. Il Dio di Abramo e dei patriarchi fece di Israele il suo popolo e lo liberò dalla schiavitù degli egiziani. Dio strinse un'alleanza con Mosè e mise il popolo sotto la sua protezione e le sue leggi, e il popolo accettò solennemente questa alleanza e si impegnò a servire il Signore e a dargli culto. Nella traversata del Mar Rosso e nella marcia attraverso il deserto del Sinai, nell'arrivo alla terra promessa e nella costituzione del regno di Davide, Israele ebbe ripetutamente la prova della protezione di Dio, perché Israele è il suo popolo, che Egli stesso ha formato fra tutti gli altri e che gli appartiene come «un regno di sacerdoti e una nazione santa»^[3].

Nei secoli successivi Dio ha sostenuto questa Alleanza e, per mezzo dei Profeti, ha orientato il Suo popolo verso la speranza di una salvezza ultima e definitiva. Quando il popolo perdeva la strada e dimenticava il suo impegno con l'Alleanza, Dio suscitava alcuni suoi servi con il compito di ricondurre il popolo all'obbedienza e alla giustizia. I Profeti sostennero e confortarono il popolo nella speranza, ma lo avvertirono anche del pericolo di una falsa fiducia nella sua condizione di eletto perché questa elezione, se non era corrisposta, si poteva trasformare in sentenza, in castigo di Dio per il peccato. Due avvenimenti, in particolare, hanno il carattere di castigo: la caduta del regno del Nord (dieci delle dodici tribù di Israele) nell'anno 722 a. C. e l'esilio del Regno del Sud (le altre due tribù che si erano separate secoli prima), con la distruzione della sua capitale, Gerusalemme, nell'anno 587 a. C.. Israele perse allora la sua autonomia come popolo. Visse in esilio, in terra di altri. Il Signore, tuttavia, lo castigò ma non l'abbandonò. Il libro di Isaia ci dà notizia del ritorno del popolo dall'esilio di Babilonia nella propria terra, della rifondazione del popolo; una rifondazione che fu solo parziale, perché molti andarono dispersi.

In tutto questo itinerario il popolo imparò a conoscere Dio, seppe della sua fedeltà e mantenne la speranza che Egli avrebbe compiuto le promesse di una salvezza ultima e definitiva attraverso un re, un discendente di Davide, il quale, alla fine dei tempi avrebbe istituito una nuova Alleanza. Un'alleanza che non sarebbe stata scritta su tavole di pietra, come l'antica: Dio stesso l'avrebbe scritta nel cuore dei fedeli mediante la presenza e l'azione dello Spirito Santo. Sarebbe arrivato il giorno in cui tutti i popoli sarebbero accorsi in massa, attratti dallo splendore della nuova Gerusalemme, e avrebbero riconosciuto il Dio di Israele. Sarebbe stato il giorno della pace perpetua e del mondo unito sotto un unico Dio.

Attraverso tutto questo processo con le sue diverse tappe, Dio preparò il suo popolo per lo sviluppo della Rivelazione definitiva in Gesù Cristo. È Lui il compimento delle promesse dell'Antico Testamento e con Lui arriva il rinnovamento annunciato della fine dei tempi. Durante la sua vita sulla terra Gesù ha comunicato agli uomini dimensioni nuove e impensate di Dio. Si è sempre riferito al Dio dell'Antico Testamento, dei Patriarchi, dei profeti e dei re, e la sua predicazione ha avuto il timbro del linguaggio e delle idee che il popolo di Israele aveva condiviso per secoli. Tuttavia la sua predicazione su Dio, pur trovando dei parallelismi nei testi vetero-testamentari e nel pensiero ebraico della sua epoca, aveva un accento completamente nuovo, ed era pertanto inconfondibile e unica. Gesù ha proclamato che il Regno di Dio preparato nell'Antico Testamento era ormai molto vicino, e inoltre si faceva presente nelle sue parole, nelle sue opere e nella sua stessa Persona.

2. La costituzione della Chiesa

«Il Signore Gesù, dopo aver pregato il Padre, chiamò a sé quelli che egli volle, e ne costituì dodici perché stessero con lui, e per mandarli a predicare il regno di Dio»^[4]. Gesù decise che, una volta terminata la sua missione nel mondo, i discepoli avrebbero potuto estendere il messaggio di salvezza, evangelizzando tutte le nazioni. Per questo istituì il gruppo degli apostoli e mise Pietro come loro capo. Nell'Ultima Cena li introdusse nei misteri del suo corpo e del suo sangue donati in sacrificio e chiese loro di attualizzarli in futuro. Li costituì testimoni della sua Risurrezione e inviò loro lo Spirito Santo perché li fortificasse nella missione. Gesù ha costituito la sua Chiesa, luogo in cui gli uomini e le donne di ogni epoca possono trovare Cristo e seguirlo per la via che porta alla vita eterna.

La Chiesa mantiene sempre viva la memoria di Cristo e lo presenta non come un essere del passato, ma come colui che, essendo vissuto in questo mondo in una determinata epoca, è risuscitato e rimane tra noi per sempre.

3. La Sacra Scrittura, la Tradizione e il Magistero

a) La Sacra Scrittura

Il popolo di Israele, per ispirazione divina, ha messo per iscritto nel corso dei secoli la testimonianza dello sviluppo della Rivelazione di Dio fatta ai Patriarchi, ai profeti e a persone giuste e rette. La Chiesa accoglie e venera queste Scritture, che costituirono la preparazione operata da Dio in vista della grande Rivelazione di Gesù Cristo. Inoltre, anche gli apostoli e i primi discepoli di Gesù misero per iscritto la testimonianza della vita e dell'opera di Cristo, del cui cammino terreno erano stati testimoni, e in modo particolare del mistero pasquale della sua Morte e Risurrezione. Diedero così origine ai libri del Nuovo Testamento, che completano e portano alla pienezza quelli dell'Antico. Quello che nell'Antico Testamento era preparato e proclamato in simboli e figure, il Nuovo lo testimonia mostrando la verità contenuta nelle vicende della storia di Gesù.

I libri sacri non si fondano soltanto sul ricordo o sulla testimonianza umana di ciò che Dio ha fatto in Israele, e su ciò che ha fatto per mezzo di Cristo; ma hanno un fondamento più profondo perché la sua ultima origine sta nell'azione dello Spirito Santo, che ha illuminato gli scrittori umani e li ha sostenuti con la sua ispirazione e le sue luci. Per questo motivo la Chiesa ritiene che la Sacra Scrittura non sia semplicemente una parola umana di grande valore, ma che sia vera Parola di Dio e venera le Scritture come sante e sacre. Questo non significa, comunque, che Dio abbia "dettato" il testo agli autori dei libri: l'azione rivelante del Signore ha sostenuto determinati uomini che, facendo uso delle proprie facoltà e dei propri mezzi, lasciarono che Dio operasse in loro e per mezzo di loro e così «scrivessero come veri autori tutte e soltanto quelle cose che Egli voleva»^[5].

Logicamente, nei libri sacri sono presenti anche le limitazioni culturali, filosofiche e teologiche degli autori, che scrissero in momenti e culture diversi. Ma questo

non è realmente un problema per aver fede nella verità che trasmettono perché questa verità è di ordine religioso, vale a dire, non si riferisce a una concezione scientifica del mondo né a una cronaca esatta e precisa della storia umana o a una sapienza enigmatica. Si riferisce, invece, al senso ultimo della vita degli uomini, chiamati alla comunione con Dio come suoi figli in Gesù Cristo. La verità rivelata viene trasmessa in molti modi: per mezzo di diversi generi letterari, di metafore e simboli, di racconti per istruire nella virtù e di storie realmente accadute. La presenza dello Spirito Santo nella redazione dei libri sacri ci garantisce che «insegnano fermamente, fedelmente e senza errore la verità che Dio per la nostra salvezza volle fosse consegnata»^[6] in essi.

b) La Tradizione Apostolica e la “Tradizione”

Prima di mettere per iscritto le testimonianze della vita e dell’opera di Cristo, gli apostoli e i primi discepoli di Gesù predicarono quello che avevano visto e ascoltato da Lui. Ne hanno ripercorso tutte le azioni conosciute, trasmettendo oralmente alle comunità che andavano fondando quello che avevano vissuto accanto a Cristo, predicavano il messaggio cristiano di salvezza e lo realizzavano con la liturgia e i sacramenti; tutte queste cose poi le resero note negli scritti del Nuovo Testamento. Esiste, dunque, una trasmissione orale della vita e della dottrina di Gesù che precede la trasmissione scritta, e che, successivamente, è stata elaborata mediante il Nuovo Testamento. Questa trasmissione orale comprende molti aspetti che gli apostoli impararono da Gesù e che riceve il nome di “Tradizione Apostolica”. Secondo quanto afferma il Compendio del Catechismo, «La Tradizione Apostolica è la trasmissione del messaggio di Cristo compiuta, agli inizi del cristianesimo, dalla predicazione, dalla testimonianza, dalle istituzioni, dal culto e dagli scritti ispirati»^[7].

Nel corso dei tempi la Chiesa proclama la Tradizione Apostolica in due maniere: oralmente, quando predica e compie quanto ha imparato da Cristo e che hanno insegnato gli Apostoli, e per iscritto, quando trasmette la Sacra Scrittura alle nuove generazioni cristiane^[8]. La prima modalità (la tradizione orale) viene chiamata semplicemente “Tradizione”.

La Tradizione proviene dalle testimonianze degli Apostoli sulla vita e gli insegnamenti di Gesù; pertanto la fonte è identica a quella degli scritti del Nuovo Testamento. Però le due (Tradizione e Scrittura) hanno funzioni un po’ diverse: la prima, essendo orale e pratica, è più ricca e flessibile della seconda, e inoltre garantisce con sicurezza l’autenticità dei sacri testi. La Scrittura è depositata in pagine scritte: raccoglie in forma precisa e immutabile quello che Gesù predicò e visse, lo formula e lo determina, e impedisce che gli insegnamenti con il tempo siano travisati e vadano sottoposti all’arbitrio dei cambiamenti di cultura e di mentalità. «Verba volant, scripta manent», disse, a ragione, l’imperatore romano Tito parlando al senato romano.

La Scrittura e la Tradizione si illuminano a vicenda: per esempio, la Chiesa riconosce mediante la Tradizione i libri che sono ispirati e che, per questo motivo, fanno parte del canone dei libri divinamente ispirati. I libri che compongono la Bibbia cristiana sono ben determinati: quelli che la Tradizione ha indicato come scritti con la cooperazione della divina Ispirazione. Si conoscono altri libri, contemporanei ai Vangeli, che parlano di Gesù in modo approssimativo e

fantasioso e che non sono stati mai considerati ispirati (gli scritti apocrifi). Dal canto suo, la Scrittura aiuta a distinguere e rinforza quello che appartiene alla Tradizione. Serva da esempio il fatto che, nel Nuovo Testamento, si registra che Gesù digiunò quaranta giorni nel deserto. Così l'aspetto concreto della Tradizione di digiunare nel tempo di Quaresima trova sostegno e conferma nella Scrittura.

c) Il Magistero della Chiesa

La successione dei tempi porta con sé progresso materiale e cambiamenti culturali e di mentalità. Si aprono nuove prospettive e si pongono nuove questioni che si ripercuotono sul modo di vivere del cristiano. La moralità di temi come lo sviluppo ecologico sostenibile o il diritto ad avere un posto di lavoro non fu mai oggetto di discussione nell'antichità: non si prospettavano questioni del genere, che pure si ripercuotono sul modo di vivere la vita cristiana. Ecco perché il Signore, nello stabilire nella sua Chiesa la distinzione tra pastori e fedeli, diede ai primi una grazia (un carisma) di discernimento di ciò che è adatto alla vita cristiana delle persone e delle comunità e di ciò che, invece, danneggia e distrugge. Il compito di insegnare, sostenuto da questo carisma, riceve il nome di "Magistero". La funzione del Magistero è una funzione di servizio. Non è al di sopra della Sacra Scrittura o della Tradizione, ma serve a entrambe, interpretandole correttamente ed esponendo con fedeltà i loro contenuti.

L'interpretazione autentica dello sviluppo della Rivelazione «compete soltanto al Magistero vivo della Chiesa, ovvero al Successore di Pietro, il Vescovo di Roma, e ai vescovi in comunione con lui»^[9]. Essi possono esercitare questa funzione perché con l'ordinazione episcopale ricevono un aiuto speciale dello Spirito Santo (carisma di verità), che facilita la comprensione da parte loro del contenuto dello sviluppo della Rivelazione nell'esercizio del loro ministero. Anche se i Vescovi presi individualmente possono sbagliarsi, la Chiesa nel suo insieme (l'unità del Romano Pontefice, dei Vescovi in unione con lui e dei fedeli cristiani) non cade mai in errore nelle questioni che fanno parte dello sviluppo della Rivelazione. Il Romano Pontefice è nella piena verità quando insegna pubblicamente e solennemente (*ex cathedra*) che una determinata dottrina deve essere ritenuta definitiva perché fa parte dello sviluppo della Rivelazione divina. Lo stesso vale per i concili ecumenici: non sbagliano i pastori riuniti in concilio e in unione con il Santo Padre quando indicano che una precisa verità deve essere accettata perché fa parte della fede della Chiesa. In questi e in altri casi la Chiesa non sbaglia, perché lo Spirito Santo la assiste affinché insegni in modo autentico la dottrina di Cristo.

4. Come interpretare la Bibbia

La Bibbia contiene in sé la vita e la storia del mondo e degli uomini. L'insieme dei suoi libri ha una grande ampiezza e, come la vita stessa, contiene molteplici aspetti. A volte può sembrare che la Bibbia si contraddica o che propugni atteggiamenti che non possono essere veri perché non sono giusti. Fra i temi controversi ci sono quelli della violenza, quello della schiavitù, il ruolo della donna, la vendetta, ecc. Per questo è importante imparare a comprendere ciò che

la Scrittura vuole insegnare in ogni tema e in ogni unità di testo.

Il Concilio Vaticano II ha dedicato un documento allo sviluppo della divina Rivelazione: la Costituzione Dogmatica *Dei Verbum*. Il capitolo III segnala i principi e i criteri di cui tener conto per interpretare la Bibbia in modo corretto. In sintesi sono questi:

a) In primo luogo il Concilio ricorda che Dio è l'Autore della Sacra Scrittura; ma in essa parla all'uomo attraverso uomini e alla maniera umana. Perciò, per una retta interpretazione della Sacra Scrittura, occorre cercare attentamente che cosa hanno voluto affermare veramente gli autori umani e che cosa ha voluto manifestare Dio a partire dalle parole umane.

b) In secondo luogo, dato che si tratta di un libro ispirato da Dio, la Scrittura si deve interpretare «con l'aiuto dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta»^[10]. L'interprete coglie il senso delle pagine bibliche, quando ha senso soprannaturale e invoca il sostegno della grazia divina per poter comprendere la Scrittura correttamente. Diversamente, nell'interpretazione, prevalgono pregiudizi o idee e interessi personali.

c) In terzo luogo, è necessario prestare una grande attenzione al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura: solo intesa nella sua unità è Scrittura. Questo principio è importante anche perché non tutto ciò che indica la Scrittura ha lo stesso valore o la stessa forza; non in tutto si esprime ugualmente la parola di Dio. All'interno della Scrittura, esiste una diversità di verità e di concetti. Conoscerla aiuta a interpretare nella loro autentica dimensione e portata i passi che possono sorprendere il lettore. Occorre sempre ricordare che Cristo è il centro e il cuore della Scrittura.

d) In quarto luogo, la Scrittura va interpretata nel contesto della Tradizione viva della Chiesa, perché è l'espressione scritta di quello stesso sviluppo della Rivelazione della quale la Tradizione è espressione orale. E insieme con la Tradizione è necessario prestare attenzione alla fede della Chiesa, che si esprime nel suo Magistero, nell'armonia delle sue verità, nell'unità della sua dottrina. In concreto, quando l'interpretazione di una pagina biblica, apparentemente, è in contrasto con una verità di fede definita, certamente tale interpretazione è falsa.

Antonio Ducay

Bibliografia di base

- Catechismo della Chiesa Cattolica, nn. 74-141.
- Concilio Vaticano II, cost. dogm. *Dei Verbum*.
- Benedetto XVI, es. ap. *Verbum Domini*, 30-IX-2010 (Parte I: *Verbum Dei*).
- J. Burgraff, *Teologia fondamentale. Manuale di introduzione*, Edizioni Ares, Milano 2004, capp. IV e V.

[1] Cfr. *Gen* 3, 15.

[2] *Ivi* 17, 5.

[3] *Es* 19, 6.

[4] *Lumen Gentium*, 19.

[5] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 106.

[6] Cfr. *Dei verbum*, 11.

[7] n. 12.

[8] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 76

[9] *Compendio*, 16.

[10] *Dei verbum*, 12.

[Torna ai contenuti](#)

Tema 4. Dio Creatore

L'importanza della creazione deriva dal fatto che è “il fondamento di tutto il disegno salvifico di Dio [...]; l'inizio della storia della salvezza che culmina in Cristo^[1]”. La Bibbia e il Credo iniziano con la professione della nostra fede in Dio Creatore.

A differenza degli altri grandi misteri della nostra fede (la Trinità e l'Incarnazione), la creazione è “una prima risposta agli interrogativi fondamentali dell'uomo circa la propria origine e il proprio fine”^[2], domande che lo spirito umano si pone e alle quali dà delle risposte parziali, nei racconti delle origini presenti nelle diverse culture religiose dei popoli e nella riflessione dei filosofi^[3]. Ciò nonostante, la specificità della nozione di creazione è stata compresa di fatto solo con la rivelazione giudaico-cristiana.

La creazione è un mistero di fede ma è anche una verità accessibile alla ragione^[4]. In forza di questa caratteristica, la creazione è un buon punto di partenza per l'evangelizzazione e il dialogo che i cristiani sono chiamati oggi a realizzare, così come già fece San Paolo nell'Areopago di Atene^[5].

La creazione di solito si distingue tra l'atto creatore di Dio (la creazione *active sumpta*), e la realtà creata che è l'effetto di tale azione divina (la creazione *passive sumpta*).

1. Che cos'è la creazione? “La creazione è opera comune della Santissima Trinità”

La Rivelazione manifesta l'azione creatrice di Dio come il frutto della sua onnipotenza, della sua sapienza e del suo amore. Si è soliti attribuire la creazione al Padre^[6], la redenzione al Figlio e la santificazione allo Spirito Santo. Tuttavia, dato che le opere *ad extra* della Trinità (la prima delle quali è appunto la creazione) sono comuni alle Persone divine, è lecita la domanda circa il ruolo specifico di ognuna di esse poiché “ogni Persona divina compie l'operazione comune secondo la sua personale proprietà”^[7]. Questo è il senso della tradizionale attribuzione di onnipotenza, sapienza e amore rispettivamente all'operare creatore del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

1. “Creatore del cielo e della terra”

“In principio Dio creò il cielo e la terra”. Con queste prime parole della Scrittura, si esprimono tre verità: 1) il Dio eterno ha dato principio a tutto quello che esiste fuori di lui. 2) Lui solo è creatore (il verbo “creare” - in ebraico *bara-* ha sempre come soggetto Dio). 3) La totalità di ciò che esiste (espressa dalla formula “il cielo e la terra”) dipende da colui che gli dà di essere”^[8]. Solo Dio può creare in senso proprio, cioè solo Lui può dare origine alle cose dal nulla (*ex nihilo*) - e non a partire da qualcosa di pre-esistente - perché per questo si richiede la potenza

attiva infinita propria solo di Dio^[9].

È corretto quindi attribuire l'onnipotenza creatrice al Padre giacché Lui è nella Trinità, secondo un'espressione classica, *fons et origo*, ossia la Persona dalla quale procedono le altre due, principio senza principio.

La fede cristiana afferma che la distinzione fondamentale nella realtà è quella che si dà tra Dio e le sue creature. Questo concetto rappresentò una grande novità nei primi secoli, un'epoca nella quale la polarità tra materia e spirito dava origine a visioni inconciliabili tra loro (materialismo e spiritualismo, dualismo e monismo). Il cristianesimo introduceva una discontinuità affermando che anche la materia (così come lo spirito) è creata dall'unico Dio trascendente. Secoli dopo Tommaso d'Aquino sviluppò una metafisica della creazione che definiva Dio come l'Essere Sussistente (*Ipsum Esse Subsistens*). In quanto Causa Prima, Egli trascende assolutamente il mondo ma allo stesso tempo è intimamente presente in esso in virtù della partecipazione del suo essere alle creature, le quali dipendono in tutto da chi è l'origine del loro essere. Come già aveva ricordato sant'Agostino, Dio è *superior summo meo* e, nello stesso tempo, *intimior intimo meo*.

b) “per mezzo di lui tutte le cose sono state create”

La letteratura sapienziale dell'Antico Testamento presenta il mondo come frutto della sapienza di Dio^[10]. “Non è il prodotto di una qualsivoglia necessità, di un destino cieco o del caso”^[11], ma possiede un'intelligibilità che la ragione umana, in quanto partecipa della luce dell'Intelletto divino, può cogliere, non senza sforzo e con uno spirito di umiltà e di rispetto verso il Creatore e la sua opera^[12]. Questo sviluppo raggiunge la sua piena espressione nel Nuovo testamento allorché identifica il Figlio con il Logos e afferma che la sapienza di Dio è una Persona, il Verbo Incarnato per mezzo del quale tutto è stato fatto^[13]. San Paolo esprime tale relazione tra la creazione e Cristo chiarendo che tutte le cose sono state create in lui, per mezzo di lui e in vista di lui ^[14].

All'origine del cosmo c'è dunque una ragione creatrice^[15].

Fin dai suoi inizi il cristianesimo ha avuto una grande fiducia nella capacità della ragione umana di conoscere e la sicurezza che mai la ragione (scientifica o filosofica) potesse giungere a conclusioni contrarie alla fede, poiché entrambe scaturiscono da una medesima origine. Non è raro tuttavia incontrare persone che evidenziano pretese inconciliabilità, ad esempio tra creazione ed evoluzione.

In realtà un'epistemologia adeguata all'esperienza non solo distingue gli ambiti propri delle scienze naturali e della fede, ma riconosce alla filosofia un necessario ruolo di mediazione, in quanto le scienze, con le loro prospettive specifiche e i metodi loro propri, non esauriscono tutta la ricchezza della ragione umana; d'altro canto la fede, che fa riferimento allo stesso mondo del quale si occupano le scienze, ha bisogno di categorie filosofiche per potersi esprimere e mettersi così in dialogo con la razionalità umana.

Per queste ragioni, la Chiesa ha cercato fin dai suoi inizi un dialogo con la ragione: una ragione consapevole della sua natura creata (in quanto non si è data da sé la propria esistenza, né dispone completamente del suo futuro), una ragione aperta a

ciò che la trascende, in definitiva aperta alla Ragione originaria. Paradossalmente, una ragione chiusa in se stessa, che crede di poter trovare dentro di sé la risposta alle domande più profonde, finisce per affermare l'assurdità dell'esistenza in quanto rifiuta di riconoscere l'intelligibilità del reale (nichilismo, irrazionalismo).

c) "Signore e datore di vita"

"Noi crediamo che il mondo trae origine dalla libera volontà di Dio, il quale ha voluto far partecipare le creature al suo essere, alla sua saggezza e alla sua bontà: 'Tu hai creato tutte le cose e per la tua volontà furono create e sussistono'[...]. 'Buono è il Signore verso di tutti e la sua tenerezza si espande su tutte le creature'^[16]. Di conseguenza, "scaturita dalla bontà divina, la creazione partecipa di questa bontà (" E Dio vide che era cosa buona [...], cosa molto buona"

(Gn 1,4.10.12.18.21.31). La creazione infatti è voluta da Dio come un dono fatto all'uomo"^[17].

Questo carattere di bontà e di donazione libera consente di scoprire nella creazione l'azione dello Spirito - che "aleggiava sopra le acque"^[18]-, la Persona che nella Trinità è Dono, Amore sussistente tra il Padre e il Figlio. La Chiesa proclama la sua fede nell'opera creatrice dello Spirito Santo, datore di vita e fonte di ogni bene. L'affermazione cristiana della divina libertà creatrice permette di superare il riduzionismo di altre visioni che, mettendo in Dio la necessità, finiscono per cadere nel fatalismo o nel determinismo. Non c'è nulla, né dentro, né fuori di Dio che lo obblighi a creare. Qual è allora il fine che lo muove? Che cosa si propone creandoci?

2. Che cos'è la creazione? "Il mondo è stato creato per la gloria di Dio" (Concilio Vaticano I)

Dio ha creato tutto "non per accrescere la sua gloria, ma per manifestarla comunicarla". Ribadendo questo insegnamento di San Bonaventura, il Concilio Vaticano I (1870) dichiara che "nella sua bontà e con la sua onnipotente virtù, non per aumentare la sua beatitudine, né per acquistare perfezione, ma per manifestarla attraverso i beni che concede alle sue creature, questo solo vero Dio ha, con la più libera delle decisioni, insieme, dall'inizio dei tempi, creato dal nulla l'una e l'altra creatura, la spirituale e la corporale"^[19].

Quando si afferma quindi che il fine della creatura è la gloria di Dio, non si sta affermando una sorta di egocentrismo divino, quanto piuttosto che Dio, per così dire, esce da sé per comunicarsi alle creature. "La gloria di Dio è che si realizzi la manifestazione e la comunicazione della sua bontà in vista delle quali il mondo è stato creato. Fare di noi i suoi 'figli adottivi per opera di Gesù Cristo', è il benevolo disegno della sua volontà ... a lode e gloria della sua grazia: 'Infatti la gloria di Dio è l'uomo vivente e la vita dell'uomo è la visione di Dio'^[20].

Diversamente da una dialettica degli opposti (come il dualismo manicheo o l'idealismo monista di stampo hegeliano) dire che la gloria di Dio è il fine della creazione non vuol dire negare l'uomo, quanto piuttosto che è il requisito indispensabile al suo compimento. L'ottimismo cristiano affonda le sue radici nella esaltazione simultanea di Dio e dell'uomo: "L'uomo è grande solo se Dio è

grande”. Si tratta di un ottimismo e di una logica che affermano l’assoluta priorità del bene ma non per questo sono ciechi di fronte alla presenza del male nel mondo e nella storia, come si vedrà nel prossimo tema. È questo soprattutto il punto centrale del cristianesimo: Dio ha creato tutto per Cristo, Dio e uomo: la sua esaltazione gloriosa eleva l’umanità e al tempo stesso manifesta lo splendore della divinità.

3. Che cos’è la creazione? Il carattere temporale della creazione e l’evoluzione

L’effetto dell’azione creatrice di Dio è la totalità del mondo creato, “cieli e terra”^[21]. Il IV Concilio Lateranense (1215) insegna che Dio è “Creatore di tutte le cose, visibili e invisibili, spirituali e corporee, che per la sua onnipotente virtù e fin dal principio del tempo, ha creato dal nulla ogni creatura, quella spirituale e quella corporea, ossia quella angelica e quella mondana, e poi quella umana”. Questo significa, come detto sopra, che il cristianesimo supera sia il monismo (che afferma che la materia e lo spirito si confondono, che le realtà di Dio e del mondo si identificano) sia il dualismo (secondo il quale materia e spirito sono principi originari opposti).

D’altra parte questo insegnamento afferma che se l’azione creatrice appartiene all’eternità di Dio, l’effetto di tale azione è segnato dalla temporalità. La Rivelazione afferma che il mondo è stato creato con un inizio temporale, ossia che è stato creato assieme al tempo, cosa che è coerente con il progetto divino di manifestarsi nella storia della salvezza. Si tratta di una verità rivelata che la ragione non può dimostrare, così come insegna Tommaso d’Aquino nella famosa disputa medievale sull’eternità del mondo. Dio guida la storia per mezzo della sua provvidenza.

La creazione ha quindi un inizio, ma non per questo si esaurisce nel momento iniziale: piuttosto si configura come una creazione continua giacché l’intervento creatore di Dio non viene mai meno. Secondo la Bibbia, la creazione è un’azione divina che prosegue nella storia fino al culmine finale nella nuova creazione. Si capisce bene quindi che non ci sia nulla di più lontano dalla visione cristiana di una mentalità immobilista, secondo la quale tutto è già perfettamente fissato fin dall’inizio. In una visione dinamica, invece, alcuni aspetti della teoria dell’evoluzione trovano la loro collocazione senza difficoltà, tenendo però sempre presente che bisogna distinguere i piani, rispettando cioè la diversità tra la sfera dell’azione e della causalità di Dio e quella dell’azione e della causalità degli esseri creati.

Quando la prima assorbe la seconda, si arriva a un inaccettabile soprannaturalismo (come se Dio facesse tutto e le creature fossero marionette nelle mani dell’unico agente divino). Sopravvalutare la seconda a scapito della prima porterebbe a una visione altrettanto limitata: il deismo naturalista, secondo il quale Dio non può agire in un mondo autosufficiente.

4. Che cos’è la creazione? Creazione e salvezza

La creazione «è il primo passo verso l’Alleanza dell’unico Dio con il suo popolo» (Compendio, 51). Nella Bibbia la creazione è aperta all’azione salvifica di Dio nella

storia, che raggiunge la sua pienezza nel mistero pasquale di Cristo e che raggiungerà la sua perfezione finale alla fine dei tempi.

Dio ha creato il mondo in vista del sabato, il settimo giorno nel quale il Signore si riposò, il giorno nel quale culmina la prima creazione e che si apre all'ottavo giorno, quando ha inizio un'opera ancora più meravigliosa: la Redenzione, la nuova creazione in Cristo (2 Cor 5,7; cfr. Catechismo, 345-349). Si evidenzia in questo modo la continuità e l'unità del disegno di Dio di creazione e redenzione.: la creazione è il primo evento di salvezza e la salvezza della redenzione ha le caratteristiche di una nuova creazione. Questa relazione illumina aspetti importanti della fede cristiana: ad esempio che la natura è ordinata alla grazia o che c'è un unico fine soprannaturale dell'uomo.

5. La verità della creazione nella vita del cristiano

La radicalità dell'azione creatrice e salvifica di Dio richiede una risposta che abbia lo stesso carattere di totalità: "amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze" [22]. Allo stesso tempo, l'universalità dell'azione divina ha un significato intensivo e uno estensivo: Dio crea e salva tutto l'uomo e tutti gli uomini. Corrispondere alla sua chiamata ad amarlo con tutto il nostro essere è intrinsecamente vincolato alla comunicazione del suo amore a tutti gli uomini.

Così, quando si dice che l'apostolato è la sovrabbondanza della vita interiore, si esprime in una dinamica analoga all'operare divino, che sgorga dall'intensità dell'essere, dalla sapienza e dall'amore trinitario e si diffonde su tutte le sue creature.

La conoscenza e la contemplazione della potenza, della sapienza e dell'amore di Dio generano nell'uomo un atteggiamento di riverenza, adorazione e umiltà e lo portano a vivere alla presenza di Dio nella consapevolezza di essere figlio Suo.

Consapevole che tutto è stato creato per la gloria di Dio, il cristiano cerca di comportarsi in ogni circostanza cercando il vero fine che riempie la sua vita di felicità: la gloria di Dio e non la propria vanagloria. Nel suo agire, egli si sforza di rettificare l'intenzione che lo muove in modo da poter affermare che l'unico fine della sua vita è questo: *Deo omnis gloria!*

La grandezza e bellezza delle creature risveglia la meraviglia nelle persone e le spinge a porsi la domanda sull'origine e il destino del mondo e dell'uomo e a intravedere la realtà del Creatore. Nel dialogo con i non credenti, il cristiano può suscitare queste domande affinché le loro intelligenze e i loro cuori si aprano alla luce del Creatore. Allo stesso modo, nel suo dialogo con i credenti delle altre religioni, il cristiano ha nella creazione un eccellente punto di partenza, poiché si tratta di una verità in parte condivisa e che costituisce la base dei valori morali fondamentali della persona.

Santiago Sanz

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 279-301.
 - Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica, nn. 51-54.
 - San Giovanni Paolo II, *Credo in Dio Padre. Catechesi sul Credo (I)*, Edizioni PIEMME, 1987.
 - San Josemaria, “Amare il mondo appassionatamente”, in “*Conversazioni con Mons. Escrivà de Balaguer*”, nn. 113-123.
-

[1] *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 51.

[2] *Ibidem*.

[3] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 285.

[4] Cfr. *Ibidem*.

[5] Cfr. *At* 17, 16-34.

[6] Cfr. *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 52.

[7] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 285.

[8] *Ivi*, n. 290.

[9] *Ivi*, n. 296-298.

[10] Cfr. *Sb* 9,9.

[11] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 295.

[12] Cfr. *Gb* 42,3; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 299.

[13] Cfr. *Gv* 1, 1-3.

[14] Cfr. *Col* 1,16-17.

[15] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 295.

[16] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 295.

[17] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 299.

[18] *Gn* 1,2.

[19] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 293.

[20] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 294.

[21] *Gv*, 1,1.

[22] Cfr. *Dt* 6,5. cfr *Mt* 22,37; *Mc* 12,30; *Lc* 10,27.

[Torna ai contenuti](#)

Tema 5. Che cos'è la Provvidenza Divina

1. Dio può intervenire nella storia?

Alcuni modi di praticare la fede possono essere delle autentiche deformazioni dell'immagine del Dio provvidente della Bibbia. Molti si dimenticano di Dio quando tutto va bene ma non appena sperimentano le difficoltà della vita si rivolgono a Dio come se lui si fosse dimenticato di loro, attribuendogli la responsabilità dei mali che gli capitano ed esigendo da lui un intervento urgente che metta fine alla loro dolorosa situazione. È il concetto di un Dio “tappabuchi”, vera caricatura del Dio rivelato nelle Scritture.

Al di là di queste raffigurazioni più o meno diffuse a livello popolare, ci si può legittimamente domandare se è possibile che Dio intervenga nel nostro mondo e se i suoi interventi siano efficaci. A detta di qualcuno, Dio non può intervenire per principio perché, una volta che ha creato il mondo, si è ritirato da esso, e il mondo funziona indipendentemente da lui, secondo le proprie leggi. Altri sostengono invece che Dio interviene in alcune situazioni, in particolare quando bisogna correggere l'andamento di alcuni eventi. E poi ci sono quanti pensano che Dio agisca costantemente in una creazione che è fragile e corrotta.

Se fossero vere la prima o la seconda opinione verrebbe meno l'onnipotenza di un Creatore che sarebbe incapace di dirigere la sua opera. Se invece fosse corretta l'ultima tesi, non ci sarebbe l'autonomia e la libertà delle azioni delle creature.

2. Provvidenza e conservazione

La creazione non si è conclusa quando è cominciata, perché Dio l'ha voluta *in statu viae*, indirizzata cioè a una perfezione ultima che è ancora da raggiungere. Per questo, una volta che l'ha creata, “Dio non abbandona a se stessa la sua creatura. Non le dona soltanto di essere e di esistere: la conserva in ogni istante nell'essere, le dà la facoltà di agire e la conduce al suo termine”^[1]. La Sacra Scrittura paragona questa azione di Dio nella storia all'azione creatrice^[2]. Gli scritti sapienziali rendono esplicita l'azione con cui Dio mantiene nell'esistenza le sue creature. “Come sussisterebbe qualcosa se tu non lo volessi? o come si conserverebbe se tu non lo avessi chiamato?”^[3]. San Paolo va oltre e attribuisce questa azione conservatrice a Cristo: “Egli è prima di tutto e tutto si mantiene in lui”^[4].

Il Dio cristiano non è un orologiaio o un architetto che dopo aver realizzato la sua opera se ne disinteressa. Questa è la rappresentazione tipica di una concezione deista, secondo la quale Dio non interferisce negli affari di questo mondo. Si tratta di una distorsione dell'autentico Dio creatore, poiché separa radicalmente la creazione dalla conservazione e dal governo divino del mondo. Il deismo sbaglia sulla nozione metafisica di creazione, che, in quanto donazione dell'essere, implica una dipendenza ontologica della creatura che non si può separare dal suo

mantenimento nel tempo. Creazione e conservazione costituiscono uno stesso atto, anche se possiamo distinguerli concettualmente: «Dio non conserva le cose con una nuova azione, ma continuando l'azione con la quale dà l'essere, azione che non è soggetta né al moto né al tempo»^[5]. La nozione di conservazione, quindi, “fa da ponte” tra l'azione creatrice e il governo divino della mondo (provvidenza). Dio non solo crea il mondo e lo mantiene nell'essere. Egli «conduce le sue creature alla perfezione ultima, alla quale egli stesso le ha chiamate»^[6].

3. La Provvidenza nella Bibbia

La Sacra Scrittura mostra la sovranità assoluta di Dio e testimonia costantemente la sua cura paterna, tanto nelle piccole cose come nei grandi avvenimenti della storia (cfr Catechismo, 303). L'autorità del Creatore (“governa”) si esprime come sollecitudine del Padre (“custodisce”)^[7]. Gli antichi simboli della fede alludevano al governo con il termine greco *Pantokrator*, da intendersi in armonia con l'immagine del Pastore: «Il Signore è il mio pastore, non manco di nulla»^[8]. La cura e l'autorità divine sono governate dalla sapienza, che «si estende vigorosa (*fortiter*) da un'estremità all'altra e governa a meraviglia (*suaviter*) l'universo»^[9]. Nel Nuovo Testamento Gesù conferma questa visione con le sue azioni e con i suoi insegnamenti. Infatti, si rivela come la provvidenza “incarnata” di Dio, che come Buon Pastore si fa carico dei bisogni materiali e spirituali degli uomini^[10], e ci insegna ad abbandonarci alle sue cure^[11]. Così, la stessa Parola che ha creato, sostiene e guida tutto, una volta incarnata, rivela in modo visibile la sua cura previdente.

Ma c'è un livello ancora più profondo in questo insegnamento, che si raggiunge quando si comprende che il destino al quale siamo stati chiamati, il Regno di Dio, è un disegno del Padre che precede la creazione, perché «In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo per essere santi e immacolati di fronte a lui nella carità, predestinandoci a essere per lui figli adottivi mediante Gesù Cristo, secondo il disegno d'amore della sua volontà, a lode dello splendore della sua grazia»^[12]. «La predestinazione dell'uomo e del mondo in Cristo, Figlio eterno del Padre, conferisce a tutta la dottrina sulla Provvidenza divina una decisa caratteristica soteriologica ed escatologica»^[13], ponendola su un piano diverso dalla concezione del destino che avevano gli antichi. Non siamo condannati a un esito inesorabile, ma siamo incamminati verso l'incontro con il nostro Creatore e Padre.

4. Qual è la relazione tra Provvidenza e libertà? Siamo davvero liberi?

Una volta esclusa la tesi per cui Dio non può operare nel mondo, si pongono altre domande: questo significa che le creature, in particolare quelle libere, non sono vere cause? Se tutto ciò che accade è governato da un Dio amorevole, perché allora esiste il male? Dio agisce sempre, o solo qualche volta, o dobbiamo forse rassegnarci al fatto che non agisca mai? Dio conserva le creature nel loro essere e nel loro agire. Le cose non solo permangono, ma agiscono nel tempo e producono effetti. Le creature spirituali agiscono liberamente. Le opere che compiono sono le loro, non sono di Dio, il quale però le sostiene come garante della loro libertà. Pertanto conviene distinguere con san Tommaso la causalità creatrice di Dio dalla causalità delle creature, cioè la causa prima dalle cause seconde^[14]. Ogni causa è causa al cento per cento nel proprio ordine, e quindi non c'è contraddizione nel

dire che senza Dio non possiamo fare nulla^[15] e che le nostre azioni sono nostre e non di Dio. Che Dio governi tutto non significa che egli non rispetti l'autonomia della creazione. L'immagine di un Dio troppo "coinvolto" è tipica di quelle impostazioni che confondono creazione e provvidenza in virtù di una concezione "attualista", come se Dio dovesse correggere costantemente il corso degli avvenimenti. A questa immagine si contrappone una concezione deista, secondo la quale Dio non interviene nella storia (o, nella migliore delle ipotesi, interviene solo nei momenti critici). Se l'attualismo sottolinea il continuo intervento divino nella creazione, il deismo insiste sulla trascendenza divina e sulla conseguente autonomia del creato. La prima esagera nell'unire creazione e provvidenza, mentre la seconda le separa in modo eccessivo.

Secondo Tommaso d'Aquino, per governare il mondo Dio si serve dell'azione delle cause seconde e ne rispetta la logica. È questa una manifestazione della sua bontà, che vuole contare sulle creature per portare a termine la creazione^[16]. Poiché Dio guida tutto, in qualche modo le cause seconde servono i disegni della provvidenza. Le creature, in particolare gli esseri liberi, sono chiamati a collaborare con Dio alla realizzazione del suo disegno^[17]. Questa affermazione vale in primo luogo per gli angeli, che nella Scrittura sono particolarmente partecipi della provvidenza. "Benedite il Signore, suoi angeli, potenti esecutori dei suoi comandi, attenti alla voce della sua parola"^[18]. E vale anche per l'essere umano, al quale Dio ha affidato il dominio sul mondo materiale^[19]. Essendo liberi, gli angeli e gli uomini possono anche opporsi alla volontà di Dio o comportarsi in modo contrario ad essa. Questo significa che la provvidenza non si realizza? E come si spiega la presenza del male nel mondo?

5. Perché Dio con la Provvidenza permette il male?

Se Dio crea, sostiene e dirige tutto con bontà, da dove viene il male? "A questo interrogativo tanto pressante quanto inevitabile, tanto doloroso quanto misterioso, nessuna rapida risposta potrà bastare. È l'insieme della fede cristiana che costituisce la risposta a tale questione [...]. Non c'è un punto del messaggio cristiano che non sia per un certo aspetto, una risposta al problema del male"^[20].

Occorre dunque affrontare la questione della presenza del male in un mondo buono creato da un Dio Buono. Tommaso d'Aquino sostiene che la divina provvidenza non esclude il male nelle cose. Dio non lo provoca, ma neppure impedisce l'azione delle cause seconde, le quali possono sbagliare; ma il difetto negli effetti può provenire da un difetto nella causa seconda senza che questo si possa imputare alla causa prima^[21].

Si dice che Dio "permetta" il male; e questo significa che il male è soggetto alla provvidenza. «Dio, nella sua onnipotenza, [...] essendo sommamente buono, non lascerebbe assolutamente sussistere alcunché di male nelle sue opere, se non fosse onnipotente e buono fino al punto da ricavare il bene persino dal male.»^[22]. Tommaso d'Aquino afferma che Dio preferisce trarre il bene dal male piuttosto che non permettere che alcun male esista affatto. È proprio della bontà di Dio permettere i mali e ottenere da essi dei beni maggiori. Dio è «provveditore universale di tutto l'essere (*universalis provisor totius entis*)»^[23].

Nel momento in cui consente agli uomini di partecipare alla provvidenza, Dio

rispetta la loro libertà anche quando essi sbagliano^[24]. È sorprendente che Dio, “nella sua provvidenza onnipotente può trarre un bene dalle conseguenze di un male”^[25]. Tutta la storia può essere interpretata secondo questa chiave di lettura, in relazione alle parole di san Paolo: «Non lasciarti vincere dal male, ma vinci il male con il bene»^[26].

Tante volte il male sembra più forte del bene; tuttavia, è difficile sradicare la naturale tendenza umana a confidare che alla fine il bene deve trionfare, e di fatto trionfa, perché l'amore è più potente. L'esperienza del male ci mette davanti agli occhi la tensione tra l'onnipotenza e la bontà di Dio nel suo agire nella storia, che nell'evento della Croce di Cristo^[27] ci offre una risposta misteriosa, rivelatrice del “modo di essere” di Dio.

La definizione del male come privazione, e non come parte costitutiva dell'universo, è specificamente cristiana. Affermando che il male esiste ma non ha sostanza si supera il dilemma in cui incorre, da una parte, chi nega la realtà del male in nome del bene e del potere infinito di Dio; e dall'altra, chi nega la bontà e l'infinita potenza di Dio, in nome della realtà del male. La verità della creazione, portata alle sue ultime conseguenze, implica che non c'è privazione senza un essere che è privato di qualcosa, cioè non c'è male senza un bene che lo sostenga. Il male assoluto è impossibile. Il bene è più fondamentale e potente del male^[28].

Alla domanda "se Dio esiste, da dove viene il male?", Tommaso d'Aquino risponde: "Se esiste il male, esiste Dio. Perché il male non esisterebbe se scomparisse l'ordine del bene, di cui la privazione è il male. E un tale ordine non esisterebbe se Dio non esistesse»^[29]. Il mondo, anche se imperfetto, anche se contiene il male, esiste; quindi, Dio esiste. Il male ha bisogno di un soggetto (non ci sarebbe cecità senza qualcuno che è privo della vista). Il male dunque prova che Dio esiste, perché rende evidente che l'esistenza di un soggetto contingente postula l'esistenza dell'Assoluto.

6. Provvidenza e vita cristiana

Leggendo la Scrittura ci rendiamo conto che ci sono testi che parlano esplicitamente della provvidenza, soprattutto nei libri sapienziali, e testi di tipo storico-salvifico che contengono riferimenti impliciti. In questi ultimi si può avere l'impressione che Dio a volte intervenga, altre volte no, come se ci fossero delle lacune, dei momenti in cui sembra nascondersi. Come si spiega? C'è una contraddizione nella Bibbia? In realtà le cose non stanno in questo modo. La Provvidenza è costante, vera e continua. Sono gli uomini che non sempre sanno riconoscere la provvidenza di Dio negli avvenimenti. Dio si manifesta sia in ciò che sembra buono sia anche quando permette il male e la sofferenza. L'Antico Testamento insegna che bisogna saper cercare e trovare le tracce di Dio in ogni cosa, ricordando la risposta di Giobbe alla moglie dopo che aveva perduto figli, beni e salute: «Se accettiamo da Dio i beni, non accetteremo pure i mali?»^[30].

L'apparente ambivalenza della provvidenza riceve una risposta definitiva in Cristo crocifisso, “potenza di Dio e sapienza di Dio”^[31]. “Se scopriamo mediante la fede questa potenza e questa “sapienza”, ci troviamo sulle vie salvifiche della divina Provvidenza. [...] La Provvidenza divina si rivela così come il camminare di Dio a fianco dell'uomo”^[32]. Dal mistero della passione e morte di Gesù, che è la

più grande ingiustizia della storia, Dio ha fatto emergere il più grande dei beni, la redenzione degli uomini. Questa considerazione ha conseguenze per la spiritualità cristiana. È una liberazione per l'uomo sapere di essere governato da un Dio Padre e Provvidente e non da un destino cieco. La testimonianza dei santi^[33] incoraggia i cristiani a scoprire la necessità di comprendere che «tutte le cose concorrono al bene di coloro che amano Dio» (Rm 8,28)^[34].

Accettare ogni giorno la Provvidenza è un atto di speranza teologica che non esclude l'esercizio responsabile della libertà che è parte del piano di Dio. La provvidenza conduce il cristiano a un atteggiamento di fiducia filiale in Dio in tutte le circostanze: con gratitudine per i beni ricevuti, e con un abbandono semplice davanti a tutto ciò che può sembrare cattivo, perché Dio trae dai mali beni più grandi.

Santiago Sanz

Bibliografia fondamentale

Catechismo della Chiesa Cattolica, 302-324; Compendio 55-58.

San Giovanni Paolo II, *Catechesi sulla Provvidenza* dal 30 aprile al 25 giugno 1986.

San Giovanni Paolo II, *Credo in Dio Padre. Catechesi sul Credo* (I).

[1] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 301.

[2] Cfr. *Dt* 6,5. cfr. *Mt* 22,37; *Mc* 12,30; *Lc* 10,27.

[3] *Sap* 11,25.

[4] *Col* 1,17.

[5] S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.104, a. 1, ad.4.

[6] *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 55.

[7] Cfr. San Giovanni Paolo II, *Udienza generale*, 14-05-1986.

[8] *Sal* 23 [22],1.

[9] *Sap* 8,1.

[10] Cfr. *Gv* 10,11.14-15; *Mt* 14,13-14.

[11] Cfr. *Mt* 6,31-33; *Mt* 10,29-31; *Lc* 12,24-31; *Lc* 21,18.

[12] *Ef* 1,4-6.

[13] Cfr. San Giovanni Paolo II, *Udienza generale*, 28-05-1986.

[14] Cfr. S. Tommaso d'Aquino, *Contra Gentiles*, lib.3, cap. 95, ibid cap. 148

[15] Cfr. *Ef* 1,4-6.

[16] *“L'azione divina non esclude quella delle cause seconde. Inoltre gli effetti che procedono dalle operazioni delle cause seconde sono soggetti alla divina provvidenza, poiché Dio ordina per se stesso ogni singola cosa, com'è stato dimostrato. Le cause seconde sono pertanto esecutrici della provvidenza divina”* (S. Tommaso d'Aquino, *Contra Gentiles* lib. 3, cap. 77)

[17] San Giovanni Paolo II, *Udienza* 30.04.1986

[18] *“Quest'ultimo versetto del Salmo 102 indica che gli angeli prendono parte, in modo a loro proprio, al governo di Dio sulla creazione, come “potenti esecutori dei suoi comandi” secondo il piano stabilito dalla divina Provvidenza”* (San Giovanni Paolo II, *Udienza* 30-07-1986).

[19] Cfr. *Gen* 1,28.

[20] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 309.

[21] Cfr. San Tommaso d'Aquino, *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 71. Tommaso presuppone la distinzione agostiniana del male come colpa e come pena; qui sta parlando della colpa dal momento che interpreta *Is* 45, 6-7 (*“Io sono il Signore e non v'è alcun altro. Io formo la luce e creo le tenebre, faccio il bene e provo la sciagura; io, il Signore, compio tutto questo”*) come riferito alla pena. Cfr. anche *Somma Teologica* I q. 48, a.2.

[22] Agostino di Ippona, *Manuale di fe, speranza e carità* 3,11.

[23] San Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 22, a. 2, ad. 2.

[24] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 302, 307, 311.

[25] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 302.

[26] *Rm* 12,21. Cfr. San Giovanni Paolo II, *Memoria e identità*.

[27] *“Così alla domanda: come conciliare il male e la sofferenza che è nel mondo con la verità della Provvidenza divina, non si può dare una risposta definitiva senza fare riferimento a Cristo. Da un lato, infatti, Cristo - il Verbo Incarnato - conferma [...] che Dio è con ogni uomo nella sua sofferenza, e che anzi egli stesso prende su di sé la multiforme sofferenza dell'esistenza terrena dell'uomo. Nello stesso tempo Gesù Cristo rivela che questa sofferenza possiede un valore e una potenza redentiva e salvifica; [...] Così la verità della Provvidenza acquista mediante la “potenza e sapienza” della croce di Cristo il suo definitivo senso escatologico. La risposta definitiva alla domanda sulla presenza del male e della sofferenza nell'esistenza terrena dell'uomo viene offerta dalla rivelazione divina nella prospettiva della “predestinazione in Cristo”, nella prospettiva cioè della vocazione dell'uomo alla vita eterna”* (San Giovanni Paolo II, *Udienza* 11-06-1986)

[28] Un'ampia riflessione sull'argomento si trova in C. Journet, *El mal: estudio teologico*, Rialp, Madrid 1965.

[29] San Tommaso d'Aquino, *Contra gentiles*, lib.3, cap. 71.

[30] *Gb 2,10*. San Gregorio Magno commenta: «*I beni sono doni di Dio, sia quelli temporali che quelli eterni. I mali, invece, sono le disgrazie presenti di cui parla il Signore, quando dice per mezzo del profeta: "Io sono il Signore, non ce n'è altri. Io formo la luce e creo le tenebre, faccio il bene e provo la sciagura" (Is 45,5.6.7) [...]. Formo la luce e creo le tenebre, perché attraverso i colpi del dolore che formano le tenebre all'esterno, dentro di noi si accende la luce dell'insegnamento. Faccio il bene e provo la sciagura, perché con Dio la pace ci viene restituita, ma quando ciò che è stato creato buono lo usiamo perversamente, ciò che è buono in sé diventa per noi sciagura. Con il peccato ci confrontiamo con Dio; è giusto, quindi, che ritorniamo alla sua pace attraverso le disgrazie. In questo modo, quando una cosa buona creata diventa per noi causa di dolore, siamo corretti e la nostra mente torna umilmente alla pace del Creatore*» (Gregorio Magno, *Libri morali* 3, 9, 15 vol, 1).

[31] *1 Cor 1, 24*.

[32] San Giovanni Paolo II, *Udienza*, 11-06-1986.

[33] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 313,

[34] In continuità con l'esperienza di molti santi della storia della Chiesa, san Josemaría usava frequentemente questa espressione paolina, con la quale incoraggiava a vivere una gioiosa accettazione della volontà divina come lui stesso la viveva (cfr. *Solco* n. 127; *Via Crucis IX*, n. 4; *Amici di Dio*, n. 119).

[Torna ai contenuti](#)

Tema 6. L'essere umano, immagine di Dio

1. L'essere umano creato a immagine di Dio

Il libro della Genesi ci dice che «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò»^[1].

Si tratta indubbiamente di una rivelazione della massima importanza. Dopo la creazione del mondo materiale, del mondo vegetale e del mondo animale, Dio crea - qui non prendiamo in considerazione il mondo degli angeli - la creatura umana. C'è una distinzione netta e radicale tra gli esseri non umani e gli esseri umani: solo quelli umani sono immagine di Dio; rispecchiano di Dio molto più che il semplice essere stati creati da Lui; partecipano della divinità di Dio in una maniera superiore alla natura non umana, anche se logicamente questa somiglianza non annulla la distinzione tra la natura umana e la natura divina. «La persona umana, creata a immagine di Dio, è un essere insieme corporeo e spirituale. Il racconto biblico esprime questa realtà con un linguaggio simbolico, quando dice che “Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita, e l'uomo divenne un essere vivente” (*Gen 2, 7*)»^[2].

Questa posizione intermedia dell'essere umano, tra il mondo materiale-animale e la divinità, può essere negata dai due estremi. Nel primo caso, l'uomo si erge in signore assoluto di se stesso e di tutta la creazione; nel secondo caso, si ritiene che l'essere umano sia un semplice prodotto dell'evoluzione animale, per quanto complessa si concepisca, privato di spiritualità e di libertà.

Tuttavia, per evitare questi due errori e accettare più facilmente questa verità di fede basta riflettere sull'esperienza che abbiamo del nostro modo di essere.

Da un lato, sono evidenti molte limitazioni che dimostrano e costituiscono la nostra finitezza: per esempio, non riusciamo a fare tutto quello che vorremmo (sia per ostacoli esterni, sia per ostacoli interni); ci succedono molte cose che non controlliamo, non vogliamo, né prevediamo; viviamo in un flusso di tempo e di avvenimenti che non possiamo invertire né fermare. Ecco, dunque, che la nostra finitezza è evidente.

Però, d'altra parte, non sono meno evidenti certi aspetti della nostra vita che sfuggono a questa finitezza, che in qualche modo la rendono permeabile e la aprono all'infinito. Tanto per cominciare, constatiamo il fatto sorprendente che, pur essendo esseri finiti, noi lo sappiamo o ne abbiamo consapevolezza; infatti, se sappiamo di essere finiti, è perché il nostro intelletto oltrepassa in qualche modo il limite della finitezza personale. Inoltre, riguardo alle limitazioni che abbiamo indicato, è vero che non otteniamo molte delle cose che vorremmo, ma possiamo concepirle e desiderarle anche nel caso in cui si tratti anche di propositi impossibili da realizzare; necessariamente ci succedono anche cose incontrollabili, alle quali possiamo sempre opporre resistenza o prendere una

posizione interiore nei loro confronti; il tempo passa veramente per noi e in noi in un modo forzatamente irreversibile, ma viviamo sempre in un continuo e permanente “ora” dal quale possiamo contemplare e dare senso al passato e in certo qual modo al futuro.

In definitiva, siamo indubbiamente creature finite e, fra l'altro, viviamo in un mondo materiale finito; però avvertiamo anche la capacità di prendere le distanze o distaccarci dai condizionamenti della finitezza. Questa capacità è possibile solo agli esseri spirituali, ed è questo che ci fa simili a Dio, Spirito infinito e assoluto.

Una certa teoria umanista sostiene l'idea di un essere umano spirituale, ma con uno spirito finito - più o meno illuminato -, che non sia né immagine di Dio né, pertanto, orientato a Lui. Una simile concezione è problematica sia teoricamente, perché la natura di uno spirito consiste nel partecipare dell'assoluto e tendere ad esso; sia praticamente, perché l'esperienza personale e storica dimostra che rompere la relazione con Dio finisce con l'annacquare la dignità della persona umana. «Non esistono altre vie. Sulla terra sono possibili solo due modi di vivere: o si vive vita soprannaturale o vita animale»^[3].

2. L'essere umano, immagine di Dio: creato dall'amore, creato per amare

Il fatto che «Dio creò l'uomo a sua immagine» implica anche due affermazioni fondamentali: che siamo stati creati dall'amore e che siamo stati creati per amare.

In primo luogo, se Dio è perfetto e assoluto, non ha necessità di niente e di nessuno. Da quanto si è detto sin qui si deduce che Dio è assolutamente trascendente e libero; vale a dire, che non ha creato il mondo né l'uomo per necessità, ma in pienissima libertà. La creazione è un dono gratuito di Dio: in altre parole, tutta la creazione è opera del suo amore. Dobbiamo respingere la frequente tentazione di sottoporre Dio, o la Volontà di Dio, alla nostra logica o alle nostre condizioni.

In secondo luogo, se Dio ci ha creato a sua immagine è per intrattenere con l'uomo una eventuale relazione. In altre parole, se Dio ci ha fatto capaci di conoscere e di amare ben oltre ciò che è materiale e finito, se ci ha creato con uno spirito, è perché lo conosciamo e lo amiamo. «Di tutte le creature visibili, soltanto l'uomo è “capace di conoscere e di amare il proprio Creatore” (*Gaudium et Spes*, 12); è “la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa” (*Gaudium et Spes*, 24); soltanto l'uomo è chiamato a condividere, nella conoscenza e nell'amore, la vita di Dio. A questo fine è stato creato ed è questa la ragione fondamentale della sua dignità»^[4].

Da un altro punto di vista, si può dire che la creazione dell'uomo a immagine di Dio implica la possibilità di una relazione di comunicazione reciproca. Però l'iniziativa di tale comunicazione, se si riferisce all'intimità, può provenire solamente da Dio, perché la conoscenza naturale umana non può, per se stessa, accedere all'intimità di Dio (in realtà, né a nessun'altra intimità se questa non gli si apre). Ed è questo ciò che effettivamente Dio ha fatto: Dio ci si è rivelato, ci ha comunicato la sua natura più intima. Ebbene, questa profonda rivelazione ci

viene nella maniera più esplicita attraverso san Giovanni: «Dio è Amore»^[5].

Questo significa che l'essere umano, essendo immagine di Dio e partecipando di Lui, che è Amore, è un essere capace di amore: questa è la sua essenza e la sua definizione più profonda, quella che determina ciò che egli è e può arrivare ad essere, «perché ognuno è ciò che è il suo amore»^[6]; ed è capace di amore perché, essendo creato dall'Amore, ha già ricevuto questo amore, è stato amato per primo: «In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi»^[7]; «noi amiamo perché Egli ci ha amati per primo»^[8]. Per questo tutto il dinamismo della vita morale, le virtù, è informato dall'amore, dalla carità. «La carità ordina gli atti delle altre virtù al fine ultimo, e per questo motivo dà alle altre virtù la forma. Pertanto si dice che è forma delle virtù»^[9].

3. Le dimensioni dell'essere umano, immagine di Dio: intelligenza, volontà, affetti

Definire l'uomo come un essere che ama o che è capace d'amore può essere ambiguo in funzione di che cosa s'intende per amore, termine troppo ampio e diverso nell'uso che se ne fa oggi. In generale si può dire che l'amore è un desiderio, o almeno lo contiene; però l'essere umano può desiderare in diverse maniere (può essere egoista o altruista), a diversi livelli della sua natura (sensibile o spirituale) e, inoltre, in direzioni molto diverse tra loro (verso realtà inferiori o superiori all'uomo stesso, verso oggetti in sé buoni o cattivi, ecc.), che caratterizzano tale desiderio in modi differenti e, di conseguenza, definiscono il soggetto stesso che desidera. La luce della fede ci indica che il modo di amare più appropriato all'essere umano, immagine di Dio, è amare come ama Lui.

Amare come Dio o amare spiritualmente significa, in sintesi, amare liberamente in e con verità. In altre parole, significa innalzare l'affettività al livello in cui la ragione discerne in essa verità o falsità, convenienza o scorrettezza, aprendo o dirigendo l'amore verso l'altro; cosa che, evidentemente, si può fare soltanto in modo libero o volontario. Si tratta, allora, di mettere in gioco le tre dimensioni fondamentali dell'essere umano in quanto spirito: l'intelligenza o il *logos*, che discerne il tipo di amore e lo apre ad altre persone; la volontà, che decide liberamente come rispondere a questa conoscenza permeata dall'amore; e l'affettività che nella sua forma più profonda e più alta corrisponde in senso proprio all'amore.

È chiaro che spesso constatiamo in noi un livello non spirituale in cui mancano lucidità, libertà o autentico amore. Quello che bisogna fare, allora, è integrare queste tre dimensioni umane al loro livello superiore o spirituale; senza cedere, pertanto, a riduzionismi che in fondo presuppongono una concezione dell'essere umano come un essere esclusivamente materiale, animale o socialmente gregario.

Su questo piano spirituale intelligenza e amore vanno di pari passo in modo armonioso e simultaneo. «Non c'è l'intelligenza e poi l'amore: ci sono *l'amore ricco di intelligenza e l'intelligenza piena di amore*»^[10]. *Eros* e *àgape*, che spesso sono stati radicalizzati e posti in opposizione tra loro (come amore di concupiscenza e amore di benevolenza, amore ascendente e amore discendente, amore possessivo

e amore oblativo, amore per se stesso e amore dell'altro, ecc.), si integrano elevandosi e purificandosi. «In realtà *eros* e *àgape* - amore ascendente e amore discendente - non si lasciano mai separare completamente l'uno dall'altro. Quanto più ambedue, pur in dimensioni diverse, trovano la giusta unità nell'unica realtà dell'amore, tanto più si realizza la vera natura dell'amore in genere. Anche se l'*eros* inizialmente è soprattutto bramoso, ascendente - fascinazione per la grande promessa di felicità - nell'avvicinarsi poi all'altro si porrà sempre meno domande su di sé, cercherà sempre di più la felicità dell'altro, si preoccuperà sempre di più di lui, si donerà e desidererà “esserci per” l'altro. Così il momento dell'*àgape* si inserisce in esso; altrimenti l'*eros* decade e perde anche la sua stessa natura. D'altra parte, l'uomo non può neanche vivere esclusivamente nell'amore oblativo, discendente. Non può sempre soltanto donare, deve anche ricevere. Chi vuol donare amore, deve egli stesso riceverlo in dono»^[11].

4. La socievolezza dell'essere umano, immagine di Dio

Dio, nel rivelarci la sua essenza come amore, ci ha rivelato inoltre qualcosa su come ama; e non solo su come ama le creature umane, ma su come ama in se stesso. Dio ama in modo interpersonale; Dio è Trino, una Trinità di persone che si conoscono e si amano reciprocamente. Allora noi, se siamo immagine di Dio, siamo chiamati ad amare in questo modo e abbiamo già in noi una traccia o partecipazione di questo amore interpersonale.

Questa dimensione dell'amore, l'amore all'altro, si può intravedere nell'esperienza naturale sia dell'amore che dell'esperienza dell'altro in quanto altra persona. Per un verso, se l'amore è desiderio, muove, è movimento; ed è naturale che tragga il soggetto fuori da sé verso ciò che è superiore, verso altre persone. Per un altro verso, l'esperienza autentica che abbiamo degli altri non è semplicemente l'esperienza di altri “oggetti” ai quali possiamo rispondere se ne abbiamo voglia; è piuttosto l'esperienza di altri “soggetti” che dai quali ci sentiamo interpellati sin dall'inizio e che ci richiedono una risposta. A sua volta, questa scoperta naturale appare rafforzata dalla verità di fede che andiamo considerando, l'essere umano come immagine di Dio. In effetti, se l'altro è immagine di Dio, amare l'altro vuol dire amare l'immagine di Dio, amare qualcuno che Dio ama, amare Dio stesso.

Pertanto, l'amore è un amore essenzialmente interpersonale: «Perché piena di verità, la carità può essere dall'uomo compresa nella sua ricchezza di valori, condivisa e comunicata. La verità, infatti, è “*logos*” che crea “*dia-logos*” e quindi comunicazione e comunione. [...] La verità apre e unisce le intelligenze nel *logos* dell'amore: è, questo, l'annuncio e la testimonianza cristiana della carità»^[12]. Ecco perché il Nuovo Testamento presenta uniti i comandamenti dell'amore a Dio e dell'amore al prossimo^[13], in modo che l'uno porta all'altro: l'amore a Dio porta all'amore al prossimo e l'amore al prossimo porta all'amore a Dio. «Se ami tuo fratello, è necessario che ami l'amore stesso. Ebbene, l'“amore è Dio”, dunque è necessario che colui che ama il proprio fratello ami anche Dio»^[14].

È su questi profondi presupposti antropologici ed etici che si fonda la socievolezza

umana, e non solo su una questione fattuale di necessaria e utile convivenza in comunità. E per questo motivo la socievolezza si alimenta dell'amore e in primo luogo si compone delle relazioni e delle comunità propriamente amorose: la famiglia e l'amicizia. Solamente attraverso la socializzazione, il contatto con altri, l'essere umano cresce e si sviluppa nella natura che gli è propria: «Un essere umano è fatto in modo tale che non si realizza, non si sviluppa e non può trovare la propria pienezza “se non attraverso un dono sincero di sé” (*Gaudium et spes*, n. 24). E ugualmente non giunge a riconoscere a fondo la propria verità se non nell'incontro con gli altri»^[15].

Ne abbiamo conferma nello stesso Vangelo: «Chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, egli è per me fratello, sorella e madre»^[16]. Da tutto questo si ricavano ricche conseguenze per la famiglia come cellula di base della società. «Dio è amore e vive in se stesso un mistero di comunione personale d'amore. Creandola a sua immagine e continuamente conservandola nell'essere, Dio iscrive nell'umanità dell'uomo e della donna la vocazione, e quindi la capacità e la responsabilità dell'amore e della comunione. L'amore è, pertanto, la fondamentale e nativa vocazione di ogni essere umano»^[17]. Succede lo stesso nell'amicizia - «vi ho chiamato amici»^[18] -: essa si nutre dell'amore di Dio e genera comunanza. «Per la grazia che Egli ci dona, siamo elevati in modo tale che siamo veramente suoi amici. Con lo stesso amore che Egli riversa in noi, possiamo amarlo, estendendo il suo amore agli altri, nella speranza che anch'essi troveranno il loro posto nella comunità di amicizia fondata da Gesù Cristo»^[19].

Sergio Sánchez-Migallón

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 355-368.

[1] *Gen* 1, 27.

[2] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 362.

[3] San Josemaría, *Amici di Dio*, n. 200.

[4] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 356.

[5] *1 Gv* 4, 8 e 16.

[6] Sant'Agostino, *Commento alla Prima Lettera di san Giovanni*, trattato 2, n. 14.

[7] *1 Gv* 4, 10.

[8] *Ivi* 4, 19.

[9] San Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 23, a 8.

[10] Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, n. 30.

[11] Benedetto XVI, *Deus caritas est*, n. 7.

[12] Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, n. 4.

[13] Cfr. *Mt* 22, 40; *1 Gv* 4, 20 e 21; ecc.

[14] Sant'Agostino, *Commento alla Prima Lettera di san Giovanni*, trattato 9, n. 10.

[15] Papa Francesco, Enciclica *Fratelli tutti*, n. 87.

[16] *Mt* 12, 50.

[17] San Giovanni Paolo II, *Familiaris consortio*, n. 11.

[18] *Gv* 15, 15.

[19] Papa Francesco, *Christus vivit*, n. 153.

[Torna ai contenuti](#)

Tema 7. La libertà umana

1. Dio creò l'uomo libero. Cos'è la libertà umana?

La Sacra Scrittura ci dice che Dio creò l'uomo come essere libero. «Da principio Dio creò l'uomo e lo lasciò in balia del suo proprio volere. Se tu vuoi, puoi osservare i comandamenti; l'essere fedele dipende dalla tua buona volontà. Egli ti ha posto davanti fuoco e acqua: là dove vuoi tendi la tua mano. Davanti agli uomini stanno la vita e la morte: a ognuno sarà dato ciò che a lui piacerà»^[1].

La Chiesa ritiene che la libertà umana è «segno altissimo dell'immagine divina»^[2]. Nello stesso tempo ci insegna per quale motivo ci è stata data la libertà: «Dio volle lasciare l'uomo in mano al suo consiglio, così che esso cerchi spontaneamente il suo Creatore, e giunga liberamente, con l'adesione a lui, alla piena e beata perfezione»^[3]. Creando l'uomo a sua immagine e somiglianza, Dio avvia il suo progetto di creare esseri capaci di partecipare alla sua stessa vita divina e di entrare in comunione con Lui.

Perché gli uomini possano aderire liberamente a Dio, come dice la costituzione *Gaudium et spes*, è necessario che gli uomini siano liberi, vale a dire, capaci di conoscere e consolidare autonomamente il bene. Questo comporta nell'uomo, che è un essere finito e fallibile, la triste possibilità di fare un cattivo uso della libertà che Dio gli ha dato, negando il bene e consolidandosi nel male. D'altra parte, se non fosse veramente libero, l'uomo non potrebbe partecipare alla felicità divina, che consiste nel conoscere e amare il Sommo Bene, che è Dio stesso. Le stelle seguono con grande esattezza le leggi che Dio ha dato loro, ma non possono conoscere e amare, e perciò non possono partecipare alla felicità di Dio. Come scrive san Josemaría, «soltanto noi uomini - sugli angeli va fatto un discorso a parte - ci uniamo al Creatore attraverso l'esercizio della nostra libertà»^[4]. La partecipazione degli uomini alla beatitudine divina è un bene tanto grande e tanto desiderato dall'Amore divino, che Dio ha voluto correre il rischio della libertà umana.

Per intendere meglio tutto questo, esamineremo qui di seguito i diversi sensi in cui si parla di libertà umana, l'essenza della libertà e poi la libertà considerata dal punto di vista della storia della salvezza.

2. Le dimensioni della libertà umana

La libertà umana ha varie dimensioni. La libertà di coercizione è quella di cui gode la persona che può realizzare esteriormente quello che ha deciso di fare, senza imposizioni o impedimenti di agenti esterni. Generalmente s'intende in questo modo la libertà nell'ambito del diritto e della politica: così si parla di

libertà di espressione, di libertà di riunione, ecc., per significare che nessuno può impedire legittimamente a una persona di esprimere il proprio pensiero o di riunirsi con chi vuole, sempre nei limiti stabiliti dalle leggi. Non godono di questa libertà, per esempio, i carcerati e i prigionieri di guerra.

La *libertà di scelta* o *libertà psicologica* significa l'assenza di una necessità interna per scegliere una cosa o l'altra; non si riferisce alla possibilità di *fare*, ma a quella di *decidere* autonomamente, senza essere sottoposto a un determinismo interiore, vale a dire, senza che una forza interna differente dalla volontà faccia scegliere necessariamente una cosa impedendo di scegliere le altre possibili alternative. La libertà psicologica è capace di autodeterminazione. Certe malattie mentali acute, alcune droghe o uno stato di grande agitazione (nel caso di un incendio, per esempio) possono privare totalmente o parzialmente della libertà psicologica.

La libertà *morale* è la libertà di cui gode la persona nella misura in cui non è schiava delle cattive passioni, dei vizi o del peccato. Concepita in questo senso, la libertà non è tanto una proprietà naturale della persona quanto una conquista, frutto dell'educazione, delle virtù morali possedute e della grazia di Dio. La Sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa parlano spesso della libertà in questo senso, dicendo che Cristo ci rende liberi.

3. L'essenza della libertà umana

Nelle tre dimensioni che abbiamo appena spiegato la libertà umana appare come la negazione di qualcosa. La libertà nega l'esistenza di impedimenti esteriori ad operare, di condizionamenti interiori a scegliere e di ostacoli morali ad esercitarla rettamente. L'assenza di tali impedimenti, condizionamenti e ostacoli è un requisito perché l'uomo sia libero, ma non dimostra l'essenza positiva della libertà. Dio è libero, e la sua libertà non può essere la negazione di condizionamenti esteriori né interiori che non ha né può avere. La libertà deve consistere in qualcosa di diverso dalla semplice assenza di condizionamenti determinanti.

Infatti, l'essenza della libertà (quello che dev'esserci necessariamente perché vi sia libertà) e il suo atto proprio è l'autonoma adesione al bene, vale a dire, l'amore del bene, che è l'atto della libertà per eccellenza. Libertà e amore vanno uniti: non c'è amore autentico che non sia libero, né vera libertà che non si eserciti come amore verso qualcosa o verso qualcuno. La libertà di Dio, quella di Cristo e quella degli uomini si esprimono come riconoscimento e amore del bene in quanto tale, per il solo motivo che è una cosa buona.

L'autonoma adesione al bene esprime l'essenza della libertà molto più della possibilità di scegliere tra alternative diverse. Per una buona madre, non amare il figlio non è un'alternativa possibile, ma non per questo l'amore a suo figlio smette di essere una scelta libera. Nemmeno il sacrificio che questo amore può comportare riduce la libertà. San Josemaría si esprime in questi termini: «Ascoltate bene: una madre che si sacrifica per amore dei suoi figli, ha fatto una scelta; e la misura del suo amore esprimerà quella della sua libertà. Se l'amore è grande, la libertà sarà feconda, e il bene dei figli deriva da questa benedetta

libertà, che comporta il dono di sé, e deriva da questo benedetto dono, che è appunto libertà»^[5].

Il sacrificio e la donazione a ciò che si ama sono espressione della libertà, perché sono sacrificio e donazione che nascono dall'amore, e l'amore non può non essere libero. Nell'orazione dell'orto degli ulivi, a Cristo costò molto farsi carico dei peccati umani e affrontare la sua Passione redentrice, tuttavia Egli donò liberamente la sua vita: «Per questo il Padre mi ama: perché io do la mia vita, per poi riprenderla di nuovo. *Nessuno me la toglie: io la do da me stesso*»^[6]. Inoltre in noi l'inclinazione al male dovuta al peccato originale può rendere più costosa la libera adesione al bene. Come diceva san Josemaría, «la contrapposizione tra libertà e donazione è un segno inequivocabile che l'amore è vacillante, perché in ciò consiste la libertà»^[7]. Se non ci fosse un'autonoma adesione al bene che richiede sacrificio, se non si amasse veramente il bene che comporta sacrificio, allora sì che ci sarebbe contrapposizione tra la libertà e il dono di sé che questo bene comporta. «Vorrei inciderlo a fuoco in tutti: la libertà e il dono di sé non sono contraddittori; si sostengono a vicenda. La libertà si può cedere soltanto per amore; non riesco a concepire altro genere di concessione. Non è un gioco di parole, più o meno felice. Nel dono di sé volontario, in ogni istante della dedicazione, la libertà rinnova l'amore, e rinnovarsi significa essere sempre giovane, generoso, capace di grandi ideali e di grandi sacrifici»^[8].

4. La libertà umana dal punto di vista storico-salvifico

La Sacra Scrittura considera la libertà umana nella prospettiva della storia della salvezza. A causa della prima caduta, la libertà che l'uomo aveva ricevuto da Dio rimase sottoposta alla schiavitù del peccato, anche se la sua corruzione non fu completa^[9]. San Paolo afferma chiaramente, soprattutto nella *Lettera ai Romani*, che il peccato che entrò nel mondo in conseguenza del peccato di Adamo è più forte dell'intelligenza e della volontà dell'uomo; afferma inoltre che la legge di Mosè pur insegnando quello che si deve fare, non dava la forza per riuscire sempre a compierlo. Ogni peccato umano è un atto libero, altrimenti non sarebbe peccato, ma, se si considerano le cose nel loro insieme, la forza del peccato si manifesta nel fatto che gli uomini, privi della grazia di Cristo, non potranno evitarlo sempre, dato che l'intelligenza può essere ottenebrata e la volontà indebolita. Con la sua Croce gloriosa, annunciata e preparata dall'economia dell'Antico Testamento, «Cristo ha ottenuto la salvezza di tutti gli uomini. Li ha riscattati dal peccato che li teneva in schiavitù»^[10]. Con la grazia di Cristo gli uomini possono evitare il peccato, come si vede non solo nella vita dei santi canonizzati, ma in quella di tanti cristiani che vivono in grazia di Dio ed evitano i peccati gravi e anche quasi sempre quelli veniali deliberati. Collaborando con la grazia che Dio dà per mezzo di Cristo l'uomo può godere della piena libertà in senso morale: «Cristo ci ha liberati per la libertà!»^[11].

L'uomo può peccare ma non per questo Dio ha rinunciato a crearlo libero. La necessità che ha l'uomo di essere libero per essere felice fa sì che Dio prenda sul serio la libertà umana e le conseguenze che i nostri atti liberi hanno nel tempo^[12]. Il modo in cui si è compiuta la redenzione mediante il sangue di Cristo^[13],

conferma il valore e il rispetto che Dio dà alla libertà umana. La nostra libertà è libertà autentica, il suo esercizio ha un grande valore, positivo o negativo, e comporta una responsabilità.

5. La libertà umana e il bene morale

Come abbiamo detto, la libertà riguarda il bene morale e quindi il suo possesso rende l'uomo felice. Per aiutare a riconoscere questo bene e aderire ad esso, l'uomo ha a sua disposizione la legge morale, che è la capacità di distinguere il bene e il male della realtà sulla base dei progetti di Dio, che sono sempre buoni. Anche le altre leggi umane conducono al bene quando sono in armonia con la legge morale.

Di fatto, alcuni pensano che la legge limiti e coarti la loro libertà, come se la libertà cominciasse dove finisce la legge e viceversa.

In realtà, il comportamento libero regola ogni persona nella misura della conoscenza che essa ha del bene e del male: la persona realizza liberamente quello che conosce come buono e liberamente evita quello che considera cattivo. La legge morale è come una luce che facilita la scelta di ciò che è buono e fa evitare ciò che è cattivo.

Ecco perché ciò che si oppone alla legge morale è il peccato, non la libertà. Sicuramente la legge indica che è necessario correggere il desiderio di compiere le azioni peccaminose che una persona può avere: il desiderio di vendicarsi, di fare violenza, di rubare, ecc., ma questa indicazione morale non si oppone alla libertà, che mira sempre all'affermazione libera di ciò che è buono da parte del soggetto che agisce, e neppure presuppone una coercizione della libertà, in ogni caso sempre aperta alla triste possibilità di peccare. «Compiere il male non è liberazione, ma schiavitù [...]. Potrà dire di essersi comportato a suo gusto, ma non potrà far sentire la voce della vera libertà; perché si è reso schiavo di ciò che ha scelto, e ha scelto il peggio, l'assenza di Dio, e lì non vi è libertà»^[14].

Cosa diversa invece è che le leggi e i regolamenti *umani*, a causa della generalità e della concisione dei termini con cui vengono formulate, possano non essere in qualche caso particolare un fedele indicatore di ciò che una determinata persona deve fare. Una persona ben formata sa che in questi casi concreti deve fare ciò che sa con certezza che è cosa buona^[15]. Comunque, non esiste nessun caso nel quale sia bene compiere le azioni intrinsecamente cattive, vale a dire, le azioni proibite dai precetti negativi della legge morale naturale e dalla legge divino-positiva (adulterio, omicidio deliberato, ecc.)^[16].

Come abbiamo detto, l'uomo può fare un cattivo uso della sua libertà, perché sia la sua conoscenza che la sua volontà sono fallibili. Certe volte la coscienza morale si sbaglia e considera buono ciò che in realtà è cattivo o come cattivo ciò che in realtà non lo è. Proprio per questo il retto uso della libertà e dell'agire secondo la propria coscienza non sempre coincidono a causa di un possibile errore della coscienza. Ecco, dunque, l'importanza di formare bene la propria coscienza, in modo che sia possibile evitare gli errori di giudizio in cui assai spesso incorrono le

persone che hanno poca formazione o, ancor più, quelle che hanno convinzioni deformate dal vizio, dall'ignoranza o dalla superficialità.

6. Il rispetto della libertà umana

Da tutto ciò che abbiamo detto fin qui appare chiaro che la libertà è un gran dono di Dio, che comporta una straordinaria responsabilità personale, e che gli uomini - le autorità umane, civili ed ecclesiastiche - non debbono limitare oltre a ciò che è richiesto dalla giustizia e dalle chiare esigenze del bene comune della società civile e di quella ecclesiastica. A tale proposito san Josemaría scriveva: «Dobbiamo amare la libertà. Evitate di diventare complici del patente sopruso che attualmente sembra aver preso piede in tutti i Paesi del mondo: forzare la legittima indipendenza delle persone, per costringere tutti a condividere un pensiero unico; creare delle specie di dogmi dottrinali in ambito temporale, e difendere questo errore con argomenti propagandistici, di per sé scandalosi, rivolti contro coloro che hanno l'onestà di non piegarsi [...]. Dobbiamo difendere la libertà. La libertà delle membra, che tuttavia costituiscono un unico corpo mistico con Cristo Capo e con il suo Vicario in terra»^[17].

Anche i rapporti interpersonali devono essere governati dal rispetto della libertà e dalla condiscendenza di punti di vista differenti. L'apostolato cristiano deve avere questo medesimo stile: «In primo luogo, amiamo la libertà delle persone che cerchiamo di aiutare ad avvicinarsi al Signore, nell'apostolato di amicizia e di confidenza, che san Josemaría ci invita a svolgere con la testimonianza e la parola [...]. La vera amicizia comporta un sincero affetto mutuo, che è la vera protezione della libertà e dell'intimità reciproche»^[18].

Rispettare la libertà altrui non significa pensare che è accettabile tutto ciò che altre persone fanno liberamente. Il retto esercizio della libertà presuppone la conoscenza di ciò che è bene per ognuno. Proporre o insegnare ad altri ciò che è veramente buono non è un attentato alla libertà altrui. È sempre una cosa buona che una persona libera proponga a un'altra persona ugualmente libera la verità, spiegando i motivi che la sostengono. Quello che non si deve fare è imporre la verità mediante la violenza fisica o psicologica. Soltanto l'autorità legittima può far uso della coercizione nei casi e con le modalità previste dalle leggi giuste.

Ángel Rodríguez Luño

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1730-1748.
 - San Josemaría, omelia *La libertà, dono di Dio*, in *Amici di Dio*, 23-38.
-

Lecture raccomandate

- Fernando Ocariz, *Lettera pastorale*, 9-I-2018.

- E. Colom, Á. Rodríguez Luño, *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de teología moral fundamental*, Palabra, Madrid 2000, pp. 269-289. Si può trovare una versione più recente di questo testo in <https://www.eticaepolitica.net/corsodimorale/Fundamental04.pdf>

[1] *Sir* 15, 14-17. Ved. anche *Dt* 30, 15-19.

[2] *Gaudium et spes*, n. 17; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1731.

[3] *Gaudium et spes*, n. 17.

[4] San Josemaría, *Amici di Dio*, n. 24.

[5] *Ivi*, n. 30.

[6] *Gv* 10, 17-18.

[7] San Josemaría, giugno 1972, citato da don Javier, *Lettera 14-II-1997*, n. 15.

[8] San Josemaría, *Amici di Dio*, n. 31.

[9] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1739-1740.

[10] *Ivi*, n. 1741.

[11] *Gal* 5, 1; cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1742.

[12] Come abbiamo già detto, «davanti agli uomini stanno la vita e la morte: a ognuno sarà dato ciò che a lui piacerà» (*Sir* 15, 17).

[13] Cfr. *Ef* 1, 7-8.

[14] San Josemaría, *Amici di Dio*, n. 37.

[15] Cfr. San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 6 e II-II, q. 120.

[16] Cfr. san Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, nn. 76, 80, 81 e 82.

[17] San Josemaría Escrivá, *Lettere*, vol. 1, a cura di Luis Cano, Lettera n. 3 (9 gennaio 1932), nn. 1-2, Ares, Milano 2021.

[18] Fernando Ocariz, *Lettera pastorale 9-I-2018*, n. 14.

[Torna ai contenuti](#)

Tema 8. Il dominio sulla creazione. Il lavoro. L'ecologia

1. Dio dà all'uomo la capacità di dominio sulla creazione materiale

Secondo il racconto della *Genesi*, Dio crea l'uomo e la donna e li chiama a partecipare alla realizzazione del suo progetto per la creazione. Questa chiamata si manifesta nel fatto che Dio affida all'uomo il dominio sul mondo e gli ordina di esercitarlo.

La concessione di questa missione è espressa soprattutto in tre testi della *Genesi*:

«Dio disse: “Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza: d'omini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutti gli animali selvatici e su tutti i rettili che strisciano sulla terra”»^[1].

«Dio li benedisse e Dio disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra”»^[2].

«Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino dell'Eden perché lo coltivasse e lo custodisse»^[3].

Dio concede agli uomini il potere di partecipare con intelligenza e libertà al perfezionamento dell'armonia della creazione per il bene proprio e del prossimo^[4]: li rende suoi collaboratori.

Il progetto divino originario era che l'uomo, vivendo in armonia con Dio, con gli altri e con il mondo^[5], orientasse verso il Creatore non solo la sua persona, ma anche l'intero universo, affinché la creazione rendesse gloria a Dio attraverso gli uomini^[6].

«La creazione è fatta in vista del sabato e, quindi, del culto e dell'adorazione di Dio. Il culto è inscritto nell'ordine della creazione (cfr *Gen* 1, 14)»^[7].

Il dominio, che comprende l'intero mondo visibile, tutte le risorse che la terra contiene e

che l'uomo può scoprire attraverso la sua attività^[8], è concesso a tutti gli uomini e popoli. Da ciò si possono trarre le seguenti conseguenze:

a) la proprietà assoluta della terra appartiene a Dio: «*Del Signore è la terra e quanto contiene: il mondo, con i suoi abitanti*»^{[9],[10]} L'uomo deve considerare se stesso solo come amministratore di un bene.

b) La natura non è qualcosa che non ha proprietario, ma è patrimonio dell'umanità. Di conseguenza, il suo utilizzo deve comportare un beneficio per tutti^[11].

c) L'uomo «deve considerare le cose esteriori che legittimamente possiede non solo come proprie, ma anche come comuni, nel senso che possano giovare non unicamente a lui ma anche agli altri»^[12].

2. L'immagine di Dio nell'uomo, fondamento del dominio sulla creazione.

L'uomo, nella sua dimensione corporea, ha una certa affinità con le altre creature. Tuttavia, ha una vera affinità con Dio per quanto riguarda la sua dimensione spirituale, poiché è stato creato a sua immagine e somiglianza e gli è stata promessa l'immortalità.

L'immagine di Dio nell'uomo è il fondamento del suo potere sulla creazione: «L'uomo è immagine di Dio, tra l'altro, per il mandato ricevuto dal suo Creatore di soggiogare, di dominare la terra. Nell'adempimento di tale mandato, l'uomo, ogni essere umano, riflette l'azione stessa del Creatore dell'universo»^[13].

La condizione di immagine di Dio indica all'uomo anche *come esercitare il suo dominio*, deve cioè subordinare il possesso, il dominio e l'uso delle cose alla somiglianza divina e alla sua vocazione all'immortalità^[14].

«Il compito è di “dominare” sulle altre creature, “coltivare il giardino”, ed è da assolvere nel quadro dell'obbedienza alla legge divina e, quindi, nel rispetto dell'immagine ricevuta, fondamento chiaro del potere di dominio, riconosciutogli in ordine al suo perfezionamento (*Gen 1,26*)»^[15].

Come immagine di Dio, l'uomo partecipa della sua Sapienza e della sua Sovranità sul mondo^[16]. E proprio per questo deve avvicinarsi alla terra con lo stesso atteggiamento del Creatore, che non è solo Onnipotenza, ma anche Provvidenza amorosa. Di conseguenza, l'uomo deve agire sulla terra «con santità e giustizia (...) esercitando il giudizio con animo retto» (*Sap 9, 3*), con sapienza e amore»^[17], «quale “padrone” e “custode” intelligente e nobile, e non come uno “sfruttatore” senza scrupoli»^[18]. In questo modo, cioè attraverso l'uomo, la provvidenza di Dio nel mondo diventa visibile ed efficace.

L'uomo riceve nei confronti del mondo la missione di *perfezionarlo, non di distruggerlo*; per trasformarlo non in caos, «ma in una bella dimora dove tutto è rispettato»^[19]. Questa capacità dell'uomo non è un potere assoluto, che corrisponde solo a Dio, né tanto meno un potere dispotico di «usare e abusare» o di disporre delle cose a proprio piacimento^[20].

«Certamente l'uomo ha da Dio stesso il compito di “dominare” le cose create e di “coltivare il giardino” del mondo; ma è un compito, questo, che l'uomo deve assolvere nel rispetto dell'immagine divina ricevuta, e quindi con intelligenza e con amore: egli deve sentirsi responsabile dei doni che Dio gli ha elargito e continuamente gli elargisce»^[21].

Questo compito da svolgere nel mondo trova adeguata espressione nel concetto di *amministrazione*^[22]. L'uomo riceve il dono della natura visibile per amministrarlo in ordine alla propria perfezione e a quella dei propri simili^[23].

3. Il lavoro nel progetto di Dio

Il mandato nei confronti del mondo, di coltivare e prendersi cura della terra, si realizza attraverso il lavoro. Pertanto il lavoro non si impone all'uomo come conseguenza del peccato originale, ma entra nel disegno di Dio fin dall'inizio:

«Non appena fu creato, l'uomo dovette lavorare. Non sto inventando: basta aprire le prime pagine della Bibbia per leggere che - ancor prima che il peccato entrasse nell'umanità e, come conseguenza della trasgressione, comparissero la morte, le pene e le miserie (cfr. *Rm* 5, 12) - Dio formò Adamo col fango della terra, e creò per lui e per la sua discendenza questo mondo così bello, *ut operaretur et custodiret illum* (*Gen* 2, 15), perché lo lavorasse e lo custodisse.

Dobbiamo convincerci, pertanto, che il lavoro è una realtà meravigliosa che ci viene imposta come una legge inesorabile alla quale tutti, in un modo o nell'altro, siamo sottomessi, anche se qualcuno tenta di sottrarsi. Sappiatelo bene: quest'obbligo non è sorto come conseguenza del peccato originale, e tanto meno è una scoperta moderna. Si tratta di un mezzo necessario che Dio ci affida sulla terra, dando ampiezza ai nostri giorni e facendoci partecipi del suo potere creatore, affinché possiamo guadagnare il nostro sostentamento e, nello stesso tempo, raccogliere *frutti per la vita eterna* (*Gv* 4, 36): *l'uomo nasce per lavorare, come gli uccelli per volare* (*Gb* 5, 7)»^[24].

L'uomo rende un servizio alla società quando «coltiva la terra col lavoro delle sue braccia o con l'aiuto della tecnica, affinché essa produca frutto e diventi una dimora degna di tutta la famiglia umana»^[25], mentre procura il sostentamento per sé e per la sua famiglia; ogni uomo collabora personalmente con Dio perché si sviluppi e si compia la sua opera, perché i suoi disegni si compiano nella storia, e così perfezioni anche se stesso^[26].

La dimensione sociale della persona significa che siamo necessariamente interconnessi e, quindi, abbiamo bisogno gli uni degli altri. In un certo senso, questa realtà è espressione dell'essere a immagine di Dio, comunità di persone che si scambiano il bene più alto. Allo stesso modo, con il lavoro e il servizio, l'uomo rende presente la cura di Dio per ciascuno e a sua volta la riceve attraverso il lavoro e il servizio degli altri.

4. L'ecologia. Il dominio dell'uomo e il valore della natura

Il termine "ecologia" (dal greco *oikía*: casa) si applica soprattutto *al rapporto dell'uomo con la natura*.

Negli ultimi decenni, gli insegnamenti della Chiesa sulla questione ecologica sono stati abbondanti^[27]. Senza arrivare a dare soluzioni specifiche, cosa che non è di sua competenza, il Magistero della Chiesa offre orientamenti importanti che costituiscono una guida essenziale nelle relazioni della persona con il mondo.

La natura, al servizio della persona umana

La natura ha un valore oggettivo, ma non assoluto. La terra è stata concessa in

dono all'uomo perché serva all'uomo e assieme all'uomo glorifichi Dio.

In questo modo la natura partecipa alla vocazione di servizio che è propria dell'uomo^[28].

«Ogni tipo di vita deve essere rispettata, favorita e veramente amata, come creazione del Signore Dio, che creò ogni cosa “buona” (*Gen 1, 31*). Ma è precisamente il valore speciale della vita umana che ci consiglia, in concreto ci obbliga, a studiare con attenzione il modo in cui noi utilizziamo le altre specie create»^[29].

Per questo motivo, al fine di salvaguardare la natura, «*il problema decisivo - dice Benedetto XVI - è la complessiva tenuta morale della società. Se non si rispetta il diritto alla vita e alla morte naturale, se si rende artificiale il concepimento, la gestazione e la nascita dell'uomo, se si sacrificano embrioni umani alla ricerca, la coscienza comune finisce per perdere il concetto di ecologia umana e, con esso, quello di ecologia ambientale. È una contraddizione chiedere alle nuove generazioni il rispetto dell'ambiente naturale, quando l'educazione e le leggi non le aiutano a rispettare se stesse*»^[30],

Anche la vita degli altri esseri viventi ha un grande valore, che non è opposto a quello della persona; al contrario, il valore della vita animale e vegetale acquista il suo pieno significato se rapportato alla vita della persona umana. Francesco richiama l'attenzione sull'evidente incoerenza di mettere in opposizione questi valori:

«Si avverte a volte l'ossessione di negare alla persona umana qualsiasi preminenza, e si porta avanti una lotta per le altre specie che non mettiamo in atto per difendere la pari dignità tra gli esseri umani»^[31]. «Non può essere autentico un sentimento di intima unione con gli altri esseri della natura, se nello stesso tempo nel cuore non c'è tenerezza, compassione e preoccupazione per gli esseri umani»^[32].

Il rispetto della natura

«L'intervento umano non è “creatore”; esso s'incontra con una natura materiale, che ha come esso la sua origine in Dio Creatore e di cui l'uomo è stato costituito *il nobile e saggio custode*»^[33].

La natura non è opera dell'uomo, ma di Dio; il suo valore non è quello che l'uomo vuole darle, diventandone la misura; è al suo servizio, ma non al servizio dei propri capricci, ma della sua perfezione come persona; ha caratteri suoi propri e un destino originariamente stabilito da Dio^[34].

Ciò implica che l'azione umana sul mondo «non deve far uso della natura contro il suo proprio bene, il bene degli esseri umani suoi compagni e il bene delle generazioni future. Poiché c'è una dimensione morale nel concetto e nella pratica del progresso che deve essere in ogni caso rispettata»^[35].

Di conseguenza, la legge che deve governare il rapporto dell'uomo con il mondo non è la legge dell'utilità, che stabilisce la ragione mossa esclusivamente da fini economici, considerando la natura solo come materiale disponibile.

La necessità di conversione e la cura della natura

L'educazione alla responsabilità ecologica, cioè alla responsabilità verso se stessi, gli altri e l'ambiente, deve quindi avere come primo obiettivo la conversione, il cambiamento interiore della persona.

Papa Francesco lamenta che «alcuni cristiani impegnati e dediti alla preghiera, con il pretesto del realismo e della pragmaticità, spesso si fanno beffe delle preoccupazioni per l'ambiente. Altri sono passivi, non si decidono a cambiare le proprie abitudini e diventano incoerenti. Manca loro dunque una conversione ecologica, che comporta il lasciar emergere tutte le conseguenze dell'incontro con Gesù nelle relazioni con il mondo che li circonda. Vivere la vocazione di essere custodi dell'opera di Dio è parte essenziale di un'esistenza virtuosa, non costituisce qualcosa di opzionale e nemmeno un aspetto secondario dell'esperienza cristiana»^[36].

Quanto affermato implica un nuovo modo di agire nei confronti degli altri e della natura, che supera atteggiamenti e stili di vita guidati dall'egoismo, che sono causa dell'esaurimento delle risorse naturali^[37]. La protezione dell'ambiente sarà effettivamente considerata come un obbligo morale che riguarda ogni persona e l'intera umanità. Non sarà apprezzata solo come questione di interesse per la natura, ma come responsabilità di ogni uomo davanti al bene comune e ai disegni di Dio^[38].

L'obbligo di contribuire al risanamento dell'ambiente riguarda tutti gli uomini. «A maggior ragione, coloro che credono in Dio creatore e, quindi, sono convinti che nel mondo esiste un ordine ben definito e finalizzato devono sentirsi chiamati ad occuparsi del problema. I cristiani, in particolare, avvertono che i loro compiti all'interno del creato, i loro doveri nei confronti della natura e del Creatore sono parte della loro fede»^[39].

Nel campo concreto delle relazioni dell'uomo con il mondo, i cristiani devono svolgere il ruolo di diffondere anche i valori morali e di contribuire all'educazione nella coscienza ecologica^[40].

Proprio per la sua natura globale, l'ecologia è uno degli ambiti in cui il dialogo dei cristiani con i fedeli di altre religioni è particolarmente importante per instaurare una collaborazione^[41].

Tomas Trigo

Bibliografia fondamentale

- Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 21-XI-1964, nn. 36, 41 e 48; *Gaudium et spes*, 7-XII-1965, nn. 34, 36, 37, 57 y 69.
- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 279-314; 337-349; 2415-2418.
- Pontificio Consiglio «Giustizia e Pace», *Compendio della Dottrina Sociale della*

Chiesa, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2005, nn. 451-487.

Lecture raccomandate

- Francesco, *Laudato si'*, 24-V-2015.

- Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, 29-VI-2009.

- San Giovanni Paolo II, *Centesimus annus*, 30-XII-1991, nn. 37, 38, 40 y 52; *Sollicitudo rei sociales*, 30-XII-1987, nn. 26, 29, 30, 34 e 48; *Redemptor hominis*, 4-III-1979, nn. 8, 15 e 16; *Messaggio per la Giornata mondiale per la Pace*, 8-XII-1989.

- San Josemaría Escrivá, *Lavoro di Dio*, in *Amici di Dio*, nn. 55-72, Ares, Milano.

- Tomás Trigo, *Cuidar la Creación. Estudios sobre la encíclica «Laudato si'»*, Eunsa, Pamplona 2016.

[1] *Gen* 1, 26.

[2] *Ivi* 1, 28.

[3] *Ivi* 2, 15.

[4] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 307.

[5] Cfr. san Giovanni Paolo II, *Udienza generale* 17-I-2001, n. 1.

[6] Cfr. *Gaudium et spes*, n. 34. «La creazione... è chiamata ad unirsi all'uomo per dare gloria a Dio (cfr. *Sal* 148 e 96)» (san Giovanni Paolo II, *Messaggio* 8-XII-1989, n. 16). La gloria che la natura rende al Creatore è espressa mirabilmente nel Canto dei tre giovani (*Dn* 3, 52-90).

[7] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 347.

[8] Cfr. san Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, 25-III-1995, n. 42.

[9] *Sal* 24, 1.

[10] Vedere anche *Gs* 22, 19; *Os* 9, 3; *Sal* 85, 2; *Ger* 16, 18; *Ez* 36, 5.

[11] Cfr. san Paolo VI, *Messaggio* 1-VI-1972.

[12] *Gaudium et Spes*, n. 69. cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2402-2404. «L'ambiente è un bene collettivo, patrimonio di tutta l'umanità e responsabilità di tutti. Chi ne possiede una parte è solo per amministrarla a beneficio di tutti. Se non lo facciamo, ci carichiamo sulla coscienza il peso di negare l'esistenza degli altri». (Francesco, *Laudato si'*, 24-V-2015, n. 95).

- [13] San Giovanni Paolo II, *Laborem exercens*, 14-IX-1981, n. 4.
- [14] Cfr. san Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, n. 29.
- [15] *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, n. 30.
- [16] Cfr. *Evangelium vitae*, n. 42.
- [17] Cfr. san Giovanni Paolo II, *Messaggio* 8-XII-1989, n. 3.
- [18] San Giovanni Paolo II, *Redemptor hominis*, 4-III-1979, n. 15.
- [19] San Paolo VI, *Messaggio* 1-VI-1972.
- [20] Cfr. *Sollicitudo rei socialis*, n. 34; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2415.
- [21] San Giovanni Paolo II, *Christifideles laici*, 30-X-1988, n. 43.
- [22] Cfr. san Giovanni Paolo II, *Udienza generale* 17-I-2001, nn. 1-2.
- [23] Cfr. *Sollicitudo rei socialis*, n. 30; LS, n. 68.
- [24] San Josemaría Escrivá, *Amici di Dio*, n. 57; cfr. *Gaudium et Spes*, n. 34.
- [25] *Gaudium et Spes*, n. 57.
- [26] Cfr. *Ivi*, nn. 34 e 57.
- [27] In continuità con l'insegnamento di Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, l'enciclica di Francesco, *Laudato si'*, già citata, spicca per la grande risonanza che ha avuto - non solo in ambito cattolico. Da essa sono scaturite interessanti iniziative in tutto il mondo a favore della cura della persona umana e dell'ambiente.
- [28] «L'interdipendenza delle creature è voluta da Dio. Il sole e la luna, il cedro e il piccolo fiore, l'aquila e il passero: le innumerevoli diversità e disuguaglianze stanno a significare che nessuna creatura basta a se stessa, che esse esistono solo in dipendenza le une dalle altre, per completarsi vicendevolmente, al servizio le une delle altre». *Catechismo della Chiesa Cattolica* n. 340
- [29] San Giovanni Paolo II, *Discorso* 18 -V-1990, n. 4. cfr. anche san Giovanni Paolo II *Dichiarazione di Venezia*, 10-VI-2002, nella quale si afferma che «il rispetto della creazione deriva dal rispetto per la vita e la dignità dell'uomo».
- [30] Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, 29-VI-2009, n. 51.
- [31] *Laudato si'*, n. 90.
- [32] *Ivi*, n. 91
- [33] Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruzione *Libertatis conscientia*, 22-III-1986, n. 34.
- [34] cfr. *Sollicitudo rei socialis*, n. 34; san Giovanni Paolo II, *Messaggio* 8-XII-1989;

san Giovanni Paolo II, *Centesimus annus*, 1-V-1991, n. 37.

[35] San Giovanni Paolo II, *Discorso* 18 maggio 1990, n. 4. La reazione morale all'impatto che le nostre azioni provocano sugli altri e sull'ambiente scaturisce - afferma Francesco - «(dal)l'atteggiamento di fondo dell'autotrascendenza, della rottura della coscienza isolata e dell'autoreferenzialità» (*Laudato si'* n. 208).

[36] *Laudato si'*, n. 217

[37] Cfr. san Giovanni Paolo II, *Ecclesia in America*, 22.I.1999, n. 25

[38] Cfr. san Giovanni Paolo II, *Discorso* 18 -V-1990, n. 4. Sono molti i richiami del Magistero alla responsabilità morale nei confronti dell' ecologia: cfr., tra gli altri *Centesimus annus*, n.40; *Evangelium vitae*, n. 42; san Giovanni Paolo II, *Ecclesia in America*, n. 25; *Discorso* 18-VIII-1985, n. 2; *Messaggio* 8-XII-1989, n. 15.

[39] San Giovanni Paolo II, *Messaggio* 1-1-1990, n. 15: citato in *Laudato si'*, n. 64.

[40] *Dichiarazione di Venezia*.

[41] Cfr. san Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, 14-9-1998, n. 104; san Giovanni Paolo II, *Messaggio* 1-I-1990, n. 15; *Laudato si'*, n. 7.

[Torna ai contenuti](#)

Tema 9. L'uomo creato da Dio come maschio e femmina

Solo Dio è pienezza; solo Lui è per se stesso. Tutti gli esseri creati danno gloria a Dio con la loro esistenza e lo rispecchiano nell'armonia e nella bellezza del loro insieme. Danno gloria a Dio il monte Kilimangiaro e le steppe della Siberia, il Rio delle Amazzoni e l'Oceano Indiano, le barriere coralline dell'Australia e l'immensità del cosmo. In più, gli esseri viventi danno gloria a Dio per il fatto stesso di vivere: il loro movimento, il loro sviluppo, la loro inclinazione necessaria verso la perfezione che compete loro, dalle forme più semplici di vita fino alle più complesse.

L'essere umano non è semplicemente uno dei tanti nella scala della creazione: «Di tutte le creature visibili, soltanto l'uomo è "capace di conoscere e di amare il proprio Creatore" (*Gaudium et spes*, 12, 3); "è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa" (*Gaudium et spes*, 24, 3)»^[1]. Questa differenza che determina il poter essere origine dei nostri atti è una differenza radicale: essenziale e non solo di grado.

La struttura dell'essere umano presuppone una composizione di materia e spirito che modella uno stesso e unico soggetto. In tal modo l'essere umano non è una «giustapposizione di due elementi contrapposti», ma l'unione di due co-principi in una sola sostanza, di modo che «il corpo dell'uomo partecipa alla dignità di "immagine di Dio": è corpo umano proprio perché è animato dall'anima spirituale, ed è la persona umana tutta intera ad essere destinata a diventare, nel Corpo di Cristo, il tempio dello Spirito (cfr. *1 Cor* 6, 19-20; 15, 44-45)»^[2].

Questa realtà ontologica - della nostra natura - rende possibile la capacità dell'essere umano di conoscere e amare: per questo possiamo governare il cosmo, avere coscienza di noi stessi, renderci conto che anche gli altri sono un "io" unico, scoprire e trattare Dio e amarlo scegliendolo come fine e orientando la nostra vita per dargli gloria compiendo la sua Volontà.

Così, dunque, «Dio ha creato tutto per l'uomo (cfr. *Gaudium et spes*, 12, 1; 24, 3; 39, 1), ma l'uomo è stato creato per servire e amare Dio e per offrirgli tutta la creazione»^[3]. Riassumendo, l'uomo fu creato da Dio come corpo e spirito affinché gli dia gloria ordinando a Lui, con il suo amore, tutte le realtà materiali e spirituali.

1. Dignità umana, razzismo, xenofobia e discriminazione

«Essendo ad immagine di Dio, l'individuo umano ha la dignità di *persona*; non è soltanto qualche cosa, ma qualcuno»^[4]. Per questo la relazione dell'essere umano con l'universo, con le altre persone e con Dio è del tutto particolare, diversa da

quella di tutte le altre creature visibili: con la singolarità di un soggetto che è unico e capace di amare liberamente. In tal modo si comprende che solo il fine per il quale è stato creato - l'amore a Dio e agli altri - dà ragione della grandezza del suo essere e costituisce «la ragione fondamentale della sua dignità»^[5].

A sua volta questa dignità intrinseca della persona umana è il fondamento sul quale poggia la radicale uguaglianza di tutti: nel loro essere proprio e nella loro libertà di operare. «Il rispetto della persona umana implica il rispetto dei diritti che scaturiscono dalla sua dignità di creatura»^[6].

La qualità di persona, di essere *qualcuno*, è comune a ogni essere umano; come è comune la sua origine, il suo fine e i mezzi di cui dispone per raggiungerlo. Invece, le qualità individuali o sociali di ciascuno, la sua cultura, la sua età, la sua salute, ecc., non possono far cambiare né la sua qualità di persona né la dignità che presuppone: l'essere embrione umano, bambino, giovane o adulto; avere più o meno educazione, ricchezze, un determinato *status* sociale; godere di salute o essere malato; vivere in un luogo o in un altro o in un'epoca storica o in un'altra..., ognuna di queste circostanze si può riscontrare nel soggetto, ma non cambia in nulla la sua condizione di essere personale^[7]. L'essere umano è persona per il fatto di essere umano.

Inoltre l'essere umano è un soggetto essenzialmente relazionale, perché tutta la struttura del suo essere è stata “disegnata” per l'amore, e l'amore presuppone un'inclinazione a una relazione vincolante e positiva con Dio e con gli altri esseri personali. Questa realtà costituisce un altro fondamento dell'uguaglianza della persona, che deve esprimersi nel rispetto per i singoli e per i diversi gruppi e collettività umane.

La discriminazione, invece, è “selezionare escludendo”, o trattare in modo disuguale persone o gruppi per motivi razziali, religiosi, politici, di sesso, di età, di condizione fisica o mentale, ecc. In altre parole, si tratta di un trattamento disuguale, ingiusto, non di quello che si può definire “trattamento differenziale”^[8]. Trattare in modo differente quello che in se stesso è uguale è ingiusto tanto quanto trattare in modo uguale realtà differenti. La discriminazione, nella sua accezione generale di senso negativo, non ha mai una giustificazione.

Il razzismo è l'esaltazione (idolatrice^[9]) da parte di un'etnia che attribuisce a una razza specifica alcune qualità superiori e diritti esclusivi e considera le altre razze essenzialmente inferiori, meno degne ed escluse da determinati diritti. Può presentarsi anche solo come negazione: vale a dire, l'esclusione del rispetto e dei diritti dovuti a ogni persona e a ogni gruppo di persone (per esempio, l'antisemitismo, il disprezzo degli zingari... in base alla considerazione che le altre razze sono inferiori).

La xenofobia consiste nell'«odio, nella ripugnanza o nell'ostilità verso gli stranieri». Si tratta anche di una selezione negativa ed escludente (del riconoscimento della dignità e dei diritti fondamentali). È particolarmente grave quando è rivolta ai più deboli, per esempio agli immigrati o ai rifugiati.

Sono discriminazioni ingiuste anche tutte quelle che eliminano o limitano il rispetto della vita: per esempio, arrogandosi il diritto di decidere quale vita vale la

pena promuovere e quale no, o di aggiungere altri requisiti oltre al fatto stesso di essere persona (rendendo rilevanti nelle valutazioni la disabilità fisica o psichica, l'età o le condizioni di salute, ecc.). Ugualmente ingiuste sono le discriminazioni che impongono doveri o diminuiscono diritti a motivo di una qualunque differenza accidentale: «Ogni genere di discriminazione nei diritti fondamentali della persona, sia in campo sociale che culturale, in ragione del sesso, della stirpe, del colore, della condizione sociale, della lingua o religione, deve essere superato ed eliminato, come contrario al disegno di Dio»^[10].

2. L'uomo creato da Dio come maschio e femmina: la dimensione antropologica della sessualità

«L'uomo e la donna sono *creati*, cioè sono *voluti da Dio*: in una perfetta uguaglianza per un verso, in quanto persone umane, e, per l'altro verso, nel loro rispettivo essere di maschio e di femmina. “Essere uomo”, “essere donna” è una realtà buona e voluta da Dio [...]. L'uomo e la donna sono, con una identica dignità, “a immagine di Dio”. Nel loro “essere-uomo” ed “essere-donna” riflettono la sapienza e la bontà del Creatore»^[11].

La persona ha una “dimensione sessuata”, che configura la persona nella sua interezza: la persona “è” donna o “è” uomo in tutti gli aspetti della propria vita: biologica, psichica e spirituale^[12]. L'uguaglianza radicale consiste proprio nel fatto di “essere persona umana”: la differenza sta “nel modo” di essere persona umana. Donna e uomo sono “presentazioni diverse” della stessa e unica realtà personale orientata a una peculiare comunione^[13].

L'affermazione della eterosessualità si fonda sull'accettazione della differenza naturale tra persona femminile e persona maschile: proclama l'uguaglianza come persone e riconosce nello stesso tempo la differenza nel modo di essere persona. Sostiene inoltre che questa base di uguaglianza e di differenza rende possibile una specifica relazione intersoggettiva, nella quale ognuna di esse apporta e riceve: nasce da qui un arricchimento complementare e la possibilità di costituirsi in principio comune di generazione. L'inclinazione naturale reciproca tra uomo e donna, dal momento che si tratta di persone umane, conduce a un tipo di amore specifico, l'amore coniugale, che comporta il dono e l'accettazione di ognuno proprio in ciò che li differenzia. Il matrimonio non è un genere di coabitazione sessuale legittima, bensì “coniugalità”^[14], ovvero un vincolo di “co-possesto” dell'altro da parte di ciascuno in relazione a ciò che è come uomo e come donna, come sposo e come sposa, come padre e come madre potenziali. Questa unione, esclusiva e permanente, è esibita a sua volta dalla dignità dei figli che potranno venire e dalla loro cura ed educazione.

Ovviamente trattare in modo disuguale la donna o l'uomo, in quanto donna o in quanto uomo, è contrario alla dignità della persona. La differenziazione positiva della donna (o, in certi casi, dell'uomo) può essere lecita e legittima in situazioni specifiche, qualora si tratti di porre rimedio a ingiuste disuguaglianze che possono darsi a volte nella società. È lecita proprio perché si cerca di riequilibrare uno squilibrio precedente che era ingiusto.

Gli studi intorno alle differenze di genere e al modo di gestirle hanno fatto passi avanti in quantità e in qualità e hanno offerto contributi importanti. Tuttavia, alcune formulazioni teoriche derivate da teorie di genere portano a una rottura radicale tra la realtà della natura e la condotta in relazione alla differenziazione sessuale. Si sostiene che il sesso, in quanto tale, non esiste, e che si tratta piuttosto di una creazione culturale. È chiaro che da questa prospettiva non è più necessario preoccuparsi dell'eguaglianza tra donna e uomo, in quanto la differenza [il sesso] non esiste come tale: esistono semplicemente delle caratteristiche biologiche, ma queste rientrano nella *neutralità naturale del corpo umano* e debbono essere messe al servizio della libertà di ciascuno: tutto il resto sarebbe discriminazione e artificio. Per questo, si sostiene che la prima alienazione sul piano personale consiste nell'accettare la "differenza reale" della donna e dell'uomo, dalla quale derivano come conseguenze necessarie l'imposizione del matrimonio eterosessuale e della famiglia monogamica. Quando si abolisce quest'alienazione, vengono meno anche il nesso tra l'unione tra uomo e donna e la procreazione, la stessa maternità (che danneggia la donna) e le relazioni che provengono dall'origine, cioè le parentele.

Secondo questa concezione, il corpo è a disposizione completa dell'individuo, secondo i propri desideri, ed è modificabile in qualsiasi momento. Io sono quello che decido di essere in base al mio desiderio: non vi sono altre variabili da tenere in conto. Posso avere un corpo con caratteri maschili e sentirmi donna, omosessuale o bisessuale; posso anche essere transessuale, e quant'altro. Tutte le possibilità della propria volontà sono disponibili ed ugualmente legittime dato che non esiste una realtà oggettiva che le limiti. Questa impostazione è in contrasto con gli insegnamenti della Chiesa sulla struttura stessa dell'essere umano: l'unità di materia e spirito, il senso della corporeità sessuata, la complementarietà di donna e uomo, la libertà, l'impegno, l'amore coniugale, la realtà dell'unione matrimoniale e della famiglia, ecc.^[15].

Per ciò che riguarda l'omosessualità (maschile o femminile), essa è un'attrazione, esclusiva o predominante, verso persone dello stesso sesso. Può essere frutto di molte variabili, tra le quali le caratteristiche psicologiche della persona e la sua biografia^[16]. «La Tradizione [della Chiesa] ha dichiarato sempre che "gli atti omosessuali sono intrinsecamente disordinati" (CDF, *Persona humana*, n. 8). Chiudono l'atto sessuale al dono della vita».

«Un numero non trascurabile di uomini e di donne presenta tendenze omosessuali innate. Costoro non scelgono la loro condizione omosessuale; essa costituisce per la maggior parte di loro una prova. Perciò devono essere accolti con rispetto, compassione, delicatezza. A loro riguardo si eviterà ogni marchio di ingiusta discriminazione. Tali persone sono chiamate a realizzare la volontà di Dio nella loro vita, e, se sono cristiane, a unire al sacrificio della croce del Signore le difficoltà che possono incontrare in conseguenza della loro condizione»^[17].

L'esortazione apostolica *Amoris laetitia* sottolinea l'amore incondizionato di Cristo verso tutte le persone senza eccezione, e ribadisce che «ogni persona, indipendentemente dal proprio orientamento sessuale, va rispettata nella sua dignità e accolta con rispetto, con la cura di evitare "ogni marchio di ingiusta discriminazione" (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2358; *Relazione finale*, 2015, 76) e particolarmente ogni forma di aggressione e violenza»^[18]. Restano chiari

pertanto tre principi: non si giudica l'orientamento sessuale di nessuno, né si incolpa nessuno; si ricorda il disordine oggettivo degli atti omosessuali (comportamenti, non inclinazioni); e si chiede, anche alle famiglie, di «assicurare un rispettoso accompagnamento, affinché coloro che manifestano la tendenza omosessuale possano avere gli aiuti necessari per comprendere e realizzare pienamente la volontà di Dio nella loro vita»^[19].

Inoltre, la Chiesa ricorda che «le persone omosessuali sono chiamate alla castità. Attraverso le virtù della padronanza di sé, educatrici della libertà interiore, mediante il sostegno, talvolta, di un'amicizia disinteressata, con la preghiera e la grazia sacramentale, possono e devono, gradatamente e risolutamente, avvicinarsi alla perfezione cristiana»^[20]. In altre parole, riguarda anche loro la chiamata alla castità alla quali siamo invitati tutti noi cristiani.

Riguardo alla pretesa equiparazione di queste unioni con il matrimonio, la dottrina della Chiesa ricorda che «non esiste fondamento alcuno per assimilare o stabilire analogie, neppure remote, tra le unioni omosessuali e il disegno di Dio sul matrimonio e la famiglia»^[21]. Non si tratta di una proibizione della Chiesa o della imposizione di una misura di castigo; si tratta di fare notare che queste unioni non si possono equiparare all'unione coniugale né è giusto attribuirgli gli stessi effetti: in questo caso, infatti, non esiste la coniugalità (che presuppone la relazione differenziale dei sessi) né quelli che convivono possono essere principio comune di generazione.

Juan Ignacio Bañares

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 356-373; 1930; 2113; 2357-2359.

[1] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 356.

[2] *Ivi*, n. 364.

[3] *Ivi*, n. 358. Il testo di questo punto del *Catechismo* continua con questa efficace citazione di san Giovanni Crisostomo: «Qual è dunque l'essere che deve venire all'esistenza circondato da una tale considerazione? È l'uomo, grande e meravigliosa figura vivente, più prezioso agli occhi di Dio dell'intera creazione: è l'uomo, è per lui che esistono il cielo e la terra e il mare e la totalità della creazione, ed è alla sua salvezza che Dio ha dato tanta importanza da non risparmiare, per lui, neppure il suo Figlio Unigenito» (San Giovanni Crisostomo, *Sermones in Genesim*, 2, 1: PG 54, 587D - 588^a).

[4] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 357.

[5] *Ivi*, n. 356.

[6] *Ivi*, n. 1930. «Questi diritti sono anteriori alla società e ad essa si impongono. Essi sono il fondamento della legittimità morale di ogni autorità: una società che li irrida o rifiuti di riconoscerli nella propria legislazione positiva, mina la propria legittimità morale (*Pacem in Terris*, n. 65)» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1930).

[7] «Meravigliosa visione che ci fa contemplare il genere umano nell'unità della sua origine in Dio [...]; nell'unità della sua natura, composta ugualmente presso tutti di un corpo materiale e di un'anima spirituale; nell'unità del suo fine immediato e della sua missione nel mondo; nell'unità del suo "habitat": la terra, dei cui beni tutti gli uomini, per diritto naturale, possono usare per sostenere e sviluppare la vita; nell'unità del suo fine soprannaturale: Dio stesso, al quale tutti devono tendere; nell'unità dei mezzi per raggiungere tale fine; [...] nell'unità del suo riscatto operato per tutti da Cristo (Pio XII, *Summi Pontificatus*, n. 3; cfr. Concilio Vaticano II, *Nostra Aetate*, n. 1)» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 360).

[8] È lecito invece considerare in modo differente quello che è diverso; in tal senso si può parlare di un "trattamento differenziale positivo" quando il bene comune esige o consiglia di proteggere o favorire in modo particolare un determinato gruppo a motivo della propria debolezza (età, salute...), per delle necessità particolari (immigranti, ecc.) o per il bene che rappresenta una determinata istituzione per lo stesso bene comune (per esempio, nel matrimonio e nella famiglia, deduzioni fiscali, congedo di maternità, ecc.). Nell'ambito giuridico questo particolare tipo di protezione è denominato "favor iuris": il favore del diritto; non solo non è ingiusto, ma risponde alla giustizia, che ordina di "dare a ciascuno il suo" e pertanto deve stare attenta alle differenze delle relazioni intersoggettive che si danno nella società.

[9] "L'idolatria non concerne soltanto i falsi culti del paganesimo. Rimane una costante tentazione della fede. Consiste nel divinizzare ciò che non è Dio. C'è idolatria quando l'uomo onora e riverisce una creatura al posto di Dio, si tratti degli dei o dei demoni (per esempio il satanismo), del potere, del piacere, della razza, degli antenati, dello Stato, del denaro, ecc." (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2113).

[10] *Gaudium et spes*, n. 29, 2. Nello stesso tempo dobbiamo accettare - ed amare - l'altro con le sue diversità e con la sua libertà. E dobbiamo amarlo così, anche quando ha opinioni o pareri opposti ai nostri, anche quando è in errore, anche quando si comporta male: se non c'è un danno agli altri, si può avvertire l'altro del male che fa, ma non si può imporre il bene che dovrebbe fare. Questa tolleranza non è relativismo, non significa ammettere che ogni giudizio o condotta ha lo stesso valore perché non esiste la verità né il bene. Al contrario, questa tolleranza è fondata sul rispetto per la libertà di ognuno (e delle collettività) e richiede nello stesso tempo l'impegno nel diffondere la verità e il bene. Manteniamo i nostri giudizi intorno alle azioni, ma rispettiamo la libertà della persona.

[11] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 369. «Dio non è a immagine dell'uomo. Egli non è né uomo né donna. Dio è puro spirito, e in lui, perciò, non c'è spazio per le differenze di sesso. Ma le "perfezioni" dell'uomo e della donna riflettono

qualche cosa dell'infinita perfezione di Dio: quelle di una madre (cfr. *Is* 49, 14-15; 66, 13; *Sal* 131, 2-3) e quelle di un padre e di uno sposo (cfr. *Os* 11, 1-4; *Ger* 3, 4-19» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 370).

[12] Il sesso, nella persona umana, non consiste solo nella capacità di generare, né è solo un impulso programmato e necessario per la riproduzione della specie, come negli altri esseri viventi.

[13] «Il corpo, che esprime la femminilità “per” la mascolinità e viceversa la mascolinità “per” la femminilità, manifesta la reciprocità e la comunione delle persone». San Giovanni Paolo II, *Udienza generale* 09.I.1980, n. 4.

[14] La parola “coniugalità” proviene dal latino, dal verbo “coniugare”, che significa “unire”.

[15] Alcuni di questi aspetti sono presenti nell'esperienza universale dell'umanità e non sono esclusivi della concezione della Chiesa.

[16] «Si manifesta in forme molto varie lungo i secoli e nelle differenti culture. La sua genesi psichica rimane in gran parte inspiegabile» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2357).

[17] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2358.

[18] *Amoris laetitia*, n. 250.

[19] Cfr. *Ivi*, n. 250.

[20] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2359.

[21] *Amoris laetitia*, n. 251.

[Torna ai contenuti](#)

Tema 10. Il peccato e la misericordia di Dio

1. Il mistero della misericordia nonostante il peccato

Accanto alle grandi conquiste della nostra civiltà, il panorama del mondo contemporaneo presenta anche ombre e incertezze tutt'altro che superficiali in quanto «gli squilibri che il mondo moderno patisce sono collegati con lo squilibrio fondamentale che affonda le sue radici nel cuore umano»^[1].

La persona umana in quanto creatura deve fare i conti con molti limiti. Quando si sperimenta l'impossibilità di dare risposta al male, alla sofferenza e all'ingiustizia, in molti casi più che la supplica a Dio misericordioso, sgorga una sorta di accusa, frutto dell'indignazione. L'esperienza del male e della sofferenza si converte così in una giustificazione per allontanarsi da Dio, senza prendere in considerazione la sua bontà misericordiosa. Alcuni arrivano persino a convincersi che la sofferenza sia un castigo divino nei confronti del peccatore, deformando così, ancora di più, la misericordia di Dio.

Si instaura in questo modo un circolo vizioso. San Giovanni Paolo II affermava che «al cuore del dramma vissuto dall'uomo contemporaneo è l'eclissi del senso di Dio e dell'uomo»^[2].

Sembra che Dio non sia rilevante perché non può risolvere i nostri problemi. Per un verso, non abbiamo chiaro di aver bisogno di salvezza, d'altra parte la salvezza offerta dalla Chiesa di Gesù Cristo non ci sembra adeguata.

La conseguenza finale di questa eclissi di Dio è il rifiuto sociale della necessità di ricorrere al perdono e alla misericordia di Dio. In questo modo la perdita del senso del peccato ha portato alla perdita della necessità della salvezza e di conseguenza all'oblio di Dio per indifferenza.

Per questo motivo, quanto più la coscienza umana, soccombendo alla secolarizzazione, perde il senso della parola *misericordia*, tanto più la Chiesa sente come un imperativo il diritto e il dovere di predicare il Dio della misericordia. Il mistero della fede cristiana sembra trovare la sua sintesi in questa parola. La missione evangelizzatrice è l'annuncio a viva voce che in Cristo, crocifisso, morto e risorto, si realizza la piena e autentica liberazione dal male, dal peccato e dalla morte.^[3]

Gesù Cristo è il volto della misericordia del Padre. «È come se Cristo avesse voluto rivelare che il limite imposto al male, la cui causa e vittima risulta essere l'uomo, è in definitiva la Divina Misericordia»^[4]

Il trionfo di Cristo è l'espressione della sua misericordia verso gli uomini, manifestazione che «l'amore è più forte del peccato», «più forte che la morte e ogni male».^[5] Il mondo riuscirà a raggiungere la pace, superando la guerra e la

violenza, solo se invoca la misericordia: «Gesù, confido in Te»^[6].

Non è facile dare una risposta all'evidenza del male nel mondo, forse perché il male è un mistero più che un problema, un mistero nel quale siamo tutti coinvolti personalmente, un mistero che non si risolve con la teoria, ma con un approccio vitale o esistenziale.

Abbiamo sempre bisogno di contemplare il mistero della misericordia: la relazione tra la sofferenza, l'ingiustizia, il peccato, gli uomini e Dio, perché, come afferma papa Francesco^[7], la misericordia è la legge fondamentale che abita nel cuore di ogni persona quando guarda il fratello che incontra lungo il cammino della vita. Misericordia è la parola che rivela il mistero della Santissima Trinità. Misericordia è l'atto ultimo e supremo con il quale Dio ci viene incontro, pertanto la misericordia è la via che unisce l'uomo a Dio.

Nella vita della Chiesa la misericordia è una realtà permanente, ma ci sono momenti nei quali siamo chiamati a fissare il nostro sguardo su di essa con maggiore intensità.

2. Il peccato si comprende a partire dalla misericordia

«Dio è infinitamente buono e tutte le sue opere sono buone. Tuttavia nessuno sfugge all'esperienza della sofferenza, dei mali presenti nella natura – che appaiono legati ai limiti propri delle creature – e soprattutto al problema del male morale»^[8]. «Nella storia dell'uomo è presente il peccato: sarebbe vano cercare di ignorarlo o di dare altri nomi a questa oscura realtà»^[9]. Ma, da dove viene il male e, in particolare, il male morale?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo soffermarci sul mistero di Dio perché il peccato può essere compreso solo a partire dal Dio-misericordia di Gesù Cristo. «“Il mistero [...] dell'iniquità” (Ts 2, 7) si chiarisce solo alla luce del “Mistero della pietà” (1 Tm 3, 16). La rivelazione dell'amore divino in Cristo ha reso manifeste sia l'estensione del male sia la sovrabbondanza della grazia (cfr. Rm 5, 20). Dobbiamo pertanto esaminare la questione dell'origine del male tenendo fisso lo sguardo della nostra fede su colui che, solo, ne è il vincitore (cfr. Lc 11, 21-22; Gv 16, 11; 1 Gv 3, 8)»^[10].

Come afferma Pascal nei suoi *Pensieri*, la conoscenza di Dio senza la conoscenza della necessità della nostra redenzione risulta ingannevole, così come lo è riconoscere la nostra miseria senza riconoscere il Redentore^[11].

Per chiarire la realtà del peccato, la luce della Rivelazione divina ci parla soprattutto del peccato delle origini, ma il punto di partenza per comprenderlo è il messaggio della misericordia divina rivelata da Gesù.

3. Peccato e misericordia. Il peccato originale: una verità essenziale della

fede

«La dottrina del peccato originale è, per così dire, “il rovescio” della Buona Novella che Gesù è il Salvatore di tutti gli uomini, che tutti hanno bisogno della salvezza e che la salvezza è offerta a tutti grazie a Cristo»^[12].

«Il racconto della caduta (cfr. *GS* 13, 1) attraverso un linguaggio per immagini afferma un avvenimento primordiale, un fatto che ebbe luogo *all'inizio della storia dell'uomo* (cfr. *GS* 13, 1). La Rivelazione ci dà la certezza della fede che tutta la storia umana è segnata dal peccato originale liberamente commesso dai nostri progenitori»^[13].

«Dietro la scelta disobbediente dei nostri progenitori c'è una voce seduttrice, che si oppone a Dio, (cfr. *Gen* 3, 1-5) la quale, per invidia, li fa cadere nella morte (cfr. *Sb* 2, 24). La Scrittura e la Tradizione della Chiesa vedono in questo essere un angelo caduto, chiamato Satana o diavolo (cfr. *Gv* 8, 44; *Ap* 12, 9). La Chiesa insegna che all'inizio era un angelo buono, creato da Dio»^[14].

«L'uomo, tentato dal diavolo, ha lasciato che si spegnesse nel suo cuore la fiducia nei confronti del suo Creatore (cfr. *Gen* 3, 1-11) e, abusando della propria libertà, ha disobbedito al comandamento di Dio. In ciò è consistito il primo peccato dell'uomo (cfr. *Rm* 5, 19). In seguito, ogni peccato sarà una disobbedienza a Dio e una mancanza di fiducia nella sua bontà»^[15].

«La Scrittura mostra le conseguenze drammatiche di questa prima disobbedienza. Adamo ed Eva perdono immediatamente la grazia della santità originaria (cfr. *Rm* 3, 23). Hanno paura di Dio (cfr. *Gen* 3, 9-10) di cui si sono fatti una falsa immagine falsa, quella cioè di un Dio geloso delle proprie prerogative (cfr. *Gen* 3, 5)»^[16].

Come conseguenza, «l'armonia nella quale essi erano posti, grazie alla giustizia originale, è distrutta; la padronanza delle facoltà spirituali dell'anima sul corpo è infranta (cfr. *Gen* 3, 7); l'unione dell'uomo e della donna è sottoposta a tensioni (cfr. *Gen* 3, 11-13); i loro rapporti saranno segnati dalla concupiscenza e dalla tendenza all'asservimento (cfr. *Gen* 3, 16)»^[17].

Si spezza anche l'armonia con la creazione; «la creazione visibile diventa aliena e ostile all'uomo (cfr. *Gen* 3, 17-19). A causa dell'uomo la creazione è soggetta “alla schiavitù della corruzione” (*Rm* 8, 21). Infine, la conseguenza esplicitamente annunciata nell'ipotesi della disobbedienza (cfr. *Gen* 2, 17), si realizzerà: l'uomo “tornerà in polvere, quella polvere dalla quale è stato tratto” (*Gen* 3, 19). *La morte entra nella storia dell'umanità* (cfr. *Rm* 5, 12)»^[18].

«Dopo questo primo peccato, il mondo è inondato da una vera “invasione” del peccato: il fratricidio commesso da Caino contro Abele (cfr. *Gen* 4, 3-15); la corruzione universale quale conseguenza del peccato (cfr. *Gen* 6, 5-12; *Rm* 1, 18-32); nella storia di Israele il peccato si manifesta frequentemente soprattutto come infedeltà al Dio dell'Alleanza e come trasgressione della Legge di Mosè; anche dopo la Redenzione di Cristo, fra i cristiani, il peccato si manifesta in svariati modi (cfr. *1Co* 1, 6; *Ap* 2, 3)»^[19].

4. Conseguenze del peccato originale per l'umanità

L'esistenza umana mostra l'evidenza del peccato nella nostra vita e che il peccato non vuol dire che siamo cattivi per natura, ma è conseguenza di una libera scelta del male. Ma da dove viene il peccato? Il male morale non appartiene alla struttura umana, non proviene né dalla struttura sociale dell'uomo, né dalla sua materia, e neppure ovviamente da Dio o da un destino immodificabile. Il realismo cristiano pone l'uomo di fronte alla propria responsabilità: egli può fare il male come conseguenza della sua libertà e l'unico responsabile di ciò non può essere che lui stesso^[20].

«Ciò che la Rivelazione divina ci insegna coincide con l'esperienza stessa. Infatti l'uomo, nell'esaminare il suo cuore, si scopre anche inclinato al male e immerso in molti mali che non possono procedere dal suo Creatore, che è buono. Rifiutando con frequenza di riconoscere Dio come suo principio, ha infranto l'ordine rispetto al suo fine ultimo e, nello stesso tempo, l'ordine dentro di sé, con tutti gli uomini e con tutte le cose create»^[21].

Lungo la storia la Chiesa ha formulato il dogma del peccato originale opponendosi sia all'ottimismo esagerato, sia al pessimismo esistenziale^[22]. In opposizione a Pelagio che riteneva che l'uomo può realizzare il bene con le sue sole forze naturali e che la grazia è un mero aiuto esterno, minimizzando così sia la portata del peccato di Adamo, sia la Redenzione operata da Cristo - ridotti rispettivamente a un buono o cattivo esempio -, il Concilio di Cartagine (418), sulla scorta di Sant'Agostino, ha proclamato la priorità assoluta della grazia perché l'uomo, dopo il peccato, è rimasto ferito^[23].

D'altra parte, mentre Lutero sosteneva che dopo il peccato l'uomo è essenzialmente corrotto nella sua natura, che la sua libertà è ormai annullata e che c'è peccato in tutto ciò che fa, il Concilio di Trento (1546) ha affermato la rilevanza ontologica del battesimo che cancella il peccato originale; e che, anche se permangono le sue conseguenze, tra le quali la concupiscenza, che non va però identificata con il peccato stesso (a differenza di quanto affermato da Lutero), l'uomo resta libero nei suoi atti e può ottenere meriti con le opere buone, sostenute dalla grazia^[24].

Alla base della posizione luterana, e anche di alcune interpretazioni recenti di *Gen* 3, c'è una comprensione non adeguata della relazione tra 1) natura e storia, 2) piano psicologico-esistenziale e piano ontologico, 3) individuo e collettività.

1. Anche se ci sono alcuni elementi di carattere mitico nel racconto della Genesi

(intendendo il concetto di *mito* nel suo significato migliore, ovvero di parola-narrazione che dà origine e che quindi è il fondamento della storia successiva), sarebbe un errore interpretare il racconto della caduta come una spiegazione simbolica della originaria condizione di peccato dell'umanità. Questa interpretazione trasforma la natura in un fatto storico, rendendolo mitico e inevitabile: paradossalmente se il senso di colpa è conseguenza del fatto di riconoscersi "naturalmente" peccatori, viene mitigata. se non eliminata, la responsabilità personale nel peccato poiché l'uomo non potrebbe evitare ciò a cui tende spontaneamente.

È corretto invece affermare che la condizione di peccato appartiene alla dimensione storica dell'uomo e non alla sua natura originaria.

2. Dato che dopo il battesimo rimangono alcune conseguenze del peccato, il cristiano può sperimentare con forza la tendenza verso il male sentendosi profondamente peccatore, come capita nella vita dei santi. Tuttavia questa prospettiva esistenziale non è l'unica, né quella fondamentale in quanto il battesimo ha realmente cancellato il peccato originale e ci ha resi figli di Dio^[25]. Dal punto di vista ontologico il cristiano in grazia è giusto davanti a Dio. Lutero ha radicalizzato la prospettiva esistenziale, estendendola alla comprensione a tutta la realtà, e per questo considerandola come segnata ontologicamente dal peccato.

3. Il terzo punto riguarda la questione della trasmissione del peccato originale, «un mistero che non possiamo comprendere pienamente»^[26]. La Bibbia insegna che i nostri progenitori trasmisero il peccato a tutta l'umanità. I capitoli seguenti della Genesi^[27] narrano la progressiva corruzione del genere umano stabilendo un parallelo tra Adamo e Cristo. San Paolo afferma: «Come per la disobbedienza di un solo uomo tutti furono costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo [Cristo] tutti saranno costituiti giusti»^[28]. Questo parallelismo aiuta a capire correttamente l'interpretazione che si suole dare del termine *adamáh* come singolare collettivo: come Cristo è uno solo e contemporaneamente capo della Chiesa, così Adamo è uno solo e nello stesso tempo capo dell'umanità^[29]. «Per questa "unità del genere umano" tutti gli uomini sono coinvolti nel peccato di Adamo, così come tutti sono coinvolti nella giustizia di Cristo»^[30].

La Chiesa intende in modo analogico il peccato originale dei progenitori ereditato dall'umanità. «Adamo ed Eva commettono un *peccato personale*, ma questo peccato intacca la *natura umana*, che essi trasmettono in una *condizione decaduta*. Della santità e della giustizia originali. Si tratta di un peccato che sarà trasmesso per propagazione a tutta l'umanità, cioè con la natura umana privata della santità e della giustizia originali.

Per questo il peccato originale è chiamato *peccato* in senso analogico: è un peccato *contratto* e non *commesso*, uno stato e non un atto»^[31]. Così, «anche se proprio a ciascuno, in nessun discendente di Adamo ha un carattere di colpa personale»^[32].

Per alcune persone è difficile accettare l'idea di un peccato ereditato^[33], soprattutto se si ha una visione individualista della persona e della libertà. «Che cosa c'entro io con il peccato di Adamo? Perché devo pagare le conseguenze di un peccato commesso da altri?»

Queste domande riflettono l'assenza del senso di reale solidarietà che esiste tra tutti gli uomini in quanto creati da Dio. Paradossalmente, questa assenza può essere intesa proprio come una manifestazione della condizione di peccato trasmessa ad ognuno, in quanto il peccato originale offusca la comprensione di quella profonda fraternità del genere umano che ne rende possibile la trasmissione.

Davanti alle tristi conseguenze del peccato e alla sua universale diffusione ha senso domandarsi: «Perché Dio non ha impedito che il primo uomo peccasse?»

«San Leone Magno risponde: “L’ineffabile grazia di Cristo ci ha dato beni migliori di quelli di cui l’invidia del demonio ci aveva privati (*Ser* 73, 4)”. E San Tommaso d’Aquino: “Nulla si oppone a che la natura umana sia stata destinata ad un fine più alto dopo il peccato. Dio infatti permette che ci siano mali per trarre da essi un bene più grande”. Da qui il detto di San Paolo: “Laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia” (*Rm* 5, 20). Perciò nella benedizione del cero pasquale si dice: “O felice colpa che hai meritato un tale e così grande Redentore!” (*Summa Theologiae*, III, 1, 3, ad 3)»^[34].

5. La vita come lotta tra peccato e misericordia

Questo sguardo al peccato a partire dalla Redenzione di Cristo comprende con lucido realismo la situazione dell’uomo e il suo agire nel mondo. Il cristiano deve essere consapevole sia della grandezza della sua condizione di figlio di Dio, sia del fatto di essere peccatore.

Questo realismo:

1. previene tanto l’ottimismo ingenuo, quanto il pessimismo disperato e «offre uno sguardo di lucido discernimento sulla situazione dell’uomo e del suo agire nel mondo. [...] Ignorare che l’uomo ha una natura ferita, incline al male, è causa di gravi errori nel campo dell’educazione, della politica, dell’azione sociale e dei costumi»^[35].
 2. Dà una serena fiducia in Dio, Creatore e Padre misericordioso, che non abbandona la sua creatura, perdona sempre e conduce tutto verso il bene, anche in mezzo alle avversità. «Ripeti: “*Omnia in bonum!*”, tutto quello che succede, “tutto quello che mi succede”, è per il mio bene... Pertanto questa è la conclusione giusta: accetta come una dolce realtà ciò che ti sembra così costoso»^[36].
 3. Suscita un atteggiamento di profonda umiltà che porta a riconoscere i propri peccati senza stupirsene e a dolersene principalmente in quanto sono offesa a Dio, non tanto perché implicano un difetto personale.
 4. Aiuta a distinguere ciò che è proprio della natura umana in quanto tale da ciò che è conseguenza della ferita del peccato nella natura umana. Dopo il peccato, non tutto ciò che si sperimenta in modo spontaneo è buono. La vita umana ha quindi il carattere di un combattimento: è necessario lottare per comportarsi in modo umano e cristiano^[37]. «La tradizione della Chiesa ha sempre considerato i cristiani come *milites Christi*, soldati di Cristo. Soldati che portano agli altri la serenità mentre combattono costantemente le proprie cattive inclinazioni»^[38]. Il cristiano che si sforza di evitare il peccato non perde nulla di ciò che rende la vita buona e bella. Dinanzi all’idea che è necessario che l’uomo faccia il male per sperimentare la sua libera autonomia, perché in fondo una vita senza peccato è noiosa, si staglia la figura di Maria, concepita senza peccato, che ci mostra che una vita completamente donata a Dio lungi dal produrre noia, si trasforma in un’avventura piena di luce e di infinite sorprese^[39].
-

6. La tenerezza di Dio: peccato, salvezza, misericordia

La misericordia di Dio si innalza imponente davanti alla realtà del peccato. Gesù Cristo è il volto di questa misericordia, lo si può notare nel suo atteggiamento verso i peccatori («non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori») come Zaccheo, il paralitico, la donna adultera, la Samaritana, Maria Maddalena, il buon ladrone, Pietro e innumerevoli altri personaggi.

Lo si vede in modo particolare nelle parabole della misericordia, come quella del figliol prodigo, portando a pieno compimento tutto l'insegnamento dell'Antico Testamento sul Dio «misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà»^[40]. A ciò si riferiscono più volte i Salmi: il Signore è «pietoso e misericordioso, lento all'ira e grande in bontà e in verità»^[41]; «Buono e pietoso è il Signore, lento all'ira e grande nell'amore»^[42]; «Buono e giusto è il Signore, il nostro Dio è misericordioso»^[43]; «Paziente e misericordioso è il Signore, lento all'ira e ricco di grazia»^[44].

Nella Passione di Gesù tutta la sporcizia del mondo entra in contatto con l'immensamente Puro, con il Figlio di Dio^[45]. La cosa normale è che ciò che è impuro contagi e contamini ciò con cui viene in contatto. In questo caso, avviene il contrario: quando il mondo con tutta la sua ingiustizia e le crudeltà che lo contaminano, entra in contatto con Colui che è immensamente Puro, in questo contatto ingiustizia e crudeltà vengono davvero assorbite, annullate, trasformate mediante il Suo amore infinito.

Il male, l'ingiustizia che deteriora il mondo e offusca l'immagine che ci facciamo di Dio, è una realtà che esiste per colpa nostra. Non può essere semplicemente ignorata, deve essere eliminata. Non si tratta di un Dio crudele che esiga qualcosa di inarrivabile, è vero piuttosto il contrario: Dio stesso si pone come luogo di riconciliazione e, nel Suo Figlio, prende la sofferenza sopra di sé. Dio stesso introduce nel mondo la sua infinita purezza come dono, Dio stesso «beve il calice» di tutto ciò che è terribile e ristabilisce così il diritto mediante la grandezza del Suo amore che, attraverso la sofferenza, trasforma le tenebre.

Gesù nella Passione invoca il Padre con tutte le sue forze. In qualche modo, «Tutte le angosce dell'umanità di ogni tempo, schiava del peccato e della morte, tutte le implorazioni e le intercessioni della storia della salvezza confluiscono in questo grido del Verbo incarnato. Ed ecco che il Padre le accoglie e, al di là di ogni speranza, le esaudisce risuscitando il Figlio suo»^[46]. Questa sofferenza porta dentro di sé la miseria, il peccato e la morte degli uomini, tutto il male della storia, e lo supera, lo salva.

La Croce è l'ultima parola dell'amore di Cristo per noi, ma non è l'ultima parola del Dio dell'Alleanza. Questa ultima parola sarà pronunciata all'alba della Domenica: «È risorto»^[47]. Dio risuscita Suo Figlio Gesù Cristo e, in Cristo, ci dona la vita cristiana per sempre.

Pablo Martí del Moral

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica* n° 374-421
 - San Giovanni Paolo II, *Credo in Dio Padre Onnipotente* (I), ed. Piemme
 - Francesco, *Misericordiae Vultus*, 11-IV-2015
-

[1] Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 10.

[2] San Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, n. 21.

[3] Cfr. san Giovanni Paolo II, *Redemptoris missio*, n. 44.

[4] San Giovanni Paolo II, *Memoria e identità*.

[5] Queste espressioni ricorrono più volte in: san Giovanni Paolo II, *Dives in Misericordia*.

[6] Santa Faustina, *Diario della Divina Misericordia nella mia anima*, nn. 47, 309, 327, 949.

[7] Cfr. Francesco, *Misericordiae Vultus*, n. 2.

[8] *Ivi*, n. 385.

[9] *Ivi*, n. 386.

[10] *Ivi*, n. 385.

[11] B. Pascal, *Pensieri*, n. 556 (ed. Brunshvicg) e n. 449 (ed. Lafuma).

[12] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 389.

[13] Cfr. *Concilio di Trento*: DS 1513; Pio XII, *Humani generis*: *ibid.*, 3897; Paolo VI, *discorso* 11- VII- 1966.

[14] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 391.

[15] *Ivi*, n. 397.

[16] *Ivi*, n. 399.

[17] *Ivi*, n. 400.

[18] *Ibid.*

[19] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 401.

[20] Cfr. *Ivi*, n. 387.

[21] Gs 13, 1.

[22] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 406.

[23] Cfr. DH 223-227; cfr. anche il *Concilio II di Orange* del 529; DH 371-372.

[24] Cfr. DH 1511-1515

[25] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 405.

[26] *Ivi*, n. 404.

[27] Cfr. *Gen* 4, 1; cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 401.

[28] *Rm* 5, 19.

[29] Questa è la principale ragione per la quale la Chiesa ha letto sempre il racconto della caduta in un'ottica di monogenismo (provenienza del genere umano da una sola coppia). L'ipotesi contraria, il poligenismo, parve imporsi come dato scientifico (e anche esegetico) per alcuni anni, ma oggi giorno a livello scientifico si considera più plausibile la discendenza biologica da una sola coppia (monofiletismo). Dal punto di vista della fede, il poligenismo è problematico, poiché non si vede come possa conciliarsi con la Rivelazione circa il peccato originale (cfr. Pío XII, *Humani Generis*, DH 3897), anche se si tratta di una questione sulla quale occorre ancora investigare e riflettere.

[30] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 404.

[31] *Ibid.*

[32] *Ivi*, n. 405. In questo senso si è tradizionalmente fatta la distinzione tra peccato originale *originante* (il peccato personale commesso dai nostri progenitori) e il peccato originale *originato* (lo stato di peccato nel quale nasciamo noi, loro discendenti).

[33] Cfr. san Giovanni Paolo II, *Udienza generale*, 24-IX-1986, n. 1.

[34] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 412.

[35] *Ivi*, n. 407.

[36] San Josemaría, *Solco*, 127; cfr. *Rm* 8, 28.

[37] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 409.

[38] San Josemaría, *È Gesù che passa*, 74.

[39] Cfr. Benedetto XVI, *Omelia*, 8-XII-2005.

[40] *Es* 34, 6.

[41] *Sal* 86, 15.

[42] *Ivi* 103, 8.

[43] *Ivi* 116, 5.

[44] *Ivi* 145, 8.

[45] Questo commento sulla purezza di Cristo e la sozzura del peccato si trova in Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, vol. 2

[46] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2606

[47] *Encuentro*, Madrid 2011, pp. 269-270

[Torna ai contenuti](#)

Tema 11. La testimonianza evangelica

La testimonianza scritta più antica della parola “vangelo” in senso cristiano ci viene da san Paolo, anche se l’uso del termine è precedente a lui. L’apostolo la utilizza senza aver bisogno di spiegarla a 20 anni dalla morte del Signore^[1]. Sulla bocca di Gesù la parola “Vangelo” suole essere accompagnata da un complemento: “Vangelo del Regno di Dio”.

Nell’antichità - in Omero o in Plutarco - la parola “vangelo” si impiegava per indicare la ricompensa che si dava al portatore della notizia di una vittoria, oppure il sacrificio di ringraziamento agli dei che si offriva per questa buona notizia. I romani chiamarono “vangeli” l’insieme dei benefici che Augusto aveva portato all’umanità, come testimonia un’iscrizione che si riferisce all’imperatore: «Il giorno della nascita del dio ha segnato l’inizio delle buone nuove per il mondo».

Tuttavia, nella traduzione greca dell’Antico Testamento (*Septuaginta*), il verbo *euaggelidso*, “dare una buona notizia”, era posto in relazione con l’annuncio dell’arrivo dei tempi messianici, nei quali Dio avrebbe salvato il suo popolo: «Come sono belli sui monti i piedi del messaggero che annuncia la pace, del messaggero di buone notizie che annuncia la salvezza, che dice a Sion: “Regna il tuo Dio!”» ^[2].

Nel Nuovo Testamento questo messaggero o araldo che proclama la regalità del Signore e con la sua parola inaugura i tempi messianici è Gesù.

1. Composizione e autenticità della testimonianza evangelica

I vangeli ci informano che «dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù andò nella Galilea, proclamando il vangelo di Dio»^[3]. La buona notizia consiste nel fatto che con Gesù si fa presente il Regno di Dio. Non solo Gesù è il messaggero di questa buona nuova, ma il messaggio si riferisce a Lui stesso. Dopo la risurrezione, Gesù inviò gli apostoli nel mondo intero per «proclamare il Vangelo a ogni creatura»^[4]. Il contenuto di quel Vangelo era quello che disse e fece Gesù durante la sua vita terrena, oltre che la sua passione, morte e risurrezione, dimostrando così che si erano adempiute in lui le promesse dell’Antico Testamento.

Da questa missione apostolica nascono i “vangeli”, che si chiamano così perché contengono per iscritto il Vangelo predicato. Sono arrivate a noi quattro testimonianze di un unico Vangelo: quelle di Matteo, Marco, Luca e Giovanni. Questi quattro racconti sono il risultato di un lungo processo di composizione, che si suole dividere in tre tappe:

1) La vita e gli insegnamenti di Gesù in Palestina durante i tre primi decenni della

nostra era. In quegli anni i suoi discepoli furono ascoltatori e testimoni dei segni e dei miracoli compiuti dal loro Maestro. Furono inoltre da lui inviati a predicare il suo messaggio, e questo comportava imparare quello che dovevano trasmettere. È un periodo nel quale la memoria gioca un ruolo di grande importanza.

2) A partire dalla morte e la risurrezione di Gesù si sviluppa la tradizione orale. In questo periodo gli apostoli predicarono quello che il Signore aveva detto e fatto alla luce della comprensione più profonda degli avvenimenti dei quali essi godevano e dell'assistenza dello Spirito della verità^[5]. È un periodo di altri 30-40 anni, durante il quale la tradizione su Gesù si diffonde oralmente dalla Palestina in molti altri luoghi dell'Impero romano. È sicuro che in quei decenni le tradizioni su Gesù si andavano anche coagulando in forme scritte (insegnamenti e detti di Gesù, miracoli da lui compiuti, il racconto della sua passione e morte, ecc.), che si andavano adattando alle necessità degli ascoltatori grazie alla predicazione, alla catechesi e alle celebrazioni liturgiche.

3) Dalla fine degli anni 60 - quando comincia a scomparire la maggior parte di quelli che erano stati testimoni diretti della vita e delle opere di Gesù e il tempio di Gerusalemme è stato distrutto - sino alla fine del I secolo, gli evangelisti misero per iscritto in forma di racconto alcune delle molte cose che si trasmettevano in maniera orale o scritta. Per fare questo, sintetizzarono le tradizioni o ne svilupparono altre in base alle nuove circostanze nelle quali vivevano le diverse comunità cristiane. Essi mantennero comunque lo stile della proclamazione apostolica.

I vangeli non indicano nel testo quelli che furono i loro autori. Sono opere anonime. Alcuni scritti cristiani della fine del I secolo citano frasi o passi presenti nei vangeli, ma senza fare riferimento a coloro che li avevano scritti. Ad ogni modo, nel II secolo c'era già consenso sul fatto che questi scritti fossero soltanto quattro e che le personalità che vi stavano dietro erano le figure apostoliche di Matteo, Marco, Luca e Giovanni. Questo riferiscono Papia di Ierapoli (citato da Eusebio di Cesarea), sant'Ireneo, Clemente di Alessandria e il Codice Muratoriano, riportando le più antiche testimonianze sulla paternità dei vangeli. Per esempio, sant'Ireneo scrive:

«Matteo ha pubblicato tra gli ebrei, nella loro lingua, una forma scritta di vangelo, mentre Pietro e Paolo a Roma annunciavano il vangelo e fondavano la Chiesa. Fu dopo la loro morte che Marco, il discepolo e interprete di Pietro, ci trasmise anche per iscritto quello che era stato predicato da Pietro. Anche Luca, compagno di Paolo, riunì in un libro quello che era stato predicato da questi. Infine Giovanni, il discepolo del Signore, lo stesso che aveva riposato sul suo petto (Gv 13, 23), pubblicò il vangelo mentre risiedeva ad Efeso»^[6].

Con queste parole il vescovo di Lione dimostra l'origine apostolica dei quattro vangeli canonici. Sono autentica e vera tradizione degli apostoli. È importante notare che con il termine "autentico" si indica il carattere originale o di conformità con l'originale di un atto o di un documento. In questa condizione sta la sua autorità e perciò può dar fede o costituire una prova. Infatti si dice che uno scritto è autentico per indicare che ha realmente come autore la persona alla quale si attribuisce. Però il termine "autentico" si utilizza anche al plurale per indicare i rappresentanti della Tradizione rivestiti di autorità, che sono stati

universalmente riconosciuti dai Santi Padri. In tal senso, gli apostoli (Matteo e Giovanni) o i loro discepoli diretti (Marco, discepolo di Pietro, e Luca, discepolo di Paolo) sono “autentici” perché danno garanzia dell’autenticità e della veracità della testimonianza dei vangeli che portano i loro nomi, e non perché essi necessariamente abbiano scritto di loro pugno i racconti evangelici.

In realtà non conosciamo esattamente in che modo furono composti questi racconti. Le somiglianze e le differenze fra i tre primi - Matteo, Marco e Luca -, chiamati “vangeli sinottici” perché se si trascrivono in colonne parallele si possono osservare a colpo d’occhio (*sinopsi*) le coincidenze e le discordanze, hanno dato luogo a diverse ipotesi sulla loro origine.

Per molto tempo, seguendo sant’Agostino, si è ritenuto che il primo vangelo ad essere composto fosse stato quello di Matteo, che poi Marco avrebbe abbreviato. Più tardi Luca, conoscendo entrambi gli scritti, avrebbe redatto il suo.

Inoltre è stata avanzata l’ipotesi, che si rifà a Clemente d’Alessandria, per cui Matteo sarebbe stato il primo a scrivere il suo Vangelo per gli ebrei cristiani e poi Luca lo avrebbe adattato per i cristiani di origine pagana, e Marco, alla fine, avrebbe realizzato un compendio di entrambi.

Tuttavia la spiegazione che oggi riscuote maggior credito è quella che ritiene che l’opera di Marco abbia favorito la relazione tra vangelo orale e vangelo scritto e in seguito sia diventata il prototipo di “vangelo”. Gli altri evangelisti avrebbero adottato lo schema di questo primo racconto aggiungendo del materiale comune a entrambi che non era presente in Marco e altro materiale proprio. In ogni caso, fra le diverse tradizioni legate agli apostoli, ogni evangelista dovette fare una scelta tra quello che aveva a disposizione, inserirlo in una narrazione e abbreviarlo o ampliarlo, tenendo conto della situazione delle comunità alle quali era diretta.

Secondo questa ipotesi sembra che Matteo e Luca, che probabilmente neanche si conoscevano, abbiano utilizzato il vangelo di Marco. Quanto è comune tra Matteo e Luca, ma non si trova in Marco, si suole invece identificare con una raccolta di detti di Gesù (chiamata abitualmente “fonte Q”), della quale, però, se pure è esistita, non ci è arrivata nessuna prova certa. Inoltre, ognuno dei tre vangeli riporta tradizioni che sono esclusivamente sue e non appaiono in altri. Giovanni, da parte sua, conosce le tradizioni riportate in Marco, anche se presenta la narrazione della vita e dell’opera di Gesù con caratteristiche proprie.

Ad ogni modo, questi primi documenti contengono tradizioni che risalgono alla predicazione apostolica. Non sono biografie di Gesù nel senso che oggi si dà del termine “biografia” - benché raccontino la vita terrena del Signore -, bensì testimonianze apostoliche di Gesù Cristo. Infatti san Giustino si riferisce ad essi come «Memorie (o ricordi) degli apostoli», che «sono chiamati vangeli»^[7]. Questo nome finirà per imporsi, mostrando la sua originalità e il legame con la predicazione apostolica, anche nel modo di strutturare il racconto.

Infatti, lo schema dei quattro vangeli è lo stesso di quello dell’annuncio apostolico (*kérigma*), sintetizzato, per esempio, nel discorso di Pietro in casa del centurione Cornelio^[8]: Gesù viene battezzato da Giovanni, predica e compie miracoli in

Galilea, sale a Gerusalemme dove, in seguito al suo ministero nella città santa, è condotto alla passione e alla morte. Dopo essere risuscitato appare agli apostoli e ascende ai cieli accanto al Padre, da dove ritornerà come giudice. Quelli che credono in lui ricevono il perdono dei peccati.

Su questo schema ogni evangelista scrive una propria narrazione. Matteo e Luca fanno precedere il ministero pubblico di Gesù dai racconti della sua infanzia e Giovanni, con il prologo che dimostra la preesistenza di Gesù, il *Logos* fatto carne. Marco sottolinea la necessità della conversione per ricevere il Messia e il ruolo di Pietro. Matteo presenta il ministero di Gesù intervallandolo con i suoi grandi discorsi. Luca mette in evidenza la salita di Gesù dalla Galilea a Gerusalemme. Giovanni va rivelando la condizione messianica di Gesù mediante segni (miracoli) fino a mostrare la morte di Cristo come una glorificazione.

2. Affidabilità storica della testimonianza evangelica

Prima di parlare della veracità storica dei vangeli è necessario capire bene di che cosa si tratta. Non sono cronache contemporanee della vita di Gesù scritte da un testimone. Sono racconti fedeli alla tradizione apostolica, che, a sua volta, è fedele alla predicazione e alla vita di Cristo. In altre parole, gli apostoli non si limitavano a ripetere quello che Gesù aveva detto o a raccontare in dettaglio quello che aveva fatto. Trasmettevano la vita di Gesù attribuendole un significato. Lo si nota chiaramente nella più antica confessione di fede di cui riferisce san Paolo in *1 Cor* 15, 3 e che egli stesso aveva ricevuto dalla tradizione: «Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture». Vale a dire, la predicazione apostolica narra alcuni fatti storici indiscutibili «Cristo morì», un avvenimento storico accaduto sotto Ponzio Pilato - con un significato salvifico che riguarda direttamente gli uomini e le donne di tutti i tempi - «per i nostri peccati», così come era annunciato negli scritti sacri di Israele - «secondo le Scritture».

Quello che è narrato nei vangeli, pertanto, rimanda alla verità dell'accaduto, a quello di cui gli apostoli furono testimoni e che predicarono allo scopo di comunicare alle genti di tutti i tempi che la salvezza si trova in Cristo morto e risorto, come annunciavano le Scritture di Israele. Perciò in questi scritti non si devono cercare i nudi fatti - cosa che, d'altra parte, è impossibile riscontrare in un racconto antico - separati dal significato che gli diedero gli evangelisti. La realtà storica non si può separare dall'insegnamento degli apostoli, che ogni evangelista presenta in maniera personale.

Questo non significa che non sia possibile risalire ai fatti storici trasmessi nei vangeli o che la loro condizione di racconti inseparabilmente uniti a un insegnamento impedisca di affermare che quello che viene narrato è affidabile. Nel corso dei secoli si è esaminata la storicità dei racconti evangelici secondo il concetto di storia che si aveva in quel momento. In epoca moderna, con la concezione della storia come una narrazione basata sulla critica storica di documenti antichi che non si consideravano oggettivi, si stabilì la distinzione tra il «Gesù della storia e il Cristo della fede». Con essa si separava la figura di Gesù ricostruibile dagli storici da quello che la Chiesa insegna su Cristo. Anche se per

un cristiano non c'è alcuna disgiunzione - dal momento che il Gesù storico è lo stesso Signore Gesù Cristo, la cui persona e i cui insegnamenti la Chiesa trasmette fedelmente -, il problema che essa pone è inevitabile. Non si può rinunciare alla domanda sul modo di accostarsi a Gesù dal punto di vista storico. Gesù Cristo, il Figlio di Dio incarnato, è stato ed è vero uomo. È un personaggio della storia e anche la sua opera di redenzione è avvenuta con azioni inserite nella storia degli uomini. Come insegna Benedetto XVI, se Gesù fosse un'idea o una ideologia, il cristianesimo sarebbe una gnosi. Perciò la ricerca storica su ciò che è narrato nei racconti evangelici è un requisito indispensabile, non solo per consolidare la fede, ma anche per avere una migliore conoscenza della santa umanità del Signore.

Per avvicinarsi a Gesù si deve partire dai vangeli, che sono la fonte principale per conoscere Gesù. Allo stesso tempo ci è giunta la testimonianza storica di altre fonti non bibliche che confermano quello che questi quattro racconti contengono. Per esempio, i ritrovamenti archeologici nella regione della Palestina hanno portato alla luce dati importanti che appoggiano o confermano quello che è narrato nei vangeli. I testi ritrovati a Qumran, le traduzioni delle scritture ebraiche in aramaico, la tradizione orale ebraica e le sue modalità di trasmissione, le fonti rabbiniche, permettono di conoscere meglio la vitalità religiosa di quel periodo e del modo in cui si utilizzavano gli scritti sacri. La testimonianza su Gesù dello storico ebreo-romano Flavio Giuseppe e le altre testimonianze di fonte pagana (Tacito, Svetonio, Plinio), insieme all'informazione che si ricava dai testi retorici greco-romani, lo studio dell'educazione ellenistica o l'influenza o le scuole di pensiero greche, aiutano anche a inquadrare e a conoscere meglio alcuni aspetti storici presenti nei vangeli. E di fronte alle accuse di soggettività di questi racconti, le menzionate fonti esterne si integrano con un insieme di criteri che assicurano l'affidabilità storica dei racconti dei vangeli. Alcuni dei più importanti sono:

1) Il criterio di discontinuità. Si considerano sicuramente storici le espressioni e i fatti che non coincidono col giudaismo del tempo né sarebbero state inventate dalla Chiesa primitiva o dagli evangelisti. Per esempio, "Regno di Dio", "Figlio dell'Uomo", "Abbá", "Amen", il battesimo di Gesù da parte di Giovanni, i difetti degli Apostoli.

2) Il criterio della testimonianza multipla. Alcuni tratti della figura, della predicazione e dell'attività di Gesù che sono testimoniati in tutti i vangeli e in altri scritti del Nuovo Testamento o fuori di esso sono autentici. Per esempio, la posizione di Gesù di fronte alla Legge, ai peccatori e ai poveri; la resistenza a essere riconosciuto come un re-messia di stampo politico; la predicazione del Regno, la sua attività di guaritore e i suoi miracoli.

3) Il criterio di coerenza o di conformità. Alcuni aspetti che non è possibile considerare storici attraverso altri criteri, ma che sono coerenti con quel che sappiamo in modo degno di fede sulla predicazione di Gesù e sul suo annuncio della venuta e della instaurazione del Regno di Dio, si considerano autentici. Per esempio, il Padre Nostro, le parabole o le beatitudini.

4) Il criterio di spiegazione necessaria. Si considerano autentici anche alcuni avvenimenti che danno senso e illuminano un insieme di elementi che, in caso contrario, non si comprenderebbero. Per esempio, il successo dell'inizio del

ministero di Gesù, la sua attività a Gerusalemme, gli insegnamenti in privato ai suoi discepoli.

A questi criteri si aggiungono i cosiddetti “indizi” che qualcosa narrata sia probabilmente certa. Alcuni dettagli, come Gesù che dorme a prua della barca o l’indicazione che qualcosa è accaduto, per esempio, “nei pressi di Gerico”, sono indizi che dietro il racconto c’è la testimonianza di un testimone oculare.

Tutto ciò dimostra che i vangeli, benché siano testimonianze di fede, sono storicamente affidabili. Provano che il modo teologico e salvifico che hanno i vangeli di presentare Gesù non deforma la realtà storica ingrandendone la figura. Questo non significa che l’immagine che trasmettono gli evangelisti si esaurisca nei loro racconti perché, come scrive san Giovanni, ci sono molte altre cose che non sono state riportate nei vangeli^[9]; ma soprattutto perché Gesù è il Figlio eterno di Dio, la cui immagine va oltre ogni tentativo umano di piena comprensione.

3. L’immagine di Cristo secondo la testimonianza evangelica

Pur essendo incompleta, l’immagine di Cristo che trasmettono i vangeli non solo è quella che Dio ha voluto rivelarci, ma è alla base di tutte le altre immagini di Cristo che sono state proposte e diffuse nel corso della storia della Chiesa, specialmente attraverso i suoi santi. Tutte quante si fondano sulle immagini di Gesù che si trovano nei vangeli.

Gesù è presentato da san Matteo in tutta la sua maestà, perché è il Figlio di Dio^[10]. È anche il Messia promesso. In lui trovano compimento gli annunci dei profeti dell’Antico Testamento, come dimostrano le volte in cui si dice che «si è compiuto ciò che Dio aveva detto per mezzo del profeta» o espressioni simili^[11]. Però è al tempo stesso il Messia, che le autorità di Israele non accolgono e che respingono. Per questo annuncia che Dio si formerà un nuovo popolo (che «ne produca i frutti»^[12]). Questo nuovo popolo è la Chiesa. In essa, Gesù è il Maestro, ma soprattutto l’Emmanuele - Dio con noi - ancor prima del suo concepimento^[13], che sarà presente in mezzo ai suoi sino alla fine dei tempi^[14]. È, infine, il Servo del Signore annunciato da Isaia, che con la sua parola e i suoi miracoli porta a compimento il piano di salvezza di Dio nei confronti degli uomini^[15].

Per san Marco, e non poteva essere diversamente, Gesù è anche il Messia annunciato nell’Antico Testamento, il quale, più che con i testi che si compiono in lui, viene presentato nella realizzazione delle opere del Messia promesso. Ma, onde evitare interpretazioni di carattere politico, Gesù chiede il silenzio a coloro che traggono beneficio da queste opere, affinché il suo messianismo non venga interpretato in senso temporale, ma alla luce della croce^[16]. Perciò l’evangelista riferisce anche che il titolo con il quale Gesù preferiva farsi chiamare era «Figlio dell’Uomo»^[17], un titolo che evoca la visione del libro di Daniele che annuncia che un essere celeste, «come un figlio di uomo», verrà dall’alto e riceverà il potere su tutte le nazioni^[18], mostrando la condizione trascendente del Messia. Inoltre san Marco sottolinea che Gesù è il «Figlio di Dio». Lo denomina così fin dall’inizio del racconto^[19], così lo proclama il Padre nel battesimo e nella trasfigurazione^[20] e lo confessa il centurione davanti alla croce^[21].

San Luca mette in evidenza che Gesù è il Profeta per eccellenza^[22]. Nessuno come lui può parlare in nome di Dio. Inoltre, come i profeti dell'Antico Testamento che erano mossi dallo spirito di Dio, Gesù fu unto dallo Spirito nel Battesimo^[23], condotto da lui nel deserto per essere tentato^[24] e spinto a dirigersi in Galilea per iniziare la sua missione^[25]. Per il terzo evangelista Gesù è anche il Salvatore, poiché egli sta per salvare il suo popolo dai suoi peccati. In lui si compiono le promesse di salvezza fatte da Dio ai patriarchi e ai profeti di Israele^[26], che si rendono evidenti nelle sue azioni salvatrici, specialmente nei gesti di misericordia verso i deboli e i peccatori^[27]. Allo stesso modo, Gesù è il Signore. Con questo titolo si indicava Dio tra gli ebrei per evitare di pronunciare il suo santo nome. Nello stesso tempo era una forma di rispetto nel rivolgersi a una persona. San Luca fa un abbondante uso di questo titolo riferito a Gesù, indicando così la sua condizione divina dalla nascita fino a quando si manifesta pienamente nella risurrezione^[28].

Anche per san Giovanni Gesù è il Messia promesso di Israele e anche il Profeta^[29] e Maestro (*Rabbî*) che insegna^[30]. Ma questa rivelazione nel quarto vangelo acquista una maggiore profondità teologica. Come negli altri vangeli, Gesù è il Figlio di Dio, ma san Giovanni sottolinea che è «il Figlio», l'Unigenito^[31], l'unico veramente Figlio, del quale Dio è Padre in modo diverso da come lo è degli altri uomini^[32]. Infatti, è una sola cosa con Lui^[33]. Inoltre, come Figlio di Dio, Gesù è preesistente^[34]. Si è fatto carne e ha posto la sua dimora tra gli uomini^[35]. È la Parola sempiterna del Padre, il Logos, che ha creato e sostiene il mondo^[36], ed è stato inviato come Parola ultima e decisiva di Dio all'umanità per rivelare agli uomini chi è Dio^[37]. È colui nel quale si avverano alcuni aspetti che nell'Antico Testamento si attribuivano a Dio: Gesù è il Pane di Vita^[38], la Luce del mondo^[39], la Porta (delle pecore)^[40], il Buon Pastore^[41], la Risurrezione e la Vita^[42], il Cammino, la Verità e la Vita^[43], la Vita^[44]. Ecco perché è colui che può servirsi dell'espressione «Io sono» in senso assoluto, senza un predicato^[45], per indicare la sua condizione divina. Però è anche il «Figlio dell'Uomo», veramente uomo, che è disceso dal cielo per morire^[46], l'Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo morendo sulla croce^[47].

In ogni caso, i vangeli non sono libri che presentano Gesù come una figura del passato. Sono parola attuale, nei quali Gesù è sempre vivo. Proprio per questo, san Josemaría poteva dare questo consiglio: «Vivi assieme a Cristo! Devi essere, nel Vangelo, come uno dei personaggi, che vive con Pietro, con Giovanni, con Andrea..., perché Cristo vive anche adesso: *Iesus Christus, heri et hodie, ipse et in saecula!* - Gesù Cristo vive!, oggi come ieri: Egli è lo stesso, nei secoli dei secoli»^[48].

Juan Chapa

Bibliografia di base

- Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, nn. 18-19.
 - *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 124-127.
-

Lecture raccomandate

- Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra, "Introducción a los Santos Evangelios" e "Introducciones" a cada evangelio, in *Sagrada Biblia. Nuevo Testamento*, EUNSA, Pamplona 2008, 35-45; 58-66; 239-248; 363-374; 557-567.

[1] *1 Ts* 1, 5; 2, 4; *Gal* 2, 5. 14; *1 Cor* 4, 15; *Rm* 10, 16.

[2] *Is* 52, 7; ved. anche *Is* 61, 1-2; *Sal* 96, 2-10.

[3] *Mc* 1, 14.

[4] *Ivi* 15, 15.

[5] Cfr. *Gv* 16, 13.

[6] *Adversus Haereses*, "Contro le eresie" 3 1, 1.

[7] *Apologia*, 1 66, 3.

[8] *At* 10, 37-43.

[9] Cfr. *Gv* 20, 30-31; 21, 25.

[10] Cfr. *Mt* 1, 20; 27, 54.

[11] *Ivi* 1, 22-23; 2, 5-6, 15, 17-18, 23; 3, 3-4; ecc.

[12] *Ivi* 21, 43.

[13] *Ivi* 1, 23.

[14] *Ivi* 18, 20; 28, 20.

[15] *Ivi* 8, 16-17; 12, 15-21.

[16] *Mc* 1, 44; 5, 43; 7, 36; 8, 26

[17] *Ivi* 2, 10-28; 8, 31-38: ecc.

[18] *Dn* 7, 13-14.

[19] *Mc* 1, 1.

[20] *Ivi* 1, 11; 9, 7.

[21] *Ivi* 15, 39.

[22] *Lc* 1, 76; 4, 24; 7, 16-26; 13, 33; 24, 19.

[23] *Ivi* 3, 22.

- [24] *Ivi* 4, 1.
- [25] *Ivi* 4, 14-18.
- [26] *Ivi* 1, 47- 69 e 71-77; 2, 11-30; 3, 6; ecc.
- [27] *Ivi* 7, 50; 8, 48-50; 18, 42; 19, 9-10.
- [28] *Ivi* 2, 11; 5, 8.12; 7, 6; ecc.
- [29] *Gv* 4, 19; 6, 14.
- [30] *Ivi* 1, 38-49; 3, 2; ecc.; 6, 3-69; 7, 14-28; 8, 20.
- [31] *Ivi* 1, 14-18.
- [32] *Ivi* 20, 17.
- [33] *Ivi* 10, 30; 5, 19-21 e 23-26; 14, 11.
- [34] *Ivi* 1, 30; 8, 58.
- [35] *Ivi* 1, 1-14.
- [36] *Ivi* 1, 1-3.
- [37] *Ivi* 17, 25.
- [38] *Ivi* 6, 35-51.
- [39] *Ivi* 8, 12.
- [40] *Ivi* 10, 7-9.
- [41] *Ivi* 10, 11-14.
- [42] *Ivi* 11, 25.
- [43] *Ivi* 14, 6.
- [44] *Ivi* 15, 1-5.
- [45] *Ivi* 8, 28-58; 18, 5.
- [46] *Ivi* 1, 51; 3, 13; 6, 62.
- [47] *Ivi* 1, 29-36; cfr. 19, 14.
- [48] San Josemaría, *Forgia*, n. 8.
-

[Torna ai contenuti](#)

Tema 12. L'Incarnazione

1. L'Incarnazione. L'identità di Gesù nel Nuovo Testamento

I vangeli ci raccontano la storia di Gesù, cioè il fondamento di tutta la dottrina cristologica. La cristologia non è altro che la riflessione su chi è Gesù e su che cosa è venuto a fare nel mondo.

Questa riflessione ha il suo punto di partenza negli scritti del Nuovo Testamento: i vangeli, le lettere di san Paolo e di san Giovanni, e gli altri testi. Essi si interrogano allo stesso tempo su Gesù e sulla sua importanza per l'uomo. E partono da una convinzione molto importante: che Gesù non può essere solamente un uomo. Infatti, negli anni che seguirono alla risurrezione i primi cristiani veneravano il nome di Gesù, lo lodavano, gli cantavano inni e la domenica si riunivano per celebrare in sua memoria l'eucaristia.

Era qualcosa di molto logico considerando la vita di Gesù nel suo insieme. Alla luce di quello che raccontano i vangeli, si constata come Gesù si considerasse il rappresentante unico di Dio nel mondo, si attribuisse con semplicità e naturalezza prerogative divine, come perdonare i peccati, modificare la parola che Dio aveva dato al popolo attraverso Mosè o richiedere un amore assoluto alla sua persona; e confermasse tutto questo con miracoli importanti, come la risurrezione di Lazzaro, a dimostrazione della sua signoria e del suo potere sugli elementi cosmici, sugli uomini e sui demoni. E risuscitò Lui stesso inviando lo Spirito Santo dal trono del Padre. Il che voleva anche dire che Gesù aveva compiuto le promesse che Dio aveva fatto a Israele per i tempi ultimi e definitivi: la promessa di instaurare un Regno che sarebbe durato eternamente, del quale Egli, Gesù, era il Messia-Re intronizzato nei cieli. Gesù non poteva essere soltanto un uomo, per quanto molto santo si potesse immaginare.

Questa convinzione si contrapponeva, tuttavia, a una domanda fondamentale: che relazione aveva Gesù con Dio? Per i primi cristiani non era semplice rispondere a questa domanda. Essi confessavano che c'era un solo Dio, ma si rendevano anche conto che Gesù aveva agito e parlato come se egli stesso fosse Dio. Il problema allora era molto chiaro: si può dire che Gesù è Dio? Se sì, in che senso? Non vorrebbe dire ammettere due dèi? Ma sarebbe stato un assurdo, perché loro, come tutti gli ebrei, erano anche convinti che non c'è - che non può esserci altro che un solo Dio. Allora, qual è la relazione di Gesù con il Dio di Israele?

Le soluzioni soddisfacenti a questa riflessione arriveranno un po' per volta. Già nelle lettere di san Paolo vediamo che l'apostolo esprime in vari modi la divinità di Gesù, senza confonderla con Dio Padre e senza mai parlare di due dèi. Per esempio, nella prima lettera ai Corinzi scrive: «Per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore, Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo grazie a lui»^[1]. Usa questa espressione, «un solo Dio... e un solo Signore», che in pratica mette allo stesso livello Dio Padre

e Cristo. dato che nell'Antico Testamento "Signore" era «il nome più abituale per indicare la stessa divinità del Dio di Israele»^[2]. «Attribuendo a Gesù il titolo divino di Signore - dice il *Catechismo della Chiesa Cattolica* -, le prime confessioni di fede della Chiesa affermano, fin dall'inizio, che la potenza, l'onore e la gloria dovuti a Dio Padre convengono anche a Gesù, perché Egli è di "natura divina"»^[3].

Tutto questo è espresso ancora più chiaramente nel Vangelo di san Giovanni, che fin dall'inizio distingue con grande chiarezza Dio Padre dalla Parola di Dio, che era presso Dio da sempre e che era Dio essa stessa^[4]. Gesù, dice san Giovanni, è la Parola incarnata, che si è fatta uomo ed è venuta al mondo per la nostra salvezza. Questa è l'Incarnazione. Questa Parola esisteva prima del tempo e della creazione e, dunque, non è creata. È stata sempre Parola del Padre, e perciò si distingue dal Padre pur essendo in relazione con Lui. Si tratta di un testo importante, nel quale san Giovanni risolve il problema di dire che Gesù è Dio senza essere costretti a dire che esistono due dei. Questa Parola - pensa san Giovanni - è divina come il Padre stesso, ma non può essere considerata un secondo Dio perché è completamente relativa al Padre. Qui si apre la strada alla considerazione dell'unico Dio come Trinità di persone: Padre, Figlio e Spirito. Così nel Nuovo Testamento il Dio d'Israele apre la sua intimità e si rivela come Amore, un Amore che realizza la perfetta unità delle tre persone divine.

2. L'identità e l'Incarnazione di Gesù alla luce dei concili cristologici

Nei secoli che seguirono all'età apostolica, la Chiesa definì meglio la sua conoscenza di Gesù, approfondendola sulla base di quello che aveva affermato il Nuovo Testamento. L'espansione della evangelizzazione portò il Vangelo a entrare in contatto con il mondo non ebraico, e in particolare con il pensiero greco, che ammetteva una pluralità di dèi di gradi diversi.

In tale contesto si poteva pensare che Gesù fosse un secondo Dio, minore del Padre e capace di modificarsi e di incarnarsi (a differenza del Padre che sarebbe immutabile). Questa fu la proposta di Ario, contro la quale reagì il Concilio di Nicea nell'anno 325^[5]. In questo concilio si diede forma a quello che tutte le domeniche recitiamo nel Credo, vale a dire, che Gesù è «Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, *della stessa sostanza del Padre*». Con questo rimaneva chiaro che il Padre e il Figlio condividono la stessa e unica divinità e hanno la medesima dignità.

Un secolo dopo sorse un altro problema importante: se Gesù è Dio, come può essere uomo allo stesso tempo? L'esperienza ci dice che un uomo è un individuo e anche Dio è un essere individuale distinto. Come possono essere allora una medesima realtà? Quando pensiamo a Cristo, non si tratterà piuttosto di due esseri diversi benché profondamente uniti in qualche modo? In questa direzione si dirigeva la proposta del patriarca di Costantinopoli, Nestorio. Per lui Dio e l'uomo Gesù formano una unità perché agiscono sempre in perfetta sintonia. Come un cavallo lanciato al galoppo e il fantino che lo guida agiscono in sintonia, si accordano l'un l'altro, benché in realtà siano due esseri distinti che compongono un'unica figura. Secondo questa impostazione, Nestorio concludeva che Gesù era

nato, era vissuto in Palestina, era morto sulla croce, ecc., mentre di Dio non si poteva dire la stessa cosa. La Parola eterna è immutabile e non può nascere come un essere umano. Per ciò stesso non si può dire neppure che Maria è Madre di Dio: ella è solo madre dell'uomo Gesù.

Il problema della soluzione di Nestorio è che di fatto non garantisce che Cristo fosse un solo essere, una sola realtà vivente, come è chiaro dai vangeli. A questa interpretazione si oppose il Concilio di Efeso nell'anno 431. Questo Concilio sostenne che la seconda persona della Trinità, la Parola di Dio, si era fatta carne, vale a dire, aveva fatta propria, come integrandola in se stessa, una natura umana^[6]. Per questa ragione è un unico essere e non due realtà distinte, più o meno unite, come sosteneva Nestorio. Con il nome "Gesù" ci riferiamo al Verbo, una volta che ha fatto sua la natura umana, una volta che si è fatto uomo. Questa dottrina è conosciuta con il nome di "unione ipostatica" (perché l'umano si inserisce nella persona preesistente del Verbo = nella *hypostasis* del Verbo). Essa venne formulata appunto nel Concilio di Efeso.

Vi fu, comunque, chi equivocò questa dottrina e pensò che l'elemento umano in Cristo, assorbito com'era nella persona divina, finiva per dissolversi in essa. Così la natura umana di Gesù perdeva ogni sua consistenza. Per rimediare a questo errore venti anni dopo un altro Concilio ecumenico, celebrato nella città di Calcedonia, riformulò la dottrina di Efeso in una maniera piuttosto diversa: Gesù è una sola persona - disse il Concilio -, ma esiste in un duplice modo: come Dio eternamente e come uomo nel tempo. È vero Dio e vero uomo, perfetto Dio e uomo completo e integro. A partire da lì i concili successivi precisarono la dottrina di Calcedonia e ne trassero alcune conseguenze come, per esempio, che Gesù ha una vera volontà umana, dato che è veramente uomo. E come uomo compì l'opera della nostra salvezza.

3. Che cos'è l'Incarnazione

Al di là delle problematiche storiche, la parte fondamentale della dottrina dell'incarnazione consiste nella presenza personale del Figlio di Dio nella storia. Attraverso le sue parole e i suoi gesti umani noi conosciamo il Figlio di Dio, e in qualche modo comprendiamo come è Dio stesso. E ciò che constatiamo soprattutto è che Dio è amore, un amore forte capace di dare la vita per noi.

L'Incarnazione è opera di Dio Trino. Il Padre invia il Figlio nel mondo, ovvero, il Figlio entra nel tempo e fa sua la sostanza umana, l'umanità che lo Spirito Santo suscita nel seno verginale di Maria, con la cooperazione e il consenso di lei. In tal modo, la Parola di Dio, che esisteva eternamente, comincia a esistere anche come uomo nella storia.

La presenza nella storia del Figlio di Dio è anche vicinanza del Padre e dello Spirito Santo, perché in Gesù, e attraverso di Lui, anche le altre persone divine si fanno conoscere agli uomini. San Giovanni ha insistito particolarmente su questi punti: la venuta di Gesù rivela i tratti intimi e inaccessibili dell'Essere divino, di modo che Colui che «nessuno ha mai visto»^[7] si rende palese nella vita di Cristo, l'Unigenito incarnato. Cristo mostra nei suoi gesti, nei suoi affetti e nelle sue

parole, la sua relazione con il Padre e con gli uomini, la benevolenza di Dio verso le creature e il valore e il significato della realtà terrena.

Gesù, dunque, è il Figlio Unico di Dio che si è fatto uomo per la nostra salvezza. È anche il Portatore dello Spirito Santo, il suo tempio e la sua dimora nella storia, e perciò viene chiamato anche Cristo, l'Unigenito. Anche alcuni personaggi dell'antico Israele vennero unti con olio a motivo di una loro particolare vocazione o missione e per esprimere la presenza in essi dello Spirito divino, ma l'unzione di Gesù è molto più radicale perché deriva dal suo assumere l'umanità, dal mistero dell'incarnazione. Gesù viene al mondo unto totalmente dallo Spirito, e perciò tutto in Lui evoca la presenza divina e rispecchia la purezza e la spiritualità della realtà del cielo.

Inoltre questa radicale presenza dello Spirito lo colma di grazia e di doni soprannaturali, che Egli mette in atto nelle sue azioni, piene di giustizia e di bontà, e che ispirano le sue parole, imperiose o dolci, ma sempre piene di sapienza e di vita. Tutto in Gesù rivela agli uomini l'amore di Dio e questo amore, che colma il suo cuore umano, si riversa sulle realtà che Egli incontra, soprattutto quelle corrotte dal peccato, in modo da risanarle e ricondurle al Padre.

4. Il mistero dell'Incarnazione: la conoscenza e la volontà umana di Gesù

Abbiamo già detto che Gesù è perfetto Dio e perfetto uomo. Naturalmente Egli, essendo Dio, ha una conoscenza eterna e atemporale di tutte le cose, ma una volta che si fa uomo la sua conoscenza della realtà segue le modalità proprie del conoscere dell'uomo, vale a dire che anche Gesù, come noi, conosce la realtà esterna attraverso le esperienze, le immagini, i concetti, eccetera, che si formano nella sua mente umana. Incarnandosi, Cristo non ha voluto infrangere le leggi della natura e perciò anche lui ha dovuto imparare molte cose come ogni uomo: ha imparato a parlare, a leggere, a lavorare, a conoscere un po' per volta gli elementi necessari per la vita pratica, e ugualmente ha dovuto imparare molte cose della religiosità di Israele che gli hanno insegnato soprattutto Maria e Giuseppe.

La mente umana di Cristo, come qualunque intelligenza umana, era limitata. Tuttavia, questo non significa che il Signore non abbia avuto conoscenze che vanno ben oltre ciò che è possibile per l'esperienza o per la scienza umane: conoscenze soprannaturali. I vangeli raccontano, per esempio, che Gesù prevede il tradimento di san Pietro e quello di Giuda. In questi e altri casi simili si trattava di intuizioni che la mente umana di Cristo aveva come frutto della ispirazione divina.

Tuttavia, la conoscenza più importante e profonda che Gesù ebbe nella sua vita sulla terra fu quella di suo Padre Dio. Tale conoscenza era anche profondamente soprannaturale e costituiva una dimensione permanente della sua vita e della sua intimità, per il fatto che la sua persona era eternamente unita al Padre - Egli è l'Unigenito del Padre - e la sua umanità era stata assunta (integrata) nella sua persona. Ecco perché Gesù sperimentava nella sua coscienza umana la sua perfetta unità con il Padre. Aveva piena coscienza di essere il Figlio di Dio, inviato

nel mondo per salvare gli uomini.

Il *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica* ha riassunto in questo modo la conoscenza umana di Cristo: «Il Figlio di Dio ha assunto un corpo animato da un'anima razionale umana. Con la sua intelligenza umana Gesù ha appreso molte cose attraverso l'esperienza. Ma anche come uomo il Figlio di Dio aveva una conoscenza intima e immediata di Dio suo Padre. Penetrava ugualmente i pensieri segreti degli uomini e conosceva pienamente i disegni eterni che egli era venuto a rivelare»^[8].

Gesù aveva anche una vera volontà umana e era un uomo pienamente libero. Era libero in primo luogo perché non era soggetto al disordine interiore che in noi si deve al peccato originale, e che ci spinge a cedere facilmente alle tre concupiscenze - quella del mondo, quella degli occhi e quella della carne - e a rimanere loro schiavo. Lo Spirito Santo modellò la sua umanità sin dall'inizio nel seno di Maria e dopo fu sempre pienamente presente nella sua vita. Ma in un senso più profondo Gesù fu libero perché le sue azioni furono sempre mosse dall'amore a suo Padre e alla missione che Questi gli aveva affidato. Desiderò in ogni momento compiere la volontà del Padre e l'amore dello Spirito Santo nel suo cuore riempì i suoi atti di giustizia e di carità. Ecco perché, come ha detto il Concilio Vaticano II, Gesù sarà sempre per noi il modello di ciò che è l'uomo^[9].

Questa grande libertà di Cristo si è manifestata in molti modi: non si è lasciato condizionare dalle persone o dalle circostanze o da qualche forma di paura, né si è piegato alle barriere culturali della società del suo tempo, nella quale i giusti disprezzavano i peccatori e badavano a non mescolarsi con loro. Gesù, invece, mangiava con i peccatori e addirittura scelse alcuni discepoli, come Matteo, in quegli ambienti che non erano socialmente ben visti. Non esitò a mettere da parte alcuni legalismi superflui, pur molto diffusi in quel tempo, né ad accendersi d'ira e rovesciare i tavoli dei commercianti che profanavano la sacra dignità del tempio; non si lasciò condizionare dalla propria famiglia, né dalle strutture del potere; non poté evitare di affrontare i farisei e denunciare tutto quello che facevano di male; e soprattutto non ebbe alcun problema nel dare volontariamente la sua vita per noi. È palese dunque che Gesù godeva di una grande libertà, che gli permetteva di scegliere sempre quello che era buono per le persone, quello che faceva piacere al Padre.

In tutto ciò Gesù realizzava con la propria volontà umana quello che egli aveva deciso eternamente insieme al Padre e allo Spirito Santo. Le azioni di Cristo hanno portato nella storia l'amore e la misericordia di Dio per gli uomini.

5. Il valore del mistero dell'Incarnazione

Quando nel Credo recitiamo «fu concepito di Spirito Santo, nacque da Maria Vergine», affermiamo che l'umanità assunta dal Verbo è vera e reale, frutto della carne di una donna, per cui Egli è uno dei nostri e appartiene alla nostra stirpe. Se così non fosse, non avrebbe un cuore né un'anima umani, non potrebbe soffrire né morire e la risurrezione non esisterebbe. Ecco perché il mistero dell'incarnazione è la base e il presupposto di tutti gli altri misteri della vita di

Gesù.

Il Verbo assunse la nostra condizione materiale e corporea, sottomessa a molte necessità, per salvarci dai nostri peccati e restituirci alla casa di Dio nostro Padre, dato che Dio ci creò affinché fossimo suoi figli adottivi. Quest'opera di salvezza il Signore la compie con tutte le sue azioni, anche in quegli anni di gioventù (la cosiddetta "vita occulta" di Cristo) che non ebbero una particolare rilevanza pubblica.

Tutti gli atti di Gesù danno origine alla nostra redenzione perché, vivendoli in un modo giusto e retto, mettono in grado anche noi di viverli in questo modo, aprendoci la strada. Ai padri della Chiesa piaceva dire che Gesù, nel fare propria la nostra natura, l'aveva risanata e purificata. Possiamo insistere su questo concetto dicendo che il Signore, assumendola, ha purificato la vita di tutti i giorni, trasformandola in qualcosa che è gradito a Dio. Come ha affermato san Josemaría, «Gesù, che cresce e vive come uno di noi, ci rivela che l'esistenza umana, con le sue situazioni più semplici e più comuni, ha un senso divino»^[10]. Dal cielo dove ora si trova, Gesù risuscitato ci dà la sua grazia affinché siamo capaci di scoprire nelle nostre attività quotidiane l'amore che Dio ha per noi in modo che siano per noi un cammino di santificazione. Così Gesù, con la sua stessa vita, è per noi la via che ci conduce al Padre.

A parte il loro valore *redentivo*, tutte le opere di Gesù hanno anche un valore *ricapitolativo*, dato che realizzano il progetto di Dio sull'umanità e instaurano la sovranità di Dio, il suo regno, nel mondo.

6. Maria, la madre di Dio e della Chiesa

La Vergine Maria fu predestinata ad essere Madre di Dio fin dall'eternità in connessione con l'Incarnazione del Verbo.

«Per essere la Madre del Salvatore, Maria "da Dio è stata arricchita di doni degni di una così grande carica" (LG 56)»^[11]. L'arcangelo san Gabriele, nel momento dell'Annunciazione, la saluta come «piena di grazia»^[12]. Prima che il Verbo si incarnasse, Maria era già, data la sua corrispondenza ai doni divini, piena di grazia. Il Signore le concesse i doni speciali di grazia perché la preparava ad essere sua Madre. Guidata da essi, poté dare il suo libero assenso all'annuncio della sua vocazione^[13], rimanere pura da ogni peccato personale^[14] e mettersi a completo servizio dell'opera redentrice del Figlio.

Ella stessa fu redenta fin dal suo concepimento: «È quanto afferma il dogma dell'Immacolata Concezione, proclamato da Papa Pio IX nel 1854: "La beatissima Vergine Maria nel primo istante della sua concezione, per una grazia ed un privilegio singolare di Dio onnipotente, in previsione dei meriti di Gesù Cristo Salvatore del genere umano, è stata preservata intatta da ogni macchia del peccato originale" (DS 2803)»^[15].

Santa Maria è veramente la Madre di Dio perché «colui che Maria ha concepito come uomo per opera dello Spirito Santo [...] è il Figlio eterno del Padre, la

seconda Persona della Santissima Trinità»^[16].

Maria fu sempre Vergine. Sin dai tempi più antichi la Chiesa confessa nel Credo e celebra nella sua liturgia «Maria come la [...] “sempre-vergine” (cfr. LG 52)»^[17]. Questa fede della Chiesa si riflette nella formula antica: «Vergine prima del parto, nel parto e dopo il parto». Fin dall’inizio «la Chiesa ha confessato che Gesù è stato concepito nel seno della Vergine Maria per la sola potenza dello Spirito Santo, vale a dire, senza intervento di uomo, ma per opera dello Spirito Santo»^[18]. Maria fu anche vergine nel parto, perché Gesù, nascendo, consacrò la sua verginità^[19]. Ed è rimasta vergine anche dopo la nascita di Gesù.

Maria fu assunta in Cielo. «L’immacolata Vergine, preservata immune da ogni macchia di colpa originale, finito il corso della sua vita terrena, fu assunta alla celeste gloria col suo corpo e con la sua anima, e dal Signore esaltata come la Regina dell’universo, perché fosse più pienamente conformata al Figlio suo, il Signore dei dominanti, il vincitore del peccato e della morte»^[20]. La sua Assunzione costituisce un’anticipazione della risurrezione degli altri cristiani.

Maria è la Madre del Redentore. Per questo la sua maternità divina comporta anche la sua cooperazione nella salvezza degli uomini: «Maria, [...] abbracciando con tutto l’animo e senza essere ritardata da alcun peccato, la volontà divina di salvezza, si è offerta totalmente come la serva del Signore alla persona e all’opera del Figlio suo, mettendosi al servizio del mistero della redenzione sotto di lui e con lui, con la grazia di Dio onnipotente»^[21]. Questa cooperazione si manifesta principalmente nella sua maternità spirituale. È veramente madre nostra nell’ordine della grazia e coopera alla nascita alla vita della grazia e allo sviluppo spirituale dei fedeli. Inoltre, dal cielo ci guida come madre procurando con la sua molteplice intercessione le grazie di Dio di cui abbiamo bisogno per la nostra vocazione cristiana e per la nostra salvezza^[22].

Maria è modello della Chiesa: «La Vergine Maria è il modello della fede e della carità per la Chiesa. “Per questo è riconosciuta quale sovremamente e del tutto singolare membro della Chiesa” (LG 53), ed è “la figura [...] della Chiesa” (LG 63)»^[23]. San Paolo VI, il 21 novembre 1964, ha nominato solennemente Maria Madre della Chiesa, per sottolineare in modo esplicito la funzione materna che la Vergine esercita sul popolo cristiano.

Si capisce, sulla base di quanto abbiamo esposto, come mai la devozione della Chiesa per la Santissima Vergine sia un elemento intrinseco del culto cristiano. La Santissima Vergine «viene dalla Chiesa giustamente onorata con un culto speciale»^[24], dimostrato dalle numerose feste, memorie liturgiche e pratiche di pietà che noi cattolici le dedichiamo.

Antonio Ducay

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 430-534, 720-726, 963-975.

- Giovanni Paolo II, *Catechesi sul Credo. 2. Credo in Gesù Cristo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.

Lecture raccomandate

- Antonio Ducay, *Jesús, el Hijo Salvador*, Rialp, Madrid 2015 (in particolare, i capitoli II-IV).

- Vicente Ferrer Barrientos, *Jesucristo nuestro Salvador*, Rialp, Madrid 2015.

[1] 1 Cor 8, 6.

[2] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 446.

[3] *Ivi*, n. 449.

[4] Cfr. Gv 1, 1.

[5] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 465.

[6] Cfr. *Ivi*, n. 446

[7] Gv 1, 18.

[8] *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 90.

[9] Cfr. *Gaudium et spes*, n. 22.

[10] *È Gesù che passa*, n. 14

[11] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 490

[12] Lc 1, 28.

[13] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 490.

[14] Cfr. *Ivi*, n. 493.

[15] Cfr. *Ivi*, n. 491.

[16] Cfr. *Ivi*, n. 495.

[17] *Ivi*, 499; cfr. *Ivi*, 496-507

[18] *Ivi*, n. 496.

[19] Cfr. *Ivi*, n. 499.

[20] *Ivi*, n. 966.

[21] *Lumen Gentium*, n. 56

[22] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 969.

[23] *Ivi*, n. 967.

[24] *Ivi*, n. 971.

[Torna ai contenuti](#)

Tema 13. Passione, morte e risurrezione di Gesù Cristo

Tutti i misteri di Gesù sono causa della nostra salvezza. *Con la sua vita santa e filiale* sulla terra, *Gesù riconduce all'amore del Padre la realtà* umana che era stata deformata dal peccato originale e dai successivi peccati personali di tutti gli uomini. La riabilita e la riscatta dal potere del diavolo.

Tuttavia, soltanto con il suo mistero Pasquale (con la sua passione, morte, risurrezione e ascensione al cielo accanto al Padre) *si inaugura in modo definitivo* la realtà della redenzione. Per questa ragione, si ribadisce con frequenza che il mistero della nostra salvezza proviene dalla passione, morte e risurrezione di Cristo, dal suo mistero pasquale. Non dimentichiamo però che, parlando con rigore, è la vita intera di Cristo, nella sua fase terrena e nella sua fase gloriosa che ci salva.

1. Passione e morte di Gesù Cristo

Il significato della Croce. Dal punto di vista storico, nostro Signore morì perché fu condannato a morte dalle autorità del popolo ebreo, che lo consegnarono al potere romano chiedendo che fosse giustiziato. La causa della sua condanna a morte è stata la dichiarazione da lui resa davanti alla suprema assemblea dei giudici (il Sinedrio) che egli era il Messia figlio di Dio, colui al quale Dio aveva dato il potere di giudicare tutti gli uomini. Questa dichiarazione fu giudicata blasfema e così il Sinedrio finì col decretare la sua morte.

È da notare che questa condanna di Gesù si colloca in continuità con la precedente storia della salvezza del popolo ebreo. Molte volte Dio aveva parlato al popolo di Israele per mezzo dei profeti^[1]. Tuttavia, non sempre Israele aveva accolto con favore la parola di Dio. La storia di Israele è una storia di grandi gesta eroiche, ma anche di grandi ribellioni. Il popolo aveva abbandonato Dio più volte, dimenticando le leggi sante che aveva ricevuto da Lui. Per questo motivo i profeti erano stati costretti spesso a subire delle ingiustizie per compiere la missione che Dio aveva loro affidato.

La storia di Gesù conclude la storia di Israele, la storia di una vocazione universale. Arrivata la pienezza dei tempi, Dio inviò suo Figlio affinché, a compimento le sue promesse a Israele, definisse l'instaurazione del suo Regno nel mondo. Ma solo alcuni accettarono Cristo e lo seguirono; i capi del popolo, invece, lo rifiutarono e lo condannarono a morte. Mai gli uomini avevano rigettato Dio in modo così diretto, fino al punto di maltrattarlo in tutti i modi possibili. Comunque - e qui sta l'aspetto più misterioso della Croce - Dio non volle proteggere suo Figlio dalla cattiveria umana, ma lo diede nelle mani dei peccatori: «Dio ha permesso gli atti derivati dal loro accecamento al fine di compiere il suo disegno di salvezza»^[2].

E Gesù, seguendo la volontà del Padre, «ha liberamente accettato la sua passione e la sua morte per amore del padre suo e degli uomini»^[3]. Donò se stesso a questa passione e morte ingiuste. Confessò coraggiosamente la sua identità e la sua relazione con il Padre, benché sapesse che non sarebbe stata accettata dai suoi nemici. Fu condannato a una morte umiliante e violenta e in tal modo sperimentò nella sua carne e nella sua anima l'ingiustizia di quelli che l'avevano condannato. Non solo, ma in questa ingiustizia che subì e che accettò per noi, erano comprese anche tutte le ingiustizie e tutti i peccati dell'umanità, dato che ogni peccato non è altro che il rifiuto del progetto di Dio in Gesù Cristo, che raggiunge la sua più completa espressione nella condanna di Gesù a una morte così crudele. Come afferma il *Compendio del Catechismo*, «Ogni singolo peccatore, cioè ogni uomo, è realmente causa e strumento delle sofferenze del Redentore»^[4].

Pertanto Gesù accettò le sofferenze fisiche e morali imposte dalla giustizia dei peccatori, e in esse di tutti i peccati degli uomini, di ogni offesa a Dio. Si può dire, metaforicamente, che «si caricò» i nostri peccati sulle sue spalle. Ma perché lo fece? La risposta che ha dato la Chiesa, servendosi di linguaggi diversi, ma con una ragione di fondo comune, è questa: lo fece per annullare o cancellare i nostri peccati per la giustizia del suo cuore.

Come ha cancellato, Gesù, i nostri peccati? Li ha eliminati accettando queste sofferenze, che erano frutto dei peccati degli uomini, in unione obbediente e amorevole con Dio suo Padre, con un cuore pieno di giustizia e con la carità di chi ama il peccatore, anche se questi non lo merita, di chi cerca di perdonare le offese per amore^[5]. Forse un esempio aiuterà a capire meglio. Certe volte nella vita si presentano situazioni nelle quali una persona riceve offese da un'altra persona che ama. Nell'ambito familiare può succedere, per esempio, che una persona anziana e invalida sia di cattivo umore e faccia soffrire coloro che l'accudiscono. Quando c'è un amore sincero queste sofferenze si accettano con carità e si continua a cercare il bene della persona che offende. Le offese svaniscono quando trovano posto in un cuore giusto e pieno di amore. Gesù ha fatto qualcosa di simile, anche se in verità Egli è andato molto più in là, perché forse l'anziano dell'esempio merita l'affetto di quelli che lo accudiscono per le cose buone che ha fatto quando era più giovane. Però Gesù ci ha amato senza che noi lo meritassimo e non si è sacrificato per qualcuno che amava per qualche motivo particolare, ma per ogni persona, per tutte e per ciascuna: «Mi ha amato e si è dato per me», dice san Paolo, che aveva perseguitato con accanimento i cristiani. Gesù ha voluto offrire al Padre queste sofferenze, insieme con la propria morte, a nostro favore, affinché, sulla base del suo amore, noi potessimo ottenere sempre il perdono delle nostre offese a Dio: «per le sue piaghe noi siamo stati guariti»^[6]. E Dio Padre, che sostenne con la forza dello Spirito Santo il sacrificio di Gesù, provò piacere per l'amore che colmava il cuore di suo Figlio: «dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia»^[7].

Così, nella vicenda storica della croce l'aspetto fondamentale non fu l'atto ingiusto di quelli che lo accusarono e lo condannarono, ma la risposta di Gesù, che in quella circostanza fu piena di rettitudine e di misericordia in quella situazione. Che fu allo stesso tempo un atto della Trinità: «Esso è innanzitutto un dono dello stesso Dio Padre che consegna il Figlio suo per riconciliare noi con lui. Nel medesimo tempo è offerta del Figlio di Dio fatto uomo che, liberamente e per amore, offre la propria vita al Padre suo nello Spirito Santo per riparare la nostra

disobbedienza»^[8].

La croce di Cristo è, soprattutto, la manifestazione dell'amore generoso della Trinità verso gli uomini, dell'amore che ci salva. In questo consiste essenzialmente il suo mistero.

Il frutto della Croce. È, soprattutto, l'eliminazione del peccato. Questo, però, non significa che non possiamo peccare o che ogni peccato ci venga perdonato automaticamente, senza che facciamo nulla da parte nostra. Forse è meglio spiegare questo punto con una metafora. Se durante una gita o mentre facciamo una passeggiata in campagna ci morde un serpente velenoso, ci daremo subito da fare per trovare un antidoto al veleno. Il veleno, come il peccato, ha un effetto distruttivo per il soggetto. La funzione dell'antidoto è quella di preservarci da questa distruzione che si sta avviando nel nostro organismo e questo lo può fare perché contiene in sé qualcosa che neutralizza il veleno. Orbene, la croce è "l'antidoto" del peccato. C'è in essa un amore che è presente proprio come reazione alle ingiustizie, alle offese, e questo amore sacrificato che sgorga nel cuore di Cristo, nella desolazione della Croce, è l'elemento capace di superare il peccato, di vincerlo e di eliminarlo.

Siamo peccatori, ma possiamo liberarci dal peccato e dai suoi effetti deleteri partecipando al mistero della Croce, desiderando prendere questo "antidoto" che Cristo ha creato in se stesso proprio dopo aver fatto esperienza del danno che produce il peccato e che ci viene somministrato attraverso i sacramenti. Il battesimo ci inserisce in Cristo e, nel farlo, cancella i nostri peccati; la confessione sacramentale ripulisce e ottiene il perdono di Dio; l'Eucaristia ci purifica e ci fortifica... Così, il mistero della Croce, presente nei sacramenti, ci conduce un po' per volta verso quella vita nuova, senza fine, nella quale ogni male e ogni peccato non esisteranno, perché sono stati cancellati dalla croce di Cristo.

Vi sono anche altri frutti della Croce. Davanti a un crocifisso ci rendiamo conto che la croce non è solo un antidoto del peccato, ma rivela anche la potenza dell'amore. Gesù sulla croce ci insegna sin dove si può arrivare per amore a Dio e agli uomini, e così ci indica il cammino verso la pienezza umana, perché lo scopo dell'uomo consiste nell'amare veramente Dio e gli altri. È chiaro che arrivare a questa pienezza umana è possibile solo perché Gesù ci rende partecipi della sua risurrezione e ci dà lo Spirito Santo. Ma di questo parleremo più avanti.

2. Espressioni bibliche e liturgiche

Abbiamo appena chiarito il significato teologico della passione e morte di Gesù. Questa riflessione, naturalmente, l'hanno fatta anche i primi cristiani, i quali hanno usato le categorie e i concetti di cui disponevano nella cultura religiosa del loro tempo e che sono quelli che troviamo nel Nuovo Testamento. Lì la passione e la morte di Cristo sono concepite come: A) sacrificio di alleanza; B) sacrificio di espiazione, di propiziazione e di riparazione per i peccati; C) atto di redenzione e di liberazione degli uomini; D) atto che ci giustifica e ci riconcilia con Dio.

Vediamo questi diversi modi di presentare il significato della Passione e morte di

Cristo, che incontriamo spesso nel leggere la Scrittura o nel partecipare alla Liturgia:

A) Gesù, offrendo la sua vita a Dio sulla Croce, *istituì la Nuova Alleanza*, vale a dire, la nuova e definitiva modalità di unione di Dio con gli uomini che era stata profetizzata da Isaia^[9], Geremia^[10] ed Ezechiele^[11]. È la Nuova Alleanza di Cristo con la Chiesa della quale facciamo parte mediante il Battesimo.

B) Il sacrificio di Cristo sulla Croce ha un valore di *espiazione*, vale a dire, di pulizia e purificazione del peccato^[12]. Ha anche un valore di *propiziazione e di riparazione dal peccato*^[13], perché Gesù con la sua obbedienza aveva dimostrato al Padre l'amore e l'assoggettamento che noi uomini gli avevamo negato con le nostre offese. E in tal modo "si guadagnò" il cuore del Padre e riparò tali offese.

C) La Croce di Cristo è *atto di redenzione e di liberazione dell'uomo*. Gesù pagò la nostra libertà al prezzo del suo sangue, vale a dire, delle sue sofferenze e della sua morte, e così ci riscattò dal peccato^[14] e ci liberò dal potere del diavolo. Chiunque commette peccato diventa, in qualche modo, servo del diavolo.

D) Soprattutto nelle lettere di san Paolo si legge che il sangue di Cristo ci *giustifica*, ossia ci restituisce la giustizia da noi perduta nell'offendere Dio e così ci *riconciliana* con Lui. La Croce, insieme con la Risurrezione di Cristo, è causa della nostra giustificazione. Dio ritorna ad essere presente nella nostra anima, perché lo Spirito Santo viene a dimorare nuovamente nei nostri cuori.

3. La risurrezione di Gesù Cristo

«*Discese agli inferi*». Dopo aver sofferto ed essere morto, il corpo di Cristo fu sepolto in un sepolcro nuovo, non lontano dal luogo dove lo avevano crocifisso. La sua anima, invece, «discese agli inferi», cioè, condivise lo stato nel quale si trovavano le persone giuste che erano morte prima di Lui. Esse non erano ancora entrate nella gloria del cielo, perché erano in attesa dell'arrivo del Messia Re, che avrebbe ottenuto la salvezza definitiva.

La sepoltura di Gesù dimostra che morì veramente. La sua discesa agli inferi ebbe anche un effetto salvifico: aprì a quei giusti che aspettavano Cristo le porte del cielo, in modo che potessero godere della felicità eterna in Dio.

«*Risuscitò da morte*». «Il terzo giorno» (dopo la sua morte) Gesù risuscitò a una vita nuova. La sua anima e il suo corpo, pienamente trasfigurati con la gloria della sua Persona divina, si unirono nuovamente. L'anima assunse di nuovo il corpo e la gloria dell'anima si comunicò totalmente al corpo. Per questo motivo «la Risurrezione di Cristo non è stata un ritorno alla vita terrena. Il suo corpo risuscitato è quello che è stato crocifisso e porta i segni della sua Passione, ma è ormai partecipe della vita divina con le proprietà di un corpo glorioso»^[15].

L'evento della Risurrezione di Cristo. Gesù risuscitò veramente. Gli Apostoli non poterono ingannarsi o inventare la risurrezione. In primo luogo, se il sepolcro di Cristo non fosse stato vuoto non avrebbero potuto parlare della risurrezione di

Gesù; inoltre, se il Signore non fosse apparso diverse volte e a numerosi gruppi di persone, uomini e donne, molti discepoli di Cristo non avrebbero potuto accettare la sua risurrezione, come accadde inizialmente con l'apostolo Tommaso. Ancor meno avrebbero potuto dare la vita per una menzogna. Come dice san Paolo, se Cristo non fosse risuscitato, allora lui, Paolo, starebbe dando una testimonianza falsa su Dio: «che Dio ha risuscitato il Cristo mentre di fatto non lo ha risuscitato»^[16]. San Paolo non aveva alcuna intenzione di fare qualcosa del genere. Era pienamente convinto della risurrezione di Gesù perché lo aveva visto risuscitato. In modo analogo, san Pietro risponde coraggiosamente ai capi di Israele: «Bisogna obbedire a Dio invece che agli uomini. Il Dio dei nostri padri ha risuscitato Gesù, che voi avete ucciso appendendolo a una croce. [...] E di questi fatti siamo testimoni noi»^[17].

Il significato teologico della Risurrezione. La risurrezione di Cristo fa un tutt'uno con la sua morte sulla Croce. Come con la passione e morte di Gesù Dio eliminò il peccato e riconciliò a sé il mondo, in modo simile, con la risurrezione di Gesù Dio inaugurò la vita nuova, la vita del mondo futuro, e la mise a disposizione degli uomini.

Tutte le sofferenze fisiche e spirituali che Gesù ha subito sulla Croce, con la sua risurrezione si trasformarono in felicità e perfezione sia nel suo corpo che nella sua anima. Tutto in Lui è pieno della vita di Dio, del suo amore, della sua felicità, e questo durerà per sempre.

Comunque non si tratta di qualcosa che vale soltanto per lui: vale pure per noi. Con il dono dello Spirito Santo, il Signore ci rende partecipi di questa vita nuova della sua risurrezione. Già qui sulla terra ci colma della sua grazia, la grazia di Cristo che ci rende figli e amici di Dio, e se siamo fedeli alla fine della nostra vita ci comunicherà anche la sua gloria; e così anche noi raggiungeremo la gloria della risurrezione.

In tal senso, noi battezzati «siamo passati dalla morte alla vita», dalla lontananza da Dio alla grazia della giustificazione e della filiazione divina. Siamo figli di Dio molto amati in forza del mistero Pasquale di Cristo, della sua morte e della sua risurrezione. Nel trascorrere questa vita di figli di Dio noi troviamo la pienezza della nostra umanità.

L'ascensione di Cristo nei cieli. Con l'Ascensione ai cieli si conclude la missione di Cristo, il suo invio tra noi in carne mortale per operare la salvezza. Era necessario che, dopo la sua Risurrezione, Cristo prolungasse la sua presenza fra i discepoli per metterli a parte della sua vita nuova e per completare la loro formazione. Questa presenza termina il giorno dell'Ascensione. Tuttavia, benché Gesù ritorni in cielo con il Padre, rimane anche tra noi in vari modi, e soprattutto in modo sacramentale, nella Sacra Eucaristia.

Seduto alla destra del Padre, Gesù continua il suo ministero di Mediatore universale della salvezza. «Il Signore regna con la sua umanità nella gloria eterna di Figlio di Dio e intercede incessantemente in nostro favore presso il Padre. Ci manda il suo Spirito e ci dà la speranza di raggiungerlo un giorno, avendoci preparato un posto»^[18].

Inoltre teniamo presente che la glorificazione di Cristo:

A) Ci incoraggia a vivere con lo sguardo rivolto alla gloria del Cielo: «Cercate le cose di lassù»^[19]; ci ricorda che qui non abbiamo una città stabile^[20] e stimola in noi il desiderio di santificare le realtà umane.

B) Ci spinge a vivere di fede, dato che sappiamo di essere in compagnia di Gesù Cristo, che ci conosce e ci ama dal cielo e che ci dà incessantemente la grazia del suo Spirito. Con la forza di Dio possiamo compiere l'evangelizzazione che ci è stata affidata: farlo conoscere a tutte le anime^[21] e metterlo in cima a tutte le attività umane^[22], in modo tale che il suo Regno sia una realtà^[23]. Inoltre, Egli è sempre con noi dal Tabernacolo.

4. L'attualità del mistero pasquale nella vita del cristiano

Come abbiamo detto, la risurrezione di Gesù non è un semplice ritorno alla vita precedente, come fu per Lazzaro, ma è qualcosa di completamente nuovo e diverso. La risurrezione di Cristo è il passaggio a una vita che non è più sottoposta alla caducità del tempo, una vita immersa nell'eternità di Dio. Non si tratta di qualcosa che Gesù ha ottenuto solo per sé, ma anche per noi, per i quali è morto e risuscitato.

Il mistero pasquale riverbera nella nostra vita quotidiana. Nella lettera ai Colossesi san Paolo scrive: «Se siete risorti con Cristo, cercate le cose di lassù, dove è Cristo, seduto alla destra di Dio; rivolgete il pensiero alle cose di lassù, non a quelle della terra»^[24]. A proposito di queste parole di san Paolo, è interessante il commento che segue di Benedetto XVI: «A prima vista, leggendo questo testo, potrebbe sembrare che l'Apostolo intenda favorire il disprezzo delle realtà terrene, invitando cioè a dimenticarsi di questo mondo di sofferenze, di ingiustizie, di peccati, per vivere in anticipo in un paradiso celeste. Il pensiero del "cielo" sarebbe in tale caso una specie di alienazione. Ma, per cogliere il senso vero di queste affermazioni paoline, basta non separarle dal contesto. L'Apostolo precisa molto bene ciò che intende per «le cose di lassù», che il cristiano deve ricercare, e «le cose della terra», dalle quali deve guardarsi. Ecco anzitutto quali sono «le cose della terra» che bisogna evitare: «Fate morire - scrive san Paolo - ciò che appartiene alla terra: impurità, immoralità, passioni, desideri cattivi e quella cupidigia che è idolatria» (3, 5-6). Far morire in noi il desiderio insaziabile di beni materiali, l'egoismo, radice di ogni peccato»^[25].

Si tratta, dunque, di far morire «l'uomo vecchio» per rivestirsi di Cristo e dei beni che Egli ha ottenuto per noi. Lo stesso san Paolo spiega quali sono questi beni: «Scelti da Dio, santi e amati, rivestitevi di sentimenti di tenerezza, di bontà, di umiltà, di mansuetudine, di magnanimità, sopportandovi a vicenda e perdonandovi gli uni gli altri, se qualcuno avesse di che lamentarsi nei riguardi di un altro [...]. Ma sopra tutte queste cose rivestitevi della carità, che le unisce in modo perfetto»^[26]. Si vede che la ricerca dei beni del cielo non è un'evasione dal presente, che sarebbe solo un ostacolo per raggiungere la vita eterna; si tratta piuttosto di camminare con amore nella vita presente verso la vita eterna.

Questo è possibile soltanto se si rinnova spesso la vocazione battesimale che abbiamo ricevuto da Cristo e che ci rende partecipi della sua vita e della sua grazia. Dobbiamo vivere di fede, avere fiducia in Dio e nella sua provvidenza, sperando da Lui che le nostre opere diano frutti buoni, vivendo la carità con tutti. Dobbiamo pregare e frequentare quelle sorgenti di grazia che sono i sacramenti. In tal modo quella che prima forse era stata una vita soggetta al peccato, prigioniera probabilmente di mille piccoli egoismi, diventa una vita santa, gradita a Dio. Ci andiamo trasformando mediante la grazia che ci fa santi e, nello stesso tempo, apportiamo anche il nostro granello di sabbia alla trasformazione del mondo secondo Dio, che avrà il suo compimento alla fine dei tempi. Però già qui, col nostro esempio e la nostra attività di cristiani diamo alla città terrena un volto nuovo che favorisca la vera umanità: la solidarietà, la dignità delle persone, la pace e l'armonia familiare, la giustizia e la promozione sociale, la cura dell'ambiente nel quale viviamo.

«Noi cristiani, credendo fermamente che la risurrezione di Cristo ha rinnovato l'uomo senza toglierlo dal mondo in cui costruisce la sua storia, dobbiamo essere i testimoni luminosi di questa vita nuova che la Pasqua ha portato [...]. La luce della risurrezione di Cristo deve penetrare questo nostro mondo, deve giungere come messaggio di verità e di vita a tutti gli uomini attraverso la nostra testimonianza quotidiana»^[27].

Antonio Ducay

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 595-667.
- Giovanni Paolo II, *Catechesi sul Credo. 2. Credo in Gesù Cristo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.

Lecture consigliate

- Antonio Ducay, *Jesús, el Hijo Salvador*, Rialp, Madrid 2015 (in particolare, i capitoli V-VI).
- Vicente Ferrer Barrientos, *Jesucristo nuestro Salvador*, Rialp, Madrid 2015.

[1] Cfr. *Eb* 1, 1.

[2] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 600.

[3] *Ivi*, n. 609.

- [4] *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 117.
- [5] Cfr. *Lc* 22, 42; 23, 34.
- [6] *Is* 53, 5.
- [7] *Rm* 5, 20.
- [8] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 614.
- [9] *Is* 42, 6.
- [10] *Ger* 31, 31-33.
- [11] *Ez* 37, 26.
- [12] *Rm* 3, 25, *Eb* 1, 3; *1 Gv* 2, 2; 4, 10.
- [13] *Rm* 3, 25, *Eb* 1, 3; *1 Gv* 2, 2; 4, 10.
- [14] *1 Pt* 1, 18.
- [15] *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 129.
- [16] *1 Cor* 15, 14-15.
- [17] *At* 5, 29-30; 32.
- [18] *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 132.
- [19] *Col* 3, 1.
- [20] *Eb* 13, 14.
- [21] Cfr. *Mt* 28, 19.
- [22] Cfr. *Gv* 12, 32.
- [23] Cfr. *1 Cor* 15, 25.
- [24] *Col* 3, 1-2.
- [25] Benedetto XVI, *Udienza generale*, 27-IV-2011.
- [26] *Col* 3, 12-14.
- [27] Benedetto XVI, *Udienza generale*, 27-IV-2011.

Tema 14. Come agisce lo Spirito Santo nella Chiesa

1. Lo Spirito Santo, che cos'è per la Chiesa

Nella Sacra Scrittura lo Spirito Santo è chiamato con vari nomi: tra gli altri, Dono, Signore, Spirito di Dio, Spirito di Verità e Paraclito. Ognuna di queste parole ci indica qualcosa della Terza Persona della Santissima Trinità. È “Dono” perché ce lo danno il Padre e il Figlio: lo Spirito è venuto ad abitare nei nostri cuori^[1], Egli è venuto per rimanere sempre con gli uomini. Inoltre, da Lui procedono tutte le grazie e i doni, il più grande dei quali è la vita eterna con le altre Persone divine. In Lui abbiamo accesso al Padre attraverso il Figlio.

Lo Spirito è “Signore” e “Spirito di Dio”, nomi che nella Sacra Scrittura si attribuiscono solo a Dio, perché Egli è Dio con il Padre e il Figlio. È “Spirito di Verità” perché ci insegna tutto quello che Cristo ci ha rivelato, perché guida e conserva la Chiesa nella verità. È “l'altro” Paraclito (Consolatore, Avvocato) promesso da Cristo, che è il primo Paraclito. Il testo greco dice “l'altro” Paraclito e non un paraclito “diverso” per indicare la comunione e la continuità fra Cristo e lo Spirito.

Nel Simbolo Niceno-Costantinopolitano preghiamo: «Credo nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita, e procede dal Padre e dal Figlio e con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato e ha parlato per mezzo dei profeti». In questa frase i Padri del Concilio di Costantinopoli (a. 381) vollero inserire alcune delle espressioni bibliche con le quali si chiamava lo Spirito. Dicendo che “dà la vita” facevano riferimento al dono della vita divina che Dio fa all'uomo. Essendo Signore e datore di vita, è Dio e riceve la stessa adorazione delle altre due Persone divine e la riceve con esse. Alla fine della frase hanno voluto indicare la missione dello Spirito: ha parlato per mezzo dei profeti. I profeti sono quelli che parlavano in nome di Dio mossi dallo Spirito. L'opera rivelatrice dello Spirito nelle profezie dell'Antico Testamento trova la sua pienezza nel mistero di Gesù Cristo, la Parola definitiva di Dio.

«Sono numerosi i simboli con i quali si rappresenta lo Spirito Santo: *l'acqua viva*, che scaturisce dal cuore trafitto di Cristo e disseta i battezzati; *l'unzione* con l'olio, che è il segno sacramentale della Confermazione; il *fuoco*, che trasforma ciò che tocca; la *nube*, oscura o luminosa, in cui si rivela la gloria divina; *l'imposizione delle mani*, per cui viene dato lo Spirito; la *colomba*, che scende su Cristo e rimane su di lui al battesimo»^[2].

2. L'invio dello Spirito Santo nella Chiesa

La Terza Persona della Santissima Trinità coopera con il Padre e con il Figlio fin

dall'inizio del Disegno della nostra salvezza e sino alla sua consumazione, ma negli "ultimi tempi", inaugurati nell'Incarnazione redentrice del Figlio, lo Spirito si è rivelato e ci è stato dato, è stato riconosciuto e accolto come Persona^[3]. Per opera dello Spirito, il Figlio di Dio ha assunto la carne nelle viscere della Vergine Maria. Lo Spirito lo ha unto fin dall'inizio; perciò Gesù Cristo è il Messia fin dall'inizio della sua umanità^[4]. Gesù Cristo rivela lo Spirito con il suo insegnamento, adempiendo la promessa fatta ai Patriarchi^[5] e lo comunica alla Chiesa nascente alitando sugli Apostoli dopo la sua Risurrezione^[6]. A Pentecoste lo Spirito fu inviato per rimanere da quel momento nella Chiesa, il Corpo mistico di Cristo, vivificandola e guidandola con i suoi doni e con la sua presenza. Egli vive in essa come lo è stato nel Verbo Incarnato. Perciò si dice anche che la Chiesa è Tempio dello Spirito Santo.

Il giorno di Pentecoste lo Spirito è disceso sugli Apostoli e sui primi discepoli, mostrando con segni esteriori come esso vivifichi la Chiesa fondata da Cristo. La missione di Cristo e dello Spirito diventa la missione della Chiesa, inviata per annunciare e diffondere il mistero della comunione trinitaria^[7]. Lo Spirito fa entrare il mondo negli "ultimi tempi", nel tempo della Chiesa.

L'animazione della Chiesa da parte dello Spirito Santo garantisce che si approfondisca, si conservi sempre vivo e senza perdita, tutto ciò che Cristo ha detto e ha insegnato nei giorni in cui visse sulla terra fino alla sua Ascensione; inoltre, attraverso la celebrazione e l'amministrazione dei sacramenti, lo Spirito santifica la Chiesa e i fedeli, facendo sì che essa continui sempre a condurre le anime a Dio.

«Nella Trinità indivisibile, il Figlio e lo Spirito sono distinti ma inseparabili. Dal principio alla fine dei tempi, infatti, quando il Padre invia suo Figlio, invia anche il suo Spirito che ci unisce a Cristo nella fede, affinché possiamo, da figli adottivi, chiamare Dio "Padre" (*Rm* 8,15). Lo Spirito è invisibile, ma noi lo conosciamo attraverso la sua azione quando ci rivela il Verbo e quando agisce nella Chiesa»^[8].

«La discesa solenne dello Spirito il giorno di Pentecoste non fu un evento isolato. Quasi non c'è pagina degli Atti degli Apostoli in cui non si parli di Lui e dell'azione con cui Egli informa, dirige e vivifica la vita e le opere della comunità cristiana primitiva [...]. La realtà profonda che il testo della Sacra Scrittura ci fa conoscere non è un ricordo del passato, un'età dell'oro della Chiesa che si perde nella lontananza dei tempi. È invece, al di sopra delle miserie e dei peccati di ciascuno di noi, anche la realtà della Chiesa di oggi e della Chiesa di tutti i tempi»^[9].

3. L'azione sulla Chiesa dello Spirito Santo

Lo Spirito Santo agisce sempre con Cristo, da Cristo e uniformando i cristiani a Cristo. La sua azione si compie nella Chiesa mediante i sacramenti. In essi Cristo comunica il suo Spirito ai membri del suo corpo e offre loro la grazia di Dio, che dà frutti di vita nuova, secondo lo Spirito. Inoltre lo Spirito Santo agisce elargendo grazie speciali ad alcuni cristiani per il bene di tutta la Chiesa, ed è il Maestro, ricordando a tutti i cristiani quello che Cristo ha rivelato^[10]. Cristo e lo Spirito sono "le due mani di Dio", le due missioni dalle quali è scaturita la Chiesa (Sant'Ireneo

di Lione).

«Lo Spirito edifica, anima e santifica la Chiesa: Spirito d'Amore, egli ridona ai battezzati la somiglianza divina perduta a causa del peccato e li fa vivere in Cristo secondo la Vita stessa della Trinità Santa. Li manda a testimoniare la Verità di Cristo e li organizza nelle loro mutue funzioni, affinché tutti portino “il frutto dello Spirito” (Gal 5,22)»^[11].

Quando diciamo nel Credo che “credo nello Spirito Santo; la Santa Chiesa Cattolica”, stiamo affermando che crediamo nello Spirito Santo che opera nella Chiesa, santificandola, edificandola a misura di Cristo, spingendola a realizzare la missione che le è stata affidata. Anche se l'espressione letterale nelle lingue vernacole sembra affermare che l'atto di fede è diretto alla Chiesa, non è così nella lingua latina. L'atto di fede è rivolto a Dio e non alle opere di Dio. La Chiesa è un'opera di Dio e nel credo affermiamo di credere che essa è un'opera di Dio^[12].

Siamo soliti dire che lo Spirito Santo è *come* l'anima della Chiesa perché compie in essa alcune delle funzioni che l'anima compie nel corpo: la vivifica, la spinge alla missione, la unifica nell'amore. Comunque la relazione dello Spirito Santo con la Chiesa non è identica a quella che c'è tra l'anima e il corpo umano, che costituiscono una persona. Perciò non diciamo che la Chiesa è la personificazione dello Spirito né una sua incarnazione.

L'azione dello Spirito Santo nella Chiesa si concretizza inoltre nel suo continuo intervento nell'anima di tutti i cristiani. Infatti, a parte la sua azione nei sacramenti, lo Spirito ci fa crescere in Cristo, fino a raggiungere la statura dell'uomo perfetto. È il maestro interiore che parla nel cuore dell'uomo, gli fa scoprire i misteri di Dio, gli fa capire quello che Dio gradisce, la sua divina e amorevole Volontà per ognuno di noi. Lo Spirito ci insegna a rivolgerci a Dio, a parlare con lui^[13], e ci aiuta a valutare ogni cosa con il senso della fede.

Questo dono dello Spirito ci aiuta a percepire le cose, gli avvenimenti, le persone, i moti interiori dell'anima, valutandoli a seconda che ci avvicinano o ci allontanano da Dio. Ci fa scoprire anche in che modo possiamo orientarli alla pienezza alla quale sono chiamati, aiutandoci così a collaborare nella costruzione del regno di Dio.

L'azione dello Spirito Santo nella Chiesa, pertanto, è molto varia: agisce sulla gerarchia, sui sacramenti, attraverso i doni non sacramentali e nell'intimo del cuore di ogni cristiano, arrivando fin negli anditi più intimi del corpo ecclesiale. Ed è volta a unificare tutti gli uomini con Cristo e in tal modo a unire l'umanità e portare la creazione a quella pienezza alla quale Dio l'aveva destinata^[14]. Essendo così intimamente unita alla missione della Chiesa e operando in essa, di solito non diciamo che la Chiesa sostituisce o aumenta di qualcosa la missione di Cristo e dello Spirito: prolunga invece la missione di Cristo e fa presenti le due missioni divine.

Per tutto ciò che abbiamo detto, la Chiesa è il “tempio dello Spirito Santo”, perché Egli vive nel corpo della Chiesa e la edifica nella carità con la parola di Dio, con i sacramenti, con le virtù e i carismi^[15]. Come Cristo fu il vero tempio dello Spirito Santo^[16], questa immagine indica anche che ogni cristiano è Chiesa e tempio dello

Spirito Santo. I carismi sono doni che lo Spirito concede a ogni persona per il bene degli uomini, per le necessità del mondo e in particolare per la edificazione della Chiesa. Ai pastori compete individuare e valutare i carismi^[17].

Miguel de Salis

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 683-701; 731-741.
 - *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 136-146.
 - San Giovanni Paolo II, *Catechesi sullo Spirito Santo* (agosto-dicembre 1989).
 - Papa Francesco, *Udienza*, 17-III-2021.
-

[1] *Gal* 4, 6.

[2] *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 139.

[3] Cfr. *Ivi*, n. 686.

[4] Cfr. *Lc* 1, 35.

[5] Cfr. *Lc* 4, 18.

[6] Cfr. *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 143.

[7] Cfr. *Ivi*, n. 144.

[8] *Ivi*, n. 137.

[9] San Josemaría, *È Gesù che passa*, nn. 127-128.

[10] Cfr. *Gv* 14, 25.

[11] *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 145.

[12] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 750.

[13] Cfr. *Rm* 8, 26.

[14] Cfr. *Ivi* 8, 19-22.

[15] «Quando, dunque, invochi Dio Padre, ricordati che è stato lo Spirito, che, muovendo la tua anima, ti ha dato questa preghiera. Se non esistesse lo Spirito Santo non ci sarebbe nella Chiesa alcuna parola di sapienza o di scienza, perché sta scritto: è dato dallo Spirito il linguaggio di sapienza (cfr. *1 Cor* 12, 8) [...]. Se lo

Spirito Santo non fosse presente, la Chiesa non esisterebbe; ma se la Chiesa esiste, è sicuro che lo Spirito Santo non manca», San Giovanni Crisostomo, *Sermones panegirici in solemnitates D. N. Iesu Christi*, om. 1, *De Sancta Pentecostes*, nn. 3-4 (PG 50, 457).

[16] *Gv* 2, 19-22.

[17] *1 Ts* 5, 20-22; cfr. *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 160.

[Torna ai contenuti](#)

Tema 15. La Chiesa fondata da Cristo

1. Cristo ha fondato la Chiesa?

La Chiesa è un mistero, vale a dire, una realtà nella quale entrano in contatto e in comunione Dio e gli uomini. Chiesa viene dal greco “ekklesia”, che significa assemblea dei convocati. Nell’Antico Testamento fu utilizzata per tradurre il “quahal Yahweh”, o assemblea riunita da Dio con un proposito di culto. Sono esempi di ciò l’assemblea sinaítica e quella che si riunì ai tempi del re Giosia al fine di lodare Dio e per ritornare alla purezza della Legge (riforma). Nel Nuovo Testamento ha varie accezioni, in continuità con l’Antico Testamento, ma designa in particolare il popolo che Dio convoca e riunisce da tutti gli angoli della terra per costituire l’assemblea di tutti quelli che, mediante la fede nella sua Parola e il Battesimo, sono figli di Dio, membra di Cristo e tempio dello Spirito Santo^[1].

«La Chiesa trova origine e compimento nel disegno eterno di Dio. Fu preparata nell'Antica Alleanza con l'elezione d'Israele, segno della riunione futura di tutte le nazioni. Fondata dalle parole e dalle azioni di Gesù Cristo, fu realizzata soprattutto mediante la sua Morte redentrice e la sua Risurrezione. Fu poi manifestata come mistero di salvezza mediante l'effusione dello Spirito Santo a Pentecoste. Avrà il suo compimento alla fine dei tempi come assemblea celeste di tutti i redenti»^[2].

La Chiesa non è stata fondata dagli uomini, e non è neppure una nobile risposta umana a una esperienza della salvezza compiuta da Dio in Cristo. Nei misteri della vita di Cristo, l’unto dallo Spirito, si sono compiute le promesse annunciate nella Legge e nei profeti. La Chiesa si è fondata nella sua vita tutta intera. Non c’è un unico momento nel quale Cristo ha fondato la Chiesa, l’ha fondata nell’intera sua vita: dall’incarnazione fino alla morte, risurrezione, ascensione e con l’invio del Paraclito. In tutta la sua vita Cristo, nel quale abitava lo Spirito, ha fatto vedere come doveva essere la sua Chiesa. Dopo la sua Ascensione, lo Spirito fu inviato a tutta la Chiesa e in essa rimane ricordando tutto quello che il Signore ha detto agli apostoli e guidandola nel corso della storia verso la sua pienezza. Egli è la causa della presenza di Cristo nella sua Chiesa attraverso i sacramenti e attraverso la Parola e la arricchisce continuamente con diversi doni gerarchici e carismatici^[3]. Con la sua presenza trova compimento la promessa del Signore di essere sempre con i suoi sino alla fine dei tempi^[4].

2. Il popolo di Dio, corpo di Cristo e comunione dei santi

Nella Sacra Scrittura la Chiesa riceve nomi diversi, ognuno dei quali sottolinea alcuni aspetti particolari del mistero della comunione di Dio con gli uomini. “Popolo di Dio” è un titolo attribuito a Israele. Quando si applica alla Chiesa,

nuovo Israele, si vuol dire che Dio non ha voluto salvare gli uomini isolatamente, ma costituendoli in un unico popolo riunito dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, che lo conoscesse nella verità e lo servisse santamente^[5].

Significa anche che la Chiesa è eletta da Dio. Il Popolo è di Dio e non è proprietà di nessuna cultura, governo o nazione. Inoltre è una comunità visibile che è in cammino - tra le nazioni - verso la patria definitiva. In quest'ultimo senso si può dire che «Chiesa e sinodo sono sinonimi»^[6]. Tutti camminiamo insieme verso una stessa destinazione comune, tutti siamo chiamati a una stessa missione, tutti siamo uniti in Cristo e nello Spirito Santo con Dio Padre. In questo popolo tutti hanno la comune dignità di figli di Dio, una missione comune di essere sale della terra, un fine comune che è il Regno di Dio. Tutti partecipano delle tre funzioni di Cristo^[7].

Quando diciamo che la Chiesa è il "corpo di Cristo" vogliamo sottolineare che, mediante l'invio dello Spirito Santo, Cristo unisce intimamente a sé i fedeli, soprattutto nell'Eucaristia, perché in essa i fedeli rimangono e crescono uniti nella carità formando un solo corpo nella diversità dei membri e delle funzioni. Inoltre si afferma che la salute e la malattia di un membro si ripercuote in tutto il corpo^[8] e che i fedeli, come membra di Cristo, sono suoi strumenti per operare nel mondo^[9]. La Chiesa è chiamata anche "Sposa di Cristo"^[10], e questo mette in evidenza, nell'unione che la Chiesa ha con Cristo, la distinzione tra Cristo e la sua Chiesa. Inoltre ribadisce che l'Alleanza di Dio con gli uomini è definitiva: Dio è fedele alle sue promesse e la Chiesa gli corrisponde con fedeltà come Madre feconda di tutti i figli di Dio.

Il Concilio Vaticano II ha ripreso un'antica espressione per indicare la Chiesa: "comunione". Con ciò si afferma che in essa si espande tra gli uomini l'intima comunione della Santissima Trinità; che già su questa terra essa è comunione con la Trinità divina, benché non ancora manifestata nella sua pienezza. Oltre che di comunione, la Chiesa è segno e strumento di tale comunione per tutti gli uomini. Grazie ad essa siamo partecipi della vita intima di Dio e facciamo parte della famiglia di Dio come figli nel Figlio^[11] mediante lo Spirito. Questo avviene in modo specifico nei sacramenti, soprattutto nell'Eucaristia, chiamata spesso anche *comunione*^[12].

La Chiesa è *communio sanctorum*: comunione dei santi, vale a dire, la comunità di tutti quelli che hanno ricevuto la grazia rigeneratrice dello Spirito grazie alla quale sono figli di Dio, uniti a Cristo e chiamati santi. Alcuni camminano ancora su questa terra, altri sono già morti e si purificano anche con l'aiuto delle nostre preghiere. Altri, infine, godono già della visione di Dio e intercedono per noi. La comunione dei santi vuole anche dire che tutti noi cristiani abbiamo in comune i doni santi, al centro dei quali c'è l'Eucaristia, tutti gli altri sacramenti che ad essa si ordinano e tutti gli altri doni e carismi.

Attraverso la comunione dei santi, i meriti di Cristo e di tutti i santi che ci hanno preceduti sulla terra ci aiutano nella missione che lo stesso Signore ci chiede di adempiere nella Chiesa. I santi che stanno in Cielo non assistono con indifferenza alla vita della Chiesa peregrinante e sono in attesa che la pienezza della comunione dei santi avvenga con la seconda venuta del Signore, il giudizio e la risurrezione dei corpi. La vita concreta della Chiesa pellegrina e di ognuno dei

suoi membri ha una grande importanza per la realizzazione della sua missione, per la purificazione di molte anime e per la conversione di tante altre: «Dal fatto che tu e io ci comportiamo come Dio vuole - non dimenticarlo - dipendono molte cose grandi»^[13].

Nello stesso tempo, purtroppo può succedere che i fedeli non rispondano come Dio vuole, a causa delle loro limitazioni, dei loro errori o del peccato che commettono. Alcune parabole del Regno spiegano che il frumento convive con la zizzania, i pesci buoni con i cattivi, sino alla fine del mondo. San Paolo riconosceva che gli Apostoli tenevano il grande tesoro in vasi di creta^[14] e nel Nuovo Testamento vi sono parecchie ammonizioni contro i falsi profeti e contro chi scandalizza gli altri (per esempio, Ap 2 e 3)^[15]. Come nella Chiesa primitiva, anche ora i peccati dei cristiani (ministri o fedeli non ordinati) hanno ripercussioni sulla missione e sugli altri cristiani. Esse sono più grandi quando chi pecca - per azione o per omissione - è un ministro o ha la responsabilità di vegliare sugli altri, provocando scandalo, cioè invito a peccare. Pure quando i peccati danneggiano la comunione, a volte in modo molto evidente, mai essi potranno offuscare del tutto la santità della Chiesa né annullare completamente la sua missione, perché questo equivarrebbe ad affermare che il male è più potente dell'amore che Dio ha profuso e continua a approfondire per gli uomini. Inoltre, la ripercussione del bene che tanti cristiani fanno, benché meno visibile, è molto più grande di quella del peccato. Le preghiere di tutti i cristiani per il Papa, per i vescovi, per tutto il clero, per i religiosi e per i laici è una risposta di fede a questa situazione che la Chiesa vivrà fino a quando il suo mistero si compirà nella Patria. Pur riconoscendo la presenza dei peccatori nella Chiesa, nostro Padre affermava che «non per questo siamo autorizzati a giudicare la Chiesa con criteri umani, senza fede teologale, fondandoci solamente sulle qualità più o meno esemplari di taluni ecclesiastici o di taluni cristiani. Chi fa così rimane alla superficie. La cosa più importante da scorgere nella Chiesa non è il modo con cui rispondono gli uomini, ma l'azione di Dio. La Chiesa è questo: Cristo presente in mezzo a noi, Dio che viene incontro all'umanità per salvarla, chiamandoci con la sua rivelazione, santificando con la sua grazia, sostenendoci con il suo costante aiuto nelle piccole e grandi battaglie della vita quotidiana. Possiamo anche arrivare a non avere fiducia negli uomini; anzi, ciascuno di noi è tenuto a non fidarsi di se stesso e a concludere le sue giornate con un *mea culpa*, con un atto di contrizione profondo e sincero. Ma non abbiamo il diritto di non fidarci di Dio. E non aver fiducia nella Chiesa, nella sua origine divina, nell'efficacia salvifica della sua predicazione e dei suoi sacramenti, è come non aver fiducia in Dio stesso e non credere pienamente nella realtà della discesa dello Spirito Santo»^[16].

Sulla terra la comunione dei santi è organicamente strutturata, perché Cristo e lo Spirito l'hanno fondata e la mantengono come sacramento della Salvezza, vale a dire, mezzo e segno con il quale Dio offre la Salvezza all'umanità. La Chiesa è strutturata internamente secondo le relazioni che si stabiliscono tra quelli che, in virtù del Battesimo, hanno il sacerdozio comune e quelli che hanno ricevuto in aggiunta il dono del sacerdozio ministeriale mediante il sacramento dell'Ordine. Inoltre la Chiesa è strutturata esternamente nella comunione delle Chiese particolari, formate a immagine della Chiesa universale e ognuna presieduta da un proprio vescovo. Analogamente tale comunione avviene in altre realtà ecclesiali. La Chiesa, così strutturata, serve allo Spirito di Cristo per la missione^[17].

3. Il sacerdozio comune

Entrando nella Chiesa, il cristiano rinasce in Cristo e, con Lui, è fatto re e sacerdote mediante il segno della Croce; mediante l'unzione dello Spirito è consacrato sacerdote. Inoltre alcuni ricevono il sacramento dell'Ordine, con il quale sono abilitati a rendere Cristo sacramentalmente presente agli altri fedeli, loro fratelli, a predicare la Parola di Dio e a guidare i loro fratelli in ciò che concerne la fede e la vita cristiana. Con questa distinzione tra la condizione comune cristiana e i ministri consacrati, Dio ci fa vedere che desidera comunicare la sua grazia attraverso altri, che la salvezza non proviene da noi stessi e non dipende dalle nostre capacità personali. Nella Chiesa di Dio vi sono pertanto due modi essenzialmente diversi di partecipare al sacerdozio di Cristo, che sono reciprocamente ordinati tra loro; quest'ordinamento reciproco non è una semplice condizione morale per lo svolgimento della missione, ma il modo in cui il sacerdozio di Cristo si rende presente su questa terra^[18].

Il sacerdozio non si riduce, pertanto, a un servizio specifico all'interno della Chiesa, perché tutti i cristiani hanno ricevuto un carisma specifico e si riconoscono membri di una stirpe regale e partecipi della funzione sacerdotale di Cristo^[19]. È una condizione comune a tutti i cristiani, uomini e donne, laici e ministri consacrati, che è stata ricevuta con il Battesimo e rafforzata con la Confermazione. Su questa base, tutti i cristiani hanno in comune la condizione di fedeli, ovvero di essere «incorporati a Cristo mediante il Battesimo, sono costituiti membri del popolo di Dio. Resi partecipi, secondo la propria condizione, della funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo, sono chiamati ad attuare la missione affidata da Dio alla Chiesa. Tra loro sussiste una vera uguaglianza nella loro dignità di figli di Dio»^[20]. Il sacerdozio comune si esercita nella risposta alla chiamata alla santità e a continuare la missione di Cristo, che tutti hanno ricevuto con il Battesimo.

Nell'ebraismo, nelle religioni che sono sorte intorno a Israele e in molte altre religioni è il sacerdote che fa da mediatore. Pertanto, colui che vuole entrare in relazione con Dio deve chiedere al sacerdote che lo faccia a suo nome. La funzione del sacerdote è di mediazione: unire gli uomini con Dio e Dio con gli uomini, offrire sacrifici e benedire. Per spiegare il sacerdozio dei fedeli i Padri della Chiesa sottolineavano che ogni cristiano ha un accesso diretto a Dio. Visto che tutti partecipiamo del sacerdozio di Cristo, tutti i cristiani si rapportano a Dio in modo diretto.

In sostanza, il cristiano, data la sua unione a Cristo, è in grado di offrire sacrifici spirituali, portare il mondo a Dio e Dio al mondo. Tutti i battezzati sono chiamati e mettere Dio e gli altri in relazione. C'è una dimensione ascendente e un'altra discendente del sacerdozio comune. Quella ascendente ci rende capaci di elevare a Dio la nostra vita con tutto ciò che comporta, insieme con Cristo. In Lui, nella Santa Messa, le nostre piccole attività e i sacrifici acquistano un valore di eternità. Più avanti, nel Cielo, li vedremo trasfigurati.

La dimensione discendente del sacerdozio comune comporta che il sacerdote comunichi i doni di Dio agli uomini. È quello che ci fa strumenti della santità degli

altri, per esempio, con il nostro apostolato. Questo accade nella missione dei genitori quando aiutano i loro figli a crescere nella fede, nella speranza e nella carità, oppure nella santificazione del matrimonio e della vita in famiglia. Accade anche quando avviciniamo a Dio i nostri amici e i nostri colleghi di lavoro: «Mentre svolgete la vostra attività nel cuore stesso della società, lasciandovi coinvolgere in tutte le nobili aspirazioni e in tutte le rette attività degli uomini, non dovete perdere di vista il profondo senso sacerdotale che ha la vostra vita: dovete essere mediatori in Cristo Gesù per portare a Dio ogni cosa e perché la grazia divina vivifichi tutto»^[21]. Questa missione santificatrice dei cristiani non ordinati è intimamente unita alla missione santificatrice dei ministri consacrati e alle relative necessità. San Josemaría lo spiegava quando parlava in particolare dell’apostolato dei suoi figli, chiarendo che «ognuno si sforza di essere apostolo nel proprio ambiente di lavoro e avvicina le anime a Cristo mediante il proprio esempio e la propria parola: il dialogo. Ma nell’apostolato, nel condurre le anime sulla strada della vita cristiana, ci si imbatte nel “muro sacramentale”. Il ruolo santificatore del laico ha bisogno del ruolo santificatore del sacerdote, il quale amministra il sacramento della Penitenza, celebra l’Eucaristia e proclama la parola di Dio in nome della Chiesa»^[22].

Il sacerdozio comune comprende anche la missione regale di Cristo, per la quale tutti i cristiani fanno in modo che Cristo regni nella loro vita e nel loro ambiente, servendo gli altri, specialmente nei poveri, nei malati e in tutti quelli che hanno bisogno di aiuto. Il servizio è la modalità di esercizio della dignità regale dei cristiani. Inoltre ci aiuta a scoprire quello che Dio ha pensato per il mondo e a portarlo verso il suo compimento.

Dio ha pensato il sacerdozio comune e quello ministeriale reciprocamente ordinati tra loro nella Chiesa. Il sacerdozio si presenta sulla terra all’interno di questa reciproca articolazione. Il clericalismo è uno squilibrio di questo reciproco ordinamento. Esso si verifica quando i ministri invadono il campo degli altri fedeli in questioni e cose che non li riguardano o quando i fedeli non ordinati invadono il campo del sacerdozio ministeriale compiendo funzioni che sono dei ministri.

4. La diversità delle vocazioni nella Chiesa fondata da Cristo

La Chiesa deve annunciare e instaurare fra tutti i popoli il Regno di Dio inaugurato da Cristo. Sulla terra essa è il germe e l’inizio di questo Regno. Dopo la sua Risurrezione, il Signore inviò gli Apostoli ad annunciare il Vangelo, a battezzare e a insegnare come compiere tutto quello che Egli aveva comandato^[23]. Il Signore lasciò alla sua Chiesa la stessa missione che il Padre aveva affidato a Lui^[24]. Sin dai primi tempi della Chiesa questa missione è stata realizzata da tutti i cristiani^[25], che molte volte per compierla sono arrivati al sacrificio della propria vita. Il mandato missionario del Signore ha la sua sorgente nell’amore eterno di Dio, che ha inviato suo Figlio e il suo Spirito perché «vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità»^[26].

In questo invio missionario sono contenute le tre funzioni della Chiesa sulla terra:

il *munus profeticum* (annunciare la buona notizia della salvezza in Cristo), il *munus sacerdotale* (fare effettivamente presente e trasmettere la vita di Cristo che salva attraverso i sacramenti e attraverso la grazia) e il *munus regale* (aiutare i cristiani a compiere la missione di portare il mondo a Dio e di crescere in santità). Benché tutti i fedeli condividano questa stessa missione, non tutti svolgono il medesimo ruolo. Alcuni sacramenti e carismi configurano e rendono i cristiani idonei a determinate funzioni legate alla missione.

Come abbiamo visto, quelli che hanno il sacerdozio comune e quelli che in più hanno il sacerdozio ministeriale sono reciprocamente ordinati tra loro, in modo tale che fanno presente il sacerdozio e la mediazione di Cristo sulla terra, i doni della grazia, la forza e la luce di cui tutti hanno bisogno per poter svolgere la missione. Alcuni di essi sono stati conformati a Cristo capo della Chiesa in un modo specifico, diverso dagli altri. Avendo ricevuto il sacramento dell'Ordine, essi possiedono il sacerdozio ministeriale per rendere sacramentalmente presente Cristo a tutti gli altri fedeli. Coloro che hanno ricevuto la pienezza del sacramento dell'Ordine sono i vescovi, successori degli Apostoli. Quanti hanno ricevuto il sacramento dell'Ordine nel suo secondo grado sono i presbiteri, che aiutano direttamente i vescovi. Il terzo grado del sacramento dell'Ordine, quello diaconale, rende il cristiano conforme a Cristo servitore, per aiutare il vescovo e i presbiteri nella predicazione, nella carità e nella celebrazione di alcuni sacramenti.

Per ciò che riguarda la missione di portare il mondo a Dio, vi sono due grandi condizioni di vita che sono legate a questo compito. Alcuni hanno la peculiare vocazione di portare il mondo a Dio dall'interno, e sono i laici. Lo fanno ordinando secondo Dio le realtà temporali di cui la loro esistenza è come intessuta^[27]. Dato che partecipano del sacerdozio di Cristo, i laici partecipano della sua missione santificatrice, profetica e regale^[28]. Partecipano alla missione sacerdotale di Cristo quando offrono come sacrificio spirituale, soprattutto nell'Eucaristia, la propria vita con tutte le sue opere. Partecipano alla missione profetica di Cristo quando accolgono nella fede la Parola di Cristo e la annunciano al mondo con la testimonianza della loro vita e della loro parola. Partecipano alla missione regale di Cristo perché ricevono da Lui il potere di vincere il peccato in loro stessi e nel mondo, per mezzo dell'abnegazione e della santità della propria vita, impregnando di valori morali tutte quante le attività temporali dell'uomo e le istituzioni della società.

Altri hanno la peculiare vocazione di allontanarsi dalle realtà e dalle attività secolari, vivendo secondo uno stato di vita specifico che somiglia, sul piano umano, alla condizione di vita che gli uomini avranno alla fine (non si sposano e spesso vivono come fratelli in comunità, non possiedono beni, molte volte cambiano nome per dimostrare così che "muoiono" alla loro vita precedente, ecc.). Per entrare in questo stato di vita si consacrano in modo speciale a Dio con la professione dei consigli evangelici: castità (nel celibato o nella verginità), povertà e obbedienza. La vita consacrata è uno stato di vita riconosciuto dalla Chiesa, alla cui missione partecipa mediante una piena donazione a Cristo e ai fratelli, dando testimonianza della speranza del Regno celeste^[29]. In sostanza, con il loro stato di vita ricordano a tutti gli altri che non hanno in questo mondo un domicilio permanente, danno una pubblica testimonianza che tutte le conquiste umane dovranno essere trasfigurate nel giorno della venuta del Signore, e

portano il mondo a Dio come per attrazione, dal di fuori delle attività e delle incombenze dalle quali si sono allontanati^[30].

Laici e religiosi portano il mondo a Dio da due posizioni diverse: i primi, dall'interno e promuovendo lo sviluppo della creazione secondo la disposizione divina^[31]; i secondi, dall'esterno, attraendo la creazione verso la sua consumazione, che essi anticipano simbolicamente nel loro modo di vivere. I primi hanno bisogno che i secondi ricordino loro che non si può condurre il mondo a Dio senza lo spirito delle beatitudini, i secondi hanno bisogno che i primi ricordino loro che la vocazione originaria dell'uomo è quella di portare la creazione alla perfezione che Dio ha pensato per essa; gli uni e gli altri, in comunione servono all'edificazione del Regno di Dio. In ogni caso la vita consacrata offre un grande contributo per dare un'impronta cristiana al mondo attraverso le opere di carità, beneficenza e assistenza sociale, alle quali si dedica con generosità.

Inoltre, nella vita della Chiesa vanno sorgendo molte vie e molte modalità per portare a buon fine la missione comune. Il secolo XX ha visto nascere molte realtà, i movimenti, le nuove comunità monastiche e altre istituzioni più recenti, e tutte collaborano alla evangelizzazione attraverso i carismi che sono loro propri.

5. L'ottavario per l'unità dei cristiani

La Chiesa è *Una* perché sua origine e modello è la Santissima Trinità; perché Cristo, suo fondatore, ristabilisce l'unità di tutti in un solo corpo; perché lo Spirito Santo unisce i fedeli con il Capo, che è Cristo. Questa unità si manifesta nel fatto che i fedeli professano una stessa fede, celebrano gli stessi sacramenti, sono uniti in una stessa gerarchia, hanno una speranza comune e la stessa carità.

La Chiesa sussiste come società costituita e organizzata nell'ambito della Chiesa Cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui^[32]. Soltanto in essa è possibile ottenere la pienezza dei mezzi di salvezza, dato che il Signore ha conferito tutti i beni della Nuova Alleanza solo al Collegio apostolico, a capo del quale c'è Pietro. Cristo ha dato l'unità alla Chiesa ed essa sussiste nella Chiesa Cattolica. Questa unità non si perde a causa della disunione dei cristiani. Le separazioni tra cristiani causano, comunque, una ferita nella Chiesa, possono suscitare scandalo e ritardano l'evangelizzazione.

Quelli che sono nati in uno stato di separazione dalla Chiesa Cattolica non possono essere considerati, senza possibilità d'appello, scismatici o eretici. Nelle loro comunità o Chiese possono ricevere la grazia attraverso il Battesimo. In esse vi sono molti beni di santificazione e di verità che provengono da Cristo e spingono all'unità cattolica, e lo Spirito Santo si serve di esse come strumenti di salvezza, dato che la loro forza proviene dalla pienezza di grazia e verità che Cristo ha dato alla Chiesa cattolica^[33].

I membri di queste Chiese e comunità si incorporano in Cristo col Battesimo e per questo li riconosciamo come fratelli. Ci troviamo in una certa comunione di preghiere e di altri benefici spirituali con i cristiani che non appartengono alla

Chiesa Cattolica^[34]. Ci lega a loro, in qualche modo, una vera unione nello Spirito Santo. Si può crescere in unità: avvicinandoci di più a Cristo e aiutando gli altri cristiani a stare più vicini a Lui; promuovendo l'unità nelle cose essenziali, la libertà nelle cose accidentali e la carità in tutto; rendendo più abitabile agli altri la casa di Dio; crescendo in venerazione e rispetto per il Papa e per la gerarchia, aiutandoli e seguendo i loro insegnamenti.

Il movimento ecumenico è un compito ecclesiale attraverso il quale si cerca l'unità visibile tra i cristiani nell'unica Chiesa fondata da Cristo. È un desiderio del Signore^[35]. Si realizza con la preghiera, con la conversione del cuore, la reciproca conoscenza fraterna e il dialogo sul piano teologico.

L'ottavario di preghiera per l'unità dei cristiani è una delle attività proprie del movimento ecumenico, nell'ambito del cosiddetto ecumenismo spirituale. È nato negli Stati Uniti d'America nel 1908, per iniziativa dell'episcopaliano Paul Watson, che si unì in seguito alla Chiesa Cattolica. I papi Pio X e Benedetto XV elogiarono e incoraggiarono tutti i cattolici a unirsi a questa iniziativa. Viene celebrata dal 18 al 25 gennaio, festa della Conversione di san Paolo. Oltre che nella Chiesa Cattolica, essa viene vissuta in varie Chiese ortodosse e in molte comunità cristiane. In alcuni luoghi può includere incontri di preghiera o anche una preghiera liturgica, come i Vespri, con la presenza di cristiani che non sono in piena comunione con la Chiesa Cattolica. Tuttavia, la più diffusa fra tutte è la preghiera personale per questa intenzione comune, a favore dell'unità visibile dei cristiani, negli otto giorni indicati.

Miguel de Salis

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 748-945.
- *Compendio del Catechismo della Chiesa cattolica*, nn. 147-193.
- San Giovanni Paolo II, *Ut unum sint*, 25-V-1995.

[1] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 777; cfr. *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 147.

[2] *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 149; cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 778.

[3] Cfr. *Lumen gentium*, nn. 4 e 12.

[4] *Mt* 28, 20.

[5] Cfr. *Lumen gentium*, 4 e 9; San Cipriano, *De Orat Dom.* 23; CSEL 3, p. 285.

[6] San Giovanni Crisostomo, *Explicatio in Psalmum* 149: PG 55, 493.

[7] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 782-786.

[8] Cfr. 1 Cor 12, 1-24.

[9] Cfr. *Ivi*, nn. 787-795.

[10] Cfr. *Ef* 5, 26-32.

[11] Cfr. *Gaudium et spes*, n. 22.

[12] Cfr. 1 Cor 10, 16.

[13] San Josemaría, *Cammino*, n. 755.

[14] 2 Cor 4, 7.

[15] «Parecchie volte, da oltre venticinque anni a questa parte, quando recito il Credo e affermo la mia fede nella divinità della Chiesa una, santa, cattolica e apostolica, aggiungo: malgrado tutto... E se qualcuno, quando parlo di questa mia abitudine, mi domanda a che cosa intendo alludere, rispondo: Ai tuoi peccati e ai miei» (San Josemaría, *È Gesù che passa*, n. 131).

[16] San Josemaría, *È Gesù che passa*, n. 131

[17] Cfr. *Lumen gentium*, n. 8.

[18] Cfr. *Lumen gentium*, nn. 10 e 11.

[19] Cfr. San Leone Magno, *Sermones*, IV, 1: PL 54, 149.

[20] *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 177.

[21] San Josemaría, *Cartas*, Roma, 28-III-1955, n. 4.

[22] San Josemaría, *Colloqui con Monsignor Escrivá*, n. 69. «La santità - quando è vera - trabocca, per riempire altri cuori, altre anime, della sua sovrabbondanza. Noi figli di Dio ci santifichiamo, santificando. - Fiorisce intorno a te la vita cristiana? Pensaci ogni giorno» (*Forgia*, n. 856).

[23] Cfr. *Mt* 28, 18 e ss.

[24] Cfr. *Gv* 20, 21.

[25] Cfr. *At* 8, 4; 11, 19.

[26] 1 *Tm* 2, 4.

[27] Cfr. *Lumen gentium*, n. 31.

[28] Cfr. *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 189-191.

[29] Cfr. *Ivi*, nn. 192 s. «La nostra missione di cristiani è di proclamare la regalità

di Cristo, annunciandola con le nostre parole e le nostre opere. Il Signore vuole che i suoi fedeli raggiungano ogni angolo della terra. Ne chiama alcuni nel deserto, lontano dalle preoccupazioni della società umana, per ricordare agli altri, con la loro testimonianza, che Dio esiste. Ad altri affida il ministero sacerdotale. Ma i più li vuole in mezzo al mondo, nelle occupazioni terrene. Pertanto, questi cristiani devono portare Cristo in tutti gli ambienti in cui gli uomini agiscono: nelle fabbriche, nei laboratori, nei campi, nelle botteghe degli artigiani, nelle strade delle grandi città e nei sentieri di montagna» (San Josemaría, *È Gesù che passa*, n. 105).

[30] Cfr. *Lumen gentium*, , n. 44; PC, n. 5.

[31] Cfr. *Gen* 2, 15.

[32] Cfr. *Lumen gentium*, n. 8.

[33] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 819.

[34] Cfr. *Lumen gentium*, n. 15.

[35] Cfr. *Gv* 17, 21.

[Torna ai contenuti](#)

Tema 16. La struttura gerarchica della Chiesa

Sulla terra la Chiesa è, nello stesso tempo, comunione e società strutturata dallo Spirito Santo attraverso la Parola di Dio, i sacramenti e i carismi. È una comunione di figli di Dio perché tutti sono battezzati e si comunicano con lo stesso Pane, che è Cristo. È una società strutturata perché tra i battezzati si stabiliscono delle relazioni permanenti grazie alle quali alcuni hanno la missione di guidare gli altri. Come il pastore guida e si prende cura del gregge portandolo in luoghi sicuri nei quali si può cibare con della buona erba, secondo l'immagine biblica^[1], così Cristo chiede a quelli che ha costituito pastori nella Chiesa di fare altrettanto^[2]. La distinzione fra pastore e gregge e la dedizione continua al gregge da parte del pastore, come Cristo che ha dato la vita per le pecore, è una immagine biblica che - pur nei suoi limiti logici - può aiutare a capire la presenza simultanea della comunione e della strutturazione sociale nella Chiesa.

Gli stessi sacramenti che costituiscono la Chiesa sono quelli che la strutturano perché sia sulla terra il sacramento universale di salvezza. In sostanza, attraverso i sacramenti del Battesimo, della Confermazione e dell'Ordine, i fedeli partecipano - con modalità diverse - alla missione sacerdotale di Cristo. Dall'azione dello Spirito Santo nei sacramenti e nei carismi scaturiscono le tre grandi caratterizzazioni che si danno storicamente nella Chiesa: i fedeli laici, i ministri sacri (che hanno ricevuto il sacramento dell'Ordine e formano la gerarchia della Chiesa: diaconi, presbiteri e vescovi) e i religiosi.

Dicendo che la Chiesa ha una struttura gerarchica non si vuole affermare che alcuni siano migliori di altri. Tutti, grazie al Battesimo, sono chiamati alla missione di portare a Dio gli uomini e il mondo. Questa missione proviene direttamente da Dio, senza che nessuno abbia bisogno del permesso di un altro per adempierla. Tuttavia, per poterla portare a buon fine è indispensabile la grazia, perché senza Cristo non possiamo fare nulla^[3]. Pertanto è necessario che alcuni - la gerarchia - rendano presente Cristo agli altri in modo sacramentale, affinché così tutti possano compiere la missione evangelizzatrice. Il servizio alla missione di tutti è il motivo dell'esistenza della funzione gerarchica nella Chiesa. La relazione tra fedeli e gerarchia ha una dinamica missionaria ed è la continuazione della missione del Figlio nella forza dello Spirito Santo. Pertanto la gerarchia nella Chiesa non è frutto di circostanze storiche nelle quali un gruppo ha prevalso su di un altro imponendo la propria volontà.

1. Il Romano Pontefice nella struttura gerarchica della Chiesa

Il Papa è vescovo di Roma e successore di san Pietro ed è il principio e fondamento perpetuo e visibile dell'unità della Chiesa. Cristo ha dato all'apostolo san Pietro l'incarico di presiedere il collegio apostolico e di confermare i suoi

fratelli nella fede^[4]. Tutte le Chiese particolari sono unite alla Chiesa di Roma e tutti i vescovi che presiedono quelle chiese sono in comunione con il vescovo di Roma, che le presiede nella carità. La funzione di quest'ultimo è servire l'unità dell'episcopato e così servire l'unità della Chiesa. Per questo il Papa è capo del collegio dei vescovi e pastore di tutta la Chiesa, sulla quale detiene, per istituzione divina, la potestà piena, suprema, diretta e universale. Questa potestà del Papa ha un limite interno, perché il Romano Pontefice sta dentro e non al di sopra della Chiesa di Cristo. Pertanto è soggetto alla legge divina e alla legge naturale, come tutti i cristiani.

Il Signore ha promesso che la sua Chiesa rimarrà sempre nella fede^[5] e garantisce questa fedeltà con la sua presenza, in virtù dello Spirito Santo. Questa proprietà è posseduta dalla Chiesa nella sua totalità (non in ogni suo membro). Perciò i fedeli presi nel loro insieme non sbagliano quando aderiscono unanimemente alla fede, guidati dal magistero vivo della Chiesa sotto l'azione dello Spirito Santo che guida gli uni e gli altri. L'assistenza dello Spirito Santo a tutta la Chiesa perché non si sbagli nel credere, si estende anche al magistero perché possa insegnare la Parola di Dio nella Chiesa con fedeltà e autenticità. In alcuni casi specifici quest'assistenza dello Spirito garantisce che gli interventi del magistero non contengano errori, e perciò si suole dire che in tali casi il magistero partecipa della stessa infallibilità che il Signore ha promesso alla sua Chiesa: «L'infalibilità del Magistero si attua quando il Romano Pontefice, in virtù della sua autorità di supremo Pastore della Chiesa, o il collegio dei vescovi in comunione con il Papa, soprattutto se riunito in un Concilio Ecumenico, proclamano con atto definitivo una dottrina riguardante la fede o la morale, e anche quando il Papa e i Vescovi, nel loro ordinario Magistero, concordano nel proporre una dottrina come definitiva. A tali insegnamenti ogni fedele deve aderire con l'ossequio della fede»^[6].

La consapevolezza della responsabilità che comporta la missione del Romano Pontefice e l'autorità di cui gode per portarla avanti deve spingere i cattolici a coltivare una intensa preghiera di intercessione per lui. Inoltre, l'unità con il Papa ci farà evitare di parlare negativamente in pubblico del Romano Pontefice o di sminuire la fiducia in lui, anche nei casi in cui non si condivida con lui qualche criterio personale concreto. Se questo dovesse succedere, il desiderio di chiarirsi le idee e di formarsi bene porta il cattolico a chiedere consiglio sui suoi dubbi, a pregare e studiare più a fondo quello che non riesce a capire, cercando di capire le motivazioni con mente aperta, e questo potrà richiedere un certo tempo e molta pazienza. Se la difficoltà dovesse persistere, sarà bene rimanere in silenzio^[7] e osservare almeno un «assenso religioso dell'intelletto e della volontà»^[8] ai suoi insegnamenti.

2. I Vescovi, successori degli Apostoli nella struttura gerarchica della Chiesa

La Chiesa è Apostolica perché Cristo l'ha edificata sugli Apostoli, testimoni scelti della sua Risurrezione e fondamento della sua Chiesa; perché, con l'assistenza dello Spirito Santo, insegna, custodisce e trasmette fedelmente il deposito della fede ricevuto dagli Apostoli. È apostolica anche per la sua struttura, in quanto è

istruita, santificata e governata, fino al ritorno di Cristo, dagli Apostoli e dai loro successori, i vescovi, in comunione con il successore di Pietro. La successione apostolica è la trasmissione, mediante il sacramento dell'Ordine, della missione e della potestà degli Apostoli ai loro successori, i vescovi. Questi non ricevono tutti i doni che Dio ha concesso agli Apostoli, ma solo quelli che essi hanno ricevuto per trasmetterli alla Chiesa. Grazie a questa trasmissione, la Chiesa si mantiene in comunione di fede e di vita con la sua origine, mentre nel corso dei secoli ordina tutto il suo apostolato alla diffusione del Regno di Cristo sulla terra^[9].

Il collegio dei vescovi, in comunione con il Papa e mai senza di lui, esercita inoltre la potestà suprema e piena sulla Chiesa. I vescovi hanno ricevuto la missione di *insegnare* come testimoni autentici della fede apostolica, di *santificare* dispensando la grazia di Cristo nel ministero della Parola e dei sacramenti, in particolare dell'Eucaristia; e di *governare* il popolo di Dio sulla terra^[10].

Cristo ha istituito la gerarchia ecclesiastica con il compito di farlo presente a tutti i fedeli per mezzo dei *sacramenti* e attraverso la *predicazione con autorità della Parola di Dio* in virtù del mandato da Lui ricevuto. I membri della gerarchia hanno ricevuto anche il compito di guidare il Popolo di Dio^[11]. La gerarchia è formata dai ministri sacri: vescovi, presbiteri e diaconi. Il ministero della Chiesa ha una dimensione collegiale, vale a dire, l'unione dei membri della gerarchia ecclesiastica è al servizio della comunità dei fedeli. Ogni vescovo esercita il suo ministero come membro del collegio episcopale - il quale succede al collegio apostolico - e in unione con il suo capo, che è il Papa, rendendosi partecipe con lui e con gli altri vescovi della sollecitudine per la Chiesa universale. Inoltre, quando gli viene affidata una chiesa particolare, la governa in nome di Cristo con l'autorità che ha ricevuto, con potestà ordinaria, propria e diretta, in comunione con tutta la Chiesa e sotto l'autorità del Santo Padre. Il ministero ha anche un carattere personale, perché ognuno è responsabile davanti a Cristo, che lo ha chiamato personalmente e gli ha conferito la missione attraverso il sacramento dell'Ordine.

3. Il ministero del presbiterio nella struttura gerarchica della Chiesa

Nella Chiesa il ministero è uno, perché il ministero apostolico è uno, ma per istituzione divina è partecipato in tre gradi: episcopato, presbiterato e diaconato. Questa unità del ministero si manifesta nella relazione interna tra i suoi tre gradi, che sono cumulativi: non si tratta di tre classi o tipi di ministri, ma di gradi di uno stesso e unico ministero, di un unico sacramento dell'Ordine. Chi ha ricevuto il grado dell'episcopato non per questo non è più anche presbitero e diacono; chi ha ricevuto il presbiterato continua a essere diacono. Questo sacramento implica pure un'unità ecclesiale. È un ministero di comunione perché si esercita a favore della comunità e perché è strutturato internamente come una comunione ministeriale con quelli che hanno ricevuto lo stesso sacramento nei suoi diversi gradi.

Nella sua missione nella Chiesa particolare, il vescovo può contare sui presbiteri incardinati, che sono i suoi principali e insostituibili collaboratori. I presbiteri

sono rivestiti dell'unico e identico sacerdozio ministeriale del quale il vescovo possiede la pienezza. Lo ricevono attraverso il sacramento dell'Ordine, con l'imposizione delle mani del vescovo e la preghiera di consacrazione. A partire da quel momento, entrano a far parte del presbiterio, un collegio stabile formato da tutti i presbiteri che, uniti al vescovo, condividono la stessa missione pastorale a favore del popolo di Dio.

Pertanto, quando il vescovo associa i presbiteri alla sua sollecitudine e responsabilità, non lo fa come una sua scelta o per convenienza, ma come conseguenza del fatto che condividono la stessa missione della quale egli è titolare e che proviene dal sacramento dell'Ordine. I presbiteri sono i più diretti collaboratori del vescovo nella cura pastorale del popolo di Dio che gli è stato affidato. Essi fanno presente la sollecitudine del vescovo in un determinato luogo o ambito, predicano la Parola di Dio e celebrano i sacramenti, specialmente il sacramento dell'Eucaristia.

4. Perché solo gli uomini diventano sacerdoti nella Chiesa

Da sempre la Chiesa ha chiamato all'ordine del presbiterato soltanto gli uomini battezzati. Nel periodo patristico vi furono alcune sette che difesero il sacerdozio femminile, ma già allora furono condannate da sant'Ireneo, da sant'Epifanio e da Tertulliano. Chiamare al sacerdozio soltanto gli uomini è una pratica della Chiesa che non ha conosciuto cambiamenti negli oltre venti secoli della sua missione. Nemmeno si ha nozione di un insegnamento contrario da parte dei pastori, malgrado la missione cristiana sia stata compiuta spesso in un ambiente in cui le religioni conoscevano un ordine sacerdotale femminile.

Il motivo principale di questa decisione è dovuto alla Rivelazione. La Chiesa si è sentita sempre vincolata alla volontà di Cristo, che scelse come Apostoli solo uomini. Avrebbe potuto scegliere per questo collegio apostolico la creatura più eccelsa, sua Madre Santissima, ma non lo fece. E avrebbe potuto scegliere anche fra le donne che lo accompagnarono nella sua vita pubblica, alcune delle quali furono più fedeli e più forti di alcuni Apostoli, ma non lo fece. Gli Apostoli, a loro volta, si avvalsero della collaborazione di uomini e donne, ma si sentirono vincolati alla volontà del Signore quando si trattò di scegliere i loro successori nella missione pastorale, per la quale hanno scelto solo uomini. Si potrebbe pensare che questo sia frutto della mentalità ebraica, però in nessun caso Cristo diede a vedere che agiva condizionato da categorie culturali nei rapporti con le donne, che apprezzava molto, insegnando che uomini e donne godono di una uguale dignità. In realtà, il suo comportamento era in contrasto con quello che era consueto tra gli ebrei di allora e lo stesso avvenne nel caso degli Apostoli, che in questo seguirono il Maestro.

In diverse epoche è stata proposta la possibilità dell'accesso delle donne al sacerdozio. Da una parte, questa possibilità prende forza per il desiderio di corrispondere a situazioni culturali che legittimamente vogliono conferire una maggiore importanza al ruolo della donna nella società e nella famiglia. Tale maggiore attenzione è frutto di un approfondimento del messaggio del Vangelo,

che proclama la pari dignità di tutti gli esseri umani. D'altra parte, questa opinione fa riferimento alla forma sacramentale della Chiesa, con la sua struttura gerarchica, come se fosse un modo semplicemente umano di organizzarsi. In sostanza, si sostiene che, se i cristiani si organizzano per la missione traendo ispirazione dai modelli culturali in cui vivono, ai giorni nostri si potrebbero inserire le donne in questa struttura sociale. In tal modo si esprimerebbe meglio l'attenzione alla donna che è già presente nel Nuovo Testamento e questo sarebbe utile alla missione perché più conforme alla mentalità dell'uomo moderno.

Nel modo di organizzarsi della Chiesa vi sono cose che sicuramente sono dovute alla creazione o all'assunzione di forme sociali in cui gli uomini si sono organizzati, ma altre sono state scelte e volute così da Cristo. Le prime sono frutto della creatività umana nella risposta a Dio, le seconde sono date da Dio. Mentre le prime si possono cambiare in base all'utilità per la missione; le seconde non sono soggette a cambiamenti sostanziali, perché sono dovute a una volontà positiva di Cristo. Nel corso della storia la Chiesa fa una distinzione fra quelle che appartengono al primo gruppo e quelle che fanno parte del secondo. A volte non è facile stabilire questa distinzione, si richiede pazienza, studio, meditazione della Parola di Dio e una disposizione aperta ai suoi disegni. Nel corso del loro pontificato, san Paolo VI e san Giovanni Paolo II, dopo aver studiato l'argomento, hanno riconosciuto che la Chiesa non ha il potere di ammettere donne al sacerdozio ministeriale. Nel 1994 il Papa san Giovanni Paolo II ha affermato che questo argomento è un insegnamento definitivo della Chiesa, che non può essere sottoposto a revisione^[12]. L'anno successivo, riconoscendo che nel corso dei secoli i pastori, sparsi per il mondo nelle loro rispettive Chiese hanno sempre insegnato questo, la Congregazione per la Dottrina della Fede ha affermato che si tratta di un insegnamento che gode dell'infallibilità che Dio ha promesso alla sua Chiesa nel suo magistero ordinario e universale.

Miguel de Salis

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 871-896.
- *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 177-187, 333.

[1] Cfr. *Gv* 10, 11-18; *Sal* 22.

[2] *Evangelii gaudium*, n. 24: «Gli evangelizzatori hanno così “odore di pecore” e queste ascoltano la loro voce».

[3] Cfr. *Gv* 15, 5.

[4] Cfr. *Lc* 22, 31-32.

[5] *Mt* 16, 19.

[6] *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 185.

[7] Cfr. Istruzione *Donum veritatis*, n. 31.

[8] *Codice di Diritto Canonico*, n. 752; cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 892.

[9] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 861-862.

[10] Cfr. *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 184, n. 186 s.

[11] Cfr. *Mt* 28, 18-20.

[12] San Giovanni Paolo II, cfr. Lettera Apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, 22-V-1994, n. 4.

[Torna ai contenuti](#)

Tema 17. La Chiesa e il mondo

La Chiesa si manifesta al mondo come la comunità dei discepoli di Gesù. Crediamo che Cristo è il Figlio di Dio fatto carne, il volto umano di Dio, che continua a operare insieme allo Spirito Santo nella missione della Chiesa, sulla base del progetto divino della salvezza.

«Pertanto la Chiesa è inseparabilmente umana e divina. “È una società divina per la sua origine, soprannaturale per il suo fine e per i mezzi prossimamente ordinati a questo fine; ma, poiché si compone di uomini, è una comunità umana” (Leone XIII, *Satis cognitum*). Vive e agisce nel mondo, però il suo fine e la sua forza non sono su questa terra, ma nel Cielo»^[1].

Tutti gli esseri creati recano l'impronta di Dio, in modo speciale le persone, create a sua immagine e somiglianza. In più, già nell'Antico Testamento si vede che Dio ha stabilito alcune realtà che chiamiamo “sacre” che possono essere persone (ministri sacri) o realtà materiali (il tempio e gli altri oggetti sottratti all'uso comune per il servizio a Dio). Queste “realtà sacre”, la cui destinazione è il culto, sono distinte dall'ambito delle realtà create (come il lavoro, la famiglia, la cultura e le relazioni sociali, economiche e politiche, ecc.) che diciamo “profane” o “secolari”. Tuttavia, non si deve pensare che il sacro riguardi Dio e che ciò che è profano gli sia estraneo.

In forza dell'*Incarnazione* del Figlio di Dio, le realtà profane possono essere vissute in unione a Lui, grazie all'azione dello Spirito Santo che si dà mediante la fede, i sacramenti e la preghiera personale. Così tutte queste realtà possono essere anche un mezzo per cooperare alla *redenzione* e un mezzo di *santificazione*, senza necessità di sottrarle al loro uso normale. Questa è la “secolarità cristiana” (da *saeculum*, che vuol dire secolo oppure mondo). Noi cristiani amiamo il mondo inanzitutto perché è stato creato da Dio e cerchiamo di condurlo a Dio, sapendo che nel mondo c'è anche il peccato ma che la grazia di Dio può ugualmente sanarlo ed elevarlo.

1. La Chiesa nella storia

La Chiesa, come comunità umana e sociale, si trova e vive nel mondo. Chiesa e mondo sono in stretta relazione tra loro ma non si identificano. Il mondo non è uno spazio estraneo a Dio: il suo senso non si esaurisce in ciò che è terreno perché Cristo lo chiama a una nuova modalità di esistenza, che Gesù chiama il “Regno di Dio”. Questo regno è una realtà spirituale, non politica. Il mondo non è indipendente da Dio come ritiene quel laicismo che vuole relegare la religione nell'ambito del privato e dell'irrilevante.

Allo stesso tempo, il mondo gode di *autonomia* rispetto alla Chiesa come istituzione ecclesiastica. Gesù ha detto: «Rendete a Cesare quello che è di Cesare»^[2]. Non c'è una soluzione cristiana ufficiale per tutti i problemi del mondo,

ma diverse soluzioni concrete. La Chiesa non si identifica con nessun sistema storico concreto: con nessuna ideologia, regime politico, economico o sociale. Che non vuol dire, come abbiamo già detto, che i valori terreni siano indipendenti da Dio. Nella concezione cristiana del mondo tutto è dono di Dio e il mondo è chiamato a essere una via per conoscere e amare Dio e di conseguenza, per amare il prossimo e servire l'umanità.

La missione della Chiesa non è un progetto politico e neppure aspira a "sacralizzare" il mondo, ma è missione religiosa: mira esclusivamente alla salvezza dell'umanità, una salvezza che va ben oltre il benessere o la giustizia terrena. Allo stesso tempo la Chiesa si preoccupa anche delle questioni temporali: la persona, infatti, non è un astratto, ma qualcuno che è posto in un contesto familiare e sociale, lavorativo ed economico, e, d'altra parte, il messaggio del Vangelo esige la redenzione dell'intera realtà con la promozione della giustizia e della pace, in modo tale che il Regno di Dio si possa andare edificando nella storia.

La Chiesa ricorda a tutti quanto siano provvisori i traguardi temporali. Quello che noi uomini realizziamo richiede di essere migliorato, completato e radicalmente trasformato da Dio. Così entrerà a far parte di quel mondo nuovo che è il Regno.

Per questi motivi la Chiesa si occupa, anche a livello istituzionale, delle questioni sociali e temporali, non certo nei loro aspetti tecnici e contingenti ma in quanto possono impedire l'unione con Dio e la vita eterna. Il principale ostacolo a questo è il peccato e ogni peccato è personale. Le conseguenze del peccato possono arrivare a costituire nell'ambiente sociale vere e proprie "strutture di peccato" che impediscono agli uomini di raggiungere la verità e il bene comune, la vita della grazia e l'amore a Dio e al prossimo. Perciò, quando la Chiesa insegna la sua *Dottrina sociale*, non va oltre la missione che le è propria, ma l'affronta in mezzo alla complessità del mondo di oggi e cercando di mediare nel dialogo tra le culture e le religioni.

2. Cos'è la secolarità cristiana e qual è la missione della Chiesa

Come abbiamo detto, la visione cristiana del mondo che la Chiesa annuncia e insegna, si chiama secolarità cristiana o anche "dimensione secolare" dell'essere cristiano e della Chiesa. La secolarità cristiana ha la sua radice nel fatto che il Figlio di Dio si è fatto uomo in un tempo e in una cultura determinati; essa si realizza in modi diversi in tutti i cristiani. Il magistero della Chiesa insegna: «Tutti i membri della Chiesa sono partecipi della sua dimensione secolare; *però lo sono in forme diverse*»^[3].

A tale proposito si può constatare che nella Chiesa si dà una pluralità di *disposizioni* personali che comportano a loro volta diverse modalità di relazione con il mondo. Il Concilio Vaticano II lo fa notare quando dice che pastori, laici e religiosi partecipano alla missione della Chiesa ciascuno *a suo modo, in modo peculiare o facendo la loro parte*.

La missione della Chiesa è unica ed è la stessa per tutti i battezzati: la gloria di Dio (che Dio sia conosciuto, riconosciuto e amato) e la salvezza delle persone grazie all'incontro personale con Cristo. Questa missione può essere chiamata anche evangelizzazione, in quanto annuncia il messaggio di salvezza che Cristo ci ha

portato: Vangelo è la “buona notizia” di questa salvezza.

Questo compito si declina secondo la vocazione e missione propria di ciascuno^[4]. I laici esercitano il triplice ministero salvifico di Cristo e compiono la Missione “dall’interno”^[5] delle realtà secolari, vale a dire, nel modo “comune” di relazione con il mondo (che condividono con i non cristiani). *La vita religiosa* testimonia la trascendenza del Regno di Dio al quale tutti aspiriamo, che si esprime con la “professione” dei consigli evangelici ed è necessario per la Chiesa e per il mondo,^[6] Per ciò che riguarda i ministri sacri, il Vaticano II dice: «Cristo Signore, per pascere e sempre più accrescere il Popolo di Dio, ha istituito nella sua Chiesa vari ministeri, che tendono al bene di tutto il Corpo»^[7]; «I pastori sono ordinati principalmente e propriamente al sacro ministero a motivo della loro speciale vocazione»^[8]. Questo è il loro modo specifico di partecipazione alla Missione.

Quindi ogni fedele cristiano partecipa alla missione della Chiesa secondo la sua condizione e la sua vocazione, e secondo anche i doni ricevuti, che comprendono i sacramenti e i carismi. Da ciò dipendono anche i compiti che ciascuno deve svolgere all’interno dell’unica Missione della Chiesa.

Tutti i fedeli cristiani, in virtù del loro battesimo, hanno la capacità di svolgere diversi compiti all’interno della missione evangelizzatrice della Chiesa.

Questi compiti si possono declinare in tre ambiti^[9]: A) verso l’interno della Chiesa stessa (apostolato rivolto ai cristiani o “pastorale” ordinaria); B) “verso l’esterno”, vale a dire, le relazioni con altre religioni e con i non credenti; C) nell’ambito dell’ecumenismo (relazioni con i cristiani non cattolici nell’intento di arrivare all’unità dei cristiani). È importante sottolineare che qualunque sia l’ambito al quale i fedeli partecipano, si tratta sempre dell’ambito più consono alla propria vocazione e alla propria missione.

Esistono alcuni compiti ecclesiali ai quali può partecipare qualunque battezzato e che si possono considerare in relazione con la fede (come la catechesi o l’insegnamento scolastico della religione), con il culto (come la partecipazione alla liturgia), con la carità (come l’aiuto ai più bisognosi) e in generale con la vita della Chiesa (come la partecipazione ai consigli o ai sinodi per contribuire a prendere decisioni pastorali). I fedeli possono anche collaborare con i pastori della Chiesa in attività nelle quali siano professionalmente abili; per esempio, nell’ambito economico, giuridico, ecc., comprese determinate attività di governo.

Alcune di queste attività, che non richiedono il sacramento dell’Ordine, possono essere stabilite e supervisionate ufficialmente dalla Chiesa come “ministeri istituiti” (non ordinati). Per il fatto di partecipare a queste attività i fedeli laici non sono né più laici né meno laici. Allo stesso tempo, bisogna assicurarsi che le disimpegnino in conformità alla propria vocazione e la propria missione, in modo che non siano confusi con i pastori della Chiesa.

3. Il ruolo dei laici: la santificazione del mondo dall’interno

I fedeli laici, per la grazia del battesimo e i carismi donati dallo Spirito Santo, hanno ricevuto da Dio la vocazione e la missione proprie di «cercare il Regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio»^[10].

Di conseguenza, oltre ai diversi compiti che possono svolgere al pari degli altri fedeli battezzati, la missione propria dei fedeli laici consiste nel santificare il mondo «dall'interno»^[11]. E questo non solo perché passano la maggior parte del loro tempo in occupazioni secolari o risolvendo questioni temporali, e neppure perché dall'«interno» nella Chiesa devono «uscire» a santificare il mondo; ma perché collaborano con la grazia che dà unità, vita e stimolo alla loro vita cristiana lì dove si trovano e la inserisce nell'azione salvifica di Dio. Essi «sono chiamati anche ad essere testimoni di Cristo in mezzo a tutti, e cioè pure in mezzo alla società umana»^[12].

In tal modo i fedeli laici, mentre compiono alla presenza di Dio i loro obblighi professionali, familiari, sociali, ecc., ordinano a Dio la realtà temporale. Il Concilio Vaticano II ha insistito molto su questo punto: «Sbagliano coloro che, sapendo che qui non abbiamo una cittadinanza stabile ma che cerchiamo quella futura, pensano di poter per questo trascurare i propri doveri terreni, e non riflettono che invece proprio la fede li obbliga ancora di più a compierli, secondo la vocazione di ciascuno»^[13].

Parlando del percorso moderno di evoluzione del laicato che ispirato queste affermazioni del Concilio Vaticano II sulla vocazione e la missione dei fedeli laici, san Josemaría asseriva poco dopo il Concilio: «Tutto ciò comporta una visione più profonda della Chiesa, vista come comunità formata da tutti i fedeli, per cui siamo tutti solidalmente responsabili di una stessa missione, che va compiuta da ciascuno d'accordo con le circostanze personali. I laici, grazie agli impulsi dello Spirito Santo, sono sempre più consapevoli di essere Chiesa e di avere quindi una missione specifica, sublime e necessaria perché voluta da Dio. E sanno che questa missione deriva dalla loro stessa condizione di cristiani, e non necessariamente da un mandato della Gerarchia; anche se evidentemente dovranno compiere questa missione in unione con la Gerarchia ecclesiastica e d'accordo con gli insegnamenti del Magistero»^[14].

La vocazione dei ministri sacri e dei religiosi non li esime dal santificare il mondo, ma è diverso il modo in cui operano tale santificazione. I ministri ordinati la realizzano nell'esercizio del proprio ministero, mentre i membri della vita religiosa vi cooperano con la loro peculiare testimonianza escatologica.

In quanto ai *pastori* della Chiesa, prima di ogni altra cosa essi debbono dedicarsi all'insegnamento della Dottrina sociale della Chiesa; in secondo luogo, alla formazione dei fedeli e della loro coscienza in questo ambito; infine, sono tenuti a esprimere un giudizio morale quando necessario, in situazioni eccezionali di ordine sociale o politico. Il discernimento dei pastori si muove sul piano del consiglio ai fedeli, non del comando, benché questo sarebbe possibile in circostanze eccezionali.

Alla Gerarchia non compete organizzare direttamente la società. Il suo compito è quello di dare sostegno morale e spirituale e l'orientamento dei «principi morali» che debbono guidare le attività che i laici porteranno avanti «con la loro libera iniziativa e senza aspettare passivamente consegne e direttive dei pastori»^[15].

La Chiesa approva qualsiasi sistema sociale che rispetti la dignità dell'uomo e i fedeli debbono accogliere il Magistero sociale con l'adesione dell'intelletto, della

volontà e delle opere^[16].

L'intera missione della Chiesa ha come centro la carità, vale a dire, l'amore a Dio e al prossimo, e specialmente a chi ha più bisogno di aiuto. «Un uomo o una società che non reagiscano davanti alle tribolazioni e alle ingiustizie, e che non cerchino di alleviarle, non sono un uomo o una società all'altezza dell'amore del Cuore di Cristo»^[17].

4. La libertà e la responsabilità dei laici

La libertà e la responsabilità che i cristiani vivono secondo la propria vocazione, quando si impegnano nelle diverse attività sociali, politiche e culturali, richiede una distinzione tra laicità e laicismo. Per *laicità* s'intende che lo Stato è autonomo rispetto alle leggi ecclesiastiche; il *laicismo*, invece, rivendica l'autonomia della politica da ciò che riguarda l'ordine morale e lo stesso disegno divino, e tende a rinchiudere la religione in una sfera esclusivamente privata. In tal modo viola il diritto alla libertà religiosa ed è dannoso per l'ordine sociale^[18].

Una sana laicità evita i due estremi: l'imposizione da parte dello Stato di una morale che stabilisca che cosa è buono o cattivo a tutti i livelli (in sostanza, una pseudo-religione) e il rifiuto a priori dei valori morali che provengono da ambiti culturali o religiosi ai quali si aderisce liberamente e che non debbono essere gestiti dal potere politico.

Va pure sottolineato che è illusorio ed ingiusto chiedere che i fedeli si comportino in politica "come se Dio non esistesse". È illusorio, perché tutte le persone si comportano in base alle loro convinzioni culturali (religiose, filosofiche, politiche, ecc.), siano esse derivate da una fede religiosa o no, e queste influiscono sul comportamento sociale dei cittadini. È ingiusto perché tutti, credenti e non credenti, agiscono in base alle loro convinzioni personali a prescindere dalla loro origine. Si deve garantire soltanto che l'attività sociale e politica si attenga alla dignità dell'uomo e al bene comune.

L'impegno politico ispirato dalla propria fede, quando è centrato sulla dignità delle persone, non vuol dire sottomettere la politica alla religione; vuol dire che la politica è al servizio della persona e, pertanto, deve rispettare le esigenze della morale, che equivale a dire che *deve* rispettare e promuovere la dignità di ogni essere umano. In questo senso vivere l'impegno politico per un motivo trascendente si adegua perfettamente alla natura umana, incoraggia quell'impegno e genera risultati migliori.

La religione può e deve servire da elemento critico in ciò che si riferisce ai valori etici di una società. Dal canto suo, l'etica può e deve essere capace di valutare i credenti di qualsiasi religione in sulla coerenza delle loro credenze (o pratiche religiose o condotte pubbliche ispirate alla fede religiosa) con la dignità dell'uomo e il bene comune. Religione ed etica debbono avere spazi di dialogo all'interno della vita sociale e pubblica.

5. La Chiesa e lo Stato

Nel corso della storia i cristiani hanno concepito la loro missione di evangelizzare nel mondo in modi differenti. E così è cambiato anche il modo di pensare le

relazioni istituzionali tra la Chiesa e lo Stato. Per alcuni secoli il modello che seguito nei paesi cristiani era quello di uno Stato confessionale cattolico, in cui il potere sacro dei re era avallato dall'autorità spirituale della Chiesa. Si trattava di una collaborazione reciproca, che in molti casi ha tolto libertà a una Chiesa di fatto assoggettata al potere temporale del re. I cambiamenti socio-politici avvenuti con l'Illuminismo hanno contribuito alla separazione tra la Chiesa e lo Stato, con il riconoscimento da parte dell'autorità della Chiesa della legittimità di qualunque governo eletto democraticamente dal popolo.

Tuttavia il regime di separazione non è l'ideale. La relazione istituzionale tra la Chiesa e lo Stato (che hanno natura e di fini diversi) implica piuttosto una distinzione senza separazione, una unione senza confusione^[19]. Questa relazione è corretta e fruttuosa quando si stabiliscono relazioni amichevoli e collaborative tra i due ambiti, se si riconosce il ruolo della religione nella vita personale e sociale e se si rispetta il diritto alla libertà religiosa.

La Chiesa ha ricevuto da Cristo il mandato apostolico: «Andate, dunque, e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»^[20]. Con la sua dottrina e con la sua attività apostolica, sia a livello universale che al livello concreto delle Chiese particolari, siano esse occidentali che orientali, la Chiesa contribuisce al retto ordinamento delle realtà temporali, in modo che possano servire all'uomo per raggiungere il suo fine ultimo e non lo allontanino da esso.

I mezzi che la Chiesa come istituzione utilizza per compiere la sua missione sono, anzitutto, spirituali: la predicazione del Vangelo, l'amministrazione dei sacramenti, la preghiera. Ha bisogno, inoltre, di utilizzare mezzi materiali adeguati alla natura dei suoi membri, che sono persone umane^[21]; questi mezzi debbono essere sempre in linea con il Vangelo. Infine la Chiesa ha bisogno di essere indipendente per poter realizzare la sua missione nel mondo, che non consiste in ogni caso in un potere di carattere politico o economico^[22].

Lo Stato è una istituzione che deriva dalla naturale socialità umana, il cui fine è il bene comune della società civile. Questo bene non è solo materiale ma anche spirituale, perché i membri della società sono persone con corpo e anima. Il progresso sociale richiede, oltre i mezzi materiali, molti altri beni di carattere spirituale: la pace, l'ordine, la giustizia, la libertà, la sicurezza, ecc. Questi beni si possono raggiungere soltanto mediante l'esercizio delle virtù sociali, che lo Stato deve promuovere e tutelare (per esempio, la moralità pubblica).

La distinzione tra l'ambito religioso e quello politico esclude la "sacralità" dello Stato e che esso governi le coscienze, in quanto il fondamento morale della politica si trova fuori di essa. Da parte sua, la Chiesa non gode di un potere politico coercitivo. Dato che l'appartenenza ad essa, dal punto di vista civile, è volontaria, la sua potestà è di carattere spirituale e non impone un'unica soluzione politica. In tal modo Stato e Chiesa si adeguano alle proprie funzioni e questo favorisce la libertà religiosa e sociale.

Ne conseguono due importanti diritti: il diritto alla libertà religiosa, che garantisce dalla coercizione statale in materia religiosa; e il diritto alla libertà dei cattolici dalla gerarchia quando agiscono in ambito temporale: «È diritto dei fedeli laici

che venga loro riconosciuta nella realtà della città terrena quella libertà che compete ad ogni cittadino; usufruendo tuttavia di tale libertà, facciano in modo che le loro azioni siano animate dallo spirito evangelico e prestino attenzione alla dottrina proposta dal magistero della Chiesa, evitando però di presentare nelle questioni opinabili la propria tesi come dottrina della Chiesa»^[23].

6. La libertà religiosa

Come detto sopra, la distinzione istituzionale tra la Chiesa e lo Stato non implica la loro totale separazione, né che la Chiesa debba ridurre la propria azione all'ambito privato e spirituale. Sicuramente la Chiesa «non può e non deve mettersi al posto dello Stato; ma neanche può e non deve rimanere ai margini nella lotta per la giustizia»^[24]. In questo senso, la Chiesa ha il diritto e il dovere di «insegnare la sua dottrina sociale, esercitare senza ostacoli la sua missione tra gli uomini e dare il suo giudizio morale, anche su cose che riguardano l'ordine politico, quando ciò sia richiesto dai diritti fondamentali della persona e dalla salvezza delle anime»^[25].

Un aspetto importante della relazione tra la Chiesa e lo Stato è il *diritto alla libertà religiosa*. Vegliare sul rispetto di questo diritto vuol dire vegliare sul rispetto dell'intero ordine sociale. Il diritto alla libertà sociale e civile in materia religiosa, per i credenti di qualsiasi religione, è la fonte e la sintesi di tutti i diritti dell'uomo.

In molti paesi la costituzione (o il sistema di leggi fondamentali che regolano il sistema di governo di uno Stato) garantisce ampiamente la libertà religiosa di tutti i cittadini e dei gruppi religiosi. Inoltre, dove possibile, la Chiesa cerca di stabilire degli accordi con lo Stato, in genere chiamati Concordati, nei quali si stabiliscono le soluzioni alle questioni concrete, come la libertà della Chiesa e delle sue istituzioni per esercitare la loro missione, convenzioni in materia educativa o economica, giorni di festa, ecc.

Enrique Colom, Christian Mendoza e Ramiro Pellitero

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2104-2109; 2244-2246; 2419-2425.
- Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, nn. 74-76; e *Dignitatis humanae*, nn. 1-8; 13-14.
- San Giovanni Paolo II, *Christifideles laici*, 30-XII-1988, 36-44.

Letture raccomandate

- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale su alcune questioni relative all'impegno e alla condotta dei cattolici nella vita politica*, 24-XI-2002.

- *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, nn. 49-55; 60-71; 189-191; 238-243; 377-427.

- San Josemaría, omelia *Amare il mondo appassionatamente*, in *Colloqui con Mons. Escrivá*, nn. 113-123.

[1] San Josemaría, “Il fine soprannaturale della Chiesa” in *La Chiesa nostra Madre*, n. 6.

[2] *Mt 22*, 21.

[3] *Christifideles laici*, n. 15.

[4] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 901-913.

[5] Concilio Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 31.

[6] Sulla vita consacrata, cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 914-933.

[7] Concilio Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 18.

[8] *Ibid.*, n. 31

[9] Cfr. Concilio Vaticano II, Decreto *Ad gentes*, n. 6

[10] Concilio Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 31.

[11] *Ibid.*

[12] Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 43.

[13] *Ibid.*

[14] San Josemaría, *Colloqui*, n. 59.

[15] Concilio Vaticano II, Decreto *Apostolicam actuositatem*, n. 7.

[16] Cfr. *Lc 10*, 16; cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2032 e 2037.

[17] San Josemaría, *È Gesù che passa*, n. 167.

[18] Cfr. *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, n. 572.

[19] Cfr. *Mt 22*, 15-21.

[20] *Mt 28*, 19.

[21] Cfr. *At 4*, 32-37; *1 Tm 5*, 18.

[22] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2246; cfr. *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, n. 426.

[23] *Codice di Diritto Canonico*, n. 227; cfr. Concilio Vaticano II, cost. past. *Gaudium et spes*, n. 76.

[24] Benedetto XVI, lett. enc. *Deus caritas est*, n. 28.

[25] Concilio Vaticano II, cost. past. *Gaudium et spes*, n. 76.

[Torna ai contenuti](#)

Tema 18. Dottrina Sociale della Chiesa

1. L'origine della Dottrina Sociale della Chiesa.

Gesù Cristo, Nostro Salvatore, «vuole che tutti gli uomini siano salvati e vengano alla conoscenza della verità»^[1]. La Chiesa continua l'annuncio del Vangelo nel mondo, la buona novella della salvezza annunciata da Gesù Cristo: «La Chiesa, partecipa delle gioie e delle speranze, delle angosce e delle tristezze degli uomini, è solidale con ogni uomo ed ogni donna, d'ogni luogo e d'ogni tempo, e porta loro la lieta notizia del Regno di Dio, che con Gesù Cristo è venuto e viene in mezzo a loro»^[2].

La buona novella della salvezza esige la presenza della Chiesa nel mondo: essa offre i sacramenti, la predicazione della parola di Dio e numerosi insegnamenti che si riferiscono a quelle realtà sociali che hanno ripercussioni sul piano etico e antropologico. «La convivenza sociale spesso determina la qualità della vita e perciò le condizioni in cui ogni uomo e ogni donna comprendono se stessi e decidono di sé e della loro vocazione. Per questa ragione, la Chiesa non è indifferente a tutto ciò che nella società si sceglie, si produce e si vive, alla qualità morale, cioè autenticamente umana e umanizzante, della vita sociale»^[3].

L'annuncio della salvezza proprio del Cristianesimo non porta a disinteressarsi del mondo e della società, come se per essere autenticamente cristiani dovessimo lasciare da parte il bene comune. «La carità non è qualcosa di astratto; vuol dire donazione reale e totale al servizio di Dio e di tutti gli uomini (...), esige che si viva la giustizia, la solidarietà, la responsabilità personale e sociale, la povertà, l'amicizia»^[4].

Il Vangelo è di fatto un annuncio di trasformazione del mondo d'accordo con il disegno di Dio. Per questo, la politica, l'economia, il lavoro o la cultura non sono campi indifferenti per la dottrina cristiana, poiché influiscono in modo importante nella vita dei fedeli della Chiesa. Per esempio, un'organizzazione economica che non lasci tempo per badare ai figli o che non offra i mezzi economici necessari per portare avanti la famiglia può essere un serio ostacolo per vivere la propria vocazione matrimoniale. Quando i pastori della Chiesa si riferiscono a queste tematiche non è che vogliono proporre soluzioni tecniche, piuttosto si preoccupano dell'incidenza che esse hanno nella vita dei fedeli. Conviene ricordare per questo che «la missione propria che Cristo ha affidato alla sua Chiesa non è d'ordine politico, economico o sociale: il fine, infatti, che le ha prefisso è d'ordine religioso. Eppure proprio da questa missione religiosa scaturiscono compiti, luce e forze, che possono contribuire a costruire e a consolidare la comunità degli uomini secondo la legge divina»^[5].

La dottrina sociale della Chiesa fa parte della teologia morale sociale, che scaturisce da una concezione cristiana dell'uomo e della vita politica. Questo significa che da un lato le azioni della morale personale non sono identiche a

quelle studiate dalla morale sociale, giacché i principi, i criteri di giudizio e le direttive della dottrina sociale sono molto ampi e c'è in essi un grande pluralismo: non si danno soluzioni uniche per le questioni economiche o politiche; d'altra parte, gli insegnamenti della Chiesa non propongono soluzioni sociali a partire da problemi di etica personale.

La morale sociale della Chiesa è sempre esistita in quanto la Chiesa si è sempre interessata della società nella quale vive: «Con la sua dottrina sociale la Chiesa si fa carico del compito di annuncio che il Signore le ha affidato. Essa attualizza nelle vicende storiche il messaggio di liberazione e di redenzione di Cristo, il Vangelo del Regno. La Chiesa, annunciando il Vangelo, attesta all'uomo, in nome di Cristo, la sua dignità e la sua vocazione alla comunione delle persone; gli insegna le esigenze della giustizia e della pace, conformi alla sapienza divina»^[6]. Nei primi secoli un simile interesse si concretizzava, da una parte, nel promuovere opere buone e specialmente le opere di misericordia, mentre dall'altra nella denuncia delle ingiustizie, specialmente quelle la cui soluzione non dipendeva da chi si trovava a subirle.

2. Quali sono i principi della Dottrina Sociale della Chiesa

In termini generali, la morale sociale della Chiesa insegna che esiste un primato dei beni spirituali e morali su quelli materiali. La Chiesa si preoccupa del bene integrale degli uomini, che include anche il benessere materiale, ma la sua missione è spirituale: per questo motivo, l'interesse del Magistero non si focalizza sugli strumenti dell'organizzazione della società umana, che sono in linea di massima politici o economici, quanto piuttosto sulla promozione di una morale sociale coerente col Vangelo. Spetta ai cristiani comuni creare i modi per raggiungere il bene comune a partire dal loro lavoro e dalla loro posizione nella società. Il Magistero orienta i fedeli offrendo principi di azione e abitualmente lascia la scelta tecnica dei mezzi alla responsabilità di quanti dirigono i vari campi dell'operare sociale.

L'annuncio della fede realizzato dal Magistero in relazione alle realtà sociali ha diversi gradi. In primo luogo, la dottrina sociale della Chiesa non si limita a offrire una comprensione delle realtà sociali (la cultura, la politica, l'economia, l'educazione, ecc.) ma cerca anche di configurarle in accordo con la verità di Dio e della sua creazione, che l'essere umano custodisce e della quale è protagonista. In secondo luogo, questi insegnamenti teorici e le loro conseguenze pratiche hanno dato luogo a *principi morali* che sono le basi dell'organizzazione sociale con valore permanente e in modo unitario: «costituiscono quella prima articolazione della verità della società, dalla quale ogni coscienza è interpellata e invitata ad interagire con ogni altra»^[7]. Questi principi sono la dignità della persona, il bene comune, la solidarietà e la sussidiarietà.

1. La dignità della persona nella Dottrina sociale della Chiesa

Il principio che si riferisce alla dignità della persona è al centro della dottrina sociale della Chiesa. Significa sapere e rispettare il fatto che la persona è aperta a Dio e che con la sua intelligenza e la sua volontà può raggiungere una libertà che

la colloca al di sopra delle altre creature. D'altra parte non si può utilizzare la persona come un mezzo per ottenere fini sociali, per esempio abusando dei lavoratori o ingannando i cittadini. Inoltre, la dottrina sociale della Chiesa considera che ogni persona è unica e irripetibile, per cui non è possibile sopprimere alcune persone o i loro diritti fondamentali per ottenere scopi sociali, per quanto urgenti essi possano sembrare. Questo principio si sviluppa negli altri tre, che in qualche modo lo qualificano.

2. Il bene comune nella Dottrina Sociale della Chiesa

Il bene comune è «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono tanto ai gruppi quanto ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente»^[8]. Il bene comune non si definisce come un insieme di cose che si distribuiscono fra i membri della società: si tratta piuttosto di condizioni che permettono lo sviluppo personale e delle quali nessuno può appropriarsi in modo esclusivo; sono condizioni che si ottengono con la collaborazione di tutti e dalle quali tutti traggono beneficio. Si potrebbero suggerire varie immagini per comprendere che cosa è il bene comune, la più consueta è quella di una grande orchestra nella quale la perfezione di ogni musicista contribuisce a far sì che tutta l'orchestra suoni meglio ma, allo stesso tempo, la dinamica professionale dell'orchestra porta ogni musicista a dare il meglio di sé. Il bene comune fa sì che la capacità di ogni individuo migliori e allo stesso tempo permette che il talento individuale dia frutto a beneficio di tutti. Il catechismo della Chiesa Cattolica^[9] insegna che il bene comune comporta tre elementi essenziali il rispetto dei diritti fondamentali della persona umana (vita, libertà, proprietà privata, ecc.), il benessere sociale e le possibilità di sviluppo (accesso al cibo, ai vestiti, alla salute, al lavoro, all'educazione, alla cultura, ecc.) e la pace che è il risultato di un ordine sociale giusto. Benedetto XVI lo definisce in questo modo: «Accanto al bene individuale, c'è un bene che unisce il vivere sociale delle persone: il bene comune. È il bene di "tutti noi", formato da individui, famiglie, e gruppi intermedi che si uniscono in comunità sociale. Non è un bene che si cerca per se stesso, ma per le persone che formano parte della comunità sociale, e che solo in essa possono ottenere realmente e in modo più efficace il destino universale dei beni. Desiderare il bene comune e sforzarsi per ottenerlo è esigenza di giustizia e di carità»^[10].

Malgrado questo bene comune non si riferisca direttamente alle cose, la Chiesa insegna anche che i beni della terra sono stati creati da Dio per tutti. «[...] arriviamo di nuovo al primo principio di tutto l'ordinamento etico-sociale, e cioè al principio dell'uso comune dei beni»^[11]. La destinazione universale dei beni si raggiunge in modo più efficace quando si rispetta la proprietà privata, perché ciò che appartiene a tutti non appartiene a nessuno e si finisce per trascurarlo. Inoltre quando una persona non può possedere i propri beni, perde interesse per la propria attività e finisce per trascurare il suo lavoro, a volte anche lasciandolo, generando ogni genere di povertà.

Ad ogni modo, la proprietà privata non è un valore assoluto, perché deve essere usata tenendo conto della responsabilità che tutti abbiamo per il bene degli altri (solidarietà) e perché in alcune occasioni eccezionali il bene comune può esigere che si concedano ai bisognosi i propri beni - una crisi umanitaria, una guerra, ecc. - e in questi casi i poveri e i più vulnerabili non possono aspettare. Ma fuori da

queste circostanze eccezionali, il cammino più efficace e più umano per ottenere il destino universale dei beni è il rispetto della proprietà privata.

3. Sussidiarietà nella Dottrina Sociale della Chiesa

La Chiesa, definendo il principio di sussidiarietà, ricorda che «una società di ordine superiore non deve interferire nella vita interna di una società di ordine inferiore, privandola delle sue competenze, ma deve piuttosto sostenerla in caso di necessità ed aiutarla a coordinare la sua azione con quella delle altre componenti sociali, in vista del bene comune»^[12].

Il principio di sussidiarietà esige che i fedeli cristiani facciano valere i propri diritti e compiano i loro obblighi affinché le istituzioni sociali adempiano la loro funzione originaria. Ciò si concretizza, fra l'altro, nella necessità che i fedeli della Chiesa partecipino alla vita pubblica; infatti, senza questa partecipazione sarebbe molto difficile rendere evidenti le ragioni umane, e spesso anche cristiane, per le quali sono state create le istituzioni sociali, per lo meno in Occidente.

4. Solidarietà nella Dottrina Sociale della Chiesa

“Solidarietà” è un termine che si riferisce a un concetto del Diritto Romano. Quando un gruppo di persone che non facevano parte di un gruppo familiare desideravano mettere in piedi un'attività, era possibile stabilire un contratto “*in solidum*”. Attraverso questa figura giuridica, ognuno dei contraenti era obbligato, in caso di necessità, a pagare la totalità del debito che aveva contratto tutto il gruppo. In questo modo, il diritto garantiva che chi prestava denaro poteva recuperarlo da una persona o da una famiglia concreta. La solidarietà si riferisce a questo modo di comprendere la propria responsabilità verso la totalità di un gruppo, che si comprende come società civile; da qui la sua definizione come «la determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune: ossia per il bene di tutti e di ciascuno perché tutti siamo veramente responsabili di tutti»^[13]. Grazie alla fede, il cristiano ha un motivo superiore per vivere la solidarietà, perché sa che siamo tutti figli di un unico Padre e segue l'esempio di Cristo che ha compassione di tutti.

Un'importante manifestazione di solidarietà consiste nel compiere fino in fondo i propri doveri e obblighi. Un imprenditore, per esempio, ha come impegno solidale principale quello di creare posti di lavoro perché le persone possano onestamente e responsabilmente guadagnarsi la vita e sostenere la propria famiglia. Inoltre coloro che, come gli imprenditori, hanno una maggiore capacità di contribuire al bene comune, potranno intraprendere altri progetti di aiuto sociale; conviene però ricordare che la solidarietà non è “assistenzialismo” ma che essa deve vegliare per l'autentico sviluppo che si dà soprattutto quando si permette a ogni persona di sviluppare i propri talenti a servizio degli altri. Per questo, la Chiesa insegna che «l'attività degli imprenditori effettivamente è una nobile vocazione orientata a produrre ricchezza e a migliorare il mondo per tutti»^[14].

C'è differenza tra solidarietà e giustizia. La giustizia esige di rispettare e di dare agli altri ciò che è “loro”, mentre la solidarietà porta a dare agli altri qualche cosa che è “nostro”, spinti dall'interesse che abbiamo per il bene comune degli altri, che è importante quanto il nostro. «La carità eccede la giustizia, perché amare è

donare, offrire del “mio” all'altro; ma non è mai senza la giustizia, la quale induce a dare all'altro ciò che è “suo”, ciò che gli spetta in ragione del suo essere e del suo operare»^[15].

3. Modi per influire nella società

Il primo modo con il quale si può incidere nella società con l'aiuto della Dottrina Sociale della Chiesa è diffondere questi insegnamenti. Per uno studio tematico, è importante l'uso del *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*. «Ai laici, che lavorano immersi in tutte le situazioni e in tutte le strutture proprie della vita secolare, corrisponde in modo specifico l'opera “immediata” e “diretta” di ordinare le realtà temporali secondo i principi dottrinali enunciati dal Magistero; allo stesso tempo, però, essi svolgono questo compito con una necessaria autonomia personale rispetto alle decisioni particolari che devono adottare nelle circostanze concrete della vita sociale, familiare, politica, culturale e così via»^[16].

Un secondo aspetto consiste nel mettere in evidenza i modi della sua applicazione pratica. All'interno di questo secondo aspetto, che intende sottolineare l'applicazione della Dottrina Sociale della Chiesa nelle attività sociali ordinarie, gli imprenditori svolgono un ruolo fondamentale: per esempio creare posti di lavoro giustamente retribuiti è uno dei maggiori beni sociali che si possono realizzare. In ogni caso, il lavoro ben fatto e l'offerta di beni e servizi di qualità sono già un modo molto efficace di contribuire al bene comune della società stessa. Il lavoro, ogni lavoro «è testimonianza della dignità dell'uomo, del suo dominio sulla creazione; promuove lo sviluppo della sua personalità, è vincolo di unione con gli altri uomini, fonte di risorse per sostenere la propria famiglia, mezzo per contribuire al miglioramento della società in cui si vive e al progresso di tutta l'umanità»^[17].

C'è un terzo modo di influire sulla società in campo più strettamente professionale o accademico. In molte occasioni sarà necessario risolvere problemi nuovi che fino a quel momento non si erano posti. Bisogna che i fedeli cristiani esperti nei diversi campi della vita sociale (economia, politica, comunicazione, educazione, ecc.) propongano modi coerenti con la Dottrina Sociale per risolverli. I documenti del Magistero sociale hanno una visione molto ampia, rendendo possibile un grande pluralismo non solo di opinioni, ma anche di opzioni tecniche per mettere in atto percorsi di sviluppo. Nel rispetto delle diverse opinioni, è sempre possibile invitare a pensare come “fare di più per gli altri”, senza giustificarsi con i propri impegni o responsabilità.

Cristian Mendoza

Bibliografia di base

- Consiglio Pontificio *Giustizia e Pace*

[1] 1 Tim 2, 4.

[2] *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, n. 60.

[3] *Ivi.* n. 62.

[4] San Josemaría, *Colloqui*, n. 62.

[5] Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n. 42.

[6] *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, n. 63.

[7] *Ivi.*, n. 163.

[8] Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n. 26.

[9] nn. 1907-1909.

[10] *Caritas in Veritate*, n. 7.

[11] San Giovanni Paolo II, *Laborem Exercens*, n. 19; *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, nn. 171-184.

[12] San Giovanni Paolo II, *Centesimus Annus*, n. 48; cfr Pio XI *Quadragesimo Anno*, n. 80.

[13] San Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 38.

[14] Francesco, *Fratelli Tutti*, n. 123.

[15] *Caritas in Veritate*, n. 6.

[16] In *Colloqui con Monsignor Escrivà*, n. 11.

[17] San Josemaría, *È Gesù che passa*, n. 47.

Tema 19. La risurrezione della carne

Alla fine del Simbolo degli Apostoli la Chiesa proclama: «Credo nella risurrezione della carne e nella vita eterna». In questa formula sono contenuti e brevemente enunciati gli elementi fondamentali della speranza escatologica della Chiesa, vale a dire, di ciò che l'uomo spera al termine della propria vita. La base della speranza cristiana è la promessa divina.

1. La fede nella risurrezione della carne

Molte volte la Chiesa ha proclamato la sua fede nella risurrezione di tutti i morti alla fine dei tempi. Si tratta in qualche modo della “estensione” della Risurrezione di Gesù Cristo, «il primogenito tra molti fratelli»^[1], a tutti gli uomini, giusti e peccatori, che avrà luogo quando Egli verrà alla fine dei tempi per giudicare i vivi e i morti. Con la morte, come sappiamo, l'anima si separa dal corpo, ma con la risurrezione, corpo e anima si uniscono nuovamente tra loro nella gloria, per sempre^[2]. Il dogma della risurrezione dei morti, se da un lato parla della pienezza della vita immortale alla quale l'uomo è destinato, dall'altro ricorda con vivezza la sua dignità, specialmente nel suo aspetto corporale. Parla della bontà del mondo, del corpo, del valore della storia vissuta giorno per giorno, della vocazione eterna della materia. È per questo che i Padri della Chiesa, rispondendo agli gnostici del II secolo, hanno insistito sulla risurrezione *della carne*, vale a dire, della vita dell'uomo nella sua materialità corporea.

San Tommaso d'Aquino ritiene che la risurrezione dei morti sia naturale in relazione al destino dell'uomo (perché l'anima immortale è fatta per rimanere unita al corpo, e viceversa), ma è soprannaturale in relazione a Dio che è colui lo porta a compimento^[3], vale a dire, naturale in quanto alla “causa finale”, soprannaturale in ciò che si riferisce alla “causa efficiente”.

Il corpo risuscitato sarà reale e materiale, ma non terreno né mortale. San Paolo si oppone all'idea di una risurrezione come trasformazione umana all'interno della storia, e per questo parla del corpo risuscitato come “glorioso”^[4] e “spirituale”^[5]. La risurrezione dell'uomo, come quella di Cristo, avverrà per tutti, dopo la morte, alla fine dei tempi.

La Chiesa non promette ai cristiani una vita di sicuro successo su questa terra, quella che si chiama *utopia*, dato che la nostra vita terrena è sempre segnata dalla Croce. Nello stesso tempo, il processo della risurrezione ha avuto inizio in qualche modo già qui sulla terra, grazie ai doni del Battesimo e dell'Eucaristia^[6]. Secondo san Tommaso, dopo la risurrezione, l'anima informerà il corpo in modo così intenso che in esso saranno riflesse tutte le sue qualità morali e spirituali^[7]. In questo senso la risurrezione finale, che avverrà con la venuta di Gesù Cristo nella

gloria, renderà possibile il giudizio definitivo dei vivi e dei morti.

Su ciò che riguarda la dottrina della risurrezione, si possono fare quattro osservazioni pratiche:

1) La dottrina della risurrezione finale esclude le teorie della *reincarnazione*, secondo le quali l'anima umana, dopo la morte, emigra verso un altro corpo, ripetute volte se occorre, fintantoché non si compie definitivamente la sua purificazione. La vita umana è unica, non si ripete, e questo dà spessore a tutto quello che facciamo giorno per giorno. Al riguardo, il Concilio Vaticano II ha parlato di «unico corso della nostra vita»^[8].

2) Una manifestazione chiara della fede della Chiesa nella risurrezione del proprio corpo è la venerazione delle reliquie dei santi, così viva nella pietà dei credenti.

3) Sebbene la cremazione non sia illecita, sempre che non venga scelta per motivi contrari alla fede^[9], la Chiesa consiglia vivamente di mantenere la pia consuetudine di seppellire i corpi^[10]; il corpo, nella sua materialità, è parte integrante della persona, risuscita alla fine dei tempi, ha avuto contatti con i sacramenti istituiti da Cristo ed è stato tempio dello Spirito Santo; si capisce allora che al momento della sepoltura deve essere rispettato nella sua materialità nel miglior modo possibile; l'odierno disprezzo della corporeità umana come creatura di Dio destinata alla risurrezione suggerisce di evitare la cremazione, oggi in modo particolare.

4) La risurrezione dei morti coincide con quello che la Sacra Scrittura chiama la venuta di «nuovi cieli e di una terra nuova»^[11]. Non soltanto l'uomo arriverà alla gloria, ma l'intero universo, nel quale egli vive e opera, sarà trasformato. «La Chiesa, alla quale tutti siamo chiamati in Cristo Gesù e nella quale per mezzo della grazia di Dio acquistiamo la santità, non avrà il suo compimento se non nella gloria del cielo, quando verrà il tempo della restaurazione di tutte le cose (cfr. *At* 3, 21), e quando col genere umano anche tutto il mondo, il quale è intimamente unito con l'uomo e per mezzo di lui arriva al suo fine, sarà perfettamente ricapitolato in Cristo (cfr. *Ef* 1, 10; *Col* 1, 20; *2 Pt* 3, 10-13)»^[12]. Vi sarà sicuramente una continuità tra questo mondo e il mondo nuovo, ma anche una importante discontinuità segnata dalla perfezione, dalla permanenza e dalla più completa felicità.

2. La risurrezione della carne. Il significato cristiano della morte

L'enigma della morte dell'uomo si comprende solamente alla luce della risurrezione di Cristo e della nostra risurrezione in Lui. La morte, la perdita della vita umana, la separazione di anima e corpo, ci appare come il male più grande nell'ordine naturale. Tuttavia, essa sarà completamente quando Dio in Cristo risusciterà gli uomini alla fine dei tempi.

La morte è certamente *un evento naturale* in quanto l'anima può separarsi dal corpo. Essa segna la fine del pellegrinaggio terreno. Dopo la morte l'uomo non

può più meritare o demeritare e non avrà più la possibilità di pentirsi. Subito dopo la morte l'anima andrà in cielo, all'inferno o nel purgatorio, passando per quello che si chiama *giudizio particolare*^[13]. L'inesorabilità della morte serve all'uomo per indirizzare bene la propria vita, per utilizzare bene il tempo e gli altri talenti che Dio gli ha dato, per comportarsi con rettitudine, per spendersi al servizio agli altri.

D'altra parte la Scrittura insegna che la morte è entrata nel mondo a causa *del peccato*^[14]. In questo senso, la morte è considerata come castigo per il peccato: l'uomo che voleva vivere facendo a meno di Dio deve accettare la pena e le conseguenze della rottura con Lui, con la società e con se stesso, come frutto del suo allontanamento.

Eppure Cristo, con la sua obbedienza, ha vinto la morte e ha ottenuto la risurrezione e la salvezza per l'umanità. Per chi vive in Cristo grazie al Battesimo la morte rimane sempre dolorosa e ripugnante ma non è più un ricordo vivo del peccato bensì una preziosa opportunità per poter corredimere con Cristo, attraverso la sofferenza e donandosi agli altri. «Se moriamo con Cristo, con Lui anche vivremo»^[15]. Per questa ragione, «grazie a Cristo, la morte cristiana ha un significato positivo»^[16]. Il graduale morire a se stessi che la vita cristiana porta con sé (la mortificazione) serve alla definitiva unione con Cristo per mezzo della morte.

3. La vita eterna in intima comunione con Dio e la risurrezione della carne

Quando Dio ha creato e ha redento l'uomo, lo ha destinato alla comunione eterna con Lui, a ciò che san Giovanni chiama la "vita eterna", a ciò che si suole chiamare "il cielo". Così Gesù comunica ai suoi la promessa del Padre: «Bene, servo buono e fedele, sei stato fedele nel poco, ti darò potere su molto; prendi parte alla gioia del tuo padrone»^[17]. In che cosa consiste la vita eterna? Non è come «un continuo susseguirsi di giorni del calendario, ma qualcosa come il momento colmo di appagamento, in cui la totalità ci abbraccia e noi abbracciamo la totalità. Sarebbe il momento dell'immergersi nell'oceano dell'infinito amore, nel quale il tempo - il prima e il dopo - non esiste più. Possiamo soltanto cercare di pensare che questo momento è la vita in senso pieno, un sempre nuovo immergersi nella vastità dell'essere, mentre siamo semplicemente sopraffatti dalla gioia»^[18].

In fin dei conti, la vita eterna è ciò che dà il senso ultimo e definitivo alla vita umana, all'impegno etico, alla donazione generosa, al servizio abnegato, alla voglia di comunicare l'amore e l'insegnamento di Cristo a tutte le anime. La speranza cristiana nel cielo non è individualistica, "per me", ma riguarda tutti gli uomini^[19]. In base alla promessa della vita eterna il cristiano si convince fermamente che "vale la pena" vivere in pienezza la vita cristiana. «Il cielo è il fine ultimo dell'uomo e la realizzazione delle sue aspirazioni più profonde, lo stato di felicità suprema e definitiva»^[20].

Quelli che muoiono in grazia saranno per sempre simili a Dio, perché lo vedono «così come egli è»^[21], vale a dire «faccia a faccia»^[22], quello che si chiama la "visione beatifica" di Dio. Il cielo è la massima espressione di donazione di Dio

all'uomo.

Allo stesso tempo in cielo l'uomo potrà amare quanti ha amato nel mondo con un amore puro e perpetuo. «Non dimenticarlo mai: dopo la morte vi accoglierà l'Amore. E nell'amore di Dio ritroverete tutti gli amori limpidi che avete avuto sulla terra»^[23]. La felicità del cielo arriva al suo pieno compimento con la risurrezione dei morti.

Che il Cielo duri eternamente non vuol dire che in esso l'uomo non sia più libero. Sicuramente in cielo l'uomo non pecca; non può peccare perché, vedendo Dio faccia a faccia, egli in realtà non *vuole* peccare. Nel modo libero di un figlio, l'uomo salvato rimarrà in comunione con Dio per sempre, perché "così vuole". In cielo, la sua libertà raggiunge la piena realizzazione.

Infine, secondo san Tommaso la vita eterna dipende dalla carità di ciascuno: «Chi ha più carità partecipa di più della luce della gloria e più perfettamente vedrà Dio e sarà felice»^[24].

4. L'inferno come rifiuto definitivo di Dio

La Sacra Scrittura insegna che gli uomini che non si pentiranno dei loro peccati gravi perderanno il premio eterno della comunione con Dio, subendo al contrario la disgrazia perpetua. «Morire in peccato mortale senza essersene pentiti e senza accogliere l'amore misericordioso di Dio, significa rimanere separati per sempre da lui per una nostra libera scelta. Questo stato di definitiva auto-esclusione dalla comunione con Dio e con i beati viene designato con la parola "inferno"»^[25]. Dio non predestina nessuno alla condanna perpetua; è l'uomo che, cercando il suo fine ultimo al di fuori di Dio e della sua volontà, costruisce per sé un mondo isolato nel quale la luce e l'amore di Dio non possono penetrare. L'inferno è un mistero, il mistero dell'Amore rifiutato, ed è segno del potere distruttivo dell'uomo libero quando si allontana da Dio. Come hanno detto molti letterati, l'inferno è "il non amare più".

Nel Nuovo Testamento la dottrina sull'inferno si presenta come un richiamo alla responsabilità nell'uso dei doni e dei talenti ricevuti e alla conversione. La sua esistenza fa intravedere all'uomo la gravità del peccato mortale e la necessità di evitarlo con tutti i mezzi, soprattutto mediante la preghiera fiduciosa e umile. La possibilità della condanna perpetua ricorda pure ai cristiani la necessità di vivere una vita interamente dedicata agli altri nell'apostolato cristiano.

5. La risurrezione della carne. Purificarsi per poter incontrare Dio

«Coloro che muoiono nella grazia e nell'amicizia di Dio, ma sono imperfettamente purificati, sebbene siano certi della loro salvezza eterna, vengono però sottoposti, dopo la loro morte, ad una purificazione, al fine di ottenere la santità necessaria per entrare nella gioia del cielo»^[26]. Si può pensare che molti uomini, pur non

avendo vissuto una vita santa sulla terra, non si siano neppure chiusi definitivamente nel peccato. La possibilità di essere purificati dopo la morte dalle impurità e dalle imperfezioni di una vita più o meno sbagliata si rivela dunque come una nuova manifestazione della bontà di Dio, che vuole vivere in intima comunione con l'uomo. «Il purgatorio è una misericordia di Dio, per purificare i difetti di quanti vogliono identificarsi con Lui»^[27].

L'Antico Testamento parla della purificazione ultraterrena^[28]. Nella prima lettera ai Corinzi^[29] san Paolo descrive la purificazione cristiana, in questa vita e nella futura, con l'immagine del fuoco, un fuoco che in qualche modo proviene da Gesù Cristo, Salvatore, Giudice e Fondamento della vita cristiana. Anche se la dottrina del Purgatorio non è stata definita formalmente fino al Medioevo^[30], l'antichissima e unanime pratica di offrire suffragi per i defunti, specialmente nel santo Sacrificio eucaristico, è un chiaro indizio della fede della Chiesa nella purificazione al di là della morte. Non avrebbe senso pregare per i defunti se non potessero essere aiutati.

Pertanto il purgatorio può essere considerato come uno stato di temporanea e dolorosa lontananza da Dio, nel quale si perdonano i peccati veniali, si purifica l'inclinazione al male che il peccato lascia nell'anima e si supera la "pena temporale" dovuta al peccato. Infatti, il peccato non solo offende Dio e condanna lo stesso peccatore, ma, mediante la comunione dei santi, reca danno alla Chiesa, al mondo, all'umanità intera. Comunque, la preghiera della Chiesa per i defunti ristabilisce in qualche modo l'ordine e la giustizia e ci riconcilia definitivamente con Dio.

Nel purgatorio si soffre molto, secondo la situazione di ciascuno. Tuttavia si tratta di un dolore che ha un grande significato, «un dolore beato»^[31]. Perciò si invitano i cristiani a cercare la purificazione dei peccati nella vita presente mediante la contrizione, la mortificazione, la riparazione e la vita santa.

Paul O'Callaghan

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 988-1050.

Lecture raccomandate

- San Giovanni Paolo II, *Catechesi sul Credo IV: Credo nella vita eterna* (udienze dal 25-V al 4-VIII-1999).

- Benedetto XVI, *Spe salvi*, 30-XI-2007.

- San Josemaría, omelia *La speranza del cristiano*, in *Amici di Dio*, nn. 205-221.

[1] *Rm* 8, 29.

[2] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 997.

[3] Cfr. *Summa Contra Gentes*, IV, 81.

[4] Cfr. *Fil* 3, 21.

[5] Cfr. *1 Cor* 15, 44.

[6] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1.000.

[7] *Summa Theologiae*, III. Suppl., qq. 78-86.

[8] Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 48.

[9] CIC, n. 1176.

[10] Cfr. Istruzione *Ad Resurgendum cum Christo*, della Congregazione della Dottrina della fede (2016), intorno alla sepoltura dei defunti e alla conservazione delle ceneri in caso di cremazione.

[11] *2 Pt* 3, 13; *Ap* 21, 1; cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1042.

[12] *Lumen gentium*, n. 48.

[13] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1021-1022.

[14] Cfr. *Gn* 3, 17-19; *Sap* 1, 13-14; 2, 23-24; *Rm* 5, 12; 6, 23; *St* 1, 15; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1007.

[15] *2 Tm* 2, 11.

[16] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1010.

[17] *Mt* 25, 21.

[18] Benedetto XVI, *Spe salvi*, 12.

[19] Cfr. *Ivi*, 13-15; 28; 48.

[20] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1024.

[21] *1 Gv* 3, 2.

[22] *1 Cor* 13, 12.

[23] San Josemaría, *Amici di Dio*, n. 221.

[24] *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 6, c.

[25] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1033.

[26] *Ivi*, n. 1030.

[27] San Josemaría, *Solco*, n. 889.

[28] Cfr. 2 *Mac* 12, 40-45.

[29] 1 *Cor* 3, 10-15.

[30] cfr. DH 856, 1304.

[31] Benedetto XVI, *Spe salvi*, n. 47.

[Torna ai contenuti](#)

Tema 20. I sacramenti

«Tutta la vita liturgica della Chiesa gravita attorno al sacrificio eucaristico e ai sacramenti. Nella Chiesa vi sono sette sacramenti: il Battesimo, la Confermazione o Crismazione, l'Eucaristia, la Penitenza, l'Unzione degli infermi, l'Ordine, il Matrimonio»^[1].

1. Il mistero pasquale e i sacramenti

La risurrezione di Cristo è unita alla sua morte sulla Croce. Dio ha cancellato il peccato e riconciliato a sé il mondo con la passione e morte di Gesù, e con la risurrezione di Gesù ha inaugurato la vita nuova, la vita del mondo futuro, rendendola accessibile agli uomini. Con il dono dello Spirito Santo, il Signore ci fa partecipare a questa vita nuova della sua risurrezione. Pertanto, il mistero pasquale è un elemento centrale della nostra fede. Il primo annuncio di tutti gli apostoli è sempre questo: «Gesù Cristo ti ama, ha dato la sua vita per salvarti, e adesso è vivo al tuo fianco ogni giorno, per illuminarti, per rafforzarti, per liberarti»^[2]. Ed è il primo annuncio, perché è l'annuncio principale, quello che bisogna tornare ad ascoltare in modi diversi e che in modi diversi bisogna sempre tornare ad annunciare.

Questa opera di salvezza che annunciamo non è relegata nel passato, dato che «venuta la sua ora (cfr. Gv 13, 1; 17, 1), Egli vive l'unico avvenimento della storia che non passa: Gesù muore, è sepolto, risuscita dai morti e siede alla destra del Padre “una volta per tutte” (Rm 6, 10; Eb 7, 27; 9, 12). È un evento reale, accaduto nella nostra storia, ma è unico: tutti gli altri avvenimenti della storia accadono una volta, poi passano, inghiottiti dal passato. Il mistero pasquale di Cristo, invece, non può rimanere soltanto nel passato, dal momento che con la sua morte egli ha distrutto la morte, e tutto ciò che Cristo è, tutto ciò che ha compiuto e sofferto per tutti gli uomini, partecipa dell'eternità divina e perciò abbraccia tutti i tempi e in essi è reso presente. L'evento della croce e della risurrezione rimane e attira tutto verso la Vita»^[3].

Allo stesso tempo, il mistero pasquale è talmente decisivo che Gesù Cristo è tornato al Padre «soltanto *dopo averci lasciato il mezzo per parteciparvi* come se vi fossimo stati presenti. Ogni fedele può così prendervi parte e attingerne i frutti inesauribilmente»^[4]. Tale mezzo è la sacra Liturgia, in modo particolare il sacrificio eucaristico e i sacramenti ^[5].

Come ricorda il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «Assiso alla destra del Padre» da dove effonde lo Spirito Santo nel suo corpo che è la Chiesa, Cristo agisce ora attraverso i sacramenti, da lui istituiti per comunicare la sua grazia»^[6]. I sacramenti sono «come “forze che escono” dal corpo di Cristo (cfr. Lc 5, 17; 6,

19; 8, 46), sempre vivo e vivificante, azioni dello Spirito Santo operante nel suo corpo che è la Chiesa, i sacramenti sono i “capolavori di Dio” nella Nuova ed eterna Alleanza»^[7].

Nella sua liturgia la Chiesa annuncia e celebra il Mistero di Cristo in modo che i fedeli vivano di Lui e ne diano testimonianza nel mondo. «Dalla prima comunità di Gerusalemme fino alla parusia, le Chiese di Dio, fedeli alla fede apostolica, celebrano, in ogni luogo, lo stesso mistero pasquale. Il mistero celebrato nella liturgia è uno, ma variano le forme nelle quali esso è celebrato»^[8].

Così, la ricchezza insondabile del Mistero di Cristo è tale che nessuna tradizione liturgica può esprimere la sua pienezza: la storia, la nascita e lo sviluppo di questi riti testimoniano una meravigliosa complementarità^[9]. Studiare la celebrazione dei sacramenti evidenzia come «le Chiese di una stessa area geografica e culturale sono giunte a celebrare il Mistero di Cristo con espressioni particolari, culturalmente caratterizzate»^[10].

2. Natura dei sacramenti

«Nella Chiesa vi sono sette sacramenti: il Battesimo, la Confermazione o Crismazione, l'Eucaristia, la Penitenza, l'Unzione degli infermi, l'Ordine, il Matrimonio»^[11]. «I sette sacramenti toccano tutte le tappe e tutti i momenti importanti della vita del cristiano: grazie ad essi, la vita di fede dei cristiani nasce e cresce, riceve la guarigione e il dono della missione. In questo si dà una certa somiglianza tra le tappe della vita naturale e quelle della vita spirituale»^[12]. Assieme costituiscono un tutto ordinato, nel quale l'Eucarestia occupa il posto centrale, perchè contiene lo stesso Autore dei sacramenti^[13].

Il Catechismo della Chiesa Cattolica dà una definizione dei sacramenti: «I sacramenti sono segni efficaci della grazia, istituiti da Cristo e affidati alla Chiesa, attraverso i quali ci viene elargita la vita divina. I riti visibili con i quali i sacramenti sono celebrati significano e realizzano le grazie proprie di ciascun sacramento»^[14]. Infatti, «i sacramenti sono segni sensibili (parole e azioni), accessibili alla nostra attuale umanità»^[15].

Quando ci domandiamo di che cosa sono segno i sacramenti, possiamo affermare che lo sono di tre elementi: della *causa santificante*, che è la morte e la risurrezione di Cristo; dell'*effetto santificante* o grazia; e del *fine* della santificazione, che è la gloria eterna. «Il sacramento è segno commemorativo del passato, ossia della passione del Signore; è segno dimostrativo del frutto prodotto in noi dalla sua passione, cioè della grazia; è segno profetico, che preannunzia la gloria futura»^[16].

Il segno sacramentale, proprio di ogni sacramento, è costituito da elementi materiali (acqua, olio, pane, vino) e da gesti umani (abluzione, unzione, imposizione delle mani, ecc.) che chiamiamo la *materia*; e, anche, dalle parole pronunciate dal ministro del sacramento, che sono la *forma*. Come afferma il Catechismo, «ogni celebrazione sacramentale è un incontro dei figli di Dio con il loro Padre, in Cristo e nello Spirito Santo, e tale incontro si esprime come un

dialogo, attraverso azioni e parole»^[17].

Inoltre, nella liturgia sacramentale c'è una parte immutabile (quello che Cristo stesso ha stabilito riguardo il segno sacramentale) e parti che la Chiesa può cambiare, per il bene dei fedeli e per la maggiore venerazione dei sacramenti, adattandoli alle circostanze di luogo e di tempo. Senza tuttavia dimenticare che «nessun rito sacramentale può essere modificato o manipolato dal ministro o dalla comunità a loro piacimento. Neppure l'autorità suprema nella Chiesa può cambiare la liturgia a sua discrezione, ma unicamente nell'obbedienza della fede e nel religioso rispetto del mistero della liturgia»^[18].

3. I sacramenti e la grazia

«La grazia è il *favore*, il *soccorso gratuito* che Dio ci dà perché rispondiamo al suo invito: diventare figli di Dio (cfr. *Gv* 1, 12-18), figli adottivi (cfr. *Rm* 8, 14-17), partecipi della natura divina (cfr. *2 Pt* 1, 3-4), della vita eterna (cfr. *Gv* 17, 3). La grazia è una *partecipazione alla vita di Dio*; ci introduce nell'intimità della vita trinitaria. Mediante il Battesimo il cristiano partecipa alla grazia di Cristo, Capo del suo corpo. Come “figlio adottivo”, egli può ora chiamare Dio “Padre”, in unione con il Figlio unigenito»^[19]. In questo senso, noi che siamo stati battezzati “siamo passati dalla morte alla vita”, dalla lontananza da Dio alla grazia della giustificazione, alla filiazione divina. Siamo figli di Dio molto amati in virtù del mistero Pasquale di Cristo, della sua morte e della sua risurrezione.

La grazia che riceviamo «è il dono gratuito che Dio ci fa della sua vita, infusa nella nostra anima dallo Spirito Santo per guarirla dal peccato e santificarla. È la grazia *santificante o deificante*, ricevuta nel Battesimo»^[20]. Come afferma il *Catechismo*, «la grazia santificante è un dono abituale, una disposizione stabile e soprannaturale che perfeziona l'anima stessa per renderla capace di vivere con Dio, di agire per amor suo»^[21].

Tutti i sacramenti conferiscono la grazia santificante a chi non mette ostacoli. Questa grazia è «il dono dello Spirito che ci giustifica e ci santifica»^[22]. In aggiunta, i sacramenti conferiscono la grazia *sacramentale*, che è la *grazia propria* di ogni sacramento»^[23]: in aiuto divino specifico per conseguire il fine di quel sacramento.

Non riceviamo solo la grazia santificante, ma anche lo stesso Spirito Santo, così che «la grazia è, innanzi tutto e principalmente il dono dello Spirito che ci giustifica e ci santifica»^[24]. Per questo possiamo dire che «per mezzo dei sacramenti della Chiesa che Cristo comunica alle membra del suo corpo il suo Spirito Santo e santificatore»^[25], cosicché il frutto della vita sacramentale sta nel fatto che lo Spirito Santo divinizza i fedeli unendoli alla vita di Cristo^[26].

I tre sacramenti del battesimo, Confermazione e Ordine sacerdotale assieme alla grazia conferiscono il cosiddetto carattere sacramentale, che è il sigillo spirituale indelebile impresso nell'anima, per il quale il cristiano partecipa del sacerdozio di Cristo e fa parte della Chiesa secondo differenti stati e funzioni. Il carattere sacramentale permane per sempre nel cristiano come positiva disposizione alla grazia, come promessa e garanzia della divina protezione e come vocazione al

culto divino e al servizio della Chiesa. Quindi, questi tre sacramenti non possono essere ripetuti^[27].

I sacramenti che Cristo ha affidato alla sua Chiesa sono necessari (in alcuni casi basta anche semplicemente il desiderio di riceverli) per la salvezza e per ottenere la grazia santificante, e nessuno di loro è superfluo, anche se non tutti sono necessari per ogni persona.

4. Efficacia dei sacramenti

I sacramenti «sono *efficaci* perché in essi agisce Cristo stesso: è lui che battezza, è lui che opera nei suoi sacramenti per comunicare la grazia che il sacramento significa»^[28]. Essi «realizzano efficacemente la grazia che significano in virtù della grazia di Cristo e per il potere dello Spirito Santo»^[29].

L'effetto del sacramento si produce *ex opere operato* (per il fatto stesso che il segno sacramentale viene realizzato). In altre parole, il sacramento non agisce in virtù della giustizia dell'uomo che lo dà o lo riceve, ma per la potenza di Dio: «quando un sacramento viene celebrato in conformità all'intenzione della Chiesa, la potenza di Cristo e del suo Spirito agisce in esso e per mezzo di esso, indipendentemente dalla santità personale del ministro»^[30].

La persona che realizza il sacramento si mette al servizio di Cristo e della Chiesa, per questo viene detto ministro del sacramento; e non può essere indifferentemente qualunque fedele cristiano, ma ordinariamente è necessaria la particolare conformazione a Cristo Sacerdote che viene data dal sacramento dell'Ordine.

L'efficacia dei sacramenti proviene da Cristo stesso che agisce in loro. «Tuttavia i frutti dei sacramenti dipendono anche dalle disposizioni di colui che li riceve»^[31]: gli effetti della grazia sono proporzionati alle disposizioni di fede, alla conversione del cuore e all'adesione alla volontà di Dio. «La santa Madre Chiesa ha istituito i sacramenti. Questi sono segni sacri per mezzo dei quali, con una certa imitazione dei sacramenti, sono significati e, per impetrazione della Chiesa, vengono ottenuti effetti soprattutto spirituali. Per mezzo di essi gli uomini vengono disposti a ricevere l'effetto principale dei sacramenti e vengono santificate le varie circostanze della vita (...). Non conferiscono la grazia dello Spirito Santo alla maniera dei sacramenti; però mediante la preghiera della Chiesa preparano a ricevere la grazia e dispongono a cooperare con essa»^[32]. Tra i sacramenti i più importanti sono le benedizioni (di persone, della mensa, di oggetti, di luoghi).

Juan José Silvestre

Bibliografia di base

- Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, nn. 5-7.
 - *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1066-1098; 1113-1143; 1200-1211 y 1667-1671.
 - San Giovanni Paolo II, *Ecclesia de Eucharistia*, nn. 2-5.
-

[1] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1113.

[2] Francesco, *Evangelii gaudium*, n. 164.

[3] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1085.

[4] San Giovanni Paolo II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 11.

[5] Cfr. Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, n. 6.

[6] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1084.

[7] *Ivi*, n. 1116.

[8] *Ivi*, n. 1200.

[9] Cfr. *Ivi*, n. 1201.

[10] *Ivi*, n. 1202.

[11] *Ivi*, n. 1113.

[12] *Ivi*, n. 1210.

[13] Cfr. *Ivi*, n. 1211.

[14] *Ivi*, n. 1131.

[15] *Ivi*, n. 1084.

[16] San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 60, a.3; cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1130.

[17] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1153.

[18] *Ivi*, n. 1125.

[19] *Ivi*, n. 1996-1997.

[20] *Ivi*, n. 1999.

[21] *Ivi*, n. 2000.

[22] *Ivi*, n. 2003.

[23] *Ivi*, n. 1129.

[24] *Ivi*, n. 2003

[25] *Ivi*, n. 739.

[26] Cfr. *Ivi*, n. 1129.

[27] Cfr. *Ivi*, n. 1121.

[28] *Ivi*, n. 1127.

[29] *Ivi*, n. 1997.

[30] *Ivi*, n. 1128.

[31] *Ibid.*

[32] *Ivi*, n. 1667- 1670

[Torna ai contenuti](#)

Tema 21. Battesimo e Confermazione

1. Il Battesimo: fondamenti biblici e istituzione

Tra le numerose prefigurazioni veterotestamentarie del battesimo, si mettono in evidenza il diluvio universale, il passaggio del mar Rosso e la circoncisione, in quanto sono esplicitamente menzionati nel Nuovo Testamento in riferimento a questo sacramento^[1]. Con il Battista il rito dell'acqua, ancora senza efficacia salvifica, si unisce alla preparazione dottrinale, alla conversione e al desiderio della grazia, pilastri del futuro catecumenato.

Gesù viene battezzato nelle acque del Giordano all'inizio del suo ministero pubblico^[2], non per necessità, ma per partecipazione all'opera della redenzione. In questo evento si stabilisce in modo definitivo che l'acqua è elemento materiale del segno sacramentale. Inoltre si aprono i cieli, lo Spirito discende in forma di colomba e la voce di Dio Padre conferma la filiazione divina di Cristo: avvenimenti che rivelano nel Capo della futura Chiesa quello che si realizzerà poi sacramentalmente nei suoi membri.

Nel successivo incontro con Nicodemo, Gesù afferma il vincolo pneumatologico esistente tra l'acqua battesimale e la salvezza, da cui deriva la sua necessità: «se uno non nasce dall'alto, non può vedere il regno di Dio»^[3].

Il mistero pasquale conferisce al battesimo il suo valore salvifico; Gesù, infatti, «aveva già parlato della Passione, che avrebbe subito a Gerusalemme, come di un "Battesimo" con il quale doveva essere battezzato^[4]. Il sangue e l'acqua sgorgati dal fianco trafitto di Gesù crocifisso (cfr. Gv 19, 34) sono segni del Battesimo e dell'Eucaristia, sacramenti della vita nuova»^[5].

Prima di ascendere ai cieli il Signore dice agli apostoli: «Andate, dunque, e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ha comandato»^[6]. Questo comandamento è fedelmente osservato a partire da Pentecoste e indica l'obiettivo primario dell'evangelizzazione, attuale ancora oggi.

Commentando questi testi, san Tommaso d'Aquino dice che l'istituzione del battesimo avvenne in diversi momenti: in relazione alla materia, nel battesimo di Cristo; la sua necessità fu rafforzata in Gv 3, 5; il suo uso ebbe inizio quando Gesù inviò i suoi discepoli a predicare e battezzare; la sua efficacia è dovuta alla Passione; la sua diffusione fu proclamata in Mt 28, 19.

2. La giustificazione e gli effetti del battesimo

In Rm 6, 3-4 leggiamo: «O non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo

Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del battesimo, dunque, siamo stati sepolti insieme a lui nella morte affinché, come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova». Il battesimo, inserendo il fedele nella vita, morte e risurrezione di Cristo e nella sua azione salvifica, conferisce la giustificazione. È quanto asserisce *Col 2, 12*: «Con lui sepolti nel battesimo, con lui siete anche risorti mediante la fede nella potenza di Dio, che lo ha risuscitato dai morti». A questa si aggiunge anche la fede: grazie ad essa, nel rito dell'acqua, ci «rivestiamo di Cristo», come conferma *Gal 3, 26-27*: «Tutti voi infatti siete figli di Dio mediante la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo».

Nell'anima del cristiano la giustificazione battesimale si traduce in effetti concreti che la teologia distingue in sananti ed elevanti. I primi si riferiscono al perdono dei peccati, come mette in evidenza la predicazione petrina: «E Pietro disse loro: “Convertitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per il perdono dei vostri peccati, e riceverete il dono dello Spirito Santo»^[7]. Questo include la remissione del peccato originale e, negli adulti, di tutti i peccati personali. Viene rimessa anche la totalità della pena temporale ed eterna. Tuttavia nel battezzato rimangono «alcune conseguenze temporali del peccato, quali le sofferenze, la malattia, la morte, o le fragilità inerenti alla vita, come le debolezze di carattere, ecc., e anche una inclinazione al peccato che la Tradizione chiama la concupiscenza o, metaforicamente, “l'incentivo del peccato”»^[8].

L'aspetto elevato consiste nell'effusione dello Spirito Santo; infatti, «noi tutti siamo stati battezzati mediante un solo Spirito»^[9]. Poiché si tratta dello stesso «Spirito di Cristo»^[10], riceviamo «lo Spirito che rende figli adottivi»^[11], come figli nel Figlio. Con la filiazione divina Dio conferisce al battezzato la grazia santificante, le virtù teologali e morali e i doni dello Spirito Santo.

Insieme a questa realtà di grazia, «il battesimo segna il cristiano con un sigillo spirituale indelebile (*carattere*) della sua appartenenza a Cristo. Questo sigillo non viene cancellato da alcun peccato, sebbene il peccato impedisca al battezzato di portare frutti di salvezza»^[12].

Dal momento che «noi tutti siamo stati battezzati mediante un solo Spirito in un solo corpo»^[13], l'incorporazione a Cristo è allo stesso tempo incorporazione alla Chiesa, che ci unisce a tutti i cristiani, anche a quelli che non sono in piena comunione con la Chiesa Cattolica.

Ricordiamo, infine, che i battezzati sono «stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere ammirevoli di Lui, che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua luce meravigliosa»^[14]: partecipano, dunque, del sacerdozio comune dei fedeli e «“sono tenuti a professare pubblicamente la fede ricevuta da Dio mediante la Chiesa” (*Lumen gentium*, n. 11) e a partecipare all'attività apostolica e missionaria del Popolo di Dio»^[15].

3. Necessità del Battesimo

La catechesi neo-testamentaria parlando di Cristo afferma categoricamente che «non vi è sotto il cielo altro nome dato agli uomini nel quale è stabilito che noi siamo salvati»^[16]. E, dato che essere «battezzati in Cristo» equivale a essere «rivestiti di Cristo»^[17], bisogna comprendere appieno la forza delle parole di Gesù: «chi crederà e sarà battezzato sarà salvato, ma chi non crederà sarà condannato»^[18]. Su queste parole poggia la fede della Chiesa sulla necessità del battesimo per la salvezza.

Occorre intendere quest'ultima affermazione tenendo presente la precisa formulazione del magistero: «Il Battesimo è necessario alla salvezza per coloro ai quali è stato annunziato il Vangelo e che hanno avuto la possibilità di chiedere questo sacramento (cfr. Mc 16, 16). La Chiesa non conosce altro mezzo all'infuori del Battesimo per assicurare l'ingresso nella beatitudine eterna; perciò si guarda dal trascurare la missione ricevuta dal Signore di far rinascere "dall'acqua e dallo Spirito" tutti coloro che possono essere battezzati. *Dio ha legato la salvezza al sacramento del Battesimo, tuttavia egli non è legato ai suoi sacramenti*»^[19].

Vi sono, infatti, situazioni speciali nelle quali i frutti principali del battesimo si possono acquisire senza la mediazione sacramentale. Ma proprio perché non c'è il segno sacramentale, non esiste la certezza che la grazia sia stata conferita. Quelli che la tradizione ecclesiale ha chiamato *battesimo di sangue* e *battesimo di desiderio* non sono "atti ricevuti", ma un insieme di circostanze che portano a ritenere che un soggetto abbia le condizioni per essere salvato. Si capisce allora perché «la Chiesa è fermamente convinta che quanti subiscono la morte a motivo della fede, senza aver ricevuto il Battesimo, vengono battezzati mediante la loro stessa morte per e con Cristo»^[20]. In modo analogo, la Chiesa afferma che «ogni uomo che, pur ignorando il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa, cerca la verità e compie la volontà di Dio come la conosce può essere salvato. È lecito supporre che tali persone avrebbero desiderato esplicitamente il Battesimo, se ne avessero conosciuta la necessità»^[21].

Le situazioni di battesimo di sangue e di desiderio non includono quella dei bambini morti senza battesimo. «La Chiesa non può che affidarli alla misericordia di Dio, come appunto fa nel rito dei funerali per loro»; ma proprio la fede nella misericordia di Dio, che vuole che tutti gli uomini si salvino^[22] ci consente di sperare che vi sia una via di salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo^[23].

4. La celebrazione liturgica

I «riti di accoglienza» cercano di capire in qualche modo la volontà dei candidati o dei loro genitori di ricevere il sacramento e di accettarne le conseguenze. Seguono le letture bibliche, che illustrano il mistero battesimale e sono commentate nell'omelia. S'invoca poi l'intercessione dei santi, nella cui comunità il candidato sarà inserito; con la preghiera di esorcismo e l'unzione con l'olio dei catecumeni si vuole esprimere la protezione divina dalle insidie del maligno. Successivamente si benedice l'acqua con formule di alto contenuto catechetico, che danno forma liturgica al legame tra l'acqua e lo Spirito. La fede e la conversione si fanno

presenti mediante la professione trinitaria e la rinuncia a Satana e al peccato.

A seguire, si entra nella fase sacramentale del rito «con il lavacro dell'acqua mediante la parola»^[24]. L'abluzione, sia essa per infusione o per immersione, deve avvenire in modo tale che l'acqua scorra sulla testa, significando così il vero lavaggio dell'anima. La materia valida del Sacramento è l'acqua, ritenuta tale dal giudizio comune degli uomini. Il ministro versa per tre volta l'acqua sulla testa del candidato, o la immerge, mentre pronuncia queste parole: «N. N., io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». Nelle liturgie orientali si usa la formula: «Il servo di Dio, N. N., è battezzato nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo».

I riti post-battesimali (o esplicativi) illustrano il mistero realizzato. Si unge la testa del candidato (se non segue immediatamente la confermazione), per significare la sua partecipazione al sacerdozio comune ed evocare la futura confermazione. Si dona una veste bianca come esortazione a conservare l'innocenza battesimale e come simbolo della nuova vita ricevuta. La candela accesa nel cero pasquale simbolizza la luce di Cristo, donata per vivere come figli della luce mediante la fede ricevuta. Il rito della *effeta*, con cui si toccano con il dito pollice le orecchie e la bocca del candidato, vuole significare l'atteggiamento di ascolto e di proclamazione della parola di Dio. Infine, la recita del Padre Nostro davanti all'altare (negli adulti all'interno della liturgia eucaristica) mette in evidenza la nuova condizione di figlio di Dio.

5. Il ministro e il soggetto. Il battesimo nella vita del cristiano

Ministri ordinari sono il vescovo e il presbitero e, nella Chiesa latina, anche il diacono. In caso di necessità, qualunque uomo o donna può battezzare, anche non cristiano, purché abbia l'intenzione di compiere ciò che la Chiesa crede nel momento in cui agisce.

Il battesimo è destinato a tutti gli uomini e donne che ancora non l'hanno ricevuto. Le qualità necessarie del candidato dipendono dalla sua condizione di bambino o di adulto. I primi, che non hanno ancora raggiunto l'uso di ragione, debbono ricevere il sacramento durante i primi giorni di vita, appena lo permetta la loro salute e quella della madre. Di fatto, in quanto porta alla vita della grazia, il battesimo è un evento assolutamente gratuito, per la cui validità basta che non sia rifiutato; d'altra parte, la fede del candidato, essendo necessariamente una fede ecclesiale, è presente nella fede della Chiesa, alla quale parteciperà una volta raggiunta la vita adulta. Ci sono però dei limiti alla prassi del battesimo dei bambini: è illecito se manca il consenso dei genitori o se non c'è sufficiente garanzia di una futura educazione nella fede cattolica. Allo scopo di assicurare quest'ultimo punto si nominano i padrini, scelti tra persone di vita esemplare^[25].

I candidati adulti si preparano nel catecumenato, strutturato secondo le diverse prassi locali, con l'obiettivo di ricevere nella stessa cerimonia anche la confermazione e la prima Comunione. Durante questo periodo si cerca di stimolare il desiderio della grazia, e questo include l'intenzione di ricevere il sacramento, del quale è condizione di validità. Tutto ciò va unito all'istruzione

dottrinale impartita con gradualità in modo da suscitare nel candidato la virtù soprannaturale della fede e la vera conversione del cuore, cosa che può richiedere cambiamenti radicali nella vita del candidato.

Il carattere sacramentale di cui si è già parlato è un segno spirituale che rende conformi a Cristo, imprimendo nell'anima una somiglianza con Lui, un'immagine di Cristo, al quale apparteniamo a partire da quel momento e al quale dobbiamo assomigliare sempre di più. Questa configurazione iniziale è dunque un richiamo permanente alla identificazione finale con Cristo, «a essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il Primogenito tra molti fratelli»^[26]. È questo il fondamento battesimale della chiamata universale alla santità, ribadita dal Concilio Vaticano II: «Tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità»^[27].

Questo stesso carattere battesimale è anche un segno spirituale distintivo e dispositivo. Per distintivo si intende che “all'esterno” distingue i cristiani dai non cristiani, mentre con dispositivo si vuole affermare che “all'interno” il carattere battesimale è la base sulla quale poggia la radicale uguaglianza di tutti i battezzati: come dice san Paolo: « quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù »^[28]. Questa uguaglianza fondamentale, insieme con l'essere “uno” in Cristo, ci spinge a vivere la fraternità appoggiandoci a una realtà che va ben oltre la semplice affinità umana. Infine, come segno dispositivo, il carattere è la capacità soprannaturale di poter ricevere e assimilare con frutto la grazia salvifica proveniente dagli altri sacramenti: in questo senso, il battesimo orienta la nostra vita verso gli altri sacramenti. Per questo motivo, non sarebbe coerente ricevere il battesimo e ignorare gli altri sacramenti.

6. I fondamenti biblici e storici della Confermazione

Le profezie sul Messia avevano annunciato: «su di lui si poserà lo spirito del Signore»^[29], e che a questo si sarebbe accompagnata la sua elezione come inviato: «Ecco il mio servo che io sostengo, il mio eletto di cui mi compiaccio. Ho posto il mio spirito su di lui; egli porterà il diritto alle nazioni»^[30]. Il testo profetico è ancora più esplicito quando è messo sulla bocca del Messia: «Lo spirito del Signore Dio è su di me, perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione; mi ha mandato a portare il lieto annuncio ai miseri»^[31].

Qualcosa di simile viene annunciato anche all'intero popolo di Dio; ai suoi membri Dio dice: «Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo le mie leggi»^[32]; e in *Gl* 3, 2 si accentua l'universalità di questa diffusione: «Anche sopra gli schiavi e sulle schiave in quei giorni effonderò il mio spirito».

Con il mistero dell'Incarnazione si compie la profezia messianica^[33], confermata, completata e pubblicamente manifestata nell'unzione del Giordano^[34], quando lo Spirito scende su Cristo in forma di colomba e la voce del Padre mette in atto la profezia della scelta. Lo stesso Signore si presenta all'inizio del suo ministero come l'unto di Yahwéh nel quale le profezie trovano compimento^[35] e che si lascia

guidare dallo Spirito^[36] fino al momento stesso della morte^[37].

Prima di offrire la sua vita per noi, Gesù promette l'invio dello Spirito^[38], cosa che effettivamente accade a Pentecoste^[39], in esplicito riferimento alla profezia di Gioele^[40], dando così inizio alla missione universale della Chiesa.

Lo stesso Spirito riversato sugli apostoli a Gerusalemme viene da loro comunicato ai battezzati mediante l'imposizione delle mani e la preghiera^[41]; questa prassi diventa talmente conosciuta nella Chiesa primitiva da essere attestata nella Lettera agli Ebrei come parte dell'«insegnamento elementare» e dei «temi fondamentali»^[42]. Il riferimento biblico si completa con la tradizione paolina e giovannea che vincola i concetti di «unzione» e di «sigillo» allo Spirito infuso sui cristiani^[43]. Quest'ultimo aspetto ha trovato un'espressione liturgica, già nei documenti più antichi, nell'unzione del candidato con olio profumato.

Gli stessi documenti attestano la primitiva unità rituale dei tre sacramenti di iniziazione, conferiti durante la celebrazione pasquale presieduta dal vescovo nella cattedrale. Quando il cristianesimo si diffonde al di fuori delle città e si generalizza la pratica del battesimo dei bambini, non sarà più possibile seguire la prassi primitiva. Mentre in occidente la confermazione è riservata al vescovo, separandola dal battesimo, in oriente si è mantenuta l'unità dei sacramenti di iniziazione che il presbitero amministra al neonato nella stessa occasione. A questa pratica in oriente si accompagna un rito che ha acquistato un'importanza crescente col passare del tempo: l'unzione con il *myron* (santo crisma) che viene applicato su diverse parti del corpo. In occidente l'imposizione delle mani è diventata un'imposizione generale su tutti i confermandi, mentre ciascuno riceve sulla fronte l'unzione con il crisma.

7. Confermazione. Il significato liturgico e gli effetti sacramentali

Il *crisma*, fatto con olio di oliva e balsamo, viene consacrato dal vescovo o dal patriarca e solo da loro durante la messa crismale. L'unzione del confermando con il santo crisma è segno della sua consacrazione al Signore. «Mediante la Confermazione, i cristiani, ossia coloro che sono unti, partecipano maggiormente alla missione di Gesù Cristo e alla pienezza dello Spirito Santo di cui egli è ricolmo, in modo che tutta la loro vita effonda il “profumo di Cristo” (2 Cor 2, 15). Per mezzo di questa unzione il confermando riceve “il marchio”, il *sigillo* dello Spirito Santo»^[44].

L'unzione, quando non viene amministrata assieme al battesimo, è preceduta nella liturgia dal rinnovamento delle promesse del battesimo e dalla professione di fede dei confermandi. «In questo modo risulta evidente che la Confermazione si colloca in successione al Battesimo»^[45]. Ad essa segue, nella liturgia romana, la *extensio manuum* su tutti i confermandi da parte del vescovo, mentre pronuncia una preghiera di alto contenuto epicletico (ossia di invocazione e supplica). Si arriva così al rito specificamente sacramentale, che si compie «mediante l'unzione del crisma sulla fronte, che si fa con l'imposizione della mano e mediante le parole: “Ricevi il sigillo dello Spirito Santo”». Nelle Chiese orientali, l'unzione viene fatta sulle parti più significative del corpo, accompagnandola ogni volta con

la formula: «Sigillo del dono che è lo Spirito Santo»^[46]. Il rito si conclude con il bacio di pace, come espressione della comunione ecclesiale con il vescovo^[47].

La confermazione possiede quindi un'unità intrinseca con il battesimo, anche se non si celebra necessariamente nello stesso rito. Con essa il patrimonio battesimale del candidato si completa con i doni soprannaturali propri della maturità cristiana. La Confermazione si amministra una volta sola, perché «imprime nell'anima un *marchio spirituale indelebile*, il “carattere”; esso è il segno che Gesù Cristo ha impresso sul cristiano il sigillo del suo Spirito rivestendolo di potenza dall'alto perché sia suo testimone»^[48]. Grazie alla Confermazione i cristiani ricevono con particolare abbondanza i doni dello Spirito Santo, si legano più profondamente alla Chiesa «e in questo modo sono più strettamente obbligati a diffondere e a difendere con la parola e con l'opera la fede»^[49].

Su questa base, in virtù di questi sacramenti il cristiano battezzato e confermato è chiamato a partecipare alla missione evangelizzatrice della Chiesa senza la necessità di ricevere un mandato speciale della gerarchia, almeno per ciò che si riferisce all'ambito delle relazioni personali (famiglia, amici, professione, ecc.). Nello specifico la Confermazione include nella “chiamata” sia i mezzi soprannaturali necessari perché la propria crescita nella vita cristiana non venga abbandonata durante le diverse vicissitudini che un cristiano deve affrontare durante la propria vita, sia la fortezza, richiesta per vincere il timore di proporre con audacia la fede cristiana, tanto in ambienti favorevoli quanto in altri nei quali la secolarizzazione ha assunto la forma di indifferenza verso il Vangelo, se non di ostilità al cristianesimo o verso la Chiesa. Un cristiano confermato è chiamato a dare testimonianza di Cristo con una solida vita cristiana e con la sua parola.

8. Il ministro e il soggetto della Confermazione

In quanto successori degli apostoli, solo i vescovi sono «i ministri originari della confermazione»^[50]. Nel rito latino il ministro ordinario è esclusivamente il vescovo; un presbitero può confermare validamente solo nei casi previsti dalla legislazione generale (battesimo di adulti, accoglienza nella comunità cattolica, equiparazione episcopale, pericolo di morte), o quando il vescovo gli dà una facoltà specifica o lo abilita all'amministrazione del sacramento in circostanze precise. Nelle Chiese orientali è ministro ordinario anche il presbitero, il quale deve usare sempre il crisma consacrato dal patriarca o dal vescovo.

Come sacramento di iniziazione, la confermazione è destinata a tutti i cristiani, e non solo ad alcuni prescelti. Nel rito latino è conferita una volta che il candidato ha raggiunto l'uso di ragione: l'età precisa dipende dalle usanze locali, le quali debbono rispettare il suo carattere di iniziazione. Si richiede un periodo precedente di istruzione, una intenzione vera e lo stato di grazia.

Philip Goyret

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1212-1321.

- *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 251-270.

- Philip Goyret, *L'unzione nello Spirito. Il battesimo e la cresima*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.

[1] Cfr. 1 Pt 3, 20-21; 1 Cor 10, 1; Col 2, 11-12.

[2] Cfr. Mt 3, 13-17.

[3] Gv 3, 5.

[4] Mc 10, 38; cfr. Lc 12,50.

[5] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1225.

[6] Mt 28, 19-20.

[7] At 2, 38.

[8] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1264.

[9] 1 Cor 12, 13.

[10] Rm 8, 9.

[11] *Ivi*, 8, 15.

[12] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1272.

[13] 1 Cor 12, 13.

[14] 1 Pt 2, 9.

[15] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1270.

[16] At 4, 12.

[17] Gal 3, 27.

[18] Mc 16, 16.

[19] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1257.

[20] *Ivi*, n. 1258.

[21] *Ivi*, n. 1260.

[22] Cfr. 1 Tm 2, 4.

- [23] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1261.
- [24] *Ef* 5, 26.
- [25] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1255.
- [26] *Rm* 8, 29.
- [27] *Lumen gentium*, n. 40.
- [28] *Gal* 3, 27-28.
- [29] *Is* 11, 2.
- [30] *Ivi* 42, 1.
- [31] *Ivi* 61, 1.
- [32] *Ez* 36, 27.
- [33] Cfr. *Lc* 1, 35.
- [34] Cfr. *Ivi* 3, 21-22.
- [35] Cfr. *Ivi* 4, 18-19.
- [36] Cfr. *Ivi* 4, 1; 4, 14; 10, 21.
- [37] Cfr. *Eb* 9, 14.
- [38] Cfr. *Gv* 14, 16; 15, 26; 16, 13.
- [39] Cfr. *At* 2, 1-4.
- [40] Cfr. *Ivi* 2, 17-18.
- [41] Cfr. *At* 8, 14-17; 19, 6.
- [42] *Eb* 6, 1-2.
- [43] Cfr. *2 Cor* 1, 21-22; *Ef* 1, 13; *1 Gv* 2, 20-27.
- [44] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1294-1295.
- [45] *Ivi*, n. 1298.
- [46] *Ivi*, n. 1300.
- [47] Cfr. *Ivi*, n. 1301.
- [48] *Ivi*, n. 1304.
- [49] *Lumen gentium*, n. 11.
- [50] *Lumen Gentium*, n. 26.

[Torna ai contenuti](#)

Tema 22. L'Eucaristia (I)

1. Natura sacramentale della Santissima Eucaristia

L'Eucaristia è il sacramento che rende presente, nella celebrazione liturgica della Chiesa, la Persona di Gesù Cristo (Cristo tutto intero: Corpo, Sangue, Anima e Divinità) e il suo sacrificio redentore, nella pienezza del Mistero Pasquale della sua passione, morte e risurrezione. Non è una presenza statica o passiva (come quella di un oggetto in un posto), ma attiva, perché il Signore si fa presente col dinamismo del suo amore salvifico: nell'Eucaristia Egli ci invita ad accogliere la salvezza che ci offre e a ricevere il dono del suo Corpo e del suo Sangue come cibo di vita eterna, permettendoci di entrare in comunione con Lui - con la sua Persona e il suo sacrificio - e in comunione con tutte le membra del suo Corpo Mistico che è la Chiesa. Il Concilio Vaticano II afferma che «il nostro Salvatore nell'ultima cena, la notte in cui fu tradito, istituì il sacrificio eucaristico del suo corpo e del suo sangue, onde perpetuare nei secoli fino al suo ritorno il sacrificio della croce, e per affidare così alla sua diletta sposa, la Chiesa, il memoriale della sua morte e della sua risurrezione: sacramento di amore, segno di unità, vincolo di carità, convito pasquale, nel quale si riceve Cristo, l'anima viene ricolma di grazia e ci è dato il pegno della gloria futura»^[1].

2. La promessa dell'Eucaristia e la sua istituzione

Il Signore annunciò l'Eucaristia durante la sua vita pubblica, nella sinagoga di Cafarnao, a coloro che lo avevano seguito dopo essere stati testimoni del miracolo della moltiplicazione dei pani, con la quale aveva saziato la moltitudine^[2]. Gesù utilizzò quel segno per rivelare la sua identità e la sua missione e per promettere l'Eucaristia: «In verità, in verità io vi dico: non è Mosè che vi ha dato il pane dal cielo, ma è il Padre mio che vi dà il pane dal cielo, quello vero. Infatti il pane di Dio è colui che discende dal cielo e dà la vita al mondo». Allora gli dissero: «Signore, dacci sempre questo pane». Gesù rispose loro: «Io sono il pane della vita ... Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo... Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. Perché la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me e io in lui. Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia me vivrà per me»^[3]. Gesù ha istituito questo sacramento nell'Ultima Cena. I tre vangeli sinottici^[4] e san Paolo^[5] ci hanno trasmesso il racconto dell'istituzione. Ecco la sintesi del racconto riportata dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «Venne il giorno degli Azzimi, nel quale si doveva immolare la vittima di Pasqua. Gesù mandò Pietro e Giovanni dicendo: «Andate a preparare per noi la Pasqua, perché possiamo mangiare». [...] Essi andarono [...] e prepararono la Pasqua. Quando fu

l'ora, prese posto a tavola e gli Apostoli con lui, e disse: «Who desiderato ardentamente di mangiare questa Pasqua con voi, prima della mia passione, poiché vi dico: non la mangerò più, finché essa non si compia nel regno di Dio». [...] Poi, preso un pane, rese grazie, lo spezzò e lo diede loro dicendo: «Questo è il mio Corpo che è dato per voi; fate questo in memoria di me». Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese il calice dicendo: «Questo calice è la Nuova Alleanza nel mio Sangue, che viene versato per voi» ^[6].

Gesù celebrò l'Ultima Cena nel contesto della Pasqua ebraica ma la Cena del Signore contiene una novità assoluta: il suo centro non è l'agnello dell'Antica Pasqua, ma Cristo stesso, il suo «Corpo donato (offerto in sacrificio al Padre, per gli uomini)... e il suo Sangue *sparso per la remissione dei peccati di molti*». Possiamo dire che Gesù, più che celebrare l'Antica Pasqua, ha annunciato e realizzato la Nuova Pasqua, anticipandola in modo sacramentale.

3. Cosa significa il mandato del Signore per l'Eucaristia

Il precetto esplicito di Gesù: «Fate questo in memoria di me»^[7], evidenzia il carattere propriamente istituzionale dell'Ultima Cena. Con tale mandato ci chiede di corrispondere al suo dono e di ripresentarlo sacramentalmente (di realizzarlo di nuovo, di reiterare la sua presenza: la presenza del suo Corpo che è donato e del suo Sangue che viene sparso, cioè del suo sacrificio per la remissione dei nostri peccati).

—«Fate questo». Con queste parole, ha indicato coloro che possono celebrare l'Eucaristia (gli Apostoli e i loro successori nel sacerdozio) affidando loro il potere di farlo e stabilendo gli elementi fondamentali del rito: gli stessi dell'Ultima Cena (per questo, nella celebrazione Eucaristica è necessaria la presenza del pane e del vino, la preghiera di ringraziamento e di benedizione, la consacrazione dell'offerta in Corpo e Sangue del Signore, la distribuzione e la comunione con questo Santissimo Sacramento).

—«In memoria di me». In questo modo, ha ordinato agli Apostoli (e, per loro tramite, ai loro successori nel sacerdozio) di celebrare un nuovo “memoriale”, in sostituzione di quello dell'Antica Pasqua. Questo rito memoriale è particolarmente efficace: aiuta a “ricordare” alla comunità credente l'amore redentore di Cristo, le sue parole e i suoi gesti dell'Ultima Cena; più ancora, in quanto sacramento della Nuova Legge, rende presente oggettivamente la realtà che significa: Cristo, «nostra Pasqua»^[8], e il suo sacrificio di redenzione.

4. La celebrazione liturgica dell'Eucaristia

La Chiesa, obbedendo al mandato del Signore, sin dall'inizio celebrò l'Eucaristia a Gerusalemme^[9], a Troade^[10] a Corinto^[11] e in tutti i posti dove il cristianesimo si estendeva. «Soprattutto “il primo giorno della settimana”, cioè la domenica, il giorno della risurrezione di Gesù, i cristiani si riunivano “per spezzare il pane” (At

20,7). Da quei tempi la celebrazione dell'Eucaristia si è perpetuata fino ai nostri giorni, così che oggi la ritroviamo ovunque nella Chiesa, con la stessa struttura fondamentale. Essa rimane il centro della vita della Chiesa»^[12]. Fedele al mandato di Gesù, la Chiesa, guidata dallo «Spirito di verità»^[13] che è lo Spirito Santo, quando celebra l'Eucaristia non fa altro che conformarsi al rito eucaristico operato dal Signore nell'Ultima Cena. Gli elementi essenziali delle successive celebrazioni eucaristiche non possono essere altri che quelli della Eucaristia originaria, cioè: a) l'assemblea dei discepoli di Cristo, convocata da Lui e riunita attorno a Lui; b) la realizzazione del nuovo rito memoriale.

1. L'assemblea

Sin dall'inizio della vita della Chiesa, l'assemblea cristiana che celebra l'Eucaristia è gerarchicamente strutturata: abitualmente è formata dal vescovo o da un presbitero (che presiede sacerdotamente la celebrazione eucaristica e opera *in persona Christi Capitis Ecclesiae*), dal diacono, da altri ministri e dai fedeli, uniti tutti dal vincolo della fede e del battesimo. Tutti i membri di questa assemblea sono chiamati a partecipare attivamente alla liturgia eucaristica, con consapevolezza e devozione, ciascuno secondo il proprio ruolo: il sacerdote celebrante, i lettori, il diacono, quelli che presentano l'offerta, il ministro della comunione e il popolo intero, che nell'«Amen» manifesta la propria reale partecipazione^[14]. Pertanto, ciascuno dovrà compiere il proprio ministero, senza che ci sia confusione tra il sacerdozio ministeriale, il sacerdozio comune dei fedeli e il ministero del diacono o di altri possibili ministri.

Il ruolo del sacerdozio ministeriale nella celebrazione dell'Eucaristia è essenziale. Soltanto il sacerdote validamente ordinato può consacrare la Santissima Eucaristia, pronunciando le parole della consacrazione *in Persona Christi*, cioè nella sua specifica identificazione sacramentale con il Sommo ed Eterno Sacerdote^[15]. Del resto, nessuna comunità cristiana è abilitata a darsi da sé il ministero ordinato. «Questi è un dono che essa riceve attraverso la successione episcopale risalente agli Apostoli. È il Vescovo che, mediante il sacramento dell'Ordine, costituisce un nuovo presbitero conferendogli il potere di consacrare l'Eucaristia»^[16].

2. Lo svolgimento della celebrazione dell'Eucaristia

Sin dalle origini della Chiesa, lo svolgimento del rito memoriale consta di due grandi momenti che costituiscono un unico atto di culto: la "Liturgia della Parola" (che comprende la proclamazione e l'ascolto-accoglienza della Parola di Dio), e la "Liturgia Eucaristica" (che comprende la presentazione del pane e del vino, l'anafora o preghiera eucaristica - con le parole della consacrazione - e la comunione). Queste due parti principali sono racchiuse tra i riti di introduzione e di conclusione^[17]. Nessuno può togliere o aggiungere nulla a ciò che è stato stabilito dalla Chiesa nella Liturgia della Santa Messa^[18]. Gli elementi essenziali e necessari per costituire il segno sacramentale sono: da una parte, il pane di farina di grano^[19] e il vino di uva^[20]; e, dall'altra, le parole di consacrazione che il sacerdote celebrante pronuncia *in Persona Christi*, nel contesto della «Preghiera Eucaristica». In virtù delle parole del Signore e della potenza dello Spirito Santo, il pane e il vino si convertono in segno efficace, con pienezza ontologica e non solo di significato, della presenza del «Corpo donato» e del «Sangue effuso» di Cristo,

cioè, della sua Persona e del suo sacrificio redentore^[21].

5. La presenza reale eucaristica

Nella celebrazione eucaristica si rende presente la Persona di Cristo - il Verbo incarnato, che è stato crocifisso, morì ed è risorto per la salvezza del mondo - con una presenza misteriosa, soprannaturale, unica. Il fondamento di questa dottrina lo troviamo nella stessa istituzione dell'Eucaristia, quando Gesù identificò i doni che stava offrendo con il suo Corpo e il suo Sangue («Questo è il mio Corpo..., questo è il mio Sangue...»), cioè, con la sua corporeità inseparabilmente unita al Verbo e, quindi, alla sua intera Persona. Certamente, Gesù Cristo è presente in molti modi nella sua Chiesa: nella sua Parola, nella preghiera dei fedeli^[22], nei poveri, nei malati, nei carcerati^[23], nei sacramenti e in modo particolare nella persona del ministro. Tuttavia Egli è presente *soprattutto* nelle specie eucaristiche^[24].

La peculiarità della presenza eucaristica di Gesù è nel fatto che il Santissimo Sacramento è veramente, realmente e sostanzialmente il Corpo e il Sangue unito all'Anima e alla Divinità di nostro Signore Gesù Cristo, Dio vero e perfetto Uomo, lo stesso che è nato dalla Vergine, morì in Croce ed è seduto nei cieli alla destra del Padre. «Tale presenza si dice “reale” non per esclusione, quasi che le altre non siano “reali”, ma per antonomasia, perché è *sostanziale*, e in forza di essa Cristo, Dio e uomo, tutto intero si fa presente»^[25].

La parola *sostanziale* indica l'entità della presenza personale di Cristo nell'Eucaristia: essa non è soltanto una “figura”, capace di “significare” e di portare la mente a pensare a Cristo, presente in realtà in un altro luogo, nel Cielo; non è un semplice “segno”, con il quale ci viene offerta la “virtù salvifica” - la grazia -, che proviene da Cristo. L'Eucaristia è, invece, presenza reale, dell'*essere in sé* (della *sostanza*) del Corpo e del Sangue di Cristo, cioè, della sua Umanità intera, inseparabilmente unita alla Divinità per l'unione ipostatica, benché nascosta dalle “specie” o apparenze del pane e del vino.

Per questa ragione, la presenza del vero Corpo e del vero Sangue di Cristo in questo sacramento «non si può apprendere coi sensi, ma con la sola fede, la quale si appoggia all'autorità di Dio»^[26]. La presenza di Cristo nell'Eucaristia è un mistero mirabile. Secondo la fede cattolica Gesù Cristo è presente interamente nelle specie eucaristiche con il suo corpo glorioso e in ogni parte risultante dalla divisione delle specie, per cui la frazione del pane non divide Cristo^[27]. È un modo speciale di presenza, perché è invisibile e intangibile, ed è permanente, nel senso che, una volta realizzata la consacrazione, dura finché sussistono le specie eucaristiche.

6. La transustanziazione nell'Eucaristia

La presenza, reale e sostanziale, di Cristo nell'Eucaristia presuppone una trasformazione straordinaria, soprannaturale, unica. Questa trasformazione si

fonda sulle parole stesse del Signore: «Prendete, mangiate: questo è il mio corpo ... Bevetene tutti, perché questo è il mio sangue dell'alleanza...»^[28]. In effetti, queste parole diventano realtà soltanto se il pane e il vino cessano di essere pane e vino e si trasformano nel Corpo e nel Sangue di Cristo, perché è impossibile che una stessa cosa possa essere contemporaneamente due esseri diversi: pane e Corpo di Cristo; vino e Sangue di Cristo.

Riguardo a questo punto, il Catechismo della Chiesa Cattolica ricorda: «Il Concilio di Trento riassume la fede cattolica dichiarando: «Poiché il Cristo, nostro Redentore, ha detto che ciò che offriva sotto la specie del pane era veramente il suo Corpo, nella Chiesa di Dio vi fu sempre la convinzione, e questo santo Concilio lo dichiara ora di nuovo, che con la consacrazione del pane e del vino si opera la conversione di tutta la sostanza del pane nella sostanza del Corpo del Cristo, nostro Signore, e di tutta la sostanza del vino nella sostanza del suo Sangue. Questa conversione, quindi, in modo conveniente e appropriato è chiamata dalla santa Chiesa cattolica *transustanziazione*»^[29] (n. 1376). Tuttavia, le apparenze del pane e del vino, cioè, la “specie eucaristiche” permangono inalterate.

Per quanto i sensi percepiscano realmente le apparenze del pane e del vino, la luce della fede ci fa comprendere che ciò che è veramente contenuto nelle specie eucaristiche è la sostanza del Corpo e del Sangue del Signore. Grazie alla permanenza delle specie sacramentali del pane, possiamo affermare che il Corpo di Cristo - la sua Persona intera - è realmente presente sull'altare, nella pisside, nel Tabernacolo.

Ángel García Ibáñez

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1322-1355.

Lecture raccomandate

- San Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica, *Ecclesia de Eucharistia* (17-IV-2003).

- Benedetto XVI, Esortazione Apostolica *Sacramentum caritatis* (22-II-2007).

- Francesco, *Catechesi sulla Santa Messa* (novembre 2017 - aprile 2018).

- San Josemaría Escrivá, Omelia *L'Eucaristia, mistero di fede e di amore*, in *È Gesù che passa*, nn. 83-94; Omelia *Nella festa del Corpus Christi*, nn. 150-161.

- Ángel García Ibáñez, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Edusc, Roma 2006.

[1] SC 47.

[2] Cfr. Gv 6, 1-13.

[3] Cfr. Gv 6, 32-58.

[4] Cfr. Mt 26, 17-30; Mc 14, 12-26; Lc 22, 7-20.

[5] Cfr. 1 Cor 11, 23-26.

[6] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1339.

[7] Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24-25.

[8] 1 Cor 5, 7.

[9] At 2, 42-48.

[10] Cfr. At 20, 7-11.

[11] Cfr. 1 Cor 10, 14,21; 1 Cor 11, 20-34.

[12] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1343.

[13] Gv 16,13.

[14] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1348.

[15] Cfr. *Ivi*, 1369.

[16] Giovanni Paolo II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 29.

[17] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1349-1355.

[18] Cfr. Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, 22; *Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei sacramenti*, nn. 14-18.

[19] Cfr. Messale Romano, *Institutio generalis*, n. 320. Nel rito latino il pane dev'essere azzimo, cioè, non fermentato; cfr. *Ibidem*.

[20] Cfr. Messale Romano, *Institutio generalis*, n. 319. Nella Chiesa latina al vino si aggiunge un poco d'acqua; Cfr. *Ibidem*. Le parole che pronuncia il sacerdote quando aggiunge l'acqua al vino, manifestano il significato di questo rito: «L'acqua unita al vino sia segno della nostra unione con la vita divina di Colui che ha voluto assumere la nostra natura umana» (Messale Romano, *Offertorio*). Per i Padri della Chiesa questo rito significa anche l'unione della Chiesa con Cristo nel sacrificio eucaristico; cf. San Cipriano, *Ep.* 63,13: CSEL 3,711.

[21] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1333 e 1375.

[22] Cfr. Mt 18, 20.

[23] Cfr. *Ivi* 25, 31-46.

[24] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1373.

[25] *Ivi*, 1374.

[26] *Ivi*, 1381.

[27] Cfr. *Ivi*, 1377; Per questo, «la Comunione con la sola specie del pane permette di ricevere tutto il frutto di grazia dell'Eucaristia» (*Catechismo*, 1390).

[28] *Mt* 26, 26-28.

[29] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1376.

[Torna ai contenuti](#)

Tema 22. L'Eucaristia (II)

1. La dimensione sacrificale della santa Messa: l'Eucaristia

La Santa Messa è *sacrificio* nel senso proprio e singolare, “nuovo” rispetto ai sacrifici delle religioni naturali e ai sacrifici rituali dell'Antico Testamento: è *sacrificio* perchè, al momento della celebrazione liturgica della Chiesa, la Santa Messa ri-presenta (rende presente) l'unico sacrificio della nostra redenzione; perchè è suo memoriale e ne applica il frutto^[1].

Ogni volta che celebra l'Eucaristia, la Chiesa è chiamata ad accogliere il dono che Cristo le offre e, pertanto, a partecipare al sacrificio del suo Signore, offrendosi con Lui al Padre per la salvezza del mondo. Possiamo, quindi, affermare che la Santa Messa è sacrificio di Cristo e della Chiesa.

Esaminiamo più attentamente questi due aspetti del Mistero Eucaristico.

Come abbiamo appena detto, la Santa Messa è vero e proprio sacrificio a causa della sua diretta relazione di identità sacramentale con il sacrificio unico, perfetto e definitivo della Croce^[2]. Questa relazione è stata istituita da Gesù Cristo nell'Ultima Cena, quando diede agli apostoli, sotto le specie del pane e del vino, il *suo Corpo offerto in sacrificio e il suo Sangue sparso in remissione dei peccati*, anticipando in un rito memoriale ciò che storicamente è accaduto, poco dopo, sul Golgota. Sin da allora la Chiesa, guidata dalla grazia dello Spirito Santo, non cessa di compiere quel mandato di reiterazione che Gesù Cristo ha affidato ai suoi discepoli: «Fate questo in memoria di me [come mio memoriale] (Lc 22, 19; 1Cor 11, 24-25). In tal modo “annuncia” (rende presente con la parola e il sacramento) “la morte del Signore” (cioè, il suo sacrificio: cfr. Ef 5, 2; Eb 9, 26), “fino al suo ritorno” (cioè, la sua risurrezione e la sua gloriosa ascensione) (cfr. 1Cor 11, 26).

Questo annuncio, questa proclamazione sacramentale del Mistero Pasquale del Signore è di particolare efficacia dato che non solo ripresenta il sacrificio redentore di Cristo *in signo* o *in figura*, ma lo rende anche realmente presente: rende presente la sua Persona e l'offerta sacramentale del suo sacrificio. Così lo spiega il *Catechismo della Chiesa Cattolica* «L'Eucaristia è il memoriale della pasqua di Cristo, l'attualizzazione e l'offerta sacramentale del suo unico sacrificio nella liturgia della Chiesa che è il suo Corpo»^[3].

Per questa ragione, quando la Chiesa celebra l'Eucaristia, consacrando il pane e il vino nel Corpo e nel Sangue di Cristo, si rendono presenti la stessa Vittima del Golgota, ormai gloriosa; lo stesso sacerdote, Gesù Cristo; lo stesso atto di offerta sacrificale (l'offerta originaria che Gesù ha fatto sulla Croce) inseparabilmente unito alla presenza sacramentale di Cristo; un'offerta che è sempre attuale in Cristo risuscitato e glorioso^[4]. Cambia soltanto la manifestazione esteriore di questa realtà: sul Calvario con la Passione e la Morte di Croce, nella Messa, per mezzo del memoriale-sacramento: la duplice consacrazione del pane e del vino

all'interno della Preghiera Eucaristica (immagine sacramentale dell'immolazione sulla Croce).

2. L'Eucaristia, sacrificio di Cristo e della Chiesa

La Santa Messa è sacrificio di Cristo e della Chiesa perché, ogni volta che viene celebrato il Mistero Eucaristico, la Chiesa partecipa al sacrificio del suo Signore, entrando in comunione con Lui per mezzo della sua offerta sacrificale al Padre e con i benefici della redenzione che Egli ci ha ottenuto. Tutta la Chiesa offre ed è offerta al Padre in Cristo per mezzo dello Spirito Santo. Così afferma la tradizione viva della Chiesa, tanto nei testi della liturgia quanto negli insegnamenti dei Padri e del Magistero^[5]. Nel cuore di questa dottrina si trova il principio di unione e di cooperazione tra Cristo e le membra del suo corpo, come è chiaramente espresso dal Concilio Vaticano II: «Effettivamente per il compimento di quest'opera così grande, con la quale viene resa a Dio una gloria perfetta e gli uomini vengono santificati, Cristo associa sempre a sé la Chiesa, sua sposa amatissima»^[6].

La partecipazione della Chiesa (il Popolo di Dio, gerarchicamente strutturato) all'offerta del sacrificio eucaristico è legittimata dal mandato di Gesù: «Fate questo in memoria di me [come mio memoriale]», ed è espressa nella formula liturgica «*memores... offerimus... [tibi Pater]... gratias agentes... hoc sacrificium*», utilizzata frequentemente nella Preghiera Eucaristica della Chiesa Antica^[7] e ancora presente nelle attuali Preghiere Eucaristiche^[8].

Come si evince dai testi della liturgia eucaristica, i fedeli non sono semplici spettatori di un atto di culto realizzato dal sacerdote celebrante; tutti i fedeli possono e devono partecipare all'offerta del sacrificio eucaristico, perché in virtù del battesimo sono stati incorporati a Cristo e fanno parte della «*stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato*»^[9]; cioè, del nuovo Popolo di Dio in Cristo, che Egli stesso continua a riunire attorno a sé, affinché da un confine all'altro della terra offra a suo nome un sacrificio perfetto^[10]. Offrono non soltanto il culto spirituale del sacrificio del proprio lavoro e della loro intera esistenza, ma anche - in Cristo e con Cristo - la Vittima pura, santa ed immacolata. Tutto questo comporta l'esercizio nell'Eucaristia del sacerdozio comune dei fedeli.

La Chiesa, in unione con Cristo, non solo offre il sacrificio eucaristico, ma anche viene offerta in Lui, dato che come Corpo e Sposa è inseparabilmente unita al suo Capo e al suo Sposo.

La stessa liturgia eucaristica esprime a più riprese la partecipazione della Chiesa guidata dallo Spirito Santo al sacrificio di Cristo: «Guarda con amore e riconosci nell'offerta della tua Chiesa la vittima immolata per la nostra redenzione, e a noi, che ci nutriamo del Corpo e del Sangue del tuo Figlio, dona la pienezza dello Spirito Santo, perché diventiamo in Cristo un solo corpo e un solo spirito. Lo Spirito Santo faccia di noi un'offerta perenne a te gradita...»^[11]. In modo simile nella Preghiera Eucaristica IV si recita: «Guarda con amore, o Dio, la vittima che tu stesso hai preparato per la tua Chiesa; e a tutti coloro che mangeranno di quest'unico pane e berranno di quest'unico calice, concedi che, riuniti in un solo corpo dallo Spirito Santo, diventino offerta viva in Cristo, a lode della tua gloria».

La partecipazione dei fedeli consiste prima di tutto nell'unirsi interiormente al sacrificio di Cristo, reso presente sull'altare grazie al ministero del sacerdote celebrante.

La dottrina che abbiamo esposto ha un'importanza fondamentale per la vita cristiana. Tutti i fedeli sono chiamati a partecipare alla Santa Messa esercitando il loro sacerdozio regale, cioè con l'intenzione di offrire la propria vita senza macchia di peccato al Padre, con Cristo, Vittima immacolata, in sacrificio spirituale-esistenziale, restituendogli con amore filiale e in azione di grazie tutto ciò che hanno da Lui ricevuto.

I fedeli devono fare in modo che la santa Messa sia realmente *centro e radice della loro vita interiore*^[12], ordinando ad essa tutta la propria giornata, il loro lavoro e tutte le azioni. Questa è una manifestazione fondamentale dell'*anima sacerdotale*.

3. Fini e frutti della santa Messa

La Santa Messa, in quanto è ripresentazione sacramentale del sacrificio di Cristo, ha gli stessi fini del sacrificio della Croce^[13]. Tali fini sono: atreutico (lodare e adorare Dio Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito Santo); eucaristico (ringraziare Dio per la creazione e la redenzione); propiziatorio (chiedere perdono a Dio per i nostri peccati); e l'impetratorio (chiedere a Dio i suoi doni e le sue grazie). Tutto ciò viene espresso nelle diverse orazioni che fanno parte della celebrazione liturgica dell'Eucaristia, specialmente nel Gloria, nel Credo, nelle diverse parti dell'Anafora, o Preghiera Eucaristica (Prefazio, Sanctus, Epiclesi, Anamnesi, Intercessioni, Dossologia finale), nel Padre Nostro e nelle orazioni proprie della Messa: Colletta, Preghiera sulle Offerte, Preghiera dopo la Comunione.

Per frutti della Messa si intendono gli effetti che la potenza salvifica della Croce, resa presente nel sacrificio eucaristico, genera negli uomini quando la ricevono liberamente, con fede, speranza e amore al Redentore. Questi frutti consistono sostanzialmente nell'accrescimento nella grazia santificante e in una più intensa conformazione esistenziale a Cristo.

I frutti di santità non si danno allo stesso modo in quanti partecipano al sacrificio eucaristico; saranno maggiori o minori a seconda della diversa modalità di partecipazione alla celebrazione liturgica e nella misura della fede e devozione di chi partecipa. Pertanto, partecipano in maniera diversa dei frutti della santa Messa: tutta la Chiesa; il Sacerdote che celebra e quelli che, assieme a lui, partecipano alla celebrazione eucaristica; quelli che, senza partecipare alla Messa, si uniscono spiritualmente al sacerdote celebrante; e coloro, vivi o defunti per i quali si applica la Messa^[14].

Quando un sacerdote riceve un'offerta per applicare i frutti della Messa per una intenzione, ha il serio obbligo di farlo^[15].

4. L'Eucaristia, banchetto pasquale della Chiesa

«L'Eucaristia è il banchetto pasquale, in quanto Cristo, realizzando sacramentalmente la sua Pasqua, ci dona il suo Corpo e il suo Sangue, offerti come cibo e bevanda, e ci unisce a sé e tra di noi nel suo sacrificio»^[16].

«La Messa è ad un tempo e inseparabilmente il memoriale del sacrificio nel quale si perpetua il sacrificio della croce, e il sacro banchetto della Comunione al Corpo e al Sangue del Signore. Ma la celebrazione del sacrificio eucaristico è totalmente orientata all'unione intima dei fedeli con Cristo attraverso la Comunione. Comunicarsi è ricevere Cristo stesso che si è offerto per noi»^[17].

La Santa Comunione, che Cristo prescrive («prendete e mangiate..., bevetene tutti...»^[18]), è parte della struttura fondamentale della celebrazione dell'Eucaristia. Soltanto quando Cristo è ricevuto dai fedeli come alimento di vita eterna trova pienezza di significato il suo farsi alimento per gli uomini e si compie il memoriale da Lui istituito^[19]. Per questo la Chiesa raccomanda vivamente la comunione sacramentale a tutti coloro che partecipano alla celebrazione eucaristica e hanno le debite disposizioni per ricevere degnamente il Santissimo Sacramento^[20].

Quando Gesù promise l'Eucaristia affermò che tale alimento non solo è utile, ma necessario: per i discepoli è una condizione di vita. «In verità, in verità io vi dico: se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita»^[21].

Mangiare è una necessità per l'uomo. Così come il cibo naturale mantiene in vita l'uomo e gli dà forza per camminare in questo mondo, in modo simile l'Eucaristia nel cristiano mantiene la vita *in Cristo*, ricevuta nel battesimo e gli dà la forza per essere fedele al Signore su questa terra, fino al momento del suo ritorno al Padre del Cielo. Pertanto, la Comunione non è qualcosa che può essere aggiunto alla vita cristiana secondo criteri arbitrari: non è necessaria soltanto ad alcuni fedeli particolarmente impegnati nella missione della Chiesa, ma è una necessità vitale per tutti: può vivere *in Cristo* e diffondere il suo Vangelo soltanto chi si nutre della vita stessa di Cristo.

Il desiderio di ricevere la Comunione dovrebbe essere sempre presente nei cristiani, come dev'essere permanente la volontà di raggiungere il fine ultimo della nostra vita. Questo *desiderio* di ricevere la Comunione, esplicito o quantomeno implicito, è necessario per ottenere la salvezza.

Ma è anche necessario che *tutti i cristiani che hanno uso della ragione* ricevano la Comunione *di fatto*, con obbligo di *precetto* ecclesiastico: «La Chiesa fa obbligo ai fedeli di (...) ricevere almeno una volta all'anno l'Eucaristia, possibilmente nel tempo pasquale, preparati dal sacramento della Riconciliazione»^[22]. Questo precetto ecclesiastico è il minimo necessario, che non sarà sempre sufficiente per vivere una vita autenticamente cristiana. Per questa ragione la Chiesa stessa «raccomanda vivamente ai fedeli di ricevere la santa Eucaristia la domenica e i giorni festivi, o ancora più spesso, anche tutti i giorni»^[23].

Ministri ordinari della Santa Comunione sono il Vescovo, il presbitero e il

diacono^[24]. Ministro straordinario permanente è l'accolito^[25]. Possono essere ministri straordinari della Comunione anche altri fedeli ai quali l'Ordinario del luogo dia facoltà di distribuire l'Eucaristia, quando si ritenga necessario all'utilità pastorale dei fedeli e non siano disponibili il sacerdote, un diacono o un accolito^[26].

«Non è consentito ai fedeli di “prendere da sé e tanto meno passarsi tra loro di mano in mano” la sacra ostia o il sacro calice»^[27]. A proposito di questa norma è opportuno considerare che la Comunione ha valore di segno sacro; questo segno deve manifestare che l'Eucaristia è un dono di Dio all'uomo; per questo, in normali condizioni, si dovrà distinguere, nella distribuzione dell'Eucaristia, il ministro che distribuisce il Dono, offerto da Cristo stesso, da chi lo accoglie con gratitudine, nella fede e nell'amore.

5. Disposizioni per ricevere l'Eucaristia

Per comunicarsi degnamente è necessario essere in grazia di Dio. «Chiunque mangia il pane o beve al calice del Signore in modo indegno, sarà colpevole verso il corpo e il sangue del Signore. Ciascuno, dunque, esamini se stesso e poi mangi del pane e beva dal calice; perché chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna»^[28]. Di conseguenza nessuno deve accostarsi alla Santa Eucaristia con coscienza di peccato mortale, per quanto possa essere pentito, senza la confessione sacramentale previa^[29].

Per comunicarsi con frutto oltre all'essere in grazia di Dio si richiede il serio impegno di ricevere il Signore con la maggiore devozione possibile: una preparazione (remota e prossima); il raccoglimento; atti d'amore e di riparazione, di adorazione, di umiltà, di ringraziamento, ecc.

Disposizioni del corpo:

- La riverenza interiore davanti alla Sacra Eucaristia deve riflettersi anche nelle disposizioni del corpo. La Chiesa prescrive il digiuno. Per i fedeli di rito latino il digiuno consiste nell'astensione da ogni cibo o bevanda (eccetto l'acqua o medicine) da un'ora prima della comunione^[30]. Inoltre si devono curare la pulizia del corpo, un abbigliamento adeguato, i gesti di venerazione che manifestano il rispetto e l'amore al Signore presente nel Santissimo Sacramento, ecc^[31].
- Nel rito latino, il modo tradizionale di ricevere la Santa Comunione (frutto della fede, dell'amore e della pietà plurisecolare della Chiesa) è in ginocchio e nella bocca. I motivi che hanno fatto nascere questa antica consuetudine devozionale sono validi ancora oggi. Si può, anche, fare la Comunione in piedi e, in alcune diocesi del mondo, è permesso (mai imposto) ricevere la Comunione nella mano^[32].

Il precetto della comunione sacramentale obbliga a partire dall'uso di ragione. Bisogna preparare molto bene la Prima Comunione dei bambini e non ritardarla: «lasciate che i bambini vengano a me, non glielo impedito: a chi è come loro infatti appartiene il regno di Dio»^[33].

Per poter ricevere la Prima Comunione, è richiesto che il bambino conosca, secondo le proprie capacità, i principali misteri della fede e che sappia distinguere il Pane eucaristico dal pane comune.

«È dovere innanzitutto dei genitori e di coloro che ne hanno le veci, come pure del parroco, provvedere affinché i fanciulli che hanno raggiunto l'uso di ragione siano debitamente preparati e quanto prima, premessa la confessione sacramentale, alimentati di questo divino cibo»^[34].

6. Effetti dell'Eucaristia

Ciò che il cibo produce nel corpo per il bene della vita fisica, nell'anima è prodotto dall'Eucaristia in un modo infinitamente più sublime, per il bene della vita spirituale. Ma, mentre il cibo si trasforma nella nostra sostanza corporale, quando riceviamo la santa Comunione, siamo noi a *trasformarci* in Cristo; «Non sarai tu a trasformarmi in te, come il cibo nella tua carne, ma tu ti trasformerai in Me»^[35]. Mediante l'Eucaristia la nuova vita *in Cristo*, che per il credente ha avuto inizio con il battesimo^[36], può consolidarsi e svilupparsi sino a raggiungere la pienezza^[37], consentendo al cristiano di portare a compimento l'ideale annunciato da san Paolo: «Vivo, però non più io, ma è Cristo che vive in me»^[38].

Pertanto, l'Eucaristia ci configura a Cristo, ci rende partecipi dell'essere e della missione del Figlio, ci identifica con le sue intenzioni e con i suoi sentimenti, ci dà la forza per amare come vuole Cristo^[39], per infiammare tutti gli uomini e le donne del nostro tempo con il fuoco dell'amore divino che Egli è venuto a portare sulla terra^[40]. Tutto ciò si deve manifestare realmente nella nostra vita: «Il rinnovamento che si opera in noi, al ricevere il Corpo del Signore, deve essere manifestato nelle opere. Rendiamo dunque sinceri i nostri pensieri: che siano pensieri di pace, di donazione, di servizio. Rendiamo le nostre parole vere, chiare, opportune: che sappiano consolare e aiutare, che sappiano soprattutto portare agli altri la luce di Dio. Rendiamo le nostre azioni coerenti, efficaci, appropriate: abbiamo il *bonus odor Christi* (2 Cor 2, 15), il profumo di Cristo, che ce ne richiama il comportamento e la vita»^[41].

Con la Santa Comunione Dio accresce la grazia e le virtù, perdona i peccati veniali e rimuove la pena temporale, preserva dai peccati mortali e concede perseveranza nel bene: in una parola, stringe i legami dell'unione con Lui^[42]. L'Eucaristia però non è stata istituita per il perdono dei peccati mortali: questo è proprio del sacramento della Confessione^[43].

L'Eucaristia genera l'unità dei fedeli cristiani nel Signore, cioè l'unità della Chiesa, Corpo mistico di Cristo^[44].

L'Eucaristia è *pegno o garanzia della gloria futura*, cioè, della risurrezione e di una vita eterna di unione felice con Dio, Uno e Trino, gli angeli e tutti i santi^[45].

7. Il culto all'Eucaristia fuori della santa Messa

La fede nella presenza reale di Cristo nell'Eucaristia ha spinto la Chiesa a tributare il culto di *latría* (cioè di adorazione) al Santissimo Sacramento, sia durante la liturgia della Messa (per questo invita a inginocchiarsi o a inchinarsi profondamente davanti alle specie consacrate) sia anche fuori dalla celebrazione: conservando con la maggiore delicatezza possibile le ostie consacrate nel Tabernacolo, esponendole ai fedeli perché le adorino in modo solenne, portandole in processione, ecc ^[46].

La santa Eucaristia si conserva nel Tabernacolo^[47]:

- Prima di tutto per poter dare la santa Comunione ai malati e agli altri fedeli impossibilitati a partecipare alla Santa Messa.
- Affinché la Chiesa possa dare culto di adorazione a Dio Nostro Signore nel Santissimo Sacramento (in modo particolare durante l'Esposizione della Santissima Eucaristia, nella Benedizione con il Santissimo; nella Processione con il Santissimo Sacramento nella Solennità del Corpo e Sangue di Cristo, ecc.).
- E, affinché i fedeli possano sempre adorare il Signore Sacramentato con visite frequenti. A questo riguardo, san Giovanni Paolo II afferma: «La Chiesa e il mondo hanno grande bisogno del culto eucaristico. Gesù ci aspetta in questo sacramento dell'amore. Non risparmiamo il nostro tempo per andare a incontrarlo nell'adorazione, nella contemplazione piena di fede e pronta a riparare le grandi colpe e i delitti del mondo. Non cessi mai la nostra adorazione»^[48].

Ci sono due grandi feste (solennità) liturgiche nelle quali si celebra in modo speciale questo Santo Mistero: il Giovedì Santo (commemorazione dell'istituzione dell'Eucaristia e dell'Ordine Sacro) e la solennità del Corpo e Sangue di Cristo (dedicata in modo particolare all'adorazione e alla contemplazione del Signore nell'Eucaristia).

Ángel García Ibáñez

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1356-1405.

Lecture raccomandate

- San Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica, *Ecclesia de Eucharistia* (17-IV-2003).
- Benedetto XVI, Esortazione Apostolica *Sacramentum caritatis* (22-II-2007).
- Francesco, *Catechesi sulla Santa Messa* (novembre 2017 - aprile 2018).

- San Josemaría Escrivá, Omelia *L'Eucaristia, mistero di fede e di amore*, in *È Gesù che passa*, nn. 83-94; Omelia *Nella festa del Corpus Domini*, *ibidem*, nn. 150-161.

- Ángel García Ibáñez, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Edusc, Roma 2006.

[1] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1362-1367.

[2] Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* lo esprime così: «Il sacrificio di Cristo e il sacrificio dell'Eucaristia sono un *unico sacrificio*» (n. 1367).

[3] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1362-1367

[4] Cfr. *Ivi*, n. 1085.

[5] Cfr. *Ivi*, nn. 1368-1370.

[6] *SC 7*.

[7] Cfr. *Preghiera Eucaristica* della Tradizione Apostolica di sant'Ippolito; *Anafora di Addai e Mari*; *Anafora di San Marco*.

[8] Cfr. Messale Romano, *Preghiera Eucaristica I (Unde et memores e Supra quae)*; *Preghiera Eucaristica III (Memores igitur; Respice, quaesumus e Ipse nos tibi)*; espressioni simili si trovano nelle *Preghiere II e IV*.

[9] *1 Pt 2, 9*.

[10] Cfr. *Mal 1, 10-11*.

[11] Messale Romano, *Preghiera Eucaristica III: Respice, quaesumus e Ipse nos tibi*.

[12] Cfr. San Josemaría Escrivá, *È Gesù che passa*, n. 87.

[13] Questa identità di fini si fonda non solo sull'intenzione della Chiesa che celebra, ma soprattutto sulla presenza sacramentale dello stesso Gesù Cristo: in Lui sono sempre attuali ed operativi i fini per i quali ha offerto la sua vita al Padre (cfr. *Rm 8, 34; Eb 7, 25*).

[14] L'applicazione di cui si parla (una preghiera specifica di intercessione) non implica automaticamente la salvezza; a quei fedeli la grazia non viene data in modo automatico, ma secondo la misura della loro unione di fede, di speranza e d'amore con Dio.

[15] Cfr. CIC, nn. 945-958. Con questa particolare applicazione, il sacerdote che celebra non esclude dalla benedizione del sacrificio eucaristico gli altri membri della Chiesa, né l'intera umanità: semplicemente tiene particolarmente in considerazione alcuni fedeli.

[16] *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 287

[17] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1382

[18] *Mt* 26, 26-28; cfr. *Mc* 14, 22-24; *Lc* 22, 14-20; *1Co* 11, 23-26.

[19] Questo non vuol dire che la celebrazione dell'Eucaristia non sia valida senza la Comunione di tutti i presenti o che tutti debbano comunicarsi sotto le due specie: tale Comunione è necessaria soltanto per il sacerdote celebrante.

[20] Cfr. Messale Romano, *Institutio generalis*, n. 80; San Giovanni Paolo II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 16; Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Istruzione *Redemptionis Sacramentum*, nn. 81-83; 88-89.

[21] *Gv* 6, 53.

[22] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1389.

[23] *Ibid.*

[24] Cfr. CIC, n. 910; Messale Romano, *Institutio generalis*, n. 92-94.

[25] Cfr. CIC, n. 910 § 2; Messale Romano, *Institutio generalis*, n. 98; Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Istruzione *Redemptionis Sacramentum*, nn. 154-160.

[26] Cfr. CIC, n. 910 § 2, e n. 230 § 3; Messale Romano, *Institutio generalis*, nn. 100 y 162; Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Istruzione *Redemptionis Sacramentum*, n. 88.

[27] Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Istruzione *Redemptionis Sacramentum*, n. 94; cfr. Messale Romano, *Institutio generalis*, n. 160.

[28] *1 Cor* 11, 27-29

[29] Cfr. *Catechismo*, 1385. Per quello che si riferisce alla situazione dei divorziati che si sono risposati civilmente (o ai cristiani che convivono in modo non regolare) la Chiesa considera che «si trovano in una situazione che oggettivamente contrasta con la Legge di Dio. Perciò essi non possono accedere alla Comunione eucaristica, per tutto il tempo che perdura tale situazione» (*Catechismo*, n. 1650). Se però si pentono, possono accedere nuovamente alla Comunione dopo aver ricevuto il sacramento della penitenza; per altro, va ricordato che l'assoluzione sacramentale «può essere accordata solo a quelli che, pentiti di aver violato il segno dell'Alleanza e della fedeltà a Cristo, sono sinceramente disposti ad una forma di vita non più in contraddizione con l'indissolubilità del matrimonio. Ciò comporta, in concreto, che quando l'uomo e la donna, per seri motivi - quali, ad esempio, l'educazione dei figli - non possono soddisfare l'obbligo della separazione, «assumono l'impegno di vivere in piena continenza, cioè di astenersi dagli atti propri dei coniugi» (San Giovanni Paolo II, *Familiaris consortio*, n. 84). Riguardo tale questione, si vedano anche le indicazioni date da Benedetto XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 29, e da Francesco, *Amoris laetitia*, nn. 296-306.

[30] Cfr. CIC, n. 919 § 1.

[31] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1387.

[32] Cfr. San Giovanni Paolo II, Carta *Dominicae Cenaе*, n. 11; Messale Romano, *Institutio generalis*, n. 161; Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Istruzione *Redemptionis Sacramentum*, n. 92.

[33] *Mc* 10, 14. Cfr. San Pío X, *Quam singulari*, I: DS 3530; CIC, cann. 913-914; Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Istruzione *Redemptionis Sacramentum*, n. 87.

[34] CIC, n. 914.

[35] San Agustín, *Confesiones*, 7,10: CSEL 38/1, 157.

[36] Cfr. *Rm* 6, 3-4; *Gal* 3, 27-28.

[37] Cfr. *Ef* 4, 13.

[38] *Gal* 2, 20. È evidente che se gli effetti salvifici dell'Eucaristia non si acquistano una volta per tutte nella loro pienezza «non è per difetto della potenza di Cristo, ma per difetto della devozione dell'uomo» (San Tommaso d'Aquino, *S.Th.*, III, q. 79, a. 5, ad 3).

[39] Cfr. *Gv* 13, 34-35.

[40] Cfr. *Lc* 12, 49.

[41] San Josemaría Escrivá, *È Gesù che passa*, n. 156.

[42] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1394-1395.

[43] Cfr. *Ibid.*

[44] Cfr. *Ivi*, n. 1396.

[45] Cfr. *Ivi*, n. 1419.

[46] Cfr. *Ivi*, n. 1378.

[47] Cfr. San Paolo VI, *Mysterium fidei*, n. 56; San Giovanni Paolo II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 29; Congregazione per il culto divino e la Disciplina dei sacramenti, nn.129-145; Benedetto XVI, *Sacramentum caritatis*, nn. 66-69.

[48] San Giovanni Paolo II, *Dominicae Cenaе*, n. 3.

Tema 23. La Confessione e l'Unzione degli infermi

1. Che cos'è la Penitenza o Confessione

«Celebrare il Sacramento della Riconciliazione significa essere avvolti in un abbraccio caloroso: è l'abbraccio dell'infinita misericordia del Padre. Ricordiamo quella bella, bella parabola del figlio che se n'è andato da casa sua con i soldi dell'eredità; ha sprecato tutti i soldi, e poi, quando non aveva più niente, ha deciso di tornare a casa, non come figlio, ma come servo. Tanta colpa aveva nel suo cuore e tanta vergogna. La sorpresa è stata che quando incominciò a parlare, a chiedere perdono, il padre non lo lasciò parlare, lo abbracciò, lo baciò e fece festa. Ma io vi dico: ogni volta che noi ci confessiamo, Dio ci abbraccia, Dio fa festa!»^[1].

La grazia e la nuova vita in Cristo, ricevute mediante i sacramenti dell'iniziazione cristiana (ossia, il Battesimo, la Confermazione e l'Eucaristia), rendono i fedeli santi e immacolati alla presenza di Dio^[2]. Tuttavia, la ricezione di questi sacramenti non ripristina del tutto l'armonia e l'equilibrio interiore. Di fatto rimangono le conseguenze del peccato originale: la fragilità e la debolezza della natura umana e l'inclinazione al peccato.

Rigenerato dal Battesimo, illuminato dalla parola di Dio e fortificato dalla potenza salvifica della Confermazione e dell'Eucaristia, l'uomo possiede indubbiamente i mezzi per rimanere nell'amore di Dio e affrontare la lotta spirituale necessaria per vincere le tentazioni del Maligno^[3]. Ciononostante, il fedele cristiano continua a essere un "viandante", un pellegrino sulla terra, in cammino verso la patria del cielo. La sua intelligenza e la sua volontà non sono ancora fissate nella Bellezza, nella Verità, nell'Amore che è Dio. Per conseguenza, finché è *viator*, il cristiano è chiamato a "camminare" liberamente verso Colui che è l'origine e il fine ultimo della vita; sarà costretto a scegliere incessantemente tra l'accettazione e il rifiuto della volontà paterna di Dio che vuole la sua salvezza, pur rispettando la libertà della quale lo ha dotato. E così può allontanarsi dall'amore di Dio e cadere nel peccato come conseguenza di una cattiva scelta.

Proprio per rimettere i peccati commessi dopo il Battesimo, il Signore, medico delle nostre anime e dei nostri corpi, ha istituito un sacramento specifico di guarigione e salvezza: il sacramento della Confessione, noto come sacramento della Penitenza e della Riconciliazione^[4].

Secondo la Tradizione viva della Chiesa e gli insegnamenti del Magistero, Gesù istituì il sacramento della penitenza e della riconciliazione soprattutto quando, una volta risuscitato, infuse lo Spirito ai suoi Apostoli, conferendo loro il proprio potere divino di perdonare i peccati: «Soffiò e disse loro: "Ricevete lo Spirito Santo. A coloro a cui perdonerete i peccati, saranno perdonati; a coloro a cui non perdonerete, non saranno perdonati"»^[5].

È un potere che si trasmette ai vescovi, successori degli Apostoli come pastori

della Chiesa e ai presbiteri, che sono anche sacerdoti della Nuova Alleanza, collaboratori dei vescovi, in virtù del sacramento dell'Ordine. «Cristo ha voluto che la sua Chiesa sia tutta intera, nella sua preghiera, nella sua vita e nelle sue attività, il segno e lo strumento del perdono e della riconciliazione che egli ci ha acquistato a prezzo del suo sangue. Ha tuttavia affidato l'esercizio del potere di assolvere i peccati al ministero apostolico»^[6].

2. La struttura del sacramento della Penitenza o Confessione

Nel corso della storia, la forma concreta secondo la quale i ministri di Cristo e della Chiesa hanno esercitato il potere di perdonare i peccati è cambiata notevolmente^[7]. Ciò nonostante, «attraverso i cambiamenti che la disciplina e la celebrazione di questo sacramento hanno conosciuto nel corso dei secoli, si discerne la medesima *struttura fondamentale*. Essa comporta due elementi ugualmente essenziali: da una parte, gli atti dell'uomo che si converte sotto l'azione dello Spirito Santo: cioè la contrizione, la confessione e la soddisfazione; dall'altra parte, l'azione di Dio attraverso l'*intervento della Chiesa*. La Chiesa che, mediante il vescovo e i presbiteri, concede nel nome di Gesù Cristo il perdono dei peccati e stabilisce la modalità della soddisfazione, prega anche per il peccatore e fa penitenza con lui. Così il peccatore viene guarito e ristabilito nella comunione ecclesiale»^[8].

Il primo elemento essenziale del sacramento della Penitenza è, dunque, costituito dagli atti stessi del penitente, vale a dire, dalla contrizione del cuore, dalla confessione dei peccati e dal compimento delle opere penitenziali imposte dal ministro di Cristo e della Chiesa^[9].

Il secondo elemento strutturante di questo sacramento è l'assoluzione del ministro, di cui parte essenziale sono le parole: «Io ti assolvo dai tuoi peccati nel nome del Padre, e del Figlio, e dello Spirito Santo»^[10]. Sono parole performative ed efficaci perché indicano ciò che veramente si compie per mezzo dell'assoluzione sacramentale: il perdono e la riconciliazione del peccatore da parte del Dio Vivo, Padre, Figlio e Spirito Santo. «Quindi, per mezzo del sacramento della Penitenza, il Padre accoglie il figlio pentito che ritorna a lui, Cristo ripone sulle sue spalle la pecora smarrita per riportarla all'ovile e lo Spirito Santo santifica nuovamente il suo tempio o intensifica in esso la sua presenza»^[11].

È bene considerare che tra i due elementi (gli atti del penitente e l'assoluzione del ministro) c'è uno stretto legame: il primo è ordinato al secondo e i due insieme costituiscono una unità morale, che deve sussistere necessariamente perché ci sia effettivamente il sacramento. In altre parole, il segno sacramentale della penitenza non può in nessun modo ridursi alla sola assoluzione del ministro, perché questa può essere impartita unicamente se prima il penitente ha confessato i suoi peccati con cuore contrito.

L'esame di coscienza è una condizione necessaria per una retta e fruttuosa celebrazione del sacramento della confessione e della riconciliazione. La persona deve farlo prima di confessarsi. Infatti, nessuno può pentirsi e accusarsi dei propri peccati davanti a Dio se prima non riflette sulle proprie colpe con l'aiuto

della luce di Dio. Pertanto «è bene prepararsi a ricevere questo sacramento con un *esame di coscienza* fatto alla luce della Parola di Dio. I testi più adatti a questo scopo sono da cercarsi nella catechesi morale dei Vangeli e delle lettere degli Apostoli: il Discorso della montagna e gli insegnamenti apostolici»^[12].

Tra gli atti del penitente, al primo posto c'è la contrizione, che consiste nel «dolore dell'animo e la riprovazione del peccato commesso, accompagnati dal proposito di non peccare più in avvenire»^[13]. La "contrizione del cuore"^[14] richiede un atto chiaro e fermo dell'intelligenza e della volontà dell'uomo che, mossi dall'aiuto divino e dalla fede, aborrisce i peccati commessi in quanto lo hanno allontanato da Dio (dimensione teologica), da Cristo (dimensione cristologica), dalla Chiesa (dimensione ecclesiale) e dagli uomini, suoi fratelli. Oltre a questo aspetto per così dire "negativo", ossia di rifiuto o di odio dei peccati, c'è anche un aspetto positivo della contrizione che si traduce nel desiderio di ritornare a Dio, con la speranza di ottenere il suo perdono e di rimanere nel suo amore^[15].

La contrizione può essere "perfetta" o "imperfetta". «Quando proviene dall'amore di Dio amato sopra ogni cosa, la contrizione è detta "perfetta" (contrizione di carità). Tale contrizione rimette le colpe veniali; ottiene anche il perdono dei peccati mortali, qualora comporti la ferma risoluzione di ricorrere, appena possibile, alla confessione sacramentale»^[16]. «La contrizione detta "imperfetta" (o "attrizione") è, anch'essa, un dono di Dio, un impulso dello Spirito Santo. Nasce dalla considerazione della bruttura del peccato o dal timore della dannazione eterna e delle altre pene la cui minaccia incombe sul peccatore (contrizione da timore). Quando la coscienza viene così scossa, può aver inizio un'evoluzione interiore che sarà portata a compimento, sotto l'azione della grazia, dall'assoluzione sacramentale. Da sola, tuttavia, la contrizione imperfetta non ottiene il perdono dei peccati gravi, ma dispone a riceverlo nel sacramento della Penitenza»^[17].

La confessione dei peccati è l'atto penitenziale con il quale il cristiano peccatore comunica al sacerdote le colpe delle quali si considera responsabile, al fine di ottenere il perdono di Dio e di tornare alla piena comunione con la Chiesa Santa.

Nel corso dei secoli, teologi e pastori hanno precisato frequentemente che la confessione dei peccati deve essere sincera, chiara, concreta, contrita, umile, discreta e rispettosa (seguendo le norme della prudenza, della modestia e della carità), orale e integra o formalmente completa.

A proposito della confessione integra il Catechismo della Chiesa Cattolica dice: «È necessario che i penitenti enumerino nella confessione tutti i peccati mortali, di cui hanno consapevolezza dopo un diligente esame di coscienza, anche se si tratta di peccati più nascosti e commessi soltanto contro i due ultimi comandamenti del Decalogo, perché spesso feriscono più gravemente l'anima e si rivelano più pericolosi di quelli chiaramente commessi»^[18].

La soddisfazione sacramentale consiste nell'accettazione volontaria e nell'adempimento successivo delle opere penitenziali imposte dal confessore. È un segno che manifesta il pentimento interiore e l'autenticità della conversione del cristiano peccatore ed è finalizzato a rimediare con l'aiuto della grazia divina ai disordini che i peccati hanno causato in lui e nell'ambito familiare, sociale ed

ecclesiale nel quale vive. L'assoluzione toglie i peccati ma non cancella tutti i disordini che hanno provocato^[19].

Il ministro del sacramento della penitenza e della riconciliazione è il sacerdote (vescovo o presbitero), validamente ordinato e in possesso della facoltà di esercitare la potestà di perdonare i peccati dei fedeli ai quali dà l'assoluzione^[20].

«Celebrando il sacramento della Penitenza, il sacerdote compie il ministero del Buon Pastore che cerca la pecora perduta, quello del Buon Samaritano che medica le ferite, del Padre che attende il figlio prodigo e lo accoglie al suo ritorno, del giusto Giudice che non fa distinzione di persone e il cui giudizio è ad un tempo giusto e misericordioso. Insomma, il sacerdote è il segno e lo strumento dell'amore misericordioso di Dio verso il peccatore»^[21].

Durante la celebrazione del sacramento della confessione o riconciliazione il ministro deve agire, dunque, come padre e buon pastore (mostrando e trasmettendo ai penitenti l'amore misericordioso del Padre del Cielo^[22]; e seguendo l'esempio di Cristo Buon Pastore); come maestro di verità (comunicando non un suo pensiero personale ma la dottrina di Cristo Maestro che insegna la verità e indica la strada che porta a Dio^[23]); come giudice benigno ed efficace del perdono (per questo dovrà conoscere i peccati che gravano sulla coscienza del penitente e formulare un "giudizio spirituale" sulle sue disposizioni - soprattutto sul suo pentimento e sul suo proposito di rettificare la sua condotta disordinata - in modo che possa impartirgli l'assoluzione con cognizione di causa e non in modo arbitrario)^[24].

Dopo la celebrazione del sacramento il ministro ha l'obbligo assoluto di mantenere il segreto su tutto quello che ha ascoltato nella confessione. «Data la delicatezza e la grandezza di questo ministero e il rispetto dovuto alle persone, la Chiesa dichiara che ogni sacerdote che ascolta le confessioni è obbligato, sotto pene molto severe, a mantenere un segreto assoluto riguardo ai peccati che i suoi penitenti gli hanno confessato. Non gli è lecito parlare neppure di quanto viene a conoscere, attraverso la confessione, dei suoi penitenti. Questo segreto, che non ammette eccezioni, si chiama il "sigillo sacramentale", poiché ciò che il penitente ha manifestato al sacerdote rimane "sigillato" dal sacramento»^[25].

3. Gli effetti della Confessione o sacramento della Penitenza

«Gli effetti del Sacramento della Penitenza sono: la riconciliazione con Dio e quindi il perdono dei peccati; la riconciliazione con la Chiesa; il recupero, se perduto, dello stato di grazia; la remissione della pena eterna meritata a causa dei peccati mortali e, almeno in parte, delle pene temporali che sono conseguenze del peccato; la pace e la serenità della coscienza, e la consolazione dello spirito; l'accrescimento delle forze spirituali per il combattimento cristiano»^[26]. Inoltre questo sacramento rende i penitenti particolarmente conformi a Cristo, vincitore del peccato attraverso la sua passione di redenzione e la sua risurrezione gloriosa^[27].

Infine bisogna ricordare che durante la celebrazione del sacramento i fedeli

vivono un'anticipazione del giudizio finale di Cristo Signore sugli uomini^[28] in modo misterioso, tuttavia reale ed effettivo. Si può dire senza sbagliare che chi riceve l'assoluzione sacramentale è già stato giudicato e assolto dal Signore: i suoi peccati sono stati perdonati per sempre.

«Per chi cade dopo il battesimo questo sacramento della Penitenza è altrettanto necessario come il Battesimo lo è per quelli non ancora redenti»^[29].

L'atto interiore di pentimento (la contrizione del cuore) incoraggia il cristiano a cercare il perdono di Dio e la piena comunione con Cristo e con la Chiesa. E Cristo ha stabilito che li si ottenga col sacramento della riconciliazione: dando agli Apostoli il potere di perdonare i peccati e vincolando il suo perdono a quello che essi concedono^[30], Egli ha fatto di questo sacramento «la via ordinaria per ottenere il perdono e la remissione dei peccati gravi commessi dopo il Battesimo»^[31].

Il cristiano peccatore che desideri riconciliarsi con Dio pertanto non deve solo pentirsi interiormente e riconoscere che ha bisogno del perdono divino, ma deve anche accettare i mezzi attraverso i quali la grazia e il perdono di Dio arrivano agli uomini nel tempo della Chiesa. Per chi ha peccato gravemente dopo il Battesimo non ci sono due vie diverse per ottenere lo stato di grazia, quella della contrizione del cuore o quella del sacramento della Penitenza, perché, di fatto, le due vie si identificano. La vera contrizione comprende sempre il desiderio di ricevere il sacramento del perdono. Un pentimento dei peccati unito al rifiuto di confessarli al sacerdote in questo sacramento sarebbe incoerente perché Dio stesso ha voluto che utilizziamo questo mezzo.

Su questo punto l'autorità della Chiesa ha precisato: «Colui che è consapevole di aver commesso un peccato mortale non deve ricevere la santa Comunione, [...] senza aver prima ricevuto l'assoluzione sacramentale, a meno che non abbia un motivo grave per comunicarsi e non gli sia possibile accedere a un confessore; in questo caso tenga presente che è obbligato a fare un atto di contrizione perfetta, che include il proposito di confessarsi quanto prima (CIC, can. 916)»^[32].

«Secondo il precetto della Chiesa, “ogni fedele, raggiunta l'età della discrezione, è tenuto all'obbligo di confessare fedelmente i propri peccati gravi, almeno una volta nell'anno” (CIC, can. 989)»^[33].

«Sebbene non sia strettamente necessaria, la confessione dei peccati veniali è tuttavia vivamente raccomandata dalla Chiesa. In effetti, la confessione regolare dei peccati veniali ci aiuta a formare la nostra coscienza, a lottare contro le cattive inclinazioni, a lasciarci guarire da Cristo, a progredire nella via dello Spirito»^[34].

«Anche per i peccati veniali è molto utile il ricorso assiduo e frequente a questo sacramento. Non si tratta infatti di una semplice ripetizione rituale né di una sorta di esercizio psicologico: è invece un costante e rinnovato impegno di affinare la grazia del Battesimo, perché, mentre portiamo nel nostro corpo la mortificazione di Cristo Gesù, sempre più si manifesti in noi la sua vita»^[35].

4. L'Unzione degli infermi, nota anche come “estrema unzione”

L'Unzione degli infermi è un sacramento istituito da Gesù Cristo, fatto intravedere come tale nel Vangelo di Marco^[36] e che viene raccomandato ai fedeli e promulgato dall'Apostolo Giacomo: «Chi è malato, chiami presso di sé i presbiteri della Chiesa ed essi preghino su di lui, ungendolo con olio nel nome del Signore. E la preghiera fatta con fede salverà il malato: il Signore lo solleverà e, se ha commesso peccati, gli saranno perdonati»^[37]. La Tradizione viva della Chiesa, che si riflette nei testi del Magistero ecclesiastico, ha riconosciuto in questo rito uno dei sette sacramenti della Nuova Legge, rivolto particolarmente a confortare i malati e a purificarli dal peccato e dalle sue conseguenze^[38].

Per aiutare le persone la cui vita è in pericolo per una grave malattia e che desiderano ricevere l'aiuto di questo sacramento, si può far loro considerare che «l'uomo gravemente infermo ha infatti bisogno, nello stato di ansia e di pena in cui si trova, di una grazia speciale di Dio per non lasciarsi abbattere, con il pericolo che la tentazione faccia vacillare la sua fede. Proprio per questo, Cristo ha voluto dare ai suoi fedeli malati la forza e il sostegno validissimo del sacramento dell'Unzione»^[39]. Più precisamente, «questo sacramento conferisce al malato la grazia dello Spirito Santo; tutto l'uomo ne riceve aiuto per la sua salvezza, si sente rinfrancato dalla fiducia in Dio e ottiene forze nuove contro le tentazioni del maligno e l'ansietà della morte; egli può così non solo sopportare validamente il male, ma combatterlo, e conseguire anche la salute, qualora ne derivasse un vantaggio per la sua salvezza spirituale; il sacramento dona inoltre, se necessario, il perdono dei peccati e porta a termine il cammino penitenziale del cristiano»^[40].

5. La struttura e la celebrazione dell'Unzione degli infermi

Secondo il Rituale dell'Unzione degli infermi, la materia più adatta del sacramento è l'olio di oliva o, in caso di necessità, un altro olio vegetale^[41]. Quest'olio deve essere benedetto dal vescovo o da un presbitero che abbia questa facoltà^[42].

L'Unzione si conferisce unguendo il malato sulla fronte e sulle mani^[43].

La formula sacramentale con la quale nel rito latino si conferisce l'Unzione degli infermi è la seguente: «Per questa santa unzione e per la sua piissima misericordia ti aiuti il Signore con la grazia dello Spirito Santo. Amen. / E, liberandoti dai peccati, ti salvi e nella sua bontà ti sollevi. Amen»^[44].

Come ricorda il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, «è molto opportuno che [l'Unzione degli infermi] sia celebrata durante l'Eucaristia, memoriale della Pasqua del Signore. Se le circostanze lo consigliano, la celebrazione del sacramento può essere preceduta dal sacramento della Penitenza e seguita da quello dell'Eucaristia. Il quanto sacramento della Pasqua di Cristo, l'Eucaristia dovrebbe essere sempre l'ultimo sacramento del pellegrinaggio terreno, il "Viatico" per il "passaggio" alla vita eterna»^[45].

Ministro di questo sacramento è soltanto il sacerdote (vescovo o presbitero)^[46].

Il soggetto dell'Unzione degli infermi è ogni persona battezzata che abbia

raggiunto l'uso di ragione e si trovi in pericolo di morte per una grave malattia o a causa della vecchiaia accompagnata da una avanzata debolezza senile^[47].
L'Unzione dei malati non può essere amministrata ai defunti.

Per ricevere i frutti di questo sacramento si richiede nel soggetto una preliminare riconciliazione con Dio e con la Chiesa, almeno con il desiderio, unito inscindibilmente al pentimento dei propri peccati e all'intenzione di confessarli nel sacramento della Penitenza non appena possibile. Per questo motivo la Chiesa prevede che, prima dell'Unzione, si amministri al malato il sacramento della Penitenza e della Riconciliazione^[48].

Il soggetto deve avere l'intenzione, almeno abituale e implicita, di ricevere questo sacramento^[49]. In altre parole, il malato deve avere una volontà non revocata di morire come muoiono i cristiani e con gli aiuti soprannaturali a loro destinati.

6. La necessità e gli effetti dell'Unzione degli infermi

Anche se l'Unzione dei malati può essere amministrata a chi ha già perduto i sensi, bisogna fare in modo che sia ricevuta in piena consapevolezza, in modo che il malato possa meglio disporsi a ricevere la grazia del sacramento. Non va amministrata a coloro che rifiutano ostinatamente di pentirsi in casi di peccato mortale manifesto^[50].

Un malato che ha ricevuto l'Unzione e recupera la salute può ricevere questo sacramento un'altra volta, nel caso di una nuova grave malattia; il sacramento può essere ripetuto nell'evoluzione della stessa malattia qualora questa si aggravasse^[51].

Infine, è bene tener presente questa indicazione della Chiesa: «Nel dubbio se l'infermo abbia già raggiunto l'uso di ragione, se sia pericolosamente ammalato o se sia morto, questo sacramento sia amministrato»^[52].

La ricezione dell'Unzione degli infermi non è necessaria come mezzo indispensabile di salvezza, ma non si deve prescindere volontariamente da questo sacramento se è possibile riceverlo perché vorrebbe dire rifiutare un aiuto di grande efficacia per la salvezza. Privare un malato di questo aiuto potrebbe costituire un peccato grave.

È opportuno che i fedeli tengano a mente che al giorno d'oggi si tende a "isolare" la malattia e la morte. A volte i malati gravi muoiono in solitudine nelle cliniche e negli ospedali, benché siano circondati da altre persone e molto ben curati in "unità di cure intensive". Tutti - e in particolare i cristiani che lavorano negli ospedali - devono impegnarsi affinché ai malati ricoverati non manchino i mezzi che danno consolazione e sollievo al corpo e all'anima di chi soffre; tra questi mezzi - oltre al sacramento della Penitenza e del Viatico - c'è il sacramento dell'Unzione degli infermi.

In quanto vero e proprio sacramento della Nuova Legge, l'Unzione degli infermi offre al fedele cristiano la grazia santificante; la grazia sacramentale specifica

dell'Unzione degli infermi ha pure i seguenti effetti:

- l'unione più intima con Cristo nella sua Passione di redenzione, per il suo bene e per quello di tutta la Chiesa^[53];
- il conforto, la pace e il coraggio per sopportare le difficoltà e le sofferenze proprie della malattia grave o della fragilità della vecchiaia^[54];
- la guarigione dalle conseguenze del peccato, il perdono dei peccati veniali e di quelli mortali nel caso in cui il malato si fosse pentito ma non avesse potuto ricevere il sacramento della Penitenza^[55].
- il ristabilimento della salute del corpo, se questa è la volontà di Dio^[56];
- la preparazione al passaggio alla vita eterna. In questo senso, nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* si legge: «questa grazia [propria dell'Unzione degli infermi] è un dono dello Spirito Santo che rinnova la fiducia e la fede in Dio e fortifica contro le tentazioni del maligno, cioè contro la tentazione di scoraggiamento e di angoscia di fronte alla morte (cfr. Eb 2, 15)»^[57].

Ángel García Ibáñez

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1499-1532.
-

Lecture raccomandate

- Ángel García Ibáñez, *Conversione e riconciliazione. Trattato storico-teologico sulla penitenza post-battesimale*, Edusc, Roma 2020.
 - Félix María Arocena, *Penitencia y Unción de enfermos*, Eunsa, Pamplona 2014.
-

[1] Papa Francesco, *Udienza*, 19-II-2014.

[2] Cfr. *Ef* 1, 4.

[3] Cfr. *2 Pt* 1, 3-11.

[4] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1446.

[5] *Gv* 20, 22-23. Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 976; Concilio di Trento, sess. XIV, *Dottrina sul sacramento della Penitenza*, cap. 1: DH 1670.

[6] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1442.

[7] Cfr. *Ivi*, n. 1447.

[8] *Ivi*, n. 1448.

[9] Ovviamente si tratta degli atti del penitente non in quanto atti puramente umani (il perdono dei peccati non si ottiene solo con le proprie forze), ma in quanto compiuti nella fede in Cristo Redentore e sotto l'azione dello Spirito Santo (cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1448).

[10] Rituale della Penitenza, *Praenotanda*, n. 19.

[11] *Ivi*, n. 6, d.

[12] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1454.

[13] *Ivi*, n. 1451. La citazione riportata dal Catechismo della Chiesa Cattolica è del Concilio di Trento: DH 1676.

[14] Cfr. *Sal* 50, 19.

[15] Cfr. *Is* 55, 7-8; *Ez* 18, 21-23; 33, 10-11; *Gl* 2, 12-13; *Lc* 5, 11-32.

[16] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1452.

[17] *Ivi*, n. 1453.

[18] *Ivi*, n. 1456.

[19] Cfr. *Ivi*, n. 1459.

[20] Cfr. *Ivi*, n. 1461-1462.

[21] *Ivi*, n. 1465.

[22] Cfr. *Lc* 15, 20-31.

[23] Cfr. *Mt* 22, 16.

[24] Nel caso si rivolgano a lui persone che vogliono avvicinarsi a Dio ma che ancora non possono ricevere l'assoluzione perché non hanno le dovute disposizioni, egli cercherà di trattarle con comprensione e misericordia, accompagnandole pastoralmente in modo che si inseriscano nella comunità cristiana nei modi in cui possono farlo. Più esattamente, nel caso dei divorziati risposati civilmente o di persone che convivono in modo irregolare, farà loro notare che, malgrado la loro situazione, «continuano ad appartenere alla Chiesa, che li segue con speciale attenzione, nel desiderio che coltivino, per quanto possibile, uno stile cristiano di vita attraverso la partecipazione alla santa Messa, pur senza ricevere la Comunione, l'ascolto della Parola di Dio, l'Adorazione eucaristica, la preghiera, la partecipazione alla vita comunitaria, il dialogo confidente con un sacerdote o un maestro di vita spirituale, la dedizione alla carità vissuta, le opere di penitenza, l'impegno educativo verso i figli» (Benedetto XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 29).

[25] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1467.

[26] *Ivi*, n. 310.

[27] Cfr. *Lumen Gentium*, n. 7.

[28] Cfr. *Mt* 25, 31-46; *Rm* 14, 10-12; *2 Cor* 5, 10. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* lo esprime in questi termini: «In questo sacramento, il peccatore, rimettendosi al giudizio misericordioso di Dio, anticipa in un certo modo il giudizio al quale sarà sottoposto al termine di questa vita terrena» (n. 1470).

[29] Concilio di Trento, sess. XIV, *Dottrina sul sacramento della Penitenza*, cap. 2: DH 1672.

[30] Cfr. *Gv* 20-22-23.

[31] San Giovanni Paolo II, *Reconciliatio et Paenitentia*, n. 31, I.

[32] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1457.

[33] *Ibid.*

[34] *Ivi*, n. 1458.

[35] Rituale della Penitenza, *Praenotanda*, n. 7, b.

[36] Cfr. *Mc* 6, 13.

[37] *Gc* 5, 14-15.

[38] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1512.

[39] Rituale dell'Unzione e della Pastorale dei malati, *Praenotanda*, n. 5.

[40] *Ivi*, n. 6.

[41] Cfr. *Ivi*, n. 20.

[42] Cfr. *Ivi*, n. 21.

[43] Cfr. *Ivi*, n. 23. In caso di necessità basterà fare una sola unzione sulla fronte o in altra parte conveniente del corpo (cfr. *Ibid.*). Nelle Chiese Orientali - per esempio, nella Chiesa Bizantina, Copta e Armena - si fanno sette unzioni (in modo simile a come si faceva nell'antica liturgia romana), sulla fronte, sulle labbra, sulla naso, sugli occhi, sul petto, sulle mani e sui piedi del malato, come segno di purificazione dei peccati commessi con la mente e con ognuno dei sensi; cfr. I.-H. Dalmais, *Las Liturgias Orientales*, Bilbao 1991, p. 127-128.

[44] Rituale dell'Unzione e della Pastorale dei malati, *Praenotanda*, n. 25. Questa formula si pronuncia in modo che la prima parte si dica mentre si unge la fronte e la seconda mentre si ungono le mani. In caso di necessità, quando si può fare una sola unzione, il ministro pronuncia di seguito l'intera formula (cfr. *ivi.*, *Praenotanda*, n. 23). Nella Chiesa Orientale Bizantina, già citata, in ogni unzione si

pronuncia la formula: «Padre Santo, medico delle anime e dei corpi, che hai mandato il tuo figlio unico Gesù Cristo per curare ogni male e liberare dalla morte, guarisci anche il tuo servo N. dalla sua debolezza sia fisica che spirituale mediante la grazia del tuo Cristo» (I.-H. Dalmais, *Las Liturgias Orientales*, cit., p. 129).

[45] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1517.

[46] Cfr. CIC, can. 1003, 1. I diaconi e i fedeli laici non possono amministrare validamente l'Unzione degli infermi (cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota sul ministro del sacramento dell'Unzione degli infermi*, «Notitiae» 41 [2005] 479).

[47] Cfr. Concilio Vaticano II, *Sacrosantum Concilium*, n. 73; CIC, cann. 1004-1007. Pertanto, l'Unzione degli infermi non è un sacramento per quei fedeli che semplicemente sono arrivati alla cosiddetta "terza età" (non è il sacramento dei pensionati) e non è neppure solo un sacramento per i moribondi. Nel caso di un'operazione chirurgica, l'Unzione degli infermi può essere amministrata quando la malattia, che è motivo dell'operazione, mette in pericolo di per sé la vita del malato.

[48] Cfr. SC 74.

[49] A questo proposito nel CIC si dice: «Si conferisca questo sacramento a quegli infermi che, mentre erano in possesso delle proprie facoltà mentali, lo abbiano chiesto almeno implicitamente» (can. 1006).

[50] Cfr. CIC, can. 1007. Per ciò che riguarda l'ultimo punto, si deve distinguere il caso della persona non pentita che vuole ostinatamente rimanere in uno stato di peccato mortale risaputo da tutti e quello del soggetto che si trova in una situazione gravemente contraria alla Legge di Dio, ma non strettamente per cattiveria, quanto piuttosto per ignoranza o perché è immerso in una cultura profondamente secolarizzata e la grave malattia lo ha colto di sorpresa. Nel primo caso non si deve amministrare l'Unzione, perché sarebbe inutile per il peccatore; nel secondo, sì, soprattutto se il malato reagisce positivamente all'incoraggiamento del sacerdote ad abbandonarsi alla misericordia di Dio, a pentirsi dei suoi peccati e a fare il proposito di correggere la propria vita in futuro. In ogni caso, se il ministro dubitasse che il soggetto dovesse effettivamente persistere con ostinazione in una situazione di peccato grave di pubblica notorietà, potrebbe amministrargli questo sacramento *sub conditione*.

[51] Cfr. *Ivi*, 1004, 2

[52] *Ivi*. 1005.

[53] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1521-1522; 1532.

[54] Cfr. *Ivi*, nn. 1520; 1532.

[55] Cfr. *Ivi*, n. 1520.

[56] Cfr. *Concilio di Firenze*: DH 1325; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1520.

[57] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1520.

[Torna ai contenuti](#)

Tema 24. Il matrimonio e l'Ordine sacerdotale

Il Padre, nel suo disegno d'amore, ci ha scelti in Cristo prima della creazione del mondo per elevarci alla dignità di figli di Dio (cfr. *Ef* 1,4-5). Inoltre, vuole contare sulla cooperazione degli uomini per portare a compimento il suo disegno di salvezza e i sacramenti del matrimonio e dell'Ordine conferiscono al cristiano una vocazione e missione specifica nella Chiesa^[1].

1. Il sacramento del matrimonio

Il matrimonio non è «effetto del caso o prodotto della evoluzione di inconsce forze naturali: è stato sapientemente e provvidenzialmente istituito da Dio creatore per realizzare nell'umanità il suo disegno di amore. Per mezzo della reciproca donazione personale, loro propria ed esclusiva, gli sposi tendono alla comunione delle loro persone, nella quale si perfezionano a vicenda, per collaborare con Dio alla generazione e alla educazione di nuove vite. Per i battezzati, poi, il matrimonio riveste la dignità di segno sacramentale della grazia, in quanto rappresenta l'unione di Cristo e della chiesa»^[2].

«Nella sua realtà più profonda, l'amore è essenzialmente dono e l'amore coniugale, mentre conduce gli sposi alla reciproca «conoscenza» che li fa «una carne sola» (cfr. *Gen* 2,24), non si esaurisce all'interno della coppia, poiché li rende capaci della massima donazione possibile, per la quale diventano cooperatori con Dio per il dono della vita ad una nuova persona umana»^[3].

Questo amore mutuo tra gli sposi «diventa un'immagine dell'amore assoluto e indefettibile con cui Dio ama l'uomo. È cosa buona, molto buona, agli occhi del Creatore. E questo amore che Dio benedice è destinato ad essere fecondo e a realizzarsi nell'opera comune della custodia della creazione: Dio li benedisse e disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela» (*Gen* 1,28)»^[4].

L'amore coniugale è definito dal dono delle persone in quanto reciprocamente sessuate in ordine alla generazione. Nessuno può diventare padre da solo o con un'altra persona dello stesso sesso, perchè la paternità e la maternità sono principio unico di generazione. Nell'amore coniugale l'accettazione del dono ha un dinamismo del tutto proprio e peculiare rispetto ad altri linguaggi dell'amore: solamente nell'amore coniugale che dà identità tra l'offerta del dono e l'accettazione del dono. Infatti l'accettazione del dono della paternità si realizza mediante l'uso del dono della maternità e viceversa. Non c'è una comunione d'amore più intima di quella di due persone che, con parole della Sacra Scrittura, sono *una sola carne*^[5].

La dinamica della donazione coniugale appena descritta rende evidente come l'amore coniugale non nasca in modo spontaneo ma scaturisca dalla donazione libera di ognuna delle due persone e che sia un amore dovuto, proprio perché frutto di una donazione reciproca. Così insegna san Paolo quando scrive che «la moglie non è padrona del proprio corpo, ma lo è il marito; allo stesso modo anche il marito non è padrone del proprio corpo, ma lo è la moglie»^[6], oppure quando ricorda agli sposi che «devono amare le loro mogli, come il proprio corpo»^[7]. In quanto istituzione naturale il matrimonio esprime la dimensione di giustizia inerente all'amore coniugale: «l'istituzione matrimoniale non è una indebita ingerenza della società o dell'autorità, né l'imposizione estrinseca di una forma, ma esigenza interiore del patto d'amore coniugale che pubblicamente si afferma come unico ed esclusivo perché sia vissuta così la piena fedeltà al disegno di Dio Creatore»^[8].

Essendo la comunità matrimoniale il fondamento naturale della famiglia, cellula della società, essa non appartiene esclusivamente alla sfera privata ma è un bene di interesse pubblico. La società protegge il matrimonio per mezzo della sua istituzionalizzazione legale: il matrimonio civile nella società civile e il matrimonio canonico nella Chiesa. Affinché la legalizzazione del matrimonio sia effettiva e realmente utile al bene comune, deve essere conforme alla sua natura, cioè al matrimonio come istituzione naturale e nel caso del matrimonio canonico anche come sacramento.

In molti paesi è frequente che le persone convivano *more uxorio* senza alcun vincolo istituzionale. Le ragioni sono varie: «l'influenza delle ideologie che svalutano il matrimonio e la famiglia, l'esperienza del fallimento di altre coppie che essi non vogliono rischiare, il timore verso qualcosa che considerano troppo grande e sacro, le opportunità sociali ed i vantaggi economici che derivano dalla convivenza, una concezione meramente emotiva e romantica dell'amore, la paura di perdere la libertà e l'autonomia, il rifiuto di qualcosa concepito come istituzionale e burocratico»^[9]. Se la relazione è stabilita con una sincera volontà coniugale, occorrerà fare rilevare la necessità di legalizzare la loro situazione. Se non c'è tale volontà, bisognerà aiutarli a scoprire la menzogna di tale relazione, perché l'amore coniugale «esige un dono totale e definitivo delle persone tra loro»^[10]; e come questa menzogna indebolisce la sincerità e la fedeltà mutue: «che senso può avere una unione in cui le persone non si impegnano l'una nei confronti dell'altra, e manifestano in tal modo una mancanza di fiducia nell'altro, in se stessi o nell'avvenire?»^[11].

Se guardiamo alla creazione alla luce di Cristo, scopriamo che il matrimonio «è il *fondamento* di «tutti i progetti salvifici di Dio», «l'inizio della storia della salvezza», che culmina in Cristo»^[12]. Il matrimonio delle origini è così rivestito di una dignità nuova: è stato istituito da Dio come segno dell'unione di Cristo con la Chiesa^[13], in virtù del quale l'amore coniugale non solo partecipa dell'amore creatore di Dio, ma anche del suo amore salvifico, trasmettendo assieme alla vita umana anche la vita della grazia in Cristo.

Il peccato originale ha provocato insieme la rottura tra l'uomo e Dio e la rottura della comunione originale tra l'uomo e la donna. A sua volta, l'istituzione del matrimonio si indebolisce con l'introduzione della poligamia e del ripudio e la paternità della carne trasmette il peccato invece della vita dei figli di Dio.

La Legge antica e la pedagogia divina non criticano la poligamia dei patriarchi né proibiscono il divorzio; ma «vedendo l'Alleanza di Dio con Israele sotto l'immagine di un amore coniugale esclusivo e fedele, (cfr. *Os* 1-3; *Is* 54.62, *Ger* 2-3.31; *Ez* 16, 62; 23), i profeti hanno preparato la coscienza del popolo eletto ad una intelligenza approfondita dell'unicità e dell'indissolubilità del matrimonio (cfr. *Mal* 2, 13-17)»^[14]. Inoltre, il rinnovo dell'originaria benedizione divina su Abramo, assieme alla promessa di una discendenza innumerevole alla quale darà la terra di Canaan^[15], conferisce al matrimonio un ruolo fondamentale nella realizzazione del disegno della salvezza: senza il matrimonio non si compirebbe l'alleanza stretta da Dio con Abramo e la sua discendenza, che alla luce del Nuovo Testamento sono figura di Cristo e della Chiesa^[16].

«Gesù, che ha riconciliato ogni cosa in sé, ha riportato il matrimonio e la famiglia alla loro forma originale (cfr. *Mc* 10, 1-12). La famiglia e il matrimonio sono stati redenti da Cristo (cfr. *Ef* 5,21-32), restaurati a immagine della Santissima Trinità, mistero da cui scaturisce ogni vero amore. L'alleanza sponsale, inaugurata nella creazione e rivelata nella storia della salvezza, riceve la piena rivelazione del suo significato in Cristo e nella sua Chiesa. Da Cristo attraverso la Chiesa, il matrimonio e la famiglia ricevono la grazia necessaria per testimoniare l'amore di Dio e vivere la vita di comunione. Il Vangelo della famiglia attraversa la storia del mondo sin dalla creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio (cfr. *Gen* 1, 26-27) fino al compimento del mistero dell'Alleanza in Cristo alla fine dei secoli con le nozze dell'Agnello (cfr. *Ap* 19, 9)»^[17].

2. La celebrazione del matrimonio

Il matrimonio nasce dal consenso personale e irrevocabile degli sposi^[18]. «Il consenso matrimoniale è l'atto della volontà con cui l'uomo e la donna, con patto irrevocabile, danno e accettano reciprocamente se stessi per costituire il matrimonio»^[19].

«La Chiesa normalmente richiede per i suoi fedeli la *forma ecclesiastica* della celebrazione del Matrimonio»^[20]. Per questo, «sono validi soltanto i matrimoni che si contraggono alla presenza dell'Ordinario del luogo o del parroco o del sacerdote oppure diacono delegato da uno di essi che sono assistenti, nonché alla presenza di due testimoni, conformemente, tuttavia, alle norme stabilite» dal Codice di Diritto Canonico^[21].

Questa prassi ha diverse ragioni: il matrimonio sacramentale crea diritti e doveri nella comunità della Chiesa tra gli sposi e in relazione ai figli. Essendo il matrimonio uno stato di vita nella Chiesa, è giusto che ci sia certezza su di esso (da qui l'obbligo di avere dei testimoni) mentre il carattere pubblico del consenso protegge il "Sì" pronunciato una volta e aiuta a restarvi fedeli (cfr. *Catechismo*, 1631).

«Le proprietà essenziali del matrimonio sono l'unità e l'indissolubilità, che nel matrimonio cristiano conseguono una peculiare stabilità in ragione del sacramento» (CIC, 1056). Il marito e la moglie «per il patto coniugale non sono più due, ma una sola carne (*Mt* 19,6). Questa intima unione, come mutuo impegno tra

le persone, come quello dei figli, esige piena fedeltà e richiede la sua indissolubile unità»^[22].

«L'unità del Matrimonio confermata dal Signore appare in maniera lampante anche dalla uguale dignità personale sia dell'uomo che della donna, che deve essere riconosciuta nel mutuo e pieno amore. La *poligamia* è contraria a questa pari dignità e all'amore coniugale che è unico ed esclusivo»^[23].

«Nella sua predicazione Gesù ha insegnato senza equivoci il senso originale dell'unione dell'uomo e della donna, quale il Creatore l'ha voluta all'origine: il permesso, dato da Mosè, di ripudiare la propria moglie, era una concessione motivata dalla durezza del cuore; l'unione matrimoniale dell'uomo e della donna è indissolubile: Dio stesso l'ha conclusa: "Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi" (Mt 19,6) (*Catechismo*, n. 1614)». In virtù del sacramento, per il quale gli sposi cristiani manifestano e partecipano al mistero dell'unità e del fecondo amore tra Cristo e la Chiesa^[24], l'indissolubilità acquista un nuovo significato e si rafforza la stabilità originaria del vincolo coniugale, in modo tale che «il matrimonio rato (cioè, celebrato tra battezzati) e consumato non può essere sciolto da nessuna potestà umana e per nessuna causa, eccetto la morte»^[25].

«Il *divorzio* è una grave offesa alla legge naturale. Esso pretende di sciogliere il patto, liberamente stipulato dagli sposi, di vivere l'uno con l'altro fino alla morte. Il divorzio offende l'Alleanza della salvezza, di cui il Matrimonio sacramentale è segno»^[26]. «Può avvenire che uno dei coniugi sia vittima innocente del divorzio pronunciato dalla legge civile; questi allora non contravviene alla norma morale. C'è infatti una differenza notevole tra il coniuge che si è sinceramente sforzato di rimanere fedele al sacramento del Matrimonio e si vede ingiustamente abbandonato, e colui che, per sua grave colpa, distrugge un Matrimonio canonicamente valido»^[27].

«Esistono tuttavia situazioni in cui la coabitazione matrimoniale diventa praticamente impossibile per le più varie ragioni. In tali casi la Chiesa ammette la *separazione* fisica degli sposi e la fine della coabitazione. I coniugi non cessano di essere marito e moglie davanti a Dio; non sono liberi di contrarre una nuova unione. In questa difficile situazione, la soluzione migliore sarebbe, se possibile, la riconciliazione»^[28]. Se dopo la separazione «il divorzio civile rimane l'unico modo possibile di assicurare certi diritti legittimi, quali la cura dei figli o la tutela del patrimonio, può essere tollerato, senza che costituisca una colpa morale»^[29].

Se dopo il divorzio si contrae una nuova unione, per quanto riconosciuta dalla legge civile, «il coniuge risposato si trova in tal caso in una condizione di adulterio pubblico e permanente»^[30]. I divorziati che si risposano, per quanto continuino ad appartenere alla Chiesa, non possono essere ammessi all'Eucaristia, perché il loro stato e condizione di vita contraddicono oggettivamente l'unione di amore indissolubile di Cristo con la Chiesa, significata e attualizzata nell'Eucaristia. «L'assoluzione sacramentale, che può essere data «solo a quelli che, pentiti di aver violato il segno dell'Alleanza e della fedeltà a Cristo, sono sinceramente disposti ad una forma di vita non più in contraddizione con l'indissolubilità del matrimonio. Ciò importa, in concreto, che quando l'uomo e la donna per seri motivi - quali, ad esempio, l'educazione dei figli - non possono soddisfare l'obbligo della separazione, "assumano l'impegno di vivere in piena continenza, cioè di

astenersi dagli atti propri dei coniugi"»^[31].

Queste norme debbono essere applicate nella logica della compassione per le persone fragili, evitando di mettere tante condizioni che svuotano di significato la misericordia divina^[32]. Questo vuol dire tenere conto che il penitente «per quanto sia fedele all'intenzione di non peccare più, l'esperienza passata e la coscienza della debolezza presente suscitano il timore di nuove cadute; ma questo non pregiudica l'autenticità dell'intenzione, quando a tale timore si unisce la volontà, aiutata dalla preghiera, di fare tutto il possibile per evitare il peccato»^[33]. A seconda delle circostanze concrete nelle quali vive, il penitente può non essere pienamente responsabile dei propri atti. Il confessore dovrà tenerne conto per valutare quello che può fare per evitare il peccato e così avere la certezza morale della sufficiente contrizione del penitente per ricevere l'assoluzione^[34].

In ogni caso, se c'è una nuova caduta, la persona deve accostarsi al sacramento prima di fare la comunione. Difatti, le relazioni sessuali con altri che non sia il coniuge legittimo sono sempre, per il loro oggetto, intrinsecamente cattive. In più, siccome il pentimento è «di per sé occulto, mentre la loro condizione di divorziati risposati è di per sé manifesta, essi potranno accedere alla Comunione eucaristica solo *remoto scandalo*»^[35]: si può fare la Comunione privatamente o là dove non si è conosciuti, evitando così di causare giudizi, confusione, sconcerto o scandalo negli altri fedeli). L'Eucaristia ricevuta non sarà la meta del cammino di conversione, ma il prezioso aiuto per continuare a fare i passi necessari per vivere una situazione che non contrasta più con gli insegnamenti di Cristo sul matrimonio^[36].

3. La paternità responsabile

«Il matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati per loro natura alla procreazione ed educazione della prole. I figli infatti sono il dono più eccellente del matrimonio e contribuiscono grandemente al bene dei genitori stessi. Dio che disse: "non è bene che l'uomo sia solo" (*Gen 2,18*) e "che creò all'inizio l'uomo maschio e femmina" (*Mt 19,4*), volendo comunicare all'uomo una speciale partecipazione nella sua opera creatrice, benedisse l'uomo e la donna, dicendo loro: "crescete e moltiplicatevi" (*Gen 1,28*). Di conseguenza un amore coniugale vero e ben compreso e tutta la struttura familiare che ne nasce tendono, senza trascurare gli altri fini del matrimonio, a rendere i coniugi disponibili a cooperare coraggiosamente con l'amore del Creatore e del Salvatore che attraverso di loro continuamente dilata e arricchisce la sua famiglia»^[37].

Pertanto, tra «i coniugi che in tal modo adempiono la missione loro affidata da Dio, sono da ricordare in modo particolare quelli che, con decisione prudente e di comune accordo, accettano con grande animo anche un più grande numero di figli da educare convenientemente»^[38].

Per quanto possano avere una generosa disposizione verso la paternità, certe volte gli sposi possono essere «ostacolati da alcune condizioni della vita di oggi, e possono trovare circostanze nelle quali non si può aumentare, almeno per un certo tempo, il numero dei figli»^[39]. «Se dunque per distanziare le nascite esistono

seri motivi, derivanti dalle condizioni fisiche o psicologiche dei coniugi, o da circostanze esteriori, la chiesa insegna essere allora lecito tener conto dei ritmi naturali immanenti alle funzioni generative per l'uso del matrimonio nei soli periodi infecondi e così regolare la natalità senza offendere minimamente i principi morali»^[40].

«Secondo il disegno di Dio, il matrimonio è il fondamento della più ampia comunità della famiglia, poiché l'istituto stesso del matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati alla procreazione ed educazione della prole, in cui trovano il loro coronamento (cfr. *Gaudium et Spes*, 50)»^[41].

«Il Creatore del mondo ha stabilito la società coniugale come origine e fondamento della società umana; la famiglia per questo è la cellula prima e vitale della società»^[42]. Questa specifica ed esclusiva dimensione pubblica del matrimonio e della famiglia reclama la sua difesa e la sua promozione da parte della società civile.

Nella Chiesa la famiglia è chiamata Chiesa domestica perché la specifica comunione dei suoi membri è chiamata ad essere «rivelazione e attuazione specifica della comunione ecclesiale»^[43]. «I genitori devono essere per i loro figli i primi maestri della fede e assecondare la vocazione propria di ognuno, quella sacra in modo speciale»^[44]. «È qui che si esercita in maniera privilegiata il sacerdozio battesimale del padre di famiglia, della madre, dei figli, di tutti i membri della famiglia, “con la partecipazione ai sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e l'operosa carità”. Il focolare è così la prima scuola di vita cristiana e una scuola di umanità più ricca. È qui che si apprende la fatica e la gioia del lavoro, l'amore fraterno, il perdono generoso, sempre rinnovato, e soprattutto il culto divino attraverso la preghiera e l'offerta della propria vita»^[45].

4. Il sacramento dell'Ordine sacerdotale

All'interno del popolo di Israele, al quale ci si riferisce in *Esodo* 19,6 come “regno di sacerdoti”, la tribù di Levi fu scelta da Dio «per il servizio della Dimora della Testimonianza»^[46]; tra i leviti si consacravano i sacerdoti dell'antica alleanza con il rito dell'unzione^[47], conferendo loro una funzione in favore degli uomini «nelle cose che riguardano Dio, per offrire doni e sacrifici per i peccati»^[48]. In quanto elemento della legge mosaica, questo sacerdozio è «introduzione a una speranza migliore»^[49], «ombra dei beni futuri», ma oltre a questo «non ha mai il potere di condurre alla perfezione per mezzo di sacrifici - sempre uguali, che si continuano a offrire di anno in anno - coloro che si accostano a Dio»^[50].

Il sacerdozio levitico ha prefigurato in qualche modo nel popolo eletto la piena realizzazione del sacerdozio di Gesù Cristo, non legato né alla genealogia, né ai sacrifici del tempio, né alla Legge, ma soltanto allo stesso Dio^[51]. Per questo, fu «proclamato da Dio Sommo Sacerdote al modo di Malchisedec» (*Eb* 5, 10), il quale «con un'unica offerta egli ha reso perfetti per sempre quelli che vengono santificati» (*Eb* 10, 14). Infatti, il Verbo di Dio incarnato, compiendo le profezie messianiche, redime tutti gli uomini con la sua morte e la sua risurrezione, donando la propria

vita nella pienezza della sua condizione sacerdotale. Questo sacerdozio, che Gesù stesso presenta in termini di consacrazione e di missione (cfr. Gv 10, 14), ha, quindi, valore universale: «una azione salvifica fuori dell'unica mediazione di Cristo»^[52].

Nell'Ultima Cena Gesù manifesta la volontà di rendere partecipi gli apostoli del suo sacerdozio che ha le caratteristiche di consacrazione e missione: «Come tu hai mandato me nel mondo, anche io ho mandato loro nel mondo; per loro io consacro me stesso, perché siano anch'essi consacrati nella verità»^[53]. Tale partecipazione si realizza in diversi momenti nel corso del ministero di Cristo. Sono passi successivi che condurranno alla istituzione dell'ordine sacro: quando chiama gli apostoli a costituire il collegio apostolico^[54], quando li istruisce e li invia a predicare^[55], quando conferisce loro il potere di perdonare i peccati^[56], quando affida loro la missione universale^[57]; e in modo particolare quando ordina loro di celebrare l'Eucaristia: «fate questo in memoria di me»^[58]. Per la missione apostolica essi «vennero confermati pienamente il giorno di Pentecoste»^[59].

Nel corso della loro vita «non solo ebbero vari collaboratori nel ministero, ma perché la missione loro affidata venisse continuata dopo la loro morte, affidarono, quasi per testamento, ai loro immediati cooperatori l'ufficio di completare e consolidare l'opera da essi incominciata (...) e in seguito diedero disposizione che dopo la loro morte altri uomini subentrassero al loro posto» E così «i vescovi hanno ricevuto il ministero della comunità per esercitarlo con i loro collaboratori, sacerdoti e diaconi. Presiedono in luogo di Dio al gregge di cui sono pastori quali maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto, ministri del governo della Chiesa»^[60].

Nel Nuovo Testamento il ministero apostolico si trasmette con l'imposizione delle mani accompagnata da una preghiera^[61]. È questa la prassi che si trova nei riti di ordinazione più antichi come quelli raccolti nella *Traditio apostolica* e negli *Statuta Ecclesiae Antiqua*. Questo nucleo essenziale, che costituisce il segno sacramentale, è stato arricchito nel corso dei secoli con alcuni riti complementari, che possono differire secondo le diverse tradizioni liturgiche. «Così, nel rito latino, i riti di introduzione - la presentazione e l'elezione dell'ordinando, l'omelia del Vescovo, l'interrogazione dell'ordinando, le litanie dei santi - attestano che la scelta del candidato è stata fatta in conformità alla prassi della Chiesa e preparano l'atto solenne della consacrazione. A questa fanno seguito altri riti che esprimono e completano in maniera simbolica il mistero che si è compiuto: per il Vescovo e il presbitero l'unzione del santo crisma, segno dell'unzione speciale dello Spirito Santo che rende fecondo il loro ministero; la consegna del libro dei Vangeli, dell'anello, della mitra e del pastorale al Vescovo, come segno della sua missione apostolica di annunciare la Parola di Dio, della sua fedeltà alla Chiesa, Sposa di Cristo, del suo compito di Pastore del gregge del Signore; la consegna, al sacerdote, della patena e del calice, l'offerta del popolo santo, che egli è chiamato a presentare a Dio; la consegna del libro dei Vangeli al diacono, che ha ricevuto la missione di annunciare il Vangelo di Cristo»^[62].

5. Natura ed effetti dell'Ordine sacerdotale

Mediante il sacramento dell'Ordine viene conferita una partecipazione al sacerdozio di Cristo secondo le modalità trasmesse dalla successione apostolica. Il sacerdozio ministeriale si distingue dal sacerdozio comune dei fedeli, che deriva dal battesimo e dalla confermazione; entrambi «sono ordinati l'uno all'altro», tuttavia «differiscono essenzialmente e non solo di grado»^[63]. Caratteristica propria e specifica del sacerdozio ministeriale è di essere «una ripresentazione sacramentale di Cristo capo e Pastore»^[64], cosa che permette di esercitare l'autorità di Cristo nei compiti pastorali di predicazione e di governo e di agire *in persona Christi* nell'esercizio del ministero sacramentale.

La *repraesentatio Christi Capitis* sussiste sempre nel ministro, la cui anima è stata sigillata dal carattere sacramentale, impresso indelebilmente nell'anima con l'ordinazione. Il carattere è dunque l'effetto principale del sacramento e dal momento che è una realtà permanente il sacramento dell'Ordine non può essere ripetuto, eliminato, o conferito per un tempo limitato. «Un soggetto validamente ordinato può, certo, per gravi motivi, essere dispensato dagli obblighi e dalle funzioni connessi all'ordinazione o gli può essere fatto divieto di esercitarli, ma non può più ridiventare laico in senso stretto»^[65].

L'Ordine, in ciascuno dei suoi gradi, conferisce inoltre «la grazia dello Spirito Santo propria di questo sacramento» che consiste «in una configurazione a Cristo Sacerdote, Maestro e Pastore del quale l'ordinato è costituito ministro»^[66]. Questa *ministerialità* è insieme un dono e un compito, dato che l'Ordine si riceve in vista del servizio a Cristo e ai fedeli, che nella Chiesa costituiscono il suo Corpo Mistico. Più precisamente, per il vescovo il dono ricevuto è «lo spirito di governo che hai dato al tuo amato Figlio Gesù Cristo, e che lui, a sua volta, ha comunicato ai santi apostoli»^[67]. Per il presbitero si chiede a Dio il dono dello Spirito «perché sia degno di presentarsi senza rimprovero davanti al tuo altare, di annunciare il vangelo del tuo regno, di realizzare il ministero della tua parola di verità, di offrirti doni e sacrifici spirituali, di rinnovare il tuo popolo con il bagno della rigenerazione; in modo che vada incontro al nostro grande Dio e salvatore Gesù Cristo»^[68]. I diaconi, «con la grazia sacramentale, in comunione con il vescovo e il suo presbiterio, servono il Popolo di Dio nel ministero della liturgia, della parola e della carità»^[69].

6. I gradi dell'Ordine sacerdotale

Il diaconato, il presbiterato e l'episcopato mantengono tra di loro una relazione intrinseca in quanto gradi dell'unica realtà sacramentale dell'Ordine sacro.

L'episcopato è «la pienezza del sacramento dell'Ordine sacro» chiamato «nella liturgia della Chiesa e nella testimonianza dei santi padri “sacerdozio supremo” o “apice del ministero sacro”»^[70]. Ai vescovi viene conferito «il ministero della comunità per esercitarlo con i loro collaboratori, sacerdoti e diaconi. Presiedono in luogo di Dio al gregge di cui sono pastori quali maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto, ministri del governo della Chiesa»^[71]. Sono successori degli apostoli e membri del collegio episcopale, al quale sono immediatamente incorporati in virtù dell'ordinazione, conservando la comunione gerarchica con il Papa, capo del collegio e con gli altri membri. Proprio ad essi spetta la funzione di reggere, così la

Chiesa universale come presiedere le Chiese locali, che reggono «come vicari e legati di Cristo», e lo fanno «col consiglio, la persuasione, l'esempio, ma anche con l'autorità e la sacra potestà»^[72]. Tra i doveri episcopali «eccelle la predicazione del Vangelo [75]. I vescovi, infatti, sono gli araldi della fede che portano a Cristo nuovi discepoli; sono dottori autentici, cioè rivestiti dell'autorità di Cristo, che predicano al popolo loro affidato la fede da credere e da applicare nella pratica della vita», e quando «insegnano in comunione col romano Pontefice devono essere da tutti ascoltati con venerazione quali testimoni della divina e cattolica verità»^[73]. Infine, come amministratori della grazia del supremo sacerdozio, moderano con la loro autorità la distribuzione sana e fruttuosa dei sacramenti: «regolano l'amministrazione del battesimo, col quale è concesso partecipare al regale sacerdozio di Cristo. Sono i ministri originari della confermazione, dispensatori degli ordini sacri e moderatori della disciplina penitenziale, e con sollecitudine esortano e istruiscono le loro popolazioni, affinché nella liturgia e specialmente nel santo sacrificio della messa»^[74].

Il presbiterato è stato istituito da Dio affinché i suoi ministri «avessero la sacra potestà dell'Ordine per offrire il sacrificio e perdonare i peccati (6), e che in nome di Cristo svolgessero per gli uomini in forma ufficiale la funzione sacerdotale»^[75]. Ai presbiteri è stata affidata la funzione ministeriale «in grado subordinato ai presbiteri, questi sono dunque costituiti nell'Ordine del presbiterato per essere cooperatori dell'Ordine episcopale, per il retto assolvimento della missione apostolica affidata da Cristo»^[76]. Essi partecipano «dell'autorità con la quale Cristo stesso forma, santifica e regge il suo Corpo», e per l'Ordine sacramentale ricevuto «sono segnati da uno speciale carattere che li configura a Cristo sacerdote, in modo da poter agire in nome di Cristo, capo della Chiesa»^[77]. Essi «costituiscono col loro vescovo un solo presbiterio [109] sebbene destinato a uffici diversi»^[78] e disimpegnano la loro missione in contatto diretto con gli uomini. Più concretamente, i presbiteri «come obbligo principale hanno quello di annunciare a tutti il Vangelo di Cristo, per costituire e fare crescere il popolo di Dio, compiendo il mandato del Signore "Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo a ogni creatura"»^[79].

La sua funzione è esercitata soprattutto «nel culto eucaristico o sinassi, dove, agendo in persona di Cristo e proclamando il suo mistero, uniscono le preghiere dei fedeli al sacrificio del loro capo e nel sacrificio della messa rendono presente e applicano fino alla venuta del Signore (cfr. 1 Cor 11,26), l'unico sacrificio del Nuovo Testamento, quello cioè di Cristo, il quale una volta per tutte offrì se stesso al Padre quale vittima immacolata»^[80]. Questo va unito al «ministero della riconciliazione e del conforto», che esercita «a favore dei fedeli penitenti o ammalati». Come veri pastori essi esercitano «secondo la loro parte di autorità, l'ufficio di Cristo, pastore e capo, raccolgono la famiglia di Dio, quale insieme di fratelli animati da un solo spirito, per mezzo di Cristo nello Spirito li portano al Padre»^[81].

I diaconi costituiscono il grado inferiore della gerarchia. A loro vengono imposte le mani «non per il sacerdozio, ma per il servizio». Sostenuti dalla grazia sacramentale essi servono il popolo di Dio nella «diaconia» della liturgia, della predicazione e della carità, in comunione col vescovo e con il suo presbiterio. È compito del diacono «amministrare solennemente il battesimo, conservare e distribuire l'eucaristia, assistere e benedire il matrimonio in nome della Chiesa,

portare il viatico ai moribondi, leggere la sacra Scrittura ai fedeli, istruire ed esortare il popolo, presiedere al culto e alla preghiera dei fedeli, amministrare i sacramentali, presiedere al rito funebre e alla sepoltura»^[82].

7. Ministro e soggetto

Il conferimento dell'Ordine nei suoi tre gradi è riservato esclusivamente al vescovo; nel Nuovo Testamento a conferirlo sono solo gli apostoli e «poiché il sacramento dell'Ordine è il sacramento del ministero apostolico, spetta ai Vescovi in quanto successori degli Apostoli trasmettere “questo dono dello Spirito”, (*Lumen gentium*, 21), questo “seme apostolico” (*Lumen gentium*, 20)»^[83], custodito lungo i secoli nel ministero ordinato.

Per la liceità dell'ordinazione episcopale la Chiesa latina richiede un esplicito mandato pontificio^[84]; mentre nelle chiese orientali essa è riservata al Romano Pontefice, al Patriarca o al Metropolita, ed è sempre illecita in assenza del mandato legittimo (cfr. *CCEO*, 745). Nel caso dell'ordinazione presbiterale o diaconale si stabilisce che l'ordinante sia il vescovo del candidato, a meno che lo stesso non abbia rilasciato lettera dimissionaria (cfr. *CIC*, 1015-1016); se l'ordinazione avviene al di fuori della propria circoscrizione, è necessaria la venia del vescovo diocesano (cfr. *CIC*, 1017).

Per la validità dell'ordinazione nei suoi tre gradi è necessario che il candidato sia maschio e battezzato. Gesù Cristo, infatti, elesse come apostoli soltanto uomini, nonostante tra coloro che lo seguivano ci fossero anche donne, che pure in diverse occasioni avevano dimostrato una fedeltà maggiore. Questo agire del Signore è normativo per tutta la vita della Chiesa e non può essere considerato circostanziale, dato che già gli apostoli si sentirono vincolati a questa prassi e imposero le mani solo a uomini, anche quando la Chiesa era diffusa in regioni nelle quali la presenza di donne nel ministero non avrebbe suscitato perplessità. I padri della Chiesa seguirono fedelmente questa norma, consapevoli che si trattasse di una tradizione vincolante, raccolta in modo adeguato nei decreti sinodali. Di conseguenza la Chiesa «non si considera autorizzata ad ammettere le donne all'ordinazione sacerdotale»^[85].

Una ordinazione legittima e pienamente fruttuosa richiede inoltre che il candidato abbia una vera vocazione soprannaturale, confermata dall'invito dell'autorità competente (la “chiamata della gerarchia”). Nella Chiesa latina vige la legge del celibato ecclesiastico per i tre gradi; condizione che «non è, certamente, richiesta dalla natura stessa del sacerdozio»^[86], ma che «è particolarmente confacente alla vita sacerdotale», poiché con il loro celibato i chierici partecipano al modo che Cristo ha scelto per realizzare la propria missione, «aderiscono più facilmente a lui con un cuore non diviso si dedicano più liberamente in lui e per lui al servizio di Dio e degli uomini». Con la piena donazione della loro vita alla missione che è stata loro affidata, gli ordinandi «evocano così quell'arcano spotalizio istituito da Dio, (...) per il quale la Chiesa ha come suo unico sposo Cristo (131). Essi inoltre diventano segno vivente di quel mondo futuro, presente già attraverso la fede e la carità, nel quale i figli della

risurrezione non si uniscono in matrimonio»^[87]. Non sono obbligati al celibato i diaconi permanenti e neppure i presbiteri delle Chiese orientali. Infine, per essere sacerdoti sono richieste determinate disposizioni interiori ed esteriori, l'età e la scienza adeguate, il compimento dei requisiti previ all'ordinazione e l'assenza di impedimenti e irregolarità^[88]. Per i candidati all'ordinazione episcopale sono richieste particolari condizioni che ne assicurano l'idoneità^[89].

Bibliografia di Base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1533-1600, 1601-1666, 2331-2400.
 - San Josemaría, *Colloqui*, nn. 87-112.
 - San Josemaría, Omelia *Il matrimonio, vocazione cristiana, È Gesù che passa*, nn. 22-30.
 - San Josemaría, Omelia *Sacerdote per l'eternità, Amare la Chiesa*, Palabra, Madrid 1986, pp. 63-82.
-

[1] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1534.

[2] San Paolo VI, *Humanae Vitae*, n. 8.

[3] San Giovanni Paolo II, *Familiaris Consortio*, n. 14.

[4] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1604.

[5] *Gen* 2,24.

[6] *1 Cor* 7,4.

[7] *Ef* 5,28.

[8] San Giovanni Paolo II, *Familiaris Consortio*, n. 11.

[9] Francesco, *Amoris laetitia*, n. 40.

[10] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2391.

[11] *Ivi*, n. 2390.

[12] *Ivi*, n. 280.

[13] Cfr. *Ef* 5,31-32.

[14] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1611.

[15] Cfr. *Gen* 12, 2.7; 13, 16; 22, 17.

[16] Cfr. *Gal* 3,26-29.

[17] Francesco, *Amoris laetitia*, n. 63.

[18] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1626.

[19] *CIC*, n. 1057 §2.

[20] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1631.

[21] *CIC*, n. 1108 §1.

[22] «I coniugi sappiano di essere cooperatori dell'amore di Dio Creatore e quasi suoi interpreti nel compito di trasmettere la vita umana e di educarla; ciò deve essere considerato come missione loro propria, (...), gli sposi cristiani, fidando nella divina Provvidenza e coltivando lo spirito di sacrificio (117), svolgono il loro ruolo procreatore e si assumono generosamente le loro responsabilità umane e cristiane, glorificano il Creatore e tendono alla perfezione cristiana» (Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n. 50).

[23] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1645.

[24] *Ef* 5, 32.

[25] *CIC*, n. 1141.

[26] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2384.

[27] *Ivi*, n. 2386.

[28] *Ivi*, n. 1649.

[29] *Ivi*, n. 2383.

[30] *Ivi*, n. 2384.

[31] San Giovanni Paolo II, *Familiaris Consortio*, n. 84. Cfr. Benedetto XVI, *Sacramentum Caritatis*, 22-II-2007, 29; Congregazione per la dottrina della fede, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica circa la recezione della Comunione eucaristica da parte dei fedeli divorziati risposati*, 14-IX-1994; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1650.

[32] Cfr. Francesco, *Amoris laetitia*, nn. 307-312.

[33] San Giovanni Paolo II, *Lettera al Card. William W. Baum e ai partecipanti al corso annuale sul foro interno organizzato dalla Penitenzeria Apostolica*, 22-III-1996; cfr. Francesco, *Amoris laetitia*, n. 311.

[34] Cfr. *Ivi*, nn. 303-305.

[35] Pontificio Consiglio per i testi legislativi, *Sull'ammissibilità alla santa comunione dei divorziati risposati*, 24-VI-2000, n. 2.

[36] Cfr. Francesco, *Amoris laetitia*, nn. 307-308.

[37] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1652.

[38] Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n. 50.

[39] *Ivi*, n. 51.

[40] San Paolo VI, *Humanae Vitae*, n. 16.

[41] San Giovanni Paolo II, *Familiaris Consortio*, n. 14. «La famiglia è il nucleo naturale e fondamentale della società e ha il diritto di essere protetta dalla società e dallo Stato» (ONU, *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*, 10-XII-1948, art. 16).

[42] Cfr. Consiglio Pontificio per la Famiglia, *Famiglia, matrimonio e unioni di fatto*, Città del Vaticano 2000; Congregazione per la Dottrina della Fede, *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali*, Città del Vaticano 2003.

[43] San Giovanni Paolo II, *Familiaris Consortio*, n. 21.

[44] Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, n. 11.

[45] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1657.

[46] *Nm* 1,50.

[47] Cfr. *Es* 29, 1-7.

[48] *Eb* 5, 1.

[49] *Eb* 7, 19.

[50] *Eb* 10, 1.

[51] Cfr. *Eb* 6, 17-20 e 7, 1ss.

[52] Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dominus Iesus*, n. 14.

[53] *Gv* 17, 18-19.

[54] Cfr. *Mc* 3, 13-19.

[55] Cfr. *Lc* 9, 1-6.

[56] Cfr. *Gv* 20, 22-23.

[57] Cfr. *Mt* 28, 18-20.

[58] *1 Cor* 11, 24.

[59] Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, n. 19.

- [60] *Ibidem*, n. 20.
- [61] Cfr. *At* 6, 6; *1 Tm* 4, 14; 5, 22; *2 Tm* 1, 6.
- [62] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1574.
- [63] Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, n. 10.
- [64] Cfr. San Giovanni Paolo II, *Pastores dabo vobis*, n. 23.
- [65] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1583.
- [66] *Ivi*, n. 1585.
- [67] Pontificale Romano, *Ordinazione episcopale*, Preghiera di consacrazione.
- [68] Rito bizantino, *Preghiera di ordinazione presbiterale*.
- [69] Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, n. 29.
- [70] *Ivi*, n. 21.
- [71] *Ivi*, n. 20.
- [72] *Ivi*, n. 27.
- [73] *Ivi*, n. 25.
- [74] *Ivi*, n. 26.
- [75] Concilio Vaticano II, *Presbyterorum Ordinis*, n. 2.
- [76] *Ibidem*.
- [77] *Ibidem*.
- [78] Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, n. 28.
- [79] Concilio Vaticano II, *Presbyterorum Ordinis*, n. 4.
- [80] Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, n. 28.
- [81] *Ibidem*.
- [82] *Ivi*, n. 29.
- [83] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1576.
- [84] Cfr. *CIC*, n. 1013.
- [85] San Giovanni Paolo II, *Ordinatio Sacerdotalis*, 22-V-94, n. 2.
- [86] Concilio Vaticano II, *Presbyterorum Ordinis*, n. 16.
- [87] *Ibidem*.

[88] Cfr. *CIC*, nn. 1029-1042; *CCEO*, nn. 758-762.

[89] Cfr. *CIC*, n. 378.

[Torna ai contenuti](#)

Tema 25. La vita cristiana: la legge e la coscienza

Dio vuole comunicare la sua bontà e la sua eterna beatitudine. A questo fine, ha voluto creare esseri intelligenti e liberi (gli angeli e gli uomini) ai quali ha liberamente comunicato una partecipazione alla sua divina natura che la teologia chiama grazia santificante. Questo dono divino, che si riceve con la fede e il battesimo e che rende l'uomo figlio adottivo di Dio, all'inizio è come un seme che deve svilupparsi e crescere fino ad arrivare alla pienezza escatologica nella vita eterna dopo la morte. La vita cristiana è la vita dell'uomo in quanto figlio di Dio in Cristo per mezzo dello Spirito Santo che inizia con il battesimo e si conclude con il passaggio alla vita eterna. La regola ultima della vita cristiana è questo disegno divino di salvezza che la teologia morale chiama legge eterna.

1. La legge eterna e la legge morale naturale per la vita cristiana

Il concetto di legge è analogico. La legge eterna, la legge naturale, la Nuova Legge o Legge di Cristo, le leggi umane politiche ed ecclesiastiche sono leggi morali in un senso molto diverso, anche se tutte loro hanno qualcosa in comune.

La legge eterna è il piano della Sapienza divina per condurre tutta la creazione al suo fine^[1]; per il genere umano esso corrisponde all'eterno piano salvifico di Dio che ci ha scelti in Cristo «per essere santi e immacolati in sua presenza», «scegliendoci in anticipo per essere suoi figli adottivi per mezzo di Gesù Cristo»^[2]. Secondo questo disegno l'uomo raggiunge la felicità piena nella visione di Dio, ma già in questo mondo egli può vivere una felicità (senza dubbio non ancora perfetta) nella vita di unione con Cristo che desidera sempre il nostro bene.

Dio conduce ogni creatura al suo fine secondo quella che è la propria natura. In concreto, «Dio provvede all'uomo in modo diverso dagli altri esseri che non sono persone: non “dall'esterno”, per mezzo delle leggi immutabili della natura fisica, ma “dall'interno”, per mezzo della ragione che, conoscendo con la sua luce naturale la legge eterna di Dio, è in grado di indicare all'uomo la giusta direzione per la sua azione libera»^[3].

La legge morale naturale è la partecipazione della legge eterna alla creatura razionale^[4]. Noi non possiamo conoscere l'eterno disegno con il quale di Dio vuole condurci alla piena felicità in quanto non possiamo sapere che cosa c'è nella mente di Dio. Tuttavia Dio ci permette di conoscere una parte del suo piano eterno dandoci una luce che ci permette di distinguere ciò che è bene e ciò che è male per noi. Per questo si può dire che la legge morale naturale è «la stessa legge eterna insita negli esseri dotati di ragione, che li spinge all'atto e al fine che è giusto per loro»^[5]. Si tratta quindi di una legge divina (divino-naturale). Ciò che la legge morale naturale ci fa conoscere ha forza di legge nella misura in cui è voce e

interprete della più alta ragione di Dio, alla quale il nostro spirito partecipa e alla quale aderisce la nostra libertà^[6]. Si chiama *naturale* perché consiste nel lume della ragione che ogni uomo possiede per natura.

La legge morale naturale è un primo passo nella comunicazione del piano salvifico divino a tutto il genere umano, la cui piena conoscenza è resa possibile solo dalla Rivelazione. Come è stato detto, il disegno divino è che tutti noi possiamo raggiungere la nostra piena felicità nella visione di Dio. Ecco le caratteristiche della legge morale naturale:

-*Proprietà*. La legge morale naturale è *universale* perché si estende a ogni persona umana, in ogni epoca^[7]. Nonostante la diversità delle culture nel corso della storia, l'intelligenza umana mantiene la sua unità, che rende possibile il dialogo tra culture diverse, per quanto a volte questo possa sembrare difficile.

«È *immutabile* e permanente in mezzo le variazioni della storia; sussiste sotto il flusso delle idee e dei costumi e ne sostiene il progresso. Le norme che la esprimono rimangono sostanzialmente valide»^[8]. I principi fondamentali sono immutabili e, se applicati a una realtà sociale in evoluzione, possono dare origine a diverse applicazioni concrete, mentre rimane valido ciò che è fondamentale^[9].

È *obbligatoria* perché l'uomo deve fare liberamente il bene ed evitare il male per tendere a Dio; per questo bisogna che sia in grado di distinguere il bene dal male, cosa che avviene soprattutto grazie al lume della ragione naturale^[10].

L'osservanza della legge morale naturale può essere talvolta difficile, ma non è mai impossibile^[11].

-*Conoscenza della legge naturale*. I precetti della legge naturale possono essere conosciuti da tutti mediante la ragione. Nella realtà, però, non tutti i suoi precetti sono percepiti da tutti in modo chiaro e immediato^[12]. La loro conoscenza effettiva può essere condizionata dalle disposizioni personali, dall'ambiente sociale e culturale, dall'educazione ricevuta, ecc. Si potrebbe dire che la legge naturale è naturale come il linguaggio: ogni essere umano sano ha la capacità di parlare ma di fatto parlerà in modo più o meno corretto ed elegante a seconda del proprio livello di istruzione. La capacità naturale di conoscere il bene e il male ha bisogno di un'educazione adeguata per comprendere tutte le verità morali che sono alla sua portata e che lo aiutano nella sua vita concreta.

2. La legge divino-positiva nella vita cristiana

Dal momento che nella situazione attuale i postumi del peccato non sono stati completamente rimossi e possono offuscare l'intelligenza in misura maggiore o minore, la grazia e la Rivelazione sono necessarie all'uomo affinché le verità morali possano essere conosciute da «tutti senza difficoltà, con ferma certezza e senza mescolanza di errori»^[13]. La rivelazione divina è avvenuta attraverso un processo graduale e storico.

L'Antica Legge, rivelata da Dio a Mosè, «è il primo stato della Legge rivelata. Le sue prescrizioni morali sono riassunte nei Dieci Comandamenti»^[14], che

esprimono le conclusioni immediate della legge morale naturale. L'intera economia dell'Antico Testamento è ordinata a preparare, annunciare e significare la venuta del Salvatore^[15].

La *Nuova Legge* o Legge evangelica o Legge di Cristo «è la grazia dello Spirito Santo data attraverso la fede in Cristo". I precetti esterni, di cui parla anche il Vangelo, preparano a questa grazia o ne dispiegano gli effetti nella vita»^[16].

L'elemento principale della Legge di Cristo è la grazia dello Spirito Santo, che guarisce tutto l'uomo e si manifesta nella fede che opera attraverso l'amore^[17]. È innanzitutto una legge intima, che dà la forza interiore per realizzare ciò che insegna. In secondo luogo, è anche una legge scritta, che si trova negli insegnamenti del Signore (il Discorso della Montagna, le beatitudini, ecc.) e nella catechesi morale degli Apostoli e si riassume nel comandamento dell'amore. Questo secondo elemento non è di secondaria importanza, perché la grazia dello Spirito Santo, infusa nel cuore del credente, implica necessariamente il «vivere secondo lo Spirito» e si esprime attraverso i «frutti dello Spirito», che si oppongono alle «opere della carne»^[18].

La Chiesa, con il suo Magistero, è l'autentica interprete della legge naturale^[19]. Questa missione non riguarda solo i fedeli, ma - secondo il comando di Cristo: *euntes, docete omnes gentes* ^[20] - abbraccia tutti gli uomini. Da qui la responsabilità che spetta ai cristiani di insegnare la legge morale naturale, poiché per fede e con l'aiuto del Magistero la conoscono facilmente e senza errori.

3. Le leggi civili, la coscienza e la vita cristiana

Le leggi civili sono le disposizioni normative emanate dalle autorità statali (generalmente dall'organo legislativo dello Stato) con lo scopo di *promulgare, esplicitare o concretizzare* i requisiti della legge morale naturale necessari a rendere possibile e regolare adeguatamente la vita dei cittadini nella sfera della società politicamente organizzata^[21]. Devono innanzitutto garantire la pace e la sicurezza, la libertà, la giustizia, la tutela dei diritti fondamentali dell'individuo e la moralità pubblica^[22].

La virtù della giustizia comporta l'obbligo morale di rispettare leggi civili giuste. La gravità di questo obbligo dipende dalla maggiore o minore importanza del contenuto della legge per il bene comune della società.

Le leggi che si oppongono alla legge morale naturale e al bene comune della società sono ingiuste. In particolare, sono ingiuste le leggi:

1. che proibiscono di fare qualcosa che è moralmente obbligatorio per i cittadini o che ordinano loro di fare qualcosa che non può essere fatto senza commettere una colpa morale;
2. quelle che ledono positivamente o privano della dovuta protezione beni appartenenti al bene comune: la vita, la giustizia, i diritti fondamentali della persona, il matrimonio o la famiglia, etc...;
3. quelle non promulgate in modo legittimo;

4. quelle che non distribuiscono oneri e benefici in modo equo e proporzionale tra i cittadini.

Le leggi civili ingiuste non vincolano in coscienza; al contrario, vi è l'obbligo morale di non rispettare le loro disposizioni, soprattutto se sono ingiuste per i motivi indicati ai punti 1) e 2), di esprimere il proprio dissenso e di cercare di modificarle il più possibile o almeno di ridurne gli effetti negativi. A volte si dovrà ricorrere all'obiezione di coscienza^[23].

4. Le leggi ecclesiastiche, i comandamenti della Chiesa e la coscienza

Dio ha anche voluto che gli uomini formassero una sola società per essere salvati^[24]: la Chiesa, fondata da Gesù Cristo e da Lui dotata di tutti i mezzi per la realizzazione del suo fine soprannaturale, che è la salvezza delle anime. Tra questi mezzi c'è il potere legislativo, che il Romano Pontefice esercita nella Chiesa universale e che i Vescovi diocesani - e le autorità a loro equiparate - esercitano nelle proprie circoscrizioni. La maggior parte delle leggi di portata universale sono contenute nel Codice di Diritto Canonico. Esiste un Codice per i fedeli di rito latino e un altro per quelli di rito orientale.

Le leggi ecclesiastiche danno luogo a un vero e proprio obbligo morale^[25] la cui forza dipende dalla gravità della materia.

I comandamenti più generici della Chiesa sono cinque: 1. ascoltare la messa per intero la domenica e i giorni festivi obbligatori^[26]; 2. confessare i peccati mortali almeno una volta all'anno, e in pericolo di morte, e se si deve ricevere la comunione^[27]; 3. ricevere la comunione almeno una volta all'anno, a Pasqua^[28]; 4. digiunare e astenersi dal mangiare carne nei giorni stabiliti dalla Chiesa^[29]; 5. aiutare la Chiesa nelle sue necessità^[30].

5. La coscienza morale

«La coscienza morale è un giudizio della ragione con cui una persona riconosce la qualità morale di un particolare atto che intende fare, sta facendo o ha fatto»^[31]. La coscienza formula «l'*obbligo morale* alla luce della legge naturale: è l'obbligo di fare ciò che l'uomo, attraverso l'atto della sua coscienza, *conosce*, come un bene che gli è indicato *qui e ora*»^[32]. Così, ad esempio, quando alla fine della giornata facciamo un esame di coscienza, possiamo renderci conto che qualcosa che abbiamo detto era contrario alla carità. Oppure, quando riflettiamo prima di fare qualcosa, la nostra coscienza può farci capire che l'azione che intendiamo compiere lederebbe il diritto di una persona e sarebbe quindi un'offesa alla giustizia.

La coscienza è «la norma prossima della moralità personale»^[33]. Pertanto, quando si agisce contro di essa, si commette un male morale. Questo ruolo di norma prossima appartiene alla coscienza non perché sia la norma suprema^[34], ma

perché ha per la persona un carattere ultimo ineludibile: «il giudizio di coscienza mostra "in ultima istanza" la conformità di un comportamento alla legge»^[35]: quando la persona giudica con certezza, dopo aver esaminato il problema con tutti i mezzi a sua disposizione, non c'è un'ulteriore istanza, una coscienza della coscienza, un giudizio del giudizio, perché altrimenti si procederebbe all'infinito.

Si chiama *coscienza retta o vera* quella che giudica con verità la qualità morale di un atto, e *coscienza erronea* quella che non arriva alla verità, considerando buona un'azione che in realtà è cattiva, o viceversa. La causa dell'errore di coscienza è l'*ignoranza*, che può essere *invincibile* (e incolpevole), se domina la persona a tal punto che non c'è possibilità di riconoscerla e superarla, oppure può essere *vincibile* (e colpevole), nel caso potesse essere riconosciuta e superata, ma rimane perché la persona non vuole mettere in atto i mezzi per superarla^[36]. La coscienza colpevolmente erronea non è una scusa per il peccato, anzi può aggravarlo.

La coscienza è *certa* quando esprime un giudizio con la certezza morale di non sbagliare. Si dice *probabile* quando si giudica con la convinzione che esiste una certa probabilità di equivoco, ma che è inferiore alla probabilità di certezza. Si dice che sia *dubbiosa* quando si presume che la probabilità di sbagliare sia uguale o superiore a quella di avere ragione. Infine, si dice *perplessa* quando non osa giudicare, perché pensa che sia un peccato sia compiere un atto che ometterlo.

In pratica, si dovrebbe seguire solo una *coscienza certa e vera*, oppure una *coscienza certa e invincibilmente erronea*^[37]. Non si deve agire con la coscienza dubbiosa, ma si deve uscire dal dubbio pregando, studiando, facendo domande, ecc.

6. La formazione della coscienza nella vita cristiana

Le azioni moralmente negative compiute con ignoranza invincibile recano danno a chi le commette e possibilmente anche per altri, e in ogni caso possono contribuire a un ulteriore oscuramento della coscienza. Da qui la necessità della formazione delle coscienze^[38].

Per formare una coscienza retta è necessario istruire l'intelligenza alla conoscenza della verità - per la quale il cristiano può contare sull'aiuto del Magistero della Chiesa - e educare la volontà e l'affettività attraverso la pratica delle virtù^[39]. È un compito che dura tutta la vita^[40].

L'umiltà, che si acquisisce vivendo la sincerità davanti a Dio, e la direzione spirituale sono particolarmente importanti per la formazione della coscienza ^[41].

Una coscienza ben formata ha bisogno di praticare la virtù morale dell'*epicheia*. L'*epicheia* porta ad agire diversamente dalla lettera della legge quando sarebbe sbagliato o dannoso agire in conformità alla legge in situazioni non previste dalla formulazione generale della legge. Così, ad esempio, le autorità di polizia stabiliscono che si può entrare e uscire dall'area internazionale di un aeroporto solo attraverso i cancelli destinati a tale scopo. Ma questo vale in circostanze normali. E chiaro che in caso di un terremoto che distrugga gli ingressi e

impedisca l'uso di quei cancelli, le persone all'interno devono fuggire da dove possono. Le disposizioni dell'autorità, espresse in termini generali, si riferiscono alle situazioni normali, non a circostanze eccezionali che nessuno può prevedere.

Ángel Rodríguez Luño

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1730-1742, 1776-1794 y 1950-1974.
 - Giovanni Paolo II, Enciclica *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, 28-64.
-

Lecture raccomandate

- San Josemaría, *La libertà, dono di Dio*, in *Amici di Dio*, 23-38.
 - Enrique Colom, Ángel Rodríguez Luño, *Scelti in cristo per essere santi. Corso di teologia morale*, Palabra, Madrid 2000, pp. 316-332, 348-363, 399-409, 424-428 y 430-434.
-

[1] Cfr. san Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a. 1, c.; Concilio Vaticano II, *Dignitatis humanae*, n. 3.

[2] *Ef* 1, 4-5.

[3] Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, n. 43.

[4] Cfr. *Ibid*; San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2.

[5] Cfr. Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, n.44.

[6] Cfr. *Ibid*.

[7] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1956. *Ibid.*, n. 1958.

[8] *Ivi*, n. 1958.

[9] "L'applicazione della legge naturale è molto variabile; può richiedere una riflessione adattata alla molteplicità delle condizioni di vita a seconda dei luoghi, dei tempi e delle circostanze. Tuttavia, nella diversità delle culture, la legge naturale rimane una norma che lega gli uomini tra loro e impone loro, al di là delle inevitabili differenze, principi comuni" (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1957).

[10] Cfr. Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, n. 42.

- [11] Cfr. *Ivi*, n. 102.
- [12] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1960.
- [13] Pio XII, *Humani generis*: DS 3876. Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1960.
- [14] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1962.
- [15] Cfr. Concilio Vaticano II, *Dei verbum*, n. 15.
- [16] Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, n. 24. Cfr. San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 106, a. 1, c. y ad 2.
- [17] Cfr. San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 1.
- [18] Cfr. Ga 5,16-26.
- [19] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2036.
- [20] *Mt* 28, 19.
- [21] Cfr. San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, a. 2; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1959.
- [22] Cfr. Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, 25-III-1995, n. 71.
- [23] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2242-2243; Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, nn. 72-74.
- [24] Cfr. Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 9.
- [25] Cfr. Concilio di Trento, *Canoni sul sacramento del Battesimo*, 8: DS 1621.
- [26] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2042.
- [27] Cfr. *Ibid.*
- [28] Cfr. *Ibid.*
- [29] Cfr. *Ivi*, n. 2043.
- [30] Cfr. *Ibid.*
- [31] *Ivi*, n. 1778.
- [32] Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, n. 59.
- [33] *Ivi*, n. 60.
- [34] Cfr. *Ibid.*
- [35] *Ivi*, n. 59.

[36] Cfr. *Ivi*, n. 62; Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 16.

[37] Una coscienza certa, invincibilmente errata, è una regola morale, ma non assoluta: è vincolante solo finché permane l'errore. E lo fa non per quello che è in sé: il potere vincolante della coscienza deriva dalla verità, per cui una coscienza errata può vincolare solo nella misura in cui è soggettivamente e invincibilmente considerata vera. In questioni molto importanti (omicidio deliberato, ecc.), è molto difficile che l'errore di coscienza sia incolpevole.

[38] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1783.

[39] Cfr. Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, n. 64.

[40] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1784.

[41] "Il compito della direzione spirituale non deve essere diretto facendo delle creature prive di giudizio proprio e che si limitano a eseguire materialmente ciò che qualcun altro dice loro; al contrario, la direzione spirituale deve tendere a formare persone di giudizio". Il giudizio presuppone maturità, fermezza di convinzione, sufficiente conoscenza della dottrina, delicatezza di spirito, educazione della volontà" (San Josemaría, *Conversazioni con Mons. Escrivá de Balaguer*, n. 93).

[Torna ai contenuti](#)

Tema 26. Il soggetto morale. La moralità degli atti umani.

1. Passioni e azioni nella moralità degli atti umani

È utile chiarire inizialmente la distinzione tra passioni, sentimenti e azioni volontarie. A volte qualcuno è sorpreso da una reazione imprevista a persone, eventi o cose: un moto di rabbia che giunge inaspettato di fronte a una parola considerata offensiva; un sentimento spontaneo di tristezza e smarrimento per la morte inaspettata di un amico; un moto di invidia di fronte a un oggetto di valore. Questi fenomeni umorali che si verificano senza che noi lo decidiamo e di cui siamo, per così dire, soggetti passivi, sono comunemente chiamati sentimenti o passioni. Altre volte, invece, vediamo che siamo soggetti attivi delle nostre azioni, perché le pianifichiamo e le portiamo a termine di nostra iniziativa: decidiamo di iniziare a studiare o di andare a casa di un amico malato per passare un po' di tempo con lui. Sono azioni pure gli atti con cui controlliamo o diamo libero sfogo alle nostre passioni: quando ci viene rivolta una parola offensiva che suscita in noi un moto di rabbia, possiamo decidere di non rispondere e di rimanere in silenzio oppure possiamo replicare a chi ci tratta male con un'altra parola altrettanto offensiva.

La valutazione morale riguarda solamente le azioni volontarie, solo ad essa attribuiamo la colpa morale o la lode. Ciò non significa, però, che i sentimenti siano fenomeni neutri, né che siano poco importanti per la vita cristiana. Le passioni implicano giudizi su persone o cose e possono determinare atteggiamenti e linea di condotta. Una persona o a una cosa che consideriamo buona, suscita una passione di segno positivo (gioia, entusiasmo), che ci dispone a un atteggiamento e a una linea di condotta positivi (approvare, lodare, avvicinarsi a quella persona); una persona o un evento che reputiamo cattivo, provoca una passione di segno negativo (rabbia, tristezza), che porta a un atteggiamento e a una linea di condotta negativi (disapprovazione, aggressione). In generale, si può dire che le passioni che nascono da un giudizio adeguati e che dispongono ad atteggiamenti e a linee di condotta buoni sono un aiuto per la vita cristiana, perché permettono di comprendere rapidamente ciò che è buono e rendono facile e piacevole compiere le azioni proprie di un buon figlio di Dio. Le passioni che muovono da un giudizio errato (ad esempio, perché vedono un'offesa dove non c'è) e suggeriscono un atteggiamento e un'azione moralmente negativa (ad esempio, una mancanza di carità o un comportamento violento) sono un ostacolo significativo alla vita cristiana.

In ogni caso, chi sperimenta in sé passioni negative può comunque comportarsi bene, se resiste alla passione e compie una buona azione che può implicare un grande sforzo. Chiaramente non si può vivere così per tutta la vita, resistendo continuamente all'assalto delle cattive passioni, facendo ciò che non si vuole fare e rifiutando sistematicamente ciò verso cui i propri sentimenti (affettività) ci inclinano. Se non si riesce a correggere ed educare il mondo interiore dei

sentimenti, sarà difficile discernere ciò che è buono dato che le passioni negative confondono la mente; si cederà spesso al loro impulso, compiendo azioni cattive, ed è molto probabile che questa continua tensione porti allo scoraggiamento o all'esaurimento.

Per questi motivi, l'educazione al complesso mondo dei sentimenti è una parte fondamentale della formazione e della vita cristiana. Educare significa plasmare, dare una forma buona e cristiana al mondo dei sentimenti, in modo che i movimenti che nascono spontaneamente in noi ci aiutino a discernere e a fare il bene con facilità e immediatezza, con sicurezza e con piacere. Le passioni vengono ordinate con l'acquisizione di disposizioni morali chiamate virtù (prudenza, giustizia, temperanza, ecc.), che trasformano le tendenze che sono alla base delle passioni. L'affettività ordinata dalla virtù ci porta a fare volentieri ciò che è buono e a fare in modo che "quasi sempre" coincida ciò che ci sentiamo di fare e ciò che Dio si aspetta da noi. Diciamo "quasi sempre" perché il disordine derivante dal peccato originale non permette sempre un ordine perfetto. Anche le persone più sante a volte si arrabbiano più del dovuto.

Quando si studia la moralità degli atti umani è importante tenere a mente quanto si è appena detto sulle passioni e sui sentimenti perché molte delle nostre azioni volontarie sono motivate da passioni e sentimenti, sono il nostro modo di gestire o di governare le passioni che proviamo. Per esempio, non si potrebbero valutare adeguatamente le parole poco caritatevoli di una persona nei confronti di un'altra se non si sapesse che la prima è stata gravemente offesa dalla seconda, che ha dovuto lottare duramente per non arrivare all'aggressione fisica e che le parole poco caritatevoli che ha pronunciato esprimono un dominio di sé che sebbene non perfetto è purtuttavia tuttavia abbastanza forte. È diverso se una persona non si applica nello studio perché soffre una condizione psicologica di apatia o se la sua negligenza dipende da disinteresse volontario. L'agire volontario, che studieremo qui di seguito, inserisce le istanze, i movimenti e le sollecitazioni del mondo involontario del sentimento all'interno del dinamismo della libertà.

2. Moralità degli atti umani

Come si è detto in precedenza, solo le azioni volontarie (chiamate anche atti umani) sono propriamente azioni morali, buone o cattive. La dottrina morale cattolica insegna che «la moralità degli atti umani dipende da:

- l'oggetto scelto;
- il fine ricercato o l'intenzione;
- le circostanze dell'azione.

L'oggetto, l'intenzione e le circostanze sono le "fonti" o gli elementi costitutivi della moralità degli atti umani»^[1].

Vediamo allora che cosa sono questi tre elementi dell'azione.

3. L'oggetto morale

L'oggetto morale «è il fine prossimo di una scelta deliberata che determina l'atto di volontà della persona che agisce»^[2]. Vediamo innanzitutto che cosa è l'oggetto di un'azione e poi che cosa è l'oggetto morale.

Le azioni sono definite e si distinguono tra loro in base al loro oggetto. L'"oggetto" in questo caso è il contenuto immediato di un'azione volontaria, ciò che l'atto di volontà direttamente si propone, non la cosa esterna alla quale si dirige. Per esempio: se Giovanni compra un libro, l'oggetto della volontà di Giovanni (ciò che vuole fare) è "comprare un libro", e non il libro; se Pietro ruba un libro, l'oggetto della volontà di Pietro è "rubare un libro", e non il libro. Se il libro fosse l'oggetto di entrambe le azioni, dovremmo accettare la falsa tesi che "comprare un libro" e "rubare un libro" siano azioni identiche, poiché entrambe avrebbero lo stesso oggetto: il libro.

Per sottolineare la necessità di prestare attenzione a ciò che il soggetto intende fare, san Giovanni Paolo II ha scritto che per sapere qual è l'oggetto morale di un atto, «è necessario mettersi nella prospettiva di chi agisce». [...]. Così, non si può prendere come oggetto di un determinato atto morale, un processo o un evento di ordine esclusivamente fisico, che viene valutato nella misura in cui dà luogo a un certo stato di cose nel mondo esterno»^[3].

L'espressione "oggetto morale" significa che l'oggetto della volontà è posto in relazione alle virtù e ai vizi. "Comprare un libro" è un oggetto buono, mentre "rubare un libro" è un oggetto cattivo, perché il primo è conforme alla virtù della giustizia, mentre il secondo si oppone a tale virtù.

La dottrina cattolica ritiene che il valore morale degli atti umani (siano essi buoni o cattivi) dipende innanzitutto e fundamentalmente dal valore positivo o negativo dell'oggetto morale^[4], cioè dalla conformità dell'oggetto o dell'atto desiderato alla retta ragione, i cui principi fondamentali sono le virtù. Gli atti che per il loro oggetto si oppongono alle esigenze essenziali delle virtù (giustizia, temperanza, ecc.) sono *intrinsecamente cattivi*, cioè sono cattivi «sempre e in sé, cioè per il loro oggetto, indipendentemente dalle intenzioni ulteriori di chi agisce e dalle circostanze»^[5]. Sono intrinsecamente malvagi, ad esempio, l'adulterio, l'aborto e il furto.

Il *proporzionalismo* e il *consequenzialismo* sbagliano sul concetto e sulla determinazione dell'oggetto morale di un'azione, ritenendo che debba essere determinato in base alla "proporzione" tra i beni e i mali da perseguire o alle "conseguenze" che ne possono derivare^[6].

4. L'intenzione nella moralità degli atti umani

Mentre l'oggetto morale si riferisce a ciò che la volontà desidera con l'atto concreto (ad esempio, comprare un libro), l'intenzione si riferisce al motivo per

cui lo desidera (ad esempio, per preparare un esame o per fare un regalo). La dinamica dell'intenzione implica che essa non ottiene direttamente ciò che vuole ma ha bisogno di altre azioni. Il desiderio di regalare un libro è un oggetto di intenzione se, per regalare il libro, si devono prima scegliere altre azioni: comprare il libro, andare a casa della persona a cui si vuole fare il regalo, ecc.

L'intenzione «non si limita alla direzione di ciascuna delle nostre azioni prese isolatamente, ma può anche dirigere diverse azioni verso lo stesso obiettivo; può orientare l'intera vita verso il fine ultimo»^[7]. Nel comportamento umano abitualmente si danno normalmente delle catene di fini subordinati l'uno all'altro: si vuole un libro per prepararsi a un esame, si sostiene l'esame per ottenere una licenza professionale, si vuole avere quella licenza per avere un buon stipendio e svolgere un lavoro utile per la società, e così via. Alla fine di queste serie, in ogni comportamento, c'è un fine ultimo che si desidera per sé stesso e non per qualcos'altro: dovrebbe essere Dio, ma può essere anche la vanagloria, il desiderio di potere o di arricchirsi, ecc. Si dice quindi che un atto che, per il suo oggetto, è "ordinabile" a Dio, «raggiunge la sua perfezione ultima e decisiva quando la volontà lo ordina effettivamente a Dio»^[8].

L'intenzione, come qualsiasi altro atto di volontà, può essere moralmente buona o cattiva. Se è buona, può confermare o addirittura aumentare la bontà dell'oggetto dell'azione, ma non potrà rendere «né buono né giusto un comportamento che è di per sé disordinato. Il fine non giustifica i mezzi»^[9]. Se l'intenzione è cattiva, può confermare o aumentare la malizia che l'atto ha in virtù del suo oggetto morale, e può anche rendere cattivo un atto che per il suo oggetto è buono, per esempio quando qualcuno tratta una persona con benevolenza allo scopo di corromperla in futuro^[10].

5. Le circostanze dell'azione morale

Le *circostanze* «sono gli elementi secondari di un atto morale. Contribuiscono ad aggravare o a diminuire la bontà morale o la malizia degli atti umani (ad esempio, la quantità di denaro rubato). Possono anche attenuare o aumentare la responsabilità dell'attore (ad esempio, agire per paura della morte)»^[11]. Le circostanze «non possono rendere né buona né giusta un'azione che di per sé è cattiva»^[12]. Ci sono circostanze che possono aggiungere un nuovo motivo di male a un atto, come nel caso di un atto impuro commesso da una persona che ha fatto voto di castità. Circostanze di questo tipo devono essere esplicitate nella confessione sacramentale.

Riassumendo, si può dire che «l'atto moralmente buono presuppone la bontà dell'oggetto, del fine e delle circostanze allo stesso tempo»^[13].

6. L'oggetto indiretto della volontà nella moralità

Oggetto indiretto della volontà è una conseguenza dell'azione (un effetto

collaterale) che non interessa né è voluta in alcun modo, né come fine né come mezzo, ma è prevista e permessa nella misura in cui è inevitabilmente connessa con ciò che si vuole. Così, ad esempio, una persona si sottopone a una cura per la leucemia che provoca, come effetto collaterale, la calvizie; una donna che vorrebbe mettere su famiglia si fa asportare l'utero, nel quale si è sviluppato un grave tumore maligno che non può essere curato con altri mezzi e di conseguenza diventa sterile. Calvizie e sterilità sono oggetti indiretti della volontà, non voluti, ma effetti collaterali noti e previsti che la necessità costringe a tollerare. Quando un'azione ha un effetto indiretto negativo su se stessi o sugli altri si pone il problema della sua legittimità morale. Così San Paolo insegna che bisogna evitare certe azioni che, pur essendo lecite in sé, hanno l'effetto collaterale o indiretto di scandalizzare chi è debole nella fede^[14].

Questo è importante nella vita morale, perché a volte capita che ci siano azioni che hanno due effetti (azioni a doppio effetto), uno buono e uno cattivo, e può essere lecito compierle per ottenere l'effetto buono (che è direttamente desiderato), anche se l'effetto cattivo (che è quindi solo indirettamente desiderato) non può essere evitato. Si tratta a volte di situazioni molto delicate, in cui è prudente chiedere consiglio a chi è in grado di darlo.

È possibile indicare alcune condizioni che devono essere rispettate - tutte insieme - affinché sia lecito compiere (o omettere) un'azione quando questa provoca anche un effetto negativo. Queste condizioni sono:

1. L'atto compiuto deve essere di per sé buono, o almeno indifferente.
2. L'effetto buono non deve essere ottenuto attraverso quello cattivo: non si può fare il male per ottenere il bene. Se il bene desiderato deriva dal male, non è più "indirettamente volontario", ma voluto direttamente come mezzo.
3. La persona deve cercare direttamente l'effetto buono (cioè avere un'intenzione giusta), e tollerare l'effetto cattivo in quanto necessario. In questo senso farà ogni sforzo per evitare, o almeno limitare, quest'ultimo.
4. Deve esserci proporzionalità tra il bene che si vuole ottenere e il male che si tollera: non è moralmente giustificato rischiare la propria vita per guadagnare qualche spicciolo o mettere in pericolo la gravidanza assumendo un farmaco per evitare qualche piccolo fastidio. La proporzionalità richiede che l'effetto benefico sia tanto più importante: a) quanto più grave è il male tollerato; b) quanto maggiore è la prossimità tra l'atto compiuto e la produzione del male: non è la stessa cosa investire i propri risparmi in una casa editrice che ha molte pubblicazioni immorali o investirli in una banca che controlla una parte della casa editrice; c) quanto maggiore è la certezza che l'effetto cattivo si produrrà: come vendere alcolici a un alcolizzato; d) quanto maggiore è l'obbligo di prevenire il male: per esempio, quando è coinvolta un'autorità civile o ecclesiastica.

7. L'imputabilità morale

Un atto è moralmente imputabile a chi lo compie nella misura esatta in cui l'atto è volontario^[15]. «L'imputabilità e la responsabilità di un'azione possono essere

diminuite o addirittura soppresse dall'ignoranza, dall'inavvertenza, dalla violenza, dalla paura, dall'abitudine, da affetti disordinati e da altri fattori psicologici o sociali»^[16]. Anche forti passioni possono diminuire l'imputabilità dell'atto e in casi estremi (forte panico prima di un terremoto) possono sopprimerla del tutto.

8. Il merito nella moralità degli atti umani

«Il termine "merito" designa generalmente la *retribuzione dovuta* da una comunità o da una società per l'azione di uno dei suoi membri, considerata come una buona o una cattiva azione, degna di ricompensa o di punizione. Il merito corrisponde alla virtù della giustizia secondo il principio di uguaglianza che la governa»^[17].

In termini assoluti l'uomo non può vantare alcun diritto o merito davanti a Dio^[18]. Tuttavia, in virtù del disegno di Dio che ci associa all'opera della sua grazia^[19], all'uomo che compie opere buone mentre è in grazia di Dio viene conferito «secondo la libera giustizia di Dio, *un vero merito*. È un diritto per grazia, il pieno diritto dell'amore, che ci rende "coeredi" di Cristo e degni di ottenere l'eredità promessa della vita eterna»^[20].

Quanto a ciò che si può meritare, è bene ricordare che «nessuno può meritare la prima grazia, all'inizio della conversione, del perdono e della giustificazione. Sotto l'impulso dello Spirito Santo e della carità, possiamo in seguito meritare per noi e per gli altri le grazie utili alla nostra santificazione, alla crescita della grazia e della carità e al raggiungimento della vita eterna. Gli stessi beni temporali, come la salute e l'amicizia, possono essere meritati secondo la sapienza di Dio. Queste grazie e questi beni sono l'oggetto della preghiera cristiana, che provvede al nostro bisogno di grazia per le azioni meritorie»^[21].

Ángel Rodríguez Luño

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1749-1761.
 - San Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, 71-83.
-

Lecture raccomandate

- Enrique Colom e Ángel Rodríguez Luño, *Scelti in Cristo per essere Santi. Corso di Teologia Morale Fondamentale*, Palabra, Madrid 2000, pp. 147-200.
-

[1] Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 1750

[2] San Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, n. 78. Cf. Catechismo, n. 1751

[3] San Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, n. 78.

[4] "La moralità di un atto umano dipende soprattutto e fundamentalmente dall'oggetto razionalmente scelto dalla volontà deliberata" (San Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, n. 78).

[5] *Ivi*, n. 80; Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1756.

[6] Queste teorie non sostengono che "si possa fare un male per ottenere un bene", quanto piuttosto non si può dire che ci sono comportamenti che sono cattivi in ogni circostanza, perché la malizia dipende dalla "proporzione" dei beni e dei mali nei singoli casi, o dalle "conseguenze" (cfr. san Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, n. 75). Per esempio, un proporzionalista non direbbe che "è moralmente lecito imbrogliare per un buon fine", ma esaminerebbe se ciò che viene fatto è un imbroglio o meno (se ciò che è "scelto oggettivamente" è un imbroglio o meno) tenendo conto di tutte le circostanze e dell'intenzione. Alla fine potrei concludere che non è una truffa ciò che è in realtà lo è, e potrei giustificare questa azione (o qualsiasi altra).

[7] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1752.

[8] San Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, n. 78.

[9] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1753: "Capita spesso che un uomo agisca con una buona intenzione, ma senza profitto spirituale perché gli manca la buona volontà. Per esempio, si ruba per aiutare i poveri: in questo caso, sebbene l'intenzione sia buona, manca la rettitudine della volontà, perché le azioni sono cattive. In conclusione, una buona intenzione non autorizza a compiere alcuna azione malvagia. Alcuni dicono: "Facciamo il male perché venga il bene". Questi buoni meritano la loro condanna" (*Rm 3,8*)" (San Tommaso d'Aquino, *In duo praecepta caritatis: Opuscula theologica*, II, n. 1168).

[10] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1753.

[11] *Ivi*, n. 754.

[12] *Ibid*

[13] *Ivi*, n. 1755.

[14] Cfr. *Rm 14*, 14-21.

[15] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1734.

[16] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1735

[17] *Ivi*, n. 2006. La *colpa* è quindi la responsabilità che ci assumiamo davanti a Dio nel momento in cui pecciamo che per questo motivo ci rende meritevoli di una punizione.

[18] Cfr. *Ivi*, n. 2007

[19] Cfr. *Ivi*, n. 2008

[20] *Ivi*, n. 2009; Cfr. *Concilio di Trento*: DS 1546.

[21] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2010.

[Torna ai contenuti](#)

Tema 27. L'azione dello Spirito Santo: la grazia, le virtù teologali e i comandamenti

Si è trattato in precedenza della missione dello Spirito Santo e della sua azione nella Chiesa. Ora si riflette sull'azione dello Spirito Santo nella vita cristiana e nel cammino del cristiano verso la santità.

1. L'azione dello Spirito Santo: la grazia santificante

Si può dire che la grazia cristiana sia la vita dell'uomo in quanto figlio di Dio in Cristo per mezzo dello Spirito Santo. Nel Battesimo l'uomo è liberato dal peccato e riceve un'autentica partecipazione alla natura divina^[1]. Che cosa vuol dire partecipazione alla natura divina? Tenendo sempre in conto i limiti della nostra conoscenza, lo si può intuire se si considera che il Padre, che comunica interamente la sua natura al Figlio e allo Spirito Santo, non può creare altri dèi né altre persone alle quali comunicare interamente la sua stessa natura. Invece può e ha voluto creare altre persone per comunicare loro "parzialmente", in "parte", la natura divina, la sua bontà e la sua felicità; per questo si parla di "partecipazione". Tale partecipazione è la grazia santificante, che fa dell'uomo un figlio di Dio.

La santità cristiana, pertanto, affonda le sue radici nella donazione all'uomo di Dio Trino. Mediante la grazia l'uomo viene incluso nell'intima dinamica della vita divina, nella quale ogni Persona divina possiede la stessa natura, benché in un modo differente, una differenza che rende le Persone divine diverse tra loro. Per questo è differente la relazione del cristiano con ognuna delle persone divine: il Padre ci adotta come figli, per cui il Figlio è il modello con il quale noi ci identifichiamo ed è la nostra "porta" di ingresso nella Trinità. Lo Spirito Santo, che è vincolo di amore tra il Padre e il Figlio, è la "luce e la forza" che ci spinge alla identificazione con Cristo per vivere con Lui per la gloria del Padre compiendo in tutto la sua volontà^[2].

La grazia santificante è dunque ben più che un aiuto di Dio per fare opere buone. È un nuovo principio vitale, un'elevazione della nostra natura, quasi come una seconda natura, principio radicale di un nuovo tipo di vita: la vita dei figli di Dio in Cristo per mezzo dello Spirito Santo. C'è poi anche un altro tipo di grazia, chiamata *grazia attuale*, che invece è proprio un preciso aiuto divino per realizzare una determinata opera buona.

2. L'azione dello Spirito Santo: le virtù teologali

Così come la natura umana possiede alcune facoltà che ci permettono di vivere come uomini - l'intelletto, la volontà, i sensi esterni e interni e gli appetiti sensibili -, la vita divina, resa possibile dalla grazia santificante, richiede alcune facoltà o, più esattamente, l'elevazione delle nostre facoltà affinché possano essere principi degli atti propri della vita divina della quale siamo partecipi. L'elevazione delle facoltà umane si realizza grazie ad alcuni abiti infusi con la grazia santificante che sono le tre virtù teologali: la fede, la speranza e la carità.

Il *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica* dice che le virtù teologali sono quelle «che hanno come origine, motivo e oggetto immediato Dio stesso. Infuse nell'uomo con la grazia santificante, esse rendono capaci di vivere in relazione con la Trinità e fondano e animano l'agire morale del cristiano, vivificando le virtù umane. Sono il pegno della presenza e dell'azione dello Spirito Santo nelle facoltà dell'essere umano»^[3].

Questa breve descrizione contiene gli elementi fondamentali. Sono virtù date da Dio insieme con la grazia santificante; hanno per oggetto Dio stesso, ci permettono di conoscerlo come Dio Uno e Trino, di desiderarlo e di amarlo; in più informano le virtù morali umane, facendo in modo che queste possano regolare l'uso dei beni umani in modo adeguato alla vita e alla condizione di figli di Dio e non solo al bene puramente umano.

3. L'azione dello Spirito Santo: la virtù della fede

«La fede è la virtù teologale per la quale noi crediamo in Dio e a tutto ciò che egli ci ha rivelato e che la Chiesa ci propone di credere, perché Dio è la Verità stessa. Con la fede l'uomo si abbandona a Dio liberamente. Perciò colui che crede cerca di conoscere e fare la volontà di Dio, perché “la fede opera per mezzo della carità” (*Gal 5, 6*)»^[4].

La fede è la conoscenza che guida tutta la vita dei figli di Dio. Senza la fede non è possibile vivere come figli di Dio, così come non si potrebbe vivere la vita umana senza conoscenza intellettuale. La fede consiste in una ferma adesione, resa possibile dalla grazia, a tutte le verità che Dio ci ha rivelato, a tutto quello che Dio ci ha detto di Sé stesso e del suo disegno di salvezza per gli uomini e per il mondo, non perché queste verità siano evidenti o pienamente comprensibili per noi, ma perché sono state rivelate da Dio, Sapienza suprema e somma Verità. Grazie alla fede partecipiamo alla conoscenza che Dio ha di Sé e del mondo e questa conoscenza partecipata è la regola suprema della vita cristiana.

La fede, però, non è solo un insieme di conoscenze che si ritengono vere. Dato che ciò che si crede è che Dio è il nostro creatore e salvatore, la fede presuppone una piena apertura dell'anima all'azione salvifica di Dio in Cristo, un atto di fiducia e di donazione all'azione di Dio in noi. Poiché la fede è l'accettazione della salvezza che Dio opera in noi, san Paolo insegna che siamo giustificati dalla fede, vale a dire che non c'è altra salvezza che quella che Dio ci dà in Cristo e che dopo il peccato originale non c'è altro modo di essere giusti davanti a Dio se non aprendoci all'azione con la quale Dio ci fa giusti attraverso Cristo. Nessun uomo può giustificare se stesso. Ecco perché la Chiesa insegna che «la fede è il principio

dell'umana salvezza, il fondamento e la radice di ogni giustificazione, senza la quale è impossibile piacere a Dio, giungere alla comunione che con lui hanno i suoi figli. Si dice poi che noi siamo giustificati gratuitamente, perché nulla di ciò che precede la giustificazione - sia la fede che le opere - merita la grazia della giustificazione; se infatti è per grazia, non è per le opere; o altrimenti, come dice lo stesso Apostolo, la grazia non sarebbe più grazia»^[5].

Chi, *coscientemente e deliberatamente*, non accetta la rivelazione di Dio commette il peccato di infedeltà. Il cristiano che abbandona la fede pecca di apostasia e chi cambia o deforma le verità rivelate commette il peccato di eresia.

4. L'azione dello Spirito Santo: la virtù della speranza

«La speranza è la virtù teologale per la quale noi desideriamo e aspettiamo da Dio la vita eterna come nostra felicità, riponendo la nostra fiducia nelle promesse di Cristo e appoggiandoci all'aiuto della grazia dello Spirito Santo per meritarsela e perseverare sino alla fine della nostra vita terrena»^[6].

La virtù della speranza trasforma ed eleva i nostri desideri più profondi, facendo sì che la beatitudine promessa da Dio sia l'oggetto finale dei nostri desideri, il Sommo Bene voluto per se stesso e in ragione del quale si vuole tutto il resto. La speranza ci permette di dare a tutti i beni e a tutte le attività umane il loro vero valore, che è quello che hanno in rapporto alla beatitudine.

Dato che la beatitudine si può ottenere soltanto con la grazia e l'aiuto di Dio, la virtù della speranza comprende la fiducia nel fatto che Dio ci darà sempre l'aiuto necessario per salvarci, perdonando i nostri peccati quando gli chiediamo perdono, dandoci la forza per superare le prove e i pericoli e rimanendo sempre vicino a noi con la sua onnipotenza misericordiosa.

Pecca di disperazione chi si scoraggia nel constatare i propri peccati e le difficoltà della vita, dubitando della bontà e della misericordia di Dio e del suo potere salvifico, come se tutto dipendesse dalle nostre forze umane. Invece pecca di presunzione chi pensa che bastino le sue forze e i suoi meriti umani per salvarsi, o chi pensa che la propria salvezza sia assicurata dalla sua razza, dal fatto di essere cattolico o di essere battezzato, o per altri motivi, e perciò trascura i mezzi di salvezza stabiliti da Dio e offerti dalla Chiesa.

5. L'azione dello Spirito Santo: la virtù della carità

«La carità è la virtù teologale per la quale amiamo Dio al di sopra di tutto e il nostro prossimo come noi stessi per amore di Dio. Gesù fa di essa il comandamento nuovo, la pienezza della Legge. Essa è “il vincolo della perfezione” (Col 3, 14) e il fondamento delle altre virtù, che anima, ispira e ordina: senza di essa “io non sono nulla” e “niente mi giova” (1 Cor 13,2-3)»^[7].

La carità consiste innanzitutto nell'amare Dio come Sommo Bene sopra tutte le cose. È un amore di amicizia che ci unisce a Lui. In quanto amore di amicizia, comporta una certa reciprocità: noi amiamo Dio e sappiamo di essere amati da Lui, o meglio, lo amiamo come risposta all'amore con il quale Egli ci ama. Lo Spirito Santo è chiamato Carità Increata e la carità creata (la nostra) è l'effetto principale della sua azione nella nostra anima. Grazie alla virtù della carità, noi amiamo Dio con un amore che è in qualche modo divino, perché è l'amore che lo Spirito Santo pone nella nostra anima. La carità ci spinge a conoscere Dio, a vivere per compiere la sua volontà con piena disponibilità, come fece Cristo^[8], ad amare il prossimo per amore di Dio, cioè ad amare gli altri come Dio li ama e a trattare le cose in base al valore che hanno secondo il disegno di Dio.

Inoltre, la carità è forma, motore e radice di tutte le virtù morali, perché le indirizza a Dio come Sommo Bene, ne è la motivazione ultima (per amore di Dio si pratica la giustizia, la generosità, la castità, ecc.) e fa in modo che la pratica delle virtù morali ci unisca a Dio. Per questo sant'Agostino afferma che le virtù morali cristiane sono in un certo senso modalità dell'amore per Dio^[9].

La carità è l'essenza della santità cristiana, il vincolo della perfezione e determina il grado di santità di ciascuno: la santità è tanta quanta è la carità.

Ogni peccato grave comporta la perdita della carità, dell'unione di amicizia con Dio. Vi sono peccati specifici contro la carità verso Dio (l'odio a Dio e la tiepidezza), contro la carità verso se stessi (l'incuria della propria vita spirituale, esporsi a gravi pericoli per l'anima o per il corpo, il suicidio e l'egoismo in quanto amore disordinato di se stessi) e contro la carità verso gli altri (l'odio e la discordia, lo scandalo, negare l'aiuto spirituale o materiale che è possibile dare al prossimo, la cooperazione volontaria ai peccati del prossimo).

6. I doni dello Spirito Santo

L'azione dello Spirito Santo nell'anima del cristiano, oltre a dare la grazia santificante e le virtù teologali, comunica ispirazioni e grazie attuali e ha una manifestazione specifica in ciò che la Chiesa chiama doni dello Spirito Santo, che sono «disposizioni permanenti che rendono l'uomo docile a seguire le mozioni dello Spirito Santo»^[10]. La Chiesa insegna che questi doni sono sette: «la sapienza, l'intelletto, il consiglio, la fortezza, la scienza, la pietà e il timore di Dio. Appartengono nella loro pienezza a Cristo, figlio di Davide^[11]. Essi completano e portano alla perfezione le virtù di coloro che li ricevono. Rendono i fedeli docili ad obbedire con prontezza alle ispirazioni divine»^[12], anche se naturalmente non si vuole classificare o ridurre a questi sette doni la vastissima e multiforme azione dello Spirito Santo nelle anime. La Chiesa parla anche dei frutti che l'azione dello Spirito produce nelle anime: «I frutti dello Spirito sono perfezioni che lo Spirito Santo plasma in noi come primizie della gloria eterna. La tradizione della Chiesa ne enumera dodici: "amore, gioia, pace, pazienza, longanimità, bontà, benevolenza, mitezza, fedeltà, modestia, continenza, castità" (*Gal 5, 22-23, vulg.*)»^[13].

7. L'azione dello Spirito Santo: i comandamenti della legge di Dio

Il Signore ha detto: «Se mi amate, osserverete i miei comandamenti»^[14]. Il giovane ricco gli chiese: quali comandamenti? «Gesù rispose: “Non ucciderai, non commetterai adulterio, non ruberai, non testimonierai il falso, onora il padre e la madre e amerai il prossimo tuo come te stesso»^[15]. Il Signore si riferisce al Decalogo, alle dieci Parole dell'Antico Testamento^[16], che contengono una sorta di riassunto dei principali elementi della legge morale naturale. Il Signore stesso attribuisce a queste dieci Parole un'origine divina, distinguendole dai precetti semplicemente umani^[17] e la Chiesa segue l'ordine di questi dieci comandamenti quando nella catechesi espone la morale cristiana, aggiungendo naturalmente alcuni insegnamenti specifici del Nuovo Testamento.

Il Decalogo comprende un elenco di doveri gravi^[18], ma è anche e soprattutto un insegnamento sul modo di vivere coerente con l'Alleanza tra Dio e il popolo eletto. L'esposizione del Decalogo che fa la Chiesa è l'insegnamento dello stile di vita che è coerente con la carità, con l'amicizia tra Dio e l'uomo. Questo insegnamento è un valido strumento per la formazione morale dei più giovani o dei meno istruiti ed è per tutti una guida esterna necessaria per superare i momenti di oscurità interiore che tutti qualche volta possiamo attraversare nella vita, anche se in generale la luce interiore della grazia permette già di distinguere ciò che è buono da ciò che è cattivo. Il Decalogo, visto alla luce del Nuovo Testamento e in connessione con la carità, è come un insieme di segnali che ci indicano la via che porta alla salvezza.

Ángel Rodríguez Luño

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1996-2005; 1810-1832; 2052-2074.
- *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 422-425; 384-390; 434-441.
- Papa Francesco, *Catechesi sui dieci Comandamenti*.

[1] Cfr. 2 Pt 1, 4.

[2] Gv 6, 38: «Perché sono disceso dal Cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di Colui che mi ha mandato». Cfr. anche Gv 4, 34; 5, 30.

[3] *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 384.

[4] *Ivi*, n. 386.

[5] Concilio di Trento, *Decreto sulla giustificazione*, cap. 8: Dz-Hü 1532.

[6] *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 387.

[7] *Ivi*, n. 388.

[8] «Gesù disse loro: “Il mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera» (*Gv* 4, 34).

[9] «Dato che la virtù ci conduce alla vera felicità, io affermerei che la virtù altro non è che il supremo amore di Dio. E il fatto di dire che la virtù è quadripartita, si dice, secondo me, in considerazione della varietà di disposizioni che lo stesso amore assume. Queste quattro famose virtù, la cui forza voglia il cielo che siano in tutte le anime come i loro nomi stanno nelle loro bocche, non esiterei nel definirle anche così: la temperanza è l'amore che si dà completamente a ciò che si ama; la fortezza è l'amore che tutto sopporta per ciò che si ama; la giustizia è l'amore che serve esclusivamente a ciò che si ama e che, proprio per questo, padroneggia con rettitudine; infine, la prudenza è l'amore che distingue con sagacia ciò che è utile da ciò che è dannoso. Questo amore, abbiamo detto, non è amore di un oggetto qualunque, ma amore di Dio; ossia, del Sommo Bene, della Somma Sapienza e della Somma Pace. Per questo motivo, precisando ancor più le definizioni, si può dire che la temperanza è l'amore che si conserva integro e incorruttibile per Dio; la fortezza è l'amore che tutto sopporta senza angoscia, con lo sguardo rivolto a Dio; la giustizia è l'amore che non serve altro che a Dio, e per questo esercita la padronanza, conforme alla ragione, su tutto ciò che è inferiore all'uomo; la prudenza, infine, è l'amore che sa distinguere ciò che è utile per andare verso Dio da ciò che può allontanarlo da Lui» (Sant'Agostino, *De moribus ecclesiae*, I, 15, 25: NBA 13/1, 53).

[10] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1830.

[11] Cfr. *Is* 11, 1-2.

[12] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1831.

[13] *Ivi*, n. 1832.

[14] *Gv* 14, 15.

[15] *Mt* 19, 18-19.

[16] Cfr. *Es* 20, 2-17 e *Dt* 5, 6-21.

[17] «Così avete annullato la parola di Dio con la vostra tradizione. Ipocriti! Bene ha profetato di voi Isaia, dicendo: Questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me. Invano essi mi rendono culto, insegnando dottrine che sono precetti di uomini» (*Mt* 15, 7-9).

[18] «Poiché enunciano i doveri fondamentali dell'uomo verso Dio e verso il prossimo, i dieci comandamenti, nel loro contenuto essenziale, rivelano delle obbligazioni *gravi*. Sono sostanzialmente immutabili e obbligano sempre e dappertutto. Nessuno potrebbe dispensare da essi. I dieci comandamenti sono incisi da Dio nel cuore dell'essere umano» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2072).

[Torna ai contenuti](#)

Tema 28. Primo e secondo comandamento

1. Il primo comandamento: non avrai altro Dio all'infuori di me

«Tu amerai dunque l'Eterno, il tuo Dio, con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua forza»^[1].

Queste parole del Deuteronomio invitano l'uomo a credere in Dio, a sperare in Lui e ad amarlo sopra ogni cosa^[2].

Anche se di solito lo si esprime sinteticamente nell'enunciazione "amerai Dio sopra ogni cosa", in realtà «il primo dei precetti abbraccia la fede, la speranza e la carità»^[3]. Infatti la carità ci consente di amare al modo di Dio. Tuttavia non è possibile per noi essere mossi all'amore che Dio merita se non lo conosciamo veramente, con la luce della fede, e se non lo riconosciamo come il bene totale a cui aspiriamo e che speriamo di raggiungere, attraverso la speranza.

Gesù stesso confermò che «il primo comandamento è: *Ascolta, Israele. Il Signore Dio nostro è l'unico Signore; amerai dunque il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua mente e con tutta la tua forza*»^[4]. È essenziale per la vita di ogni persona che questo comandamento occupi realmente il suo posto: esso è il *primo*, non solo nell'ordine fissato nel Decalogo che abbiamo imparato, ma per la sua importanza esistenziale, perché è l'unico fondamento possibile per dare forma a una vita umana vissuta in tutta la sua pienezza.

2. Qual è il senso del primo comandamento

La nostra libertà ci consente di proporci un'ampia varietà di fini e di cercare di raggiungerli con le nostre scelte. Molti di questi fini sono ricercati come mezzi per raggiungere altri fini. Ma ce n'è sempre uno, che possiamo chiamare il *fine ultimo*, che non vogliamo per un altro fine, ma solo per se stesso. È quello che la persona considera come il suo bene supremo, al quale subordina la scelta e il perseguimento di tutti i fini intermedi: ciascuno sceglie e agisce in questa vita in base a quello che ritiene possa avvicinarlo o meno al suo fine, a ciò che pensa glielo renda più o meno raggiungibile e con lo stesso criterio giudica se valgano la pena gli sforzi e le fatiche richiesti dai diversi fini intermedi. Il fine ultimo che una persona si prefigge determina l'ordine dell'amore nella sua vita.

Ma se qualcuno si propone (o agisce come se si fosse proposto) un fine ultimo sbagliato, che non è in grado di realizzare la sua vita con pienezza, anche se sembra prometterlo - la fama, la ricchezza, il potere... - tutte le sue decisioni sui fini intermedi saranno condizionate da questo disordine dell'amore; e la libertà, condizionata nel suo esercizio da questo inganno, finirà per danneggiare la persona o addirittura per distruggerla^[5].

Perché siamo stati fatti *a misura di Dio*: «L'uomo è stato creato da Dio e per Dio; Dio non smette mai di attirare l'uomo a sé e solo in Dio l'uomo troverà la verità e la felicità che non smette mai di cercare. La ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio: non esiste, infatti, se non perché, creato per amore da Dio, da lui sempre per amore è conservato, né vive pienamente secondo verità se non lo riconosce liberamente e se non si affida al suo Creatore»^[6].

Tutto il nostro bene è in Dio e non c'è un bene vero e totale fuori di Lui. Questo è, il nostro fine ultimo oggettivo. Anche se non lo sappiamo o non lo comprendiamo con chiarezza in alcuni momenti della nostra vita, solo Dio può soddisfare il nostro desiderio di felicità. E ogni amore che non ci porta a Dio, che ci allontana da Lui, è allo stesso tempo un tradimento di noi stessi, una condanna alla insoddisfazione futura.

Il nostro cuore è fatto per poter amare Dio e per essere riempito dal suo amore; non esiste un surrogato o una reale alternativa. Per tale ragione, l'unica misura adeguata per accogliere l'amore infinito che Dio ci offre è "tutto": amare con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutte le forze. Se non gli diamo un amore che sia la misura dei suoi desideri, «il cuore si vendica..., e si trasforma in un vermiciaio»^[7].

3. L'amore per Dio nel primo comandamento

L'amore per Dio a cui si fa riferimento nel primo comandamento implica:

1. Scegliere Lui come fine ultimo di tutto ciò che decidiamo di fare. Cercare di fare tutto per amore di Lui e per la Sua gloria. «Sia dunque che mangiate sia che beviate sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto per la gloria di Dio»^[8]. «*Deo omnis gloria*». - A Dio tutta la gloria»^[9]. Non ci deve essere un fine da preferire a questo, perché nessun amore merita di essere al di sopra dell'amore di Dio: «Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me»^[10]. Un amore che escludesse o subordinasse l'amore per Dio non sarebbe né vero né buono.
2. Compiere la sua volontà con le opere: «Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli»^[11]. Compierla anche quando richiede sacrificio: «non sia fatta la mia, ma la tua volontà»^[12], convinti che ne vale la pena, perché è lì che si trova il nostro bene più grande. La volontà di Dio è che siamo santi^[13], che seguiamo Cristo^[14], mettendo in pratica ciò che è necessario per vivere secondo le indicazioni dei suoi comandamenti^[15]. «Vuoi davvero essere santo? - Compi il piccolo dovere d'ogni momento: fa' quello che devi e sta' in quello che fai»^[16].
3. Vivere sapendo di essere in debito con Lui - il debito di un figlio verso il suo padre buono - e volendo ricambiare il suo amore. Egli ci ha amati per primo, ci ha voluti liberi e ci ha resi suoi figli^[17]. Il peccato è rifiutare l'amore di Dio^[18], ma Lui perdona sempre, si dona sempre a noi: la logica di Dio è la sovrabbondanza. «In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma

è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati»^[19]. «Mi ha amato e ha dato se stesso per me»^[20]. «Per corrispondere a tanto amore ci si richiede una totale donazione»^[21]. Non è un sentimento ma una determinazione della volontà che può essere accompagnata o meno da manifestazioni sensibili.

Il desiderio di ricambiare per amore porta all'impegno di coltivare in vari modi^[22] la relazione con Dio, il contatto personale con Lui che, a sua volta, suscita e alimenta l'amore. Ecco perché il primo comandamento include diverse manifestazioni della religione:

«L'adorazione è la disposizione fondamentale dell'uomo che si riconosce creatura davanti al suo Creatore»^[23]. È l'atteggiamento più fondamentale della religione^[24]. «Il Signore, Dio tuo, adorerai: a lui solo renderai culto»^[25]. «La tua orazione sia sempre un sincero e reale atto di adorazione di Dio»^[26]. L'adorazione di Dio libera dalle varie forme di idolatria che anche oggi ci asservono.

L'*azione di grazia*^[27], perché tutto ciò che siamo e abbiamo lo abbiamo ricevuto da Lui: «che cosa possiedi che tu non abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché ti vantanti come se tu non l'avessi ricevuto?»^[28].

La *petizione*: del perdono per quelle decisioni e condotte che ci separano da Dio (il peccato); e perché aiuti noi e gli altri, la Chiesa e l'umanità intera. Gesù include nel Padre Nostro questi due tipi di richiesta. La preghiera di supplica del cristiano è piena di sicurezza, perché è una richiesta filiale, per mezzo di Cristo: «qualsiasi cosa domanderete al Padre nel mio nome, egli ve la darà»^[29].

- L'amore si manifesta anche nel sacrificio, che è l'offerta a Dio di un bene come espressione dell'abbandono interiore della propria volontà, cioè di obbedienza. Cristo ci ha redenti con il sacrificio della croce, che manifesta la sua perfetta obbedienza al Padre fino alla morte^[30].
- La preghiera e il sacrificio sono inseparabili: «l'orazione si avvalora col sacrificio»^[31]. Entrambi, nelle loro varie forme, fanno parte del culto di Dio, che si chiama *culto di latria* o adorazione. L'atto di culto per eccellenza è la Santa Messa, in cui Cristo stesso offre al Padre in modo perfetto, per mezzo dello Spirito Santo, l'adorazione, il ringraziamento, la richiesta di perdono dei peccati e la richiesta della sua grazia. I cristiani, che il Battesimo ha resi membra di Cristo, hanno ricevuto la capacità di offrire se stessi in Lui, soprattutto nella celebrazione dell'Eucaristia, offrendo a Gesù i propri sacrifici perché li assuma e li presenti al Padre in unione con il suo sacrificio per mezzo dello Spirito Santo^[32].
- L'amore per Dio deve manifestarsi nella dignità del culto: nell'osservanza delle prescrizioni della Chiesa («la vita di pietà ha una sua correttezza»^[33]) nella cura e nella pulizia degli oggetti destinati al culto divino. «Quella donna che in casa di Simone il lebbroso, a Betania, unge il capo del Maestro con un ricco profumo, ci ricorda il dovere d'essere splendidi nel culto di Dio. - Tutto il lusso, la maestà e la bellezza mi sembrano ben poco»^[34].

4. La fede e la speranza in Dio nel primo e nel secondo comandamento

Fede, speranza e carità sono le tre virtù "teologali" (virtù che hanno Dio per oggetto). La più grande è la carità^[35], che dà "forma" e "vita" soprannaturale alla fede e alla speranza (come l'anima dà vita al corpo). Ma la carità presuppone la fede, perché solo chi conosce Dio può amarlo come frutto della propria libertà; e presuppone la speranza, perché può amare Dio solo chi ripone il proprio desiderio di felicità nell'unione con Lui. Viceversa amerà ciò in cui ripone i propri desideri, a proprio danno.

La fede è un dono di Dio, una luce nell'intelligenza che ci permette di conoscere la verità che Dio ha rivelato e di assecondarla, di farla nostra. Ciò significa credere a ciò che Dio ha rivelato, ma anche credere a Dio stesso che lo ha rivelato (confidare in Lui).

Non c'è e non può esserci opposizione tra fede e ragione. La ragione, guidata dalla luce della fede, è indispensabile per assimilare la fede e approfondirla, facendo per così dire sempre più nostro lo sguardo di Dio sulla realtà.

La formazione dottrinale è importante per ottenere una fede salda e quindi per alimentare l'amore di Dio e degli altri per Dio: per la santità e l'apostolato. La *vita di fede* è una vita che si basa sulla fede ed è coerente con essa.

Anche la speranza è un dono di Dio che ci porta a desiderare l'unione con Lui in cui consiste la nostra felicità, senza scoraggiarci quando ci sembra irraggiungibile, perché confidiamo che Egli ci darà la capacità e i mezzi per raggiungerla anche se non sappiamo in che modo^[36].

I cristiani devono essere: «allegri nella speranza»^[37], perché se siamo fedeli ci attende la felicità del cielo: la visione di Dio faccia a faccia^[38], la visione beatifica. «Se siamo figli, siamo anche eredi; eredi di Dio e coeredi di Cristo, se veramente soffriamo con lui, per essere anche glorificati con lui»^[39].

La vita cristiana è un cammino di felicità, non solo in Cielo ma già su questa terra, perché sin d'adesso assaporiamo un anticipo di quella felicità eterna grazie alla certezza che ci dà la vera speranza. Sappiamo che, finché dura la nostra vita terrena, ci sarà una felicità che si accompagnerà al dolore, alla croce. La speranza ci consente di vivere nella certezza che vale la pena lavorare e soffrire, per Amore^[40], affinché i meravigliosi piani di Dio sulla nostra vita possano realizzarsi con la nostra collaborazione.

«La speranza non delude! Non è fondata su quello che noi possiamo fare o essere, e nemmeno su ciò in cui noi possiamo credere. Il suo fondamento, cioè il fondamento della speranza cristiana, è ciò che di più fedele e sicuro possa esserci, vale a dire l'amore che Dio stesso nutre per ciascuno di noi»^[41].

5. L'amore per gli altri e per se stessi per amore di Dio

Rispondendo alla domanda sul comandamento principale, Gesù ha aggiunto: «E il

secondo è simile al primo: *Amerai il prossimo tuo come te stesso*»^[42]. Non si riferisce al comandamento formulato come *secondo* nel Decalogo, ma al secondo nucleo essenziale, assieme all'amore per Dio, che comprende diversi comandamenti del Decalogo. Gesù dice che questo secondo comandamento descrive è "simile" al primo, cioè è distinto, non è equivalente o intercambiabile, ma è allo stesso tempo inseparabile da quello. Per questo motivo la sua importanza è simile a quella del primo.

L'amore per Dio deve includere l'amore per coloro che Dio ama. «Se uno dicesse: "Io amo Dio", e odiasse il suo fratello, è un mentitore. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. Questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche il suo fratello»^[43]. Non si può amare Dio senza amare tutti gli uomini e le donne, creati da lui a sua immagine e somiglianza e chiamati a essere suoi figli per grazia^[44].

«Con i figli di Dio dobbiamo comportarci come figli di Dio»^[45]. Il che vuol dire:

1. Comportarsi come un figlio di Dio, come un altro Cristo. L'amore per gli altri ha come regola l'amore di Cristo: «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli»^[46]. Lo Spirito Santo è stato mandato nei nostri cuori perché possiamo amare come figli di Dio, con l'amore di Cristo^[47].
2. Vedere negli altri dei figli di Dio, vedere Cristo: «ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me»^[48]. Volere per loro il vero bene, quello che Dio vuole: che siano santi e quindi felici. La prima manifestazione della carità è l'apostolato. Allo stesso tempo, ci porta a preoccuparci dei loro bisogni materiali. Comprendere e far proprie le difficoltà spirituali e materiali degli altri. Saper perdonare. Avere misericordia^[49]. «La carità è paziente, è benigna, non è invidiosa, (...) non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male...»^[50]. Praticare la correzione fraterna^[51].

«*Amerai il prossimo tuo come te stesso*»^[52] dice anche che c'è un giusto amore di sé, che porta a vedersi come Dio ci vede, a valorizzare quello che siamo e a cercare per noi il bene che Dio vuole: la santità e, quindi, la felicità in Lui.

C'è anche un amore disordinato per se stessi, l'egoismo, che porta ad anteporre la propria volontà a quella di Dio e il proprio interesse al servizio degli altri. Il giusto amore di sé esige la lotta contro l'egoismo, l'abnegazione, il dono di sé a Dio e agli altri. «Se qualcuno vuol venire dietro a me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà»^[53]. L'uomo «non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé»^[54].

6. Quali sono i peccati contro il primo comandamento

I peccati contro il primo comandamento sono peccati contro le virtù teologali:

1. Contro la fede: l'ateismo, l'agnosticismo, il dubbio intenzionale, l'indifferenza religiosa, l'eresia, l'apostasia, lo scisma, ecc. È anche contrario al primo comandamento mettere volontariamente in pericolo la propria fede. Contrari al culto di Dio sono il sacrilegio, la simonia, alcune pratiche di superstizione, magia, ecc. e il satanismo^[55].
2. Contro la speranza: la disperazione della propria salvezza^[56] e, all'estremo opposto, la presunzione che la misericordia divina perdoni i peccati senza conversione o contrizione o senza bisogno del sacramento della Penitenza^[57]. È inoltre contrario a questa virtù riporre la speranza della felicità finale in qualcosa che non è Dio.
3. Contro la carità: qualsiasi peccato è contrario alla carità, ma ad essa si oppongono direttamente il rifiuto di Dio e la tiepidezza, che porta a non volere amarlo davvero con tutto il cuore.

7. Il secondo comandamento, “Non nominare di Dio invano”

Il secondo comandamento del Decalogo è: "Non nominare il nome di Dio invano". Questo comandamento impone di onorare e rispettare il nome di Dio^[58], che non deve essere pronunciato: «se non per benedirlo, lodarlo e glorificarlo»^[59]. Altrimenti, l'uomo perde, in misura maggiore o minore, il senso della realtà: dimentica chi è Dio e chi è lui e ritorna alla tentazione delle origini.

«Il nome esprime l'essenza, l'identità della persona e il senso della sua vita. Dio ha un nome. Non è una forza anonima»^[60]. Tuttavia, Dio non può essere racchiuso in concetti umani, né esiste un'idea in grado di rappresentarlo o un nome che possa esprimere in modo esaustivo l'essenza divina. Dio è "Santo", il che significa che è assolutamente superiore, che è al di sopra di ogni creatura, che è trascendente.

Tuttavia, affinché possiamo invocarlo e rivolgerci a Lui personalmente, nell'Antico Testamento «si è rivelato al suo popolo progressivamente e sotto diversi nomi»^[61]. Il nome che ha manifestato a Mosè indica che Dio è l'Essere per essenza, che non ha ricevuto l'essere da nessuno e da cui tutto procede: «Dio disse a Mosè: “Io sono colui che sono!”. Poi disse: “Dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi. (...) Questo è il mio nome per sempre»^[62]. Per rispetto alla santità di Dio il popolo di Israele non pronunciava il suo nome, ma lo sostituiva con il titolo di "Signore" ("Adonai" in ebraico; "Kyrios" in greco)^[63]. Altri nomi di Dio nell'Antico Testamento sono: "Elohim", che è il plurale maiuscolo di "pienezza" o "grandezza"; "El-Saddai", che significa potente, onnipotente.

Nel Nuovo Testamento, Dio fa conoscere il mistero della sua vita intima: è un solo Dio in tre Persone: Padre, Figlio e Spirito Santo. Gesù Cristo ci insegna a chiamare Dio «Padre»^[64]: «Abba» è il modo familiare ebraico di dire Padre^[65]. Dio è Padre di Gesù Cristo e Padre nostro, anche se non allo stesso modo, perché Lui è il Figlio unigenito e noi siamo figli per adozione. Ma questa peculiare adozione ci rende veramente figli^[66], fratelli di Gesù Cristo^[67], perché lo Spirito Santo è stato inviato nei nostri cuori e partecipiamo alla natura divina^[68]. Siamo figli di Dio in Cristo. Di conseguenza, possiamo veramente rivolgerci a Dio chiamandolo "Padre", come consiglia san Josemaría: «Dio è un padre pieno di tenerezza, di infinito amore.

Chiamalo Padre molte volte al giorno e digli - da solo a solo, nel tuo cuore - che lo ami, che lo adori, che senti l'orgoglio - che ti riempi»^[69].

Nel Padre Nostro preghiamo: «Sia santificato il tuo nome». Il termine "santificare" va inteso qui nel senso di «riconoscere il nome di Dio come santo, trattare in una maniera santa»^[70]. Questo è ciò che facciamo quando adoriamo, lodiamo o ringraziamo Dio. Ma le parole "sia santificato il tuo nome" sono anche una delle petizioni del Padre Nostro: nel pronunciarle chiediamo che il suo nome sia santificato attraverso di noi, cioè che con la nostra vita gli rendiamo gloria e portiamo gli altri a glorificarlo^[71]. «Dipende inseparabilmente dalla nostra vita e dalla nostra preghiera che il suo Nome sia santificato tra le nazioni»^[72].

Il rispetto del nome di Dio esige anche il rispetto del nome della Beata Vergine Maria, dei Santi e delle realtà sante in cui Dio è presente in un modo o nell'altro, soprattutto la Santissima Eucaristia, vera Presenza di Gesù Cristo, Seconda Persona della Santissima Trinità, tra gli uomini.

Il secondo comandamento proibisce ogni uso improprio del nome di Dio^[73] e in particolare la bestemmia, che è un'espressione che «consiste nel proferire contro Dio interiormente o esteriormente parole di odio, di rimprovero, di sfida (...). È blasfemo anche ricorrere al nome di Dio per mascherare pratiche criminali, ridurre popoli in schiavitù, torturare o mettere a morte. [...] La blasfemia per sua natura è un peccato grave»^[74].

Proibisce anche di giurare il falso^[75]. Giurare significa rendere Dio testimone di ciò che si afferma (ad esempio, dare garanzia di una promessa o di una testimonianza). È lecito prestare giuramento quando è necessario e quando si fa con verità e giustizia: per esempio, in un processo o quando si assume un incarico^[76]. Altrimenti, il Signore ci insegna a non giurare: «sia invece il vostro parlare sì, sì; no, no»^[77].

8. Il nome cristiano nel secondo comandamento

«L'uomo in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stesso»^[78]. Non è "qualcosa", ma "qualcuno", una persona. «Soltanto l'uomo è chiamato a condividere, nella conoscenza e nell'amore, la vita di Dio. A questo fine è stato creato ed è questa la ragione fondamentale della sua dignità»^[79]. Nel Battesimo riceve un nome che rappresenta la sua unicità irripetibile davanti a Dio e agli altri^[80]. Battezzare è anche chiamato "cristianizzare". Cristiano, seguace di Cristo, è il nome proprio di ogni battezzato: «fu ad Antiochia per la prima volta i discepoli [quelli che si convertivano ad essere evangelizzati] furono chiamati Cristiani»^[81].

Dio chiama ciascuno per nome^[82]. Ama ognuno personalmente. Da ciascuno si aspetta una risposta d'amore: "Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua mente e con tutte le tue forze". Nessuno può sostituirci in questa risposta. San Josemaría ci invita a meditare «con calma quella divina affermazione, che inquieta l'anima e, nello stesso tempo, le fa gustare la dolcezza del miele: *Redemi te, et vocavi te nomine tuo: meus es tu (Is 43, 1)*; ti ho

redento e ti ho chiamato per nome: sei mio. Non rubiamo a Dio ciò che è suo. Un Dio che ci ha amato fino a morire per noi, che ci ha scelti da tutta l'eternità, prima della creazione del mondo, per essere santi al suo cospetto»^[83].

Javier López / Jorge Miras

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2064-2132.
 - *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 203-213; 2142-2195.
 - Benedetto XVI-Joseph Ratzinger, *Gesù di Nazaret*, La Sfera dei libri, Madrid 2007, 176-180 (cap. 5, 2).
-

Lecture raccomandate

- Benedetto XVI, *Deus caritas est*, 25-XII-2005, 1-18.
 - Benedetto XVI, *Spe salvi*, 30-XI-2007.
 - Francesco, *Lumen fidei*, 29-VI-2013.
 - San Josemaría, Omelia *Vita di fede*, *La speranza del cristiano*, *Con la forza dell'amore*, in *Amici di Dio*, 190-237.
 - San Josemaría, Omelia *Il rapporto con Dio*, , in *Amici di Dio*, 142-153.
-

[1] *Dt* 6, 5.

[2] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2134.

[3] Cfr. *Ivi*, n. 2086.

[4] *Mc* 12, 28-30.

[5] Cfr., ad esempio, *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 29.

[6] *Gaudium et spes*, 19, 1.

[7] *Forgia*, n. 204.

[8] *1 Co* 10, 31.

[9] San Josemaría, *Cammino*, n. 780.

[10] *Mt* 10, 37.

[11] *Mt* 7, 21.

[12] *Lc* 22, 42.

[13] Cfr. 1 *Ts* 4, 3.

[14] Cfr. *Mt* 17, 5.

[15] Cfr. *Gv* 14, 21.

[16] San Josemaría, *Cammino*, n. 815; cfr. *Ivi*, n. 933.

[17] Cfr. 1 *Gv* 4, 19.

[18] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2094.

[19] 1 *Gv* 4, 10; Cfr. *Gv* 3, 16.

[20] *Gal* 2, 20.

[21] San Josemaría, *È Gesù che passa*, 87.

[22] Cfr. San Josemaría, *Cammino*, 91.

[23] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2628.

[24] Cfr. *Ivi*, n. 2095.

[25] *Mt* 4, 10.

[26] San Josemaría, *Forgia*, 263.

[27] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2638.

[28] 1 *Co* 4, 7.

[29] *Gv* 16, 23; cfr. 1 *Gv* 5, 14-15.

[30] Cfr. *Fil* 2, 8.

[31] San Josemaría, *Cammino*, 81.

[32] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2100.

[33] *Ibid.*, 541.

[34] *Ibid.*, 527. Cfr. *Mt* 26,6-13.

[35] Cfr. 1 *Cor* 13, 13.

[36] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2090

[37] *Rm* 12, 12.

- [38] 1 *Cor* 13, 12.
- [39] *Rm* 8, 17.
- [40] San Josemaría, *Forgia*, 26.
- [41] Francesco, *Udienza generale*, 15-II-2017.
- [42] *Mt* 22, 39.
- [43] 1 *Gv* 4, 19-21.
- [44] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2069.
- [45] San Josemaría, *E' Gesù che passa*, 36.
- [46] *Gv* 13, 34-35.
- [47] Cfr. *Rm* 5, 5.
- [48] *Mt* 25, 40.
- [49] Cfr. *Ivi* 5, 7.
- [50] 1 *Cor* 4-5.
- [51] Cfr. *Mt* 18, 15.
- [52] *Ivi* 22, 39.
- [53] *Ivi* 16, 24-25.
- [54] Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 24.
- [55] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2111-2128.
- [56] Cfr. *Ivi*, n. 2091.
- [57] Cfr. *Ivi*, n. 2092.
- [58] Cfr. *Ivi*, n. 2142.
- [59] *Ivi*, n. 2143.
- [60] *Ivi*, n. 203.
- [61] *Ivi*, n. 204.
- [62] *Es* 3, 13-15; Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 213.
- [63] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 209.
- [64] *Mt* 6, 9.
- [65] Cfr. *Rm* 8, 15.

[66] Cfr. 1 Gv 3, 1.

[67] Rm 8, 29.

[68] Cfr. Gal 4, 6; 2 Pt 1, 4.

[69] San Josemaría, *Amici di Dio*, 150.

[70] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2807.

[71] Cfr. Mt 5, 16.

[72] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2814

[73] Cfr. *Ivi*, n. 2146.

[74] *Ivi*, n. 2148.

[75] Cfr. *Ivi*, n. 2150.

[76] Cfr. *Ivi*, n. 2154.

[77] Mt 5, 37; Cfr. St 5, 12; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2153.

[78] Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 24.

[79] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 356.

[80] Cfr. *Ivi*, nn- 2156 e 2158.

[81] At 11, 26.

[82] Cfr. 1 Sam 3, 4-10; Is 43, 1; Gv 10, 3; At 9, 4

[83] San Josemaría, *Amici di Dio*, 312.

[Torna ai contenuti](#)

Tema 29. Il terzo comandamento: Ricordati di santificare le feste

Il terzo comandamento del decalogo è *Santificare le feste*. Comanda di onorare Dio anche con atti di culto la domenica e gli altri giorni di festa.

1. Il terzo comandamento. La domenica o giorno del Signore

La Bibbia narra l'opera della creazione cadenzata in sei "giorni". Quando l'ebbe portata a compimento, «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona [...]. Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro che egli aveva fatto creando»^[1].

Per questa ragione, Dio nell'Antico Testamento stabilì che il settimo giorno della settimana fosse santo, un giorno separato e diverso dagli altri. Anche l'uomo, che è chiamato ad essere partecipe del potere creatore di Dio perfezionando il mondo per mezzo del suo lavoro, deve cessare di lavorare il settimo giorno per dedicarlo al culto divino e al riposo. In tal modo egli protegge nel suo cuore il vero ordine della vita dei figli di Dio, in modo che le dinamiche e le esigenze proprie del lavoro e di altre realtà quotidiane siano compenstrate con le priorità autentiche e con il vero senso delle cose nel concreto della vita.

Il contenuto più importante di questo precetto non è, dunque, la semplice interruzione del lavoro, ma ricordare e *celebrare* (che vuol dire vivere come veramente *presenti*, con la forza dello Spirito Santo) le meraviglie operate da Dio, per ringraziarlo e lodarlo per esse. Il comando del riposo rivela anche il suo pieno significato nella misura in cui questo senso è vissuto personalmente: nel suo riposo l'uomo è profondamente partecipe del "riposo" di Dio e diventa capace di quella stessa felicità provata dal Creatore dopo la creazione al vedere che tutto quello che aveva fatto «era cosa molto buona».

«E allora inizia il giorno del riposo, che è la gioia di Dio per quanto ha creato. È il giorno della contemplazione e della benedizione. Che cos'è dunque il riposo secondo questo comandamento? È il momento della contemplazione, è il momento della lode, non dell'evasione. È il tempo per guardare la realtà e dire: com'è bella la vita! Al riposo come fuga dalla realtà, il Decalogo oppone il riposo come benedizione della realtà»^[2].

Prima della venuta di Gesù Cristo il settimo giorno era il sabato; nel Nuovo Testamento è la domenica, il cosiddetto "*Dies Domini*", il giorno del Signore, perché è il giorno in cui Gesù Cristo è risuscitato. Il sabato rappresentava la conclusione della Creazione; la domenica rappresenta l'inizio della "Nuova Creazione" inaugurata dalla Risurrezione di Gesù Cristo^[3].

2. Il terzo comandamento. La partecipazione alla Santa Messa della domenica

Dato che il Sacrificio dell'Eucaristia è «la fonte e il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa»^[4], e di conseguenza lo è anche della vita di ogni fedele, la domenica si santifica principalmente con la partecipazione alla Santa Messa. «Per noi cristiani, il centro del giorno del Signore, la domenica, è l'Eucaristia, che significa “*rendimento di grazie*”. È il giorno per dire a Dio: grazie Signore della vita, della tua misericordia, di tutti i tuoi doni»^[5].

Per ciò che riguarda il terzo comandamento del Decalogo, la Chiesa dispone ciò che segue: «La domenica e le altre feste di precetto i fedeli sono tenuti all'obbligo di partecipare alla Messa»^[6]. A parte la domenica, i principali giorni di precetto (tenuto conto che l'autorità ecclesiastica a seconda delle circostanze di un paese o di una regione, può sopprimere, spostare o dispensare il precetto per qualcuno di essi) sono: Natale, Epifania, Ascensione, Santissimo Corpo e Sangue di Cristo, Santa Maria Madre di Dio, Immacolata Concezione e Assunzione, San Giuseppe, Santi Apostoli Pietro e Paolo e, infine, Tutti i Santi»^[7].

«Soddisfa il precetto di partecipare alla Messa chi vi assiste dovunque essa venga celebrata nel rito cattolico, o nello stesso giorno di festa o nel vespro del giorno precedente (*CIC*, can. 1248)»^[8]. Per “vespro” qui si intende intorno all'ora canonica dei *Vespri* (più o meno tra le 4 e le 6 del pomeriggio) o dopo.

Il precetto vincola i fedeli, «a meno che siano giustificati da un serio motivo (per esempio, la malattia, la cura dei lattanti o ne siano dispensati dal loro parroco (cfr. *CIC*, can. 1245). Coloro che deliberatamente non ottemperano a questo obbligo commettono un peccato grave»^[9].

Nello stesso tempo è bene considerare che quando la Chiesa fissa questi requisiti minimi di partecipazione all'Eucaristia, rendendo chiaro con questo quello che è il modo principale di “santificare le feste”, si comporta come una madre che si preoccupa che non manchi ai propri figli il cibo assolutamente indispensabile per vivere come figli di Dio: per questo, prima che il dovere, i battezzati hanno la necessità e il diritto di partecipare alla celebrazione eucaristica. Dei primi cristiani si dice negli Atti degli Apostoli che «erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere»^[10]. La norma della Chiesa cerca proprio di proteggere e incoraggiare questa vitalità dei primi tempi della vocazione cristiana.

3. Il terzo comandamento. La domenica, giorno del riposo

«Come Dio “cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro” (*Gen* 2, 2), così anche la vita dell'uomo è ritmata dal lavoro e dal riposo. L'istituzione del Giorno del Signore contribuisce a dare a tutti la possibilità di godere di sufficiente riposo e tempo libero che permetta loro di curare la vita familiare, culturale, sociale e religiosa»^[11]. Proprio per questo la domenica e nelle altre feste di precetto i fedeli hanno l'obbligo di astenersi «da quei lavori e da quegli affari che impediscono di

rendere culto a Dio e turbano la letizia propria del giorno del Signore o il dovuto riposo della mente e del corpo»^[12]. Si tratta di un obbligo grave, come il precetto di santificare le feste, anche se potrebbe non obbligare in presenza di un dovere superiore di giustizia o di carità. In ogni caso la Chiesa ricorda che «ogni cristiano deve evitare di imporre, senza necessità, ad altri ciò che impedirebbe loro di osservare il giorno del Signore»^[13].

Attualmente in alcuni paesi è molto diffusa una mentalità secondo la quale la religione è una questione privata che non deve avere manifestazioni pubbliche e sociali. Viceversa, la dottrina cristiana insegna che l'uomo deve «poter professare liberamente la religione sia in forma privata che pubblica»^[14]. Infatti la legge morale naturale, che è propria di ogni uomo, prescrive «di rendere a Dio un culto esteriore, visibile, pubblico»^[15].

Ovviamente il culto personale a Dio è prima di tutto un atto interiore, però si deve poter manifestare all'esterno, perché lo spirito dell'uomo «ha bisogno di servirsi delle cose materiali come dei segni mediante i quali sia stimolato a realizzare quelle azioni spirituali che lo uniscono a Dio»^[16].

Inoltre, non solo si deve poter professare la religione esternamente, ma anche a livello sociale, vale a dire assieme ad altri, perché «la stessa natura sociale dell'uomo esige [...] che professi la propria religione in modo comunitario»^[17]. La dimensione sociale dell'uomo richiede che il culto abbia espressioni sociali. «Si fa ingiuria alla persona umana e allo stesso ordine stabilito da Dio per gli uomini, se si nega all'uomo il libero esercizio della religione nella società, una volta rispettato il giusto ordine pubblico [...]. Il potere civile, il cui fine proprio è di attuare il bene comune temporale, deve certamente riconoscere la vita religiosa dei cittadini e favorirla»^[18].

Esiste un diritto sociale e civile alla libertà in materia religiosa e questo significa che la società e lo Stato non debbono impedire, ma piuttosto favorire e incoraggiare perché in questo ambito ciascuno possa agire in base al dettato della propria coscienza, sia in privato che in pubblico, sempre che si rispettino i giusti limiti che derivano dalle esigenze del bene comune, come possono esserlo l'ordine pubblico e la pubblica moralità^[19].

In questo senso, «nel rispetto della libertà religiosa e del bene comune di tutti, i cristiani devono adoperarsi per far riconoscere dalle leggi le domeniche e i giorni di festa della Chiesa come giorni festivi. Spetta a loro offrire a tutti un esempio pubblico di preghiera, di rispetto e di gioia e difendere le loro tradizioni come un prezioso contributo alla vita spirituale della società umana»^[20]. Era anche il pensiero di san Josemaría quando scriveva: «Questo è il tuo compito di cittadino cristiano: contribuire a far sì che l'amore e la libertà di Cristo presiedano tutte le manifestazioni della vita moderna: la cultura e l'economia, il lavoro e il riposo, la vita di famiglia e la convivenza sociale»^[21].

Ogni persona è obbligata in coscienza a cercare la vera religione e ad aderire ad essa. In questa ricerca può beneficiare dell'aiuto di altri (i fedeli cristiani hanno anche il dovere di offrire questo aiuto con l'apostolato dell'esempio e della parola) ma nessuno dev'essere coartato. L'adesione alla fede dev'essere sempre libera così come la sua pratica^[22].

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2168-2188; san Giovanni Paolo II, lettera ap. *Dies Domini*, 31-V-1998.

- Benedetto XVI-Joseph Ratzinger, *Gesù di Nazaret*.

Lecture raccomandate

- San Josemaría, omelia *Il rapporto con Dio*, in *Amici di Dio*, nn. 142-153.

- Papa Francesco, Udienza, 8-XI-2017. Inizio della catechesi del Papa sull'Eucaristia.

[1] *Gen* 1, 31; 2, 3.

[2] Papa Francesco, *Udienza*, 5-IX-2018.

[3] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2174.

[4] Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, n. 10.

[5] Papa Francesco, *Udienza*, 5-IX-2018.

[6] *CIC*, can. 1247; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2180.

[7] *CIC*, can. 1246; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2177.

[8] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2180.

[9] *Ivi*, n. 2181.

[10] *At* 2, 42.

[11] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2184.

[12] *CIC*, can. 1247.

[13] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2187.

[14] Concilio Vaticano II, *Dignitatis humanae*, n. 15; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2137.

[15] San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 122, a. 4,c; cfr. *Catechismo*

della Chiesa Cattolica, n. 2176

[16] *Ivi*, II-II, q. 81, a. 7, c.

[17] Concilio Vaticano II, *Dignitatis humanae*, 3.

[18] *Ibid.*

[19] *Ivi*, 7; cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2109.

[20] *Ivi*, n. 2188.

[21] San Josemaría, *Solco*, n. 302.

[22] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2104-2106.

[Torna ai contenuti](#)

Tema 30. Il quarto comandamento: Onora il padre e la madre

1. La posizione del quarto comandamento nel Decalogo

Nella tradizionale formulazione del Decalogo^[1], i primi tre comandamenti si riferiscono più direttamente all'amore di Dio e gli altri sette all'amore del prossimo^[2]. Nel supremo precetto di amare Dio e nel secondo, simile al primo, di amare il prossimo per Dio, si compendiano i comandamenti del Decalogo^[3].

Non è un caso che il quarto comandamento sia posto proprio in questa posizione, come punto di collegamento e di passaggio tra i primi tre e gli altri sei che lo seguono.

Nelle relazioni familiari (e, in modo radicale, nella paternità/maternità - filiazione) in un certo modo continua quella misteriosa compenetrazione tra l'amore divino e quello umano che è all'origine di ogni persona. Per questo l'amore dei genitori con la comunione familiare che ne deriva^[4] partecipano in maniera particolare dell'amore di Dio.

A propria volta, l'amore per il prossimo "come a se stesso" si dà nella famiglia con particolare spontaneità perché in essa gli altri sono "altri", ma non "totalmente altri": non sono "diversi" o estranei, ma soggetti che partecipano in certo modo dell'identità degli altri, del loro proprio essere personale: sono "qualcosa di sé". Per questo, la famiglia è il luogo originario nel quale ogni persona viene accolta e amata incondizionatamente: non per quello che ha o per quello che può offrire o realizzare, ma per quello che è.

2. Il quarto comandamento. Rilevanza personale e sociale della famiglia

Il quarto comandamento si riferisce in primo luogo ai figli nella loro relazione con i genitori ma si estende anche con diverse modalità alle relazioni di parentela con gli altri membri del gruppo familiare e al comportamento nei confronti delle persone anziane, dei superiori in qualunque ambito, della patria. Infine, comprende e definisce pure i doveri dei genitori e di chi esercita un'autorità sugli altri^[5].

In tal modo, «il quarto comandamento *illumina le altre relazioni nella società*. Nei nostri fratelli e nelle nostre sorelle vediamo i figli dei nostri genitori; nei nostri cugini, i discendenti dei nostri avi; nei nostri concittadini, i figli della nostra patria; nei battezzati, i figli della Chiesa, nostra Madre; in ogni persona umana, un figlio o una figlia di colui che vuole essere chiamato «Padre nostro». Conseguentemente, le nostre relazioni con il prossimo sono di carattere personale.

Il prossimo non è un «individuo» della collettività umana; è «qualcuno» che, per le sue origini conosciute, merita un'attenzione e un rispetto singolari»^[6].

In questo senso va intesa l'affermazione ricorrente nel Magistero che la famiglia è la prima e fondamentale scuola di socializzazione^[7]. Essendo la sede naturale dell'educazione all'amore, essa costituisce lo strumento più efficace dell'umanizzazione e personalizzazione della società: collabora in modo originale e profondo alla costruzione del mondo, e «deve vivere in modo che i suoi membri si aprano all'attenzione e all'impegno in favore dei giovani e degli anziani, delle persone malate o handicappate e dei poveri»^[8].

La società, da parte sua, ha il grave obbligo di sostenere e rendere più forte il matrimonio e la famiglia fondata su esso, riconoscendo la sua autentica natura, favorendo la sua prosperità e assicurando la pubblica moralità^[9].

3. Il quarto comandamento. Doveri dei figli e dei genitori

La Sacra Famiglia è il modello che mostra con particolare chiarezza le caratteristiche della vita che Dio vuole per ogni famiglia: il significato dell'amore e del servizio; dell'educazione e della libertà; dell'obbedienza e dell'autorità, eccetera.

A) I figli devono rispettare e onorare i propri genitori, fare in modo di dare loro gioia, pregare per loro e corrispondere lealmente al loro amore, alle loro cure e ai sacrifici che fanno per i figli: per un buon cristiano questi doveri sono un dolcissimo precetto.

La paternità divina, fonte di quella umana^[10], è il fondamento dell'onore dovuto ai genitori^[11]. «Il rispetto per i genitori (*pietà filiale*) è fatto di *riconoscenza* verso coloro che, con il dono della vita, il loro amore e il loro lavoro, hanno messo al mondo i loro figli e hanno loro permesso di crescere in età, in sapienza e in grazia. «Onora tuo padre con tutto il cuore e non dimenticare i dolori di tua madre. Ricorda che essi ti hanno generato; che darai loro in cambio di quanto ti hanno dato? (Sir 7, 27-28)»^[12].

Il rispetto filiale si manifesta nella docilità e nell'obbedienza. «Voi, figli, obbedite ai genitori in tutto; ciò è gradito al Signore»^[13]. Fintantoché sono soggetti ai loro genitori, i figli devono obbedire a tutto ciò che essi decidono per il loro bene e per quello della famiglia. Questo obbligo cessa con l'emancipazione dei figli, ma non finisce mai il rispetto dovuto ai loro padri^[14].

Naturalmente, se i genitori comandano qualcosa che è contrario alla legge di Dio, i figli hanno l'obbligo di anteporre la volontà di Dio ai desideri dei loro genitori, poiché «bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini»^[15].

«Il quarto comandamento ricorda ai figli divenuti adulti le loro *responsabilità verso i genitori*. Nella misura in cui possono, devono dare loro l'aiuto materiale e morale, negli anni della vecchiaia e in tempo di malattia, di solitudine o di indigenza»^[16].

Non sempre le situazioni familiari sono ideali. A volte la provvidenza di Dio permette che ci siano situazioni familiari difficili, dolorose o che sembra che non siano le migliori che si potrebbero auspicare: famiglie con un solo genitore, separazioni, violenze o mancanza di amore, ecc. In questi casi può essere d'aiuto considerare che il quarto comandamento «non parla della bontà dei genitori, non richiede che i padri e le madri siano perfetti. Parla di un atto dei figli, a prescindere dai meriti dei genitori, e dice una cosa straordinaria e liberante: anche se non tutti i genitori sono buoni e non tutte le infanzie sono serene, tutti i figli possono essere felici, perché il raggiungimento di una vita piena e felice dipende dalla giusta riconoscenza verso chi ci ha messo al mondo. Molti santi - e moltissimi cristiani - dopo un'infanzia dolorosa hanno vissuto una vita luminosa, perché, grazie a Gesù Cristo, si sono riconciliati con la vita»^[17].

In tali situazioni e sempre, i figli devono evitare di giudicare i genitori e condannarli. Piuttosto, man mano che vanno maturando, devono imparare a perdonare e a essere comprensivi senza negare la realtà di ciò che hanno vissuto, cercando tuttavia di considerarla e valutarla alla presenza di Dio, sia per quello che riguarda i genitori, che per quello che concerne la propria vita.

B) Da parte loro, i genitori devono accogliere con gratitudine i figli che Dio concede loro, come una grande benedizione e segno di fiducia. Oltre a curarsi delle loro necessità materiali, essi hanno la grave responsabilità di dare loro una retta educazione umana e cristiana. La funzione dei genitori nella formazione dei figli è talmente importante che è difficile sopperire ad essa quando manca. Il diritto e il dovere dell'educazione sono, per i genitori, primordiali e inalienabili.

I genitori hanno la responsabilità di creare un focolare, un ambiente familiare nel quale possano essere vissuti l'amore, il perdono, il rispetto, la fedeltà e il servizio disinteressato. Tale ambiente è il luogo più appropriato e naturale per la formazione alle virtù e ai valori dei figli e di tutti coloro che fanno parte della famiglia.

È lì che, con l'esempio e la parola, devono aiutarli a conoscersi; a vivere con libertà e generosità, con gioia e sincerità; ad essere onesti; a dialogare con chiunque; ad accogliere le verità della fede con una profondità adeguata alla propria età; a sviluppare una vita spirituale semplice e personale; a far sì che la loro condotta quotidiana risponda alla condizione di figli di Dio, con spontaneità e sapendo ricominciare quando necessario; a vivere nella prospettiva di una vocazione personale, eccetera.

Nel dedicarsi al loro compito formativo, i genitori devono essere sicuri di ottenere la grazia di Dio, dato che stanno realizzando il nucleo centrale della propria vocazione. Di fronte alla difficoltà oggettiva del loro compito, sarà per loro di grande aiuto sapere per fede che, per quanto importanti e necessari possano essere i diversi mezzi e considerazioni umane, conviene ricorrere prima di tutto ai *mezzi soprannaturali*.

Devono fare in modo di avere grande rispetto e amore per ciascuno dei figli, con le sue caratteristiche particolari, e per la libertà di ognuno di loro, insegnandogli a usarla bene, con responsabilità. In questo come in tanti altri aspetti dell'educazione familiare, l'esempio della propria condotta è fondamentale e assai

fecondo.

Nel rapporto con i propri figli devono imparare a temperare l'affetto e la fermezza, la vigilanza e la pazienza. È importante che si facciano buoni amici dei propri figli e che si guadagnino la loro fiducia, che non si può ottenere in altro modo e che risulta imprescindibile per educare. Per questo è fondamentale dedicare loro del tempo, stare insieme, divertirsi, ascoltare, interessarsi delle loro cose, eccetera.

Devono saper correggere quando necessario, cosa che rientra nella fermezza nella carità richiesta dal loro compito: «*qual è il figlio che non viene corretto dal padre?*»^[18]; lo faranno con la dovuta moderazione, tenendo presente il consiglio dell'apostolo: «Voi, padri, non esasperate i vostri figli, perché non si scoraggino»^[19].

I genitori non devono disinteressarsi della loro responsabilità educativa, lasciando l'educazione dei loro figli nelle mani di altre persone o istituzioni, anche se possono contare (e in certe occasioni, devono contare) sull'aiuto di persone e istituzioni che meritano la loro fiducia^[20].

«Primi responsabili dell'educazione dei figli, i genitori hanno il diritto di *scegliere per loro una scuola* rispondente alle proprie convinzioni. È, questo, un diritto fondamentale. I genitori, nei limiti del possibile, hanno il dovere di scegliere le scuole che li possano aiutare nel migliore dei modi nel loro compito di educatori cristiani (cfr. Concilio Vaticano II, *Gravissimum educationis*, 6). I pubblici poteri hanno il dovere di garantire tale diritto dei genitori e di assicurare le condizioni concrete per poterlo esercitare»^[21].

Del resto, è naturale che nel clima di vita e formazione cristiana di una famiglia si diano condizioni favorevoli affinché nascano vocazioni di dedizione a Dio nella Chiesa, frutto anche di tutto quello che i genitori hanno seminato nel corso di tanti anni, con la grazia di Dio.

Non devono mai dimenticare, e particolarmente in casi come questo, che «i vincoli familiari, sebbene importanti, non sono però assoluti. Quanto più il figlio cresce verso la propria maturità e autonomia umane e spirituali, tanto più la sua specifica vocazione, che viene da Dio, si fa chiara e forte. I genitori rispetteranno tale chiamata e favoriranno la risposta dei propri figli a seguirla. È necessario convincersi che la prima vocazione del cristiano è di *seguire Gesù* (cfr. *Mt 16, 25*): «Chi ama il padre o la madre più di me, non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me, non è degno di me» (*Mt 10, 37*)»^[22].

La vocazione divina di un figlio o di una figlia è un dono che Dio fa a una famiglia. I genitori devono cercare di rispettare e sostenere il mistero della chiamata, anche se può succedere che non la capiscano del tutto o che sia difficile per loro accettarne le implicazioni che conoscono o che possono intuire. Le disposizioni adeguate di fronte alla vocazione dei figli si coltivano e si rinforzano, prima di tutto, con la preghiera. È lì che maturano la fiducia in Dio che permette di moderare la tendenza alla protezione, evitandone gli eccessi, e quegli atteggiamenti realistici di fede e di speranza che possono meglio aiutare e accompagnare i figli nel loro discernimento e nelle loro decisioni.

4. Altri doveri del quarto comandamento

A) Doveri nei confronti di chi governa la Chiesa. I cristiani devono avere un «autentico spirito filiale per la Chiesa»^[23]. Tale spirito deve manifestarsi nei riguardi di coloro che governano la Chiesa.

I fedeli «con cristiana obbedienza prontamente abbraccino ciò che i pastori, quali rappresentanti di Cristo, stabiliscono in nome del loro magistero e della loro autorità nella Chiesa, seguendo in ciò l'esempio di Cristo, il quale con la sua obbedienza fino alla morte ha aperto a tutti gli uomini la via beata della libertà dei figli di Dio. Né tralascino di raccomandare a Dio con le preghiere i loro superiori, affinché, dovendo questi vegliare sopra le nostre anime come persone che ne dovranno rendere conto, lo facciano con gioia e non gemendo (cfr. *Eb* 13, 17)»^[24].

Questo spirito filiale si dimostra innanzitutto nella fedele adesione e unione con il Papa, capo visibile della Chiesa e Vicario di Cristo in terra, e con i Vescovi in comunione con la Santa Sede: «L'amore al Romano Pontefice deve essere in noi vibrante e appassionato, perché in lui vediamo Cristo. Se parliamo col Signore nella preghiera, acquisteremo uno sguardo limpido, che ci farà distinguere, anche negli avvenimenti che a volte non capiamo e che ci causano lacrime e dolore, l'azione dello Spirito Santo»^[25].

B) Doveri nei confronti delle autorità civili: «Il quarto comandamento di Dio ci prescrive anche di onorare tutti coloro che, per il nostro bene, hanno ricevuto da Dio un'autorità nella società. Mette in luce tanto i doveri di chi esercita l'autorità quanto quelli di chi ne beneficia»^[26], sempre in vista del bene comune.

Tra i doveri dei cittadini ci sono^[27]:

- rispettare le leggi giuste e compiere le legittime prescrizioni dell'autorità^[28];
- esercitare i diritti e compiere i doveri civili;
- intervenire responsabilmente nella vita sociale e politica.

«Il cittadino è obbligato in coscienza a non seguire le prescrizioni delle autorità civili quando tali precetti sono contrari alle esigenze dell'ordine morale, ai diritti fondamentali delle persone o agli insegnamenti del Vangelo. Il rifiuto d'obbedienza alle autorità civili, quando le loro richieste contrastano con quelle della retta coscienza, trova la sua giustificazione nella distinzione tra il servizio di Dio e il servizio della comunità politica. «Rendete [...] a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio»^[29]. «Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini (*At* 5, 29)»^[30].

C) Doveri delle autorità civili. Chi esercita qualche forma di autorità deve farlo come un servizio ed essendo consapevole che ogni esercizio di potere ha una dimensione morale. Nessuno può fare, ordinare o stabilire nulla che sia contrario alla dignità delle persone (a cominciare dalla propria), alla legge naturale e al bene comune^[31].

L'esercizio dell'autorità deve esprimere una giusta gerarchia di valori per

facilitare l'esercizio della libertà e della responsabilità da parte di ciascuno. Chi governa deve cercare di distribuire i beni con giustizia e saggezza, tenendo conto delle necessità e del contributo di ciascuno e avendo a cuore la concordia e la pace sociale; e di fare attenzione a non adottare disposizioni che inducano alla tentazione di opporre l'interesse personale a quello della comunità^[32] (cfr. *Centesimus annus*, 25).

«I *poteri politici* sono tenuti a rispettare i diritti fondamentali della persona umana. Cercheranno di attuare con umanità la giustizia, nel rispetto del diritto di ciascuno, soprattutto delle famiglie e dei diseredati. I diritti politici connessi con la cittadinanza possono e devono essere concessi secondo le esigenze del bene comune. Non possono essere sospesi dai pubblici poteri senza un motivo legittimo e proporzionato. L'esercizio dei diritti politici è finalizzato al bene comune della nazione e della comunità umana»^[33].

Antonio Porras -Jorge Miras

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2196-2257.
- *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 209-214; 221-254; 377-383; 393-411.
- Francesco, *Amoris laetitia*, 19-III-2016.

[1] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2066.

[2] Cfr. *Ivi*, n. 2067.

[3] Cfr. *Mt 22*, 36-40; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2196.

[4] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2205.

[5] Cfr. *Ivi*, n. 2199.

[6] Cfr. *Ivi*, n. 2212.

[7] Cfr. *Ivi*, n. 2207.

[8] Cfr. *Ivi*, n. 2208.

[9] Cfr. *Ivi*, n. 2210.

[10] Cfr. *Ef 3*, 14-15.

[11] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2214.

[12] *Ivi*, n. 2215.

- [13] *Col 3*, 20.
- [14] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2216-2217
- [15] *At 5*, 29.
- [16] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2218.
- [17] Francesco, *Udienza generale*, 19-IX-2018
- [18] *Eb 12*, 7.
- [19] *Col 3*, 21.
- [20] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2222-2226
- [21] *Ivi*, n. 2229.
- [22] *Ivi*, n. 2232.
- [23] *Ivi*, n. 2040.
- [24] *Lumen gentium*, 37.
- [25] *La Chiesa nostra Madre*, n. 30.
- [26] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2234.
- [27] Cfr. *Ivi*, nn. 2238-2243.
- [28] Cfr. *1 P 2*, 13.
- [29] *Mt 22*, 21.
- [30] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2242.
- [31] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n.2235.
- [32] Cfr. *Centesimus annus*, 25; e cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2236.
- [33] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2237.

[Torna ai contenuti](#)

Tema 31. Il quinto comandamento: Non uccidere

1. Il quinto comandamento implica che la vita umana è sacra

«La vita umana è sacra perché, fin dal suo inizio, comporta l'azione creatrice di Dio e rimane per sempre in una relazione speciale con il Creatore, suo unico fine [...]; nessuno, in nessuna circostanza, può rivendicare a sé il diritto di distruggere direttamente un essere umano innocente»^[1].

L'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio^[2]. È unico: l'unica creatura al mondo che Dio ama per sé stessa^[3]. È destinato a conoscere e amare Dio in eterno. Da questa verità deriva il fondamento ultimo della sacralità e della dignità umana e, dal punto di vista morale, del comandamento "non uccidere". L'enciclica *Evangelium vitae* (1995), una stupenda meditazione sul valore della vita dell'uomo e sulla sua chiamata alla vita eterna di comunione con Dio, spiega che «dalla sacralità della vita deriva il suo *carattere inviolabile*»^[4]. Dopo il diluvio, nell'alleanza con Noè, si fa vedere con chiarezza che l'immagine di Dio è la base per la condanna dell'omicidio^[5].

Mettere la vita nelle mani dell'uomo vuol dire che egli può disporne nella misura in cui collabora con Dio. Ciò richiede un atteggiamento di amore e di servizio e non di dominio arbitrario: è una signoria ministeriale, non assoluta, che riflette la signoria unica di Dio^[6].

Il libro della Genesi fa vedere che l'abuso della vita umana è conseguenza del peccato originale. Yahweh è sempre il protettore della vita: anche di quella di Caino, dopo che questi aveva ucciso suo fratello Abele. Nessuno può farsi giustizia da solo né può arrogarsi il diritto di disporre della vita del suo prossimo (cfr. Gen 4,13-15).

Sebbene questo comandamento si riferisca specificamente agli esseri umani, esso ci ricorda la necessità di prenderci cura delle altre creature viventi e della nostra casa comune. Nell'enciclica *Laudato Si'* (2015) leggiamo: «Quando il cuore è autenticamente aperto a una comunione universale, niente e nessuno è escluso da questa fraternità. È anche vero, quindi, che l'indifferenza o la crudeltà verso le altre creature di questo mondo finiscono sempre per trasferirsi in qualche modo al nostro trattamento degli altri esseri umani. Il cuore è uno solo, e la stessa infelicità che porta a maltrattare un animale si manifesta presto nel rapporto con le altre persone. Ogni crudeltà verso qualsiasi creatura "è contraria alla dignità umana»^[7].

Questo comandamento, come gli altri, acquista il suo pieno significato in Gesù Cristo e in particolare nel Discorso della Montagna: «Avete udito che fu detto a quelli di un tempo: "Non ucciderai", e chiunque uccida sarà passibile di giudizio". Ma io vi dico: chi si adira con il proprio fratello sarà passibile di giudizio, chi insulta il proprio fratello sarà passibile di giudizio davanti al Sinedrio e chi lo

maledice sarà passibile del fuoco dell'inferno. Se dunque, mentre porti il tuo dono all'altare, ti ricordi che tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia lì il tuo dono davanti all'altare, va' prima a riconciliarti con tuo fratello e poi torna a presentare il tuo dono" (Mt 5,21-24). Il comandamento di salvaguardare la vita dell'uomo "ha il suo aspetto più profondo nell'esigenza di *venerazione e amore* per la persona e la sua vita»^[8].

2. Il quinto comandamento e il dovere morale di conservare la vita

La vita umana è un dono molto prezioso di Dio che va protetto e conservato. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* spiega che dobbiamo prenderci cura della salute in modo ragionevole, tenendo sempre conto delle esigenze degli altri e del bene comune^[9]. Allo stesso tempo, ci ricorda che non si tratta di un valore assoluto: la morale cristiana si oppone a una concezione neopagana che promuove il culto del corpo e che può portare alla perversione delle relazioni umane^[10].

"La virtù della temperanza porta ad *evitare ogni tipo di eccesso*, l'abuso di cibo, alcol, tabacco e farmaci. Sono gravemente colpevoli coloro che, in stato di ubriachezza o per una smodata passione per la velocità, mettono in pericolo l'incolumità altrui e la propria sulle strade, in mare o in aria"^[11]. Per questo motivo, anche l'uso di droghe è un reato grave, perché causa gravi danni alla salute^[12].

La lettera *Samaritanus bonus* (2020) dice che lo sviluppo della medicina ci aiuta in questo dovere di preservare e curare la vita e la salute. Allo stesso tempo ci ricorda la necessità di utilizzare tutte le possibilità diagnostiche e terapeutiche con un saggio discernimento morale, evitando tutto ciò che potrebbe essere sproporzionato o addirittura disumanizzante.

È in questo contesto che si inserisce la riflessione sul trapianto di organi. La Chiesa insegna che la donazione di organi per il trapianto è legittima e può essere un atto di carità se è un'azione pienamente libera e gratuita^[13] che rispetta l'ordine della giustizia e della carità. «Una persona può donare solo qualcosa di cui può privarsi senza grave pericolo o danno per la propria vita o identità personale, e per un motivo giusto e proporzionato. È ovvio che gli organi vitali possono essere donati solo dopo la morte»^[14].

Il quinto comandamento ordina di *non uccidere*. Condanna anche le percosse, i ferimenti e qualsiasi ingiusta lesione fisica contro se stessi o il prossimo, che lo si faccia in prima persona o servendosi di altri, così come l'offesa con parole ingiuriose e l'essere maldisposti verso qualcuno. In questo comandamento si proibisce anche di uccidersi (suicidio). L'enciclica *Evangelium vitae* nella sua terza parte tratta degli attentati alla vita, in continuità con la tradizione morale precedente. Questa sezione condanna solennemente l'omicidio volontario, l'aborto e l'eutanasia.

«Il quinto comandamento proibisce come gravemente peccaminoso l'*omicidio diretto e volontario*. L'omicida e coloro che volontariamente cooperano all'uccisione commettono un peccato che grida vendetta al cielo (Cfr. Gen 4,

19)»^[15]. La *Evangelium vitae* ha formulato in modo definitivo e infallibile la seguente norma negativa: «con l'autorità conferita da Cristo a Pietro e ai suoi successori, in comunione con i Vescovi della Chiesa cattolica, confermo che l'eliminazione diretta e volontaria di un essere umano innocente è sempre gravemente immorale. Questa dottrina, fondata su quella legge non scritta che ogni uomo, alla luce della ragione, trova nel proprio cuore (cfr. *Rm 2,14-15*), è corroborata dalla Sacra Scrittura, tramandata dalla Tradizione della Chiesa e insegnata dal Magistero ordinario e universale»^[16].

Questa condanna non esclude la possibilità di una legittima autodifesa che a volte appare come un vero e proprio paradosso. Come insegna anche la *Evangelium vitae* «l'autodifesa può essere non solo un diritto, ma un grave dovere, per coloro che sono responsabili della vita di un altro, per il bene comune della famiglia o della società. Purtroppo, a volte accade che la necessità di impedire all'aggressore di causare danni porti alla sua eliminazione»^[17].

3. Il quinto comandamento e l'aborto

«La vita umana deve essere rispettata e protetta in modo assoluto fin dal momento del concepimento»^[18]. Per questo «l'aborto diretto, cioè, voluto come fine o come mezzo, è sempre un grave disordine morale nella misura in cui elimina deliberatamente un essere umano innocente»^[19]. «Nessuna circostanza, nessuno scopo, nessuna legge del mondo potrà mai rendere lecito un atto che è intrinsecamente illecito, perché contrario alla Legge di Dio, scritta nel cuore di ogni uomo, riconoscibile dalla stessa ragione e proclamata dalla Chiesa»^[20].

Nel contesto sociale di molti Paesi l'aborto è considerato un diritto e un mezzo indispensabile per migliorare la salute riproduttiva delle donne. Questa convinzione diffusa rende difficile la comprensione degli insegnamenti della Chiesa ed è uno dei motivi per cui molte persone ricorrono a questi interventi con un'ignoranza spesso invincibile. Si aggiunga poi che, di fronte a una gravidanza indesiderata, la pressione sociale e familiare può essere così forte che la responsabilità personale della donna che chiede l'aborto di fatto viene spesso ridotta.

Sono quindi da lodare tutte le iniziative che aiutano le madri a portare avanti la gravidanza, soprattutto quando incontrano particolari difficoltà. Lo Stato ha un ruolo chiave da svolgere in questo ambito, poiché si tratta di difendere una popolazione particolarmente vulnerabile. È inoltre molto lodevole il lavoro svolto per fornire informazioni adeguate sulla realtà dell'aborto e sulle sue conseguenze psicologiche ed esistenziali negative (a volte gravi) nella vita di chi sceglie questa opzione.

4. Il suicidio e l'eutanasia nel quinto comandamento

Alcuni pensano erroneamente che il divieto di non uccidere si riferisca solo agli

altri ma che il cristianesimo non sarebbe contrario al suicidio, almeno in alcune circostanze, affermando che non esiste una condanna esplicita nelle Sacre Scritture. Tuttavia, come ci ricorda la *Evangelium vitae*^[21], «il suicidio è sempre moralmente inaccettabile quanto l'omicidio. La tradizione della Chiesa l'ha sempre respinto come scelta gravemente cattiva. Il Catechismo lo spiega sottolineando che “è gravemente contrario al giusto amore di sé. Al tempo stesso è un'offesa all'amore del prossimo, perché spezza ingiustamente i legami di solidarietà con la società familiare, nazionale e umana, nei confronti delle quali abbiamo degli obblighi. Il suicidio è contrario all'amore del Dio vivente»^[22]. Diverso è dare la propria vita per salvare quella di un altro, che è un atto di carità eroica.

È vero che alcuni condizionamenti psicologici, culturali e sociali possono attenuare o addirittura annullare la responsabilità soggettiva dell'atto suicida e la Chiesa raccomanda a Dio le anime di coloro che hanno commesso questo atto estremo. Tuttavia questo non significa che la scelta di causare intenzionalmente la propria morte sia giustificata.

Negli ultimi decenni, al suicidio si è aggiunta l'eutanasia, in cui una terza persona esegue l'azione letale su richiesta dell'interessato. Per eutanasia in senso proprio si intende un'azione o un'omissione che per sua natura e intenzione provoca la morte per eliminare il dolore. La Chiesa ha sempre insegnato che si tratta di una questione di «grave violazione della Legge di Dio, in quanto uccisione deliberata moralmente inaccettabile di una persona umana [...]. Una tale pratica comporta, a seconda delle circostanze, la malizia propria del suicidio o dell'omicidio»^[23]. Questa è una delle conseguenze gravemente contrarie alla dignità della persona umana a cui possono portare l'edonismo e la perdita del senso cristiano del dolore.

È importante distinguere l'eutanasia da altre azioni compiute nell'ambito di un'adeguata assistenza di fine vita, come l'interruzione di alcuni trattamenti, che a un certo punto vengono considerate straordinarie o sproporzionate rispetto agli obiettivi prefissati. Si distingue anche dalla cosiddetta "sedazione palliativa", che è uno strumento terapeutico per alcune situazioni terminali in cui i trattamenti ordinari non sono sufficienti a risparmiare al paziente gravi sofferenze. A volte non è facile comprendere quali sono le scelte più appropriate. Per questo motivo la lettera *Samaritanus bonus* offre alcuni criteri che possono aiutare a prendere buone decisioni.

In relazione all'aborto e all'eutanasia è necessario ricordare che il rispetto della vita deve essere riconosciuto come il limite che nessuna attività individuale o statale può superare. L'inalienabile diritto alla vita di ogni persona umana innocente è un elemento costitutivo della società civile e della sua legislazione e come tale deve essere riconosciuto e rispettato sia dalla società che dall'autorità politica^[24].

Pertanto, le leggi che consentono l'aborto «non solo non creano nessun obbligo per la coscienza, ma sollevano piuttosto un grave e preciso obbligo di opporsi ad esse mediante obiezione di coscienza»^[25].

5. La pena di morte e il quinto comandamento

Per secoli, la pena di morte è stata giustificata come uno strumento efficace per garantire la difesa del bene comune e persino come mezzo per ripristinare la giustizia in caso di gravi crimini. Il Magistero della Chiesa si è progressivamente evoluto, tenendo conto delle sempre migliori possibilità di tutelare il bene comune dei cittadini con sistemi adeguati di detenzione, fino all'attuale formulazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*^[26] che considera inammissibile la pena di morte in quanto attentato all'inviolabilità e alla dignità della persona e afferma che la Chiesa si impegna per la sua totale abolizione in tutto il mondo.

Il rapimento e la presa di ostaggi sono moralmente sbagliati: vuol dire trattare le persone solo come mezzi per altri fini, privandole ingiustamente della loro libertà. Anche il terrorismo e la tortura sono gravemente contrari alla giustizia e alla carità.

«Al di fuori di prescrizioni mediche di carattere strettamente terapeutico, le *amputazioni, mutilazioni o sterilizzazioni* direttamente volontarie praticate a persone innocenti sono contrarie alla legge morale»^[27].

Il Catechismo, trattando del quinto comandamento, dopo aver menzionato le offese al corpo, fa riferimento alle "offese all'anima" e parla di scandalo. Gesù l'aveva già condannato predicando ai suoi discepoli: «Chi invece scandalizza anche uno solo di questi piccoli che credono in me, sarebbe meglio per lui che gli fosse appesa al collo una macina girata da asino, e fosse gettato negli abissi del mare»^[28]. Si tratta di un «atteggiamento o il comportamento che induce altri a compiere il male»^[29].

È un reato grave perché un'azione o un'omissione scandalosa possono spingere altri a commettere un peccato. Lo scandalo può essere causato da commenti ingiusti, dalla promozione di spettacoli, libri e riviste immorali, dal seguire mode contrarie al pudore, eccetera^[30].

L'enciclica *Fratelli tutti* (2020) ci invita a considerare «una fraternità aperta, che ci permetta di riconoscere, valorizzare e amare ogni persona al di là della prossimità fisica, al di là del luogo dell'universo in cui è nata o in cui vive»^[31]. Questa fraternità è in grado di fondare una vera pace sociale e internazionale.

«Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio»^[32]. È caratteristico dello spirito di figliolanza divina essere *seminatori di pace e di gioia*^[33]. La pace non si può ottenere sulla terra senza la tutela dei beni delle persone, la libera comunicazione tra gli esseri umani, il rispetto della dignità delle persone e dei popoli, l'assidua pratica della fratellanza. [...] È «frutto della giustizia» (*Is 32,17*) ed effetto della carità^[34].

La storia dell'umanità ha conosciuto e continua ad assistere a tante guerre che promuovono la distruzione e l'odio. Anche se a volte vengono presentate come eventi inevitabili, si tratta di «false risposte, che non risolvono i problemi che pretendono di superare e che in definitiva non fanno che aggiungere nuovi fattori di distruzione nel tessuto della società nazionale e mondiale»^[35].

«A causa dei mali e delle ingiustizie che ogni guerra provoca, la Chiesa con

insistenza esorta tutti a pregare e ad operare perché la bontà divina ci liberi dall'antica schiavitù della guerra»^[36].

Il Catechismo spiega che esiste una "legittima autodifesa con la forza militare". Però «tale decisione, per la sua gravità, è sottomessa a rigorose condizioni di legittimità morale»^[37]. E segnala: «che il danno causato dall'aggressore alla nazione o alla comunità delle nazioni sia durevole, grave e certo; che tutti gli altri mezzi per porvi fine si siano rivelati impraticabili o inefficaci; che ci siano fondate condizioni di successo; che il ricorso alle armi non provochi mali e disordini più gravi del male da eliminare. Nella valutazione di questa condizione ha un grandissimo peso la potenza dei moderni mezzi di distruzione»^[38].

La corsa agli armamenti, «lungi dall'eliminare le cause di guerra, rischia di aggravarle. L'impiego di ricchezze enormi nella preparazione di armi sempre nuove impedisce di soccorrere le popolazioni indigenti; ostacola lo sviluppo dei popoli»^[39].

La corsa agli armamenti «è un gravissimo flagello dell'umanità e danneggia i poveri in modo intollerabile»^[40]. «Le autorità pubbliche hanno pertanto il diritto e il dovere di regolamentarli»^[41].

Pablo Requena / Pau Agulles

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2258-2330.
- Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, 25-III-95, cap. III.

[1] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2258.

[2] Cfr. *Gen* 1, 26-27.

[3] Cfr. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 24.

[4] N. 40.

[5] Cfr. *Gen* 9,6.

[6] Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, 25-III-95, n. 52.

[7] N. 92.

[8] Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, 25-III-95, n. 41.

[9] N. 2288.

[10] N. 2289.

[11] N. 2290.

[12] N. 2291.

[13] Cfr. Giovanni Paolo II, *Discorso*, 22-6-1991, n. 3; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2301.

[14] *Ivi*, n. 4.

[15] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2268. Anche “proibisce qualsiasi azione fatta con l'intenzione di provocare *indirettamente* la morte di una persona. La legge morale vieta tanto di esporre qualcuno ad un rischio mortale senza grave motivo, quanto di rifiutare l'assistenza ad una persona in pericolo. (*Ivi*, n. 2269)

[16] Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, n. 57.

[17] *Ivi*, n. 55.

[18] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2270.

[19] Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, n. 62.

[20] *Ibidem*. Tale è la gravità del crimine dell'aborto che la Chiesa lo sanziona con la pena canonica della scomunica *latae sententiae* (cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2272).

[21] N. 66.

[22] N. 2281. Senza dubbio, “Non si deve disperare della salvezza eterna delle persone che si sono date la morte. Dio, attraverso le vie che egli solo conosce, può loro preparare l'occasione di un salutare pentimento. La Chiesa prega per le persone che hanno attentato alla loro vita.” (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2283)

[23] Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, 65.

[24] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2273. "Questi diritti dell'uomo non sono subordinati né agli individui né ai genitori, né sono una concessione della società o dello Stato: appartengono alla natura umana e sono inerenti alla persona in virtù dell'atto creativo che l'ha generata [...]. Quando una legge positiva priva una categoria di esseri umani della protezione dovuta loro dalla legge civile, lo Stato nega l'uguaglianza di tutti davanti alla legge. Quando lo Stato non mette il suo potere al servizio dei diritti di ogni cittadino, e in particolare di quelli più deboli, vengono violati i fondamenti stessi dello Stato di diritto" (Congregazione per la Dottrina della Fede, *Donum vitae*, 22-II-87, n. 3).

Quanti delitti si commettono in nome della giustizia! —Se tu vendessi armi da fuoco e qualcuno ti offrisse il prezzo di una per uccidere tua madre, gliela venderesti?... Ebbene, non ti dava forse il giusto prezzo?...

—Docente, giornalista, politico, diplomatico: meditate. (San Josemaría, *Cammino*, n. 400).

[25] Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, n. 73.

[26] N. 2267.

[27] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2297.

[28] *Mt* 18,6.

[29] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2284.

[30] “Si rendono colpevoli di scandalo coloro che promuovono leggi o strutture sociali che portano alla degradazione dei costumi e alla corruzione della vita religiosa, o a « condizioni sociali che, volutamente o no, rendono ardua o praticamente impossibile una condotta di vita cristiana, conformata ai precetti del Sommo Legislatore” (Pio XII, *Discorso*, 1-VI-1941)» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2286).

[31] N. 1.

[32] *Mt* 5,8.

[33] Cfr. san Josemaría, *È Gesù che passa*, n. 124.

[34] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2304.

[35] Francesco, *Fratelli tutti*, n. 255.

[36] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2307. Cfr. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, nn. 81,4.

[37] *Ivi*, n. 2309.

[38] “Questi sono gli elementi tradizionali elencati nella dottrina detta della «guerra giusta».

La valutazione di tali condizioni di legittimità morale spetta al giudizio prudente di coloro che hanno la responsabilità del bene comune” (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2309). “Si è moralmente in obbligo di far resistenza agli ordini che comandano un «genocidio»” (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2313).

[39] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2315.

[40] Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 81.

[41] Francesco, *Fratelli tutti*, nn. 256-262. Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2316.

Tema 32. Il sesto comandamento: Non commettere atti impuri

La chiamata di Dio all'uomo e alla donna a "crescere e moltiplicarsi" deve essere sempre letta nella prospettiva della creazione "a immagine e somiglianza" della Trinità^[1]. Questo fa sì che la generazione umana, nel contesto più ampio della sessualità, non sia qualcosa «di puramente biologico, ma riguardi l'intimo nucleo della persona umana come tale»^[2]. Per questo motivo la sessualità umana è essenzialmente distinta da quella animale.

«Dio è amore»^[3] e il suo amore è fecondo. Egli ha voluto che la creatura umana partecipasse a questa fecondità, associando la generazione di ogni nuova persona a uno specifico atto d'amore tra un uomo e una donna^[4]. Per questo «il sesso non è una realtà vergognosa, ma un dono divino ordinato schiettamente alla vita, all'amore, alla fecondità»^[5]. Poiché l'uomo è un individuo composto da corpo e anima, l'atto generativo dell'amore richiede la partecipazione di tutte le dimensioni della persona: la corporeità, gli affetti, lo spirito^[6].

Il peccato originale ha rotto l'armonia dell'uomo con se stesso e con gli altri. Questa frattura ha avuto un impatto sulla capacità della persona di vivere la sessualità. Da un lato, ha oscurato nell'intelligenza il legame inscindibile tra la dimensione affettiva e quella generativa dell'unione coniugale, dall'altro, ha reso difficile per la volontà di dominare i dinamismi affettivi e corporei della sessualità. Ciò ha portato a perdere di vista il profondo significato antropologico della sessualità e la sua dimensione morale.

Nel contesto attuale, è importante distinguere una giusta riflessione sul genere dall'«ideologia di genere» condannata da papa Francesco. La prima si propone di superare le differenze sociali tra uomini e donne con una lettura critica di quella visione troppo "naturalistica" dell'identità sessuale che riduce l'intera dimensione sessuale della persona al dato biologico. Allo stesso tempo, incoraggia il superamento delle ingiuste discriminazioni basate sull'orientamento sessuale. La seconda, invece, promuove una visione della persona umana e della sua sessualità incompatibile con la rivelazione cristiana, perché non solo distingue, ma separa il sesso biologico dal genere inteso come costruzione socioculturale^[7].

La necessità di purificazione e di maturazione che la sessualità richiede nella sua condizione attuale, redenta da Cristo ma ancora in cammino verso la patria definitiva, non comporta affatto il suo rifiuto, né una considerazione negativa di questo dono che l'uomo e la donna hanno ricevuto da Dio. Piuttosto, implica la necessità di «guarirlo affinché raggiunga la sua vera grandezza». La virtù della castità svolge un ruolo fondamentale in questo compito^[8].

1. Il sesto comandamento. La vocazione alla castità

Il Catechismo parla di vocazione alla castità perché questa virtù è condizione e parte essenziale della vocazione all'amore, al dono di sé, che Dio rivolge a ogni persona. La castità rende possibile l'amore nella e attraverso la corporeità^[9]. In un certo senso si può dire che la castità è la virtù che abilita la persona umana e la guida nell'arte di vivere bene nella benevolenza e nella pace interiore con gli altri uomini e donne e con sé stessa. La sessualità umana permea tutte le facoltà umane, da quelle più fisiche e materiali a quelle più spirituali, e le "colora" al maschile e al femminile.

La virtù della castità non è quindi un semplice rimedio contro il disordine che il peccato provoca nella sfera sessuale, ma un'affermazione gioiosa, perché permette di amare Dio, e per suo tramite gli altri uomini, con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente e con tutte le forze^[10].

«La virtù della castità è strettamente dipendente dalla virtù cardinale della temperanza»^[11] e «esprime la positiva integrazione della sessualità nella persona e conseguentemente l'unità interiore dell'uomo nel suo essere corporeo e spirituale»^[12].

Nella formazione cristiana delle persone, soprattutto dei giovani, quando si parla di castità è importante spiegare la profonda e stretta relazione tra la capacità di amare, la sessualità e la procreazione. Altrimenti potrebbe sembrare che si tratti di una virtù negativa. Bisogna aiutare a capire che il suo scopo è di incanalare l'attrazione per i beni legati alla sfera affettivo-sessuale verso il bene della persona considerata nel suo insieme^[13].

Nel suo stato attuale, è difficile per l'uomo vivere sempre la legge morale naturale, e quindi la castità, senza l'aiuto della grazia. Ciò non vuol dire che una virtù umana capace di raggiungere una certa integrazione delle passioni in questo campo sia impossibile, è piuttosto la constatazione della entità della ferita prodotta dal peccato, che richiede l'aiuto divino per risanare la persona^[14].

2. Il sesto comandamento. L'educazione alla castità

«La carità è la forma di tutte le virtù. Sotto il suo influsso, la castità appare come una scuola del dono della persona. La padronanza di sé è ordinata al dono di sé»^[15].

L'educazione alla castità è ben più di quello che alcuni chiamano riduttivamente "educazione sessuale", che spesso si riduce a fornire informazioni sugli aspetti fisiologici della riproduzione umana e sui metodi contraccettivi. La vera educazione alla castità non si limita a fornire informazioni sugli aspetti biologici ma aiuta a riflettere sui valori personali e morali che entrano in gioco nelle relazioni affettive con gli altri, e in particolare nel rapporto unico tra marito e moglie. Allo stesso tempo, suscita grandi ideali di amore per Dio e per gli altri, con l'esercizio delle virtù della generosità, del dono di sé, del pudore che protegge l'intimità, ecc. Tutti abiti che aiutano la persona a superare l'egoismo e la

tentazione di chiudersi in sé stessa. Infatti, “la nostra dimensione affettiva è una *chiamata all’amore*, che si manifesta nella fedeltà, nell’accoglienza e nella misericordia”^[16].

In quest’opera, i genitori hanno una grandissima responsabilità, poiché sono i primi e principali maestri nella formazione alla castità dei loro figli. In molti casi, dovranno impegnarsi attivamente, insieme ad altre famiglie, affinché l’educazione sessuale e affettiva impartita nei centri educativi sia conforme a un’antropologia capace di superare la diffusa banalizzazione della sessualità.

Nella lotta per vivere questa virtù, i mezzi importanti sono: la preghiera: chiedere a Dio la virtù della santa purezza^[17]; la frequenza ai sacramenti; una vita equilibrata in cui le diverse dimensioni della propria vita (lavoro, riposo, relazioni) siano vissute in armonia; il saper pensare agli altri; la devozione a Maria Santissima, *Mater pulchrae dilectionis*. Inoltre sono anche di aiuto: la moderazione nel mangiare e nel bere; l’attenzione ai dettagli del pudore e della modestia nel vestire, ecc.; l’evitare letture, immagini e video che si immagina possano avere contenuti inappropriati; contare sull’aiuto della direzione spirituale.

La castità è essenzialmente una virtù personale. Allo stesso tempo «implica uno sforzo culturale»^[18], dal momento che «il perfezionamento della persona umana e lo sviluppo della stessa società siano tra loro interdipendenti»^[19]. Il rispetto dei diritti della persona esige il rispetto della castità; in particolare, il diritto di «ricevere un’informazione ed un’educazione che rispettino le dimensioni morali e spirituali della vita umana»^[20]. Le sfide che la famiglia si trova ad affrontare oggi sono molte ed è importante riflettere attentamente su di esse per offrire soluzioni che aiutino gli individui e la società nel suo complesso^[21].

Le modalità concrete in cui la castità si declina e si sviluppa saranno diverse a seconda della vocazione ricevuta. «Le persone sposate sono chiamate a vivere la castità coniugale; le altre praticano la castità nella continenza»^[22].

3. Il sesto comandamento. La castità nel matrimonio

L’unione sessuale «è ordinata all’amore coniugale dell’uomo e della donna»^[23]: ovvero, «si realizza in modo veramente umano, solo se è parte integrale dell’amore con cui l’uomo e la donna si impegnano totalmente l’uno verso l’altra fino alla morte»^[24].

La grandezza dell’atto con cui l’uomo e la donna cooperano liberamente all’azione creatrice di Dio richiede alcune condizioni dovute alla possibilità di generare una nuova vita umana. Questo è il motivo per cui l’uomo non deve separare volontariamente le dimensioni unitiva e procreativa di questo atto, come avviene con la contraccezione^[25]. Gli sposi casti sapranno scoprire i momenti più opportuni per vivere questa unione corporale in modo che rifletta sempre, in ogni atto, il dono di sé che essa significa^[26].

A differenza della dimensione procreativa, che può essere realizzata in modo

veramente umano solo nell'atto coniugale, la dimensione unitiva e affettiva propria di tale atto può e deve manifestarsi in molti altri modi. Si spiega così perché, se a causa di determinate condizioni di salute o di altro tipo gli sposi non possono accedere all'unione coniugale, o decidono che è preferibile astenersi temporaneamente (o definitivamente, in situazioni particolarmente gravi) dall'atto proprio del matrimonio, possono e devono continuare ad attualizzare quel dono di sé che fa crescere l'amore veramente personale, di cui l'unione dei corpi è una manifestazione^[27].

4. Il sesto comandamento. La castità nel celibato

Il Figlio di Dio, venendo al mondo, ha voluto scegliere per sé una vita di celibato e nella sua predicazione ha offerto diverse indicazioni che, se da un lato ci aiutano a scoprire la bellezza del matrimonio, dall'altro ci ricordano il suo carattere provvisorio, e quindi relativo, dal momento che «quando risorgeranno dai morti, infatti, non prenderanno né moglie né marito, ma saranno come angeli nei cieli»^[28].

Dio chiama la maggior parte degli uomini e delle donne perché siano santi nel matrimonio, ma vuole sceglierne alcuni per vivere la loro vocazione all'amore in un modo particolare, nel celibato apostolico^[29]. Il modo di vivere la vocazione cristiana nel celibato apostolico implica la continenza. Rinunciare all'uso della capacità generativa non significa affatto rinunciare all'amore o all'affettività. Al contrario, il dono liberamente fatto a Dio di una possibile vita matrimoniale permette alla persona di amare e donarsi a molti altri uomini e donne, aiutandoli a loro volta a incontrare Dio, che è la ragione di questo celibato^[30]. Questo modo di vivere deve essere sempre considerato e vissuto come un dono.

Ci sono diversi modi carismatici di vivere il celibato come una chiamata. Alcuni ricevono questa vocazione nel sacerdozio o nella vita religiosa, molti altri la ricevono in mezzo al mondo senza una particolare consacrazione, ma con la chiara consapevolezza di essere strumenti dell'amore di Dio per andare in tutto il mondo e predicare il Vangelo.

5. Il sesto comandamento. Peccati contro la castità

Si può dire che i peccati contro il sesto comandamento sono un surrogato per cercare di riempire il vuoto del vero amore che il cuore desidera^[31]. Alla castità si oppone la lussuria, che è «desiderio disordinato o una fruizione sregolata del piacere venereo. Il piacere sessuale è moralmente disordinato quando è ricercato per se stesso, al di fuori delle finalità di procreazione e di unione»^[32].

Poiché la sessualità occupa una dimensione centrale nella vita umana, i peccati contro la castità sono sempre gravi nella loro materia quando si cerca direttamente il piacere venereo che è proprio dell'atto sessuale. Possono essere lievi, tuttavia, quando tale piacere non si cerca direttamente o quando manca il

consenso pieno o perfetto.

Il vizio della lussuria ha molte gravi conseguenze: l'acceccamento della mente, che oscura il nostro fine e il nostro bene; l'indebolimento della volontà; l'attaccamento ai beni terreni che fa dimenticare quelli eterni; e può arrivare fino all'odio a Dio, che appare al lussurioso come il più grande ostacolo alla soddisfazione della sua sensualità.

Tra i peccati contro la castità c'è innanzitutto l'adulterio, che «designa l'infedeltà coniugale. Quando due partner, di cui almeno uno è sposato, intrecciano tra loro una relazione sessuale, anche episodica, commettono un adulterio»^[33].

Si può dire che «la Parola “*non commettere adulterio*”, pur se in forma negativa, ci orienta alla nostra chiamata originaria, cioè all'amore sponsale pieno e fedele, che Gesù Cristo ci ha rivelato e donato (cfr *Rm 12,1*)»^[34].

La masturbazione è «l'eccitazione volontaria degli organi genitali, al fine di trarne un piacere venereo. “Sia il magistero della Chiesa nella linea di una tradizione costante sia il senso morale dei fedeli hanno affermato senza esitazione che la masturbazione è un atto intrinsecamente e gravemente disordinato”»^[35]. Per sua natura, la masturbazione contraddice il significato cristiano della sessualità, che è al servizio dell'amore. Essendo un esercizio solitario ed egoistico della sessualità, spogliato della verità dell'amore, lascia insoddisfatti e porta al vuoto e al disgusto.

«La fornicazione è l'unione carnale tra un uomo e una donna liberi, al di fuori del matrimonio. Essa è gravemente contraria alla dignità delle persone e della sessualità umana naturalmente ordinata sia al bene degli sposi, sia alla generazione e all'educazione dei figli»^[36]. Sia l'unione consensuale o la convivenza senza l'intenzione di sposarsi che il sesso prematrimoniale offendono in varia misura la dignità della sessualità umana e del matrimonio. «Sono contrarie alla legge morale: l'atto sessuale deve aver posto esclusivamente nel matrimonio; al di fuori di esso costituisce sempre un peccato grave ed esclude dalla Comunione sacramentale»^[37]. La persona non può essere "provata", ma si può solo donare liberamente, una volta e per sempre^[38].

«Gli atti omosessuali sono intrinsecamente disordinati», come ha sempre dichiarato la Tradizione della Chiesa^[39]. Questa chiara valutazione morale delle azioni non dovrebbe minimamente pregiudicare le persone con tendenze omosessuali^[40] poiché la loro origine non è volontaria e la loro condizione è spesso una prova difficile^[41]. Anche queste persone «sono chiamate alla castità. Attraverso le virtù della padronanza di sé, educatrici della libertà interiore, mediante il sostegno, talvolta, di un'amicizia disinteressata, con la preghiera e la grazia sacramentale, possono e devono, gradatamente e risolutamente, avvicinarsi alla perfezione cristiana»^[42]. Nell'esortazione apostolica *Amoris laetitia* si spiega che «nel corso del dibattito sulla dignità e la missione della famiglia, i Padri sinodali hanno osservato che “circa i progetti di equiparazione al matrimonio delle unioni tra persone omosessuali, non esiste fondamento alcuno per assimilare o stabilire analogie, neppure remote, tra le unioni omosessuali e il disegno di Dio sul matrimonio e la famiglia”»^[43].

Sono contrari alla castità anche le conversazioni, gli sguardi, le manifestazioni

d'affetto verso un'altra persona, anche tra fidanzati, atti con desiderio libidinoso o che costituiscono un'occasione prossima di un peccato che si cerca o non si evita.

La pornografia - l'esibizione del corpo umano come semplice oggetto di concupiscenza - e la prostituzione - la trasformazione del proprio corpo in oggetto di transazione economica e di godimento carnale - sono gravi reati di disordine sessuale che, oltre a costituire un'offesa alla dignità delle persone che li praticano, rappresentano una piaga sociale^[44]. Purtroppo, il consumo di pornografia è molto diffuso nel nostro mondo, facilitato enormemente da internet. Quella che può cominciare come semplice curiosità, soprattutto nei giovani, non di rado diventa un'abitudine che ostacola notevolmente la capacità di amare "con tutto il cuore", conducendo la persona su sentieri che favoriscono la facile compensazione dei piaceri del corpo e, in ultima analisi, l'egoismo. In alcuni casi può portare a una vera e propria dipendenza dalla pornografia, il cui superamento richiede spesso un aiuto psicologico adeguato. In ogni caso, è un problema importante per la vita spirituale, perché la concupiscenza intorpidisce il cuore e impedisce una vita di preghiera serena, nonché la gioia necessaria per un efficace lavoro apostolico. È quindi importante saper cercare un aiuto nella direzione spirituale che ci apra ad ideali alti per i quali vale la pena dare la vita.

Dio è amore. Ci ha creati per amore e per amare. Per amare anche con il corpo. Questo deve essere sempre il punto di partenza quando si parla di sessualità nel contesto dell'antropologia cristiana. Allo stesso tempo, dobbiamo riconoscere che, dopo il peccato originale, l'esercizio corretto della sessualità è diventato più difficile. Ecco perché l'aiuto della grazia e la pratica della virtù della castità sono così necessari per poter amare veramente «con tutto il cuore e con tutta l'anima, con tutto lo spirito e con tutte le forze»^[45].

Pablo Requena

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2331-2400.

- San Josemaría, omelia *Perché vedranno Dio*, in *Amici di Dio*, 175-189; *Il matrimonio, vocazione cristiana*, in *È Gesù che passa*, 22-30.

[1] Cfr. *Gen* 1.

[2] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2361.

[3] *1 Gv* 4, 8.

[4] «Ciascuno dei due sessi, con eguale dignità, anche se in modo differente, è immagine della potenza e della tenerezza di Dio. L'unione dell'uomo e della donna nel matrimonio è una maniera di imitare, nella carne, la generosità e la fecondità del Creatore: «L'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua

moglie, e i due saranno una sola carne» (*Gen 2, 24*). Da tale unione derivano tutte le generazioni umane (Cfr. *Gen 4, 1-2; 25-26; 5,1*)» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2335).

[5] San Josemaría, *E' Gesù che passa*, 24

[6] «Se l'uomo ambisce di essere solamente spirito e vuol rifiutare la carne come una eredità soltanto animalesca, allora spirito e corpo perdono la loro dignità. E se, d'altra parte, egli rinnega lo spirito e quindi considera la materia, il corpo, come realtà esclusiva, perde ugualmente la sua grandezza» (Benedetto XVI, *Deus caritas est*, 25-XII-2005, 5).

[7] Cfr. Francesco, *Amoris laetitia*, 19-III-2016, n. 56. A questo proposito è interessante il documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica: Maschio e femmina li creò. Per una via di dialogo sulla questione del "genere nell'educazione" (2019).

[8] «Sì, l'eros vuole sollevarci «in estasi» verso il Divino, condurci al di là di noi stessi, ma proprio per questo richiede un cammino di ascesa, di rinunce, di purificazioni e di guarigioni» (Benedetto XVI, *Deus caritas est*, 5).

[9] Dio è amore (1 Gv 4, 8) e vive in se stesso un mistero di comunione personale d'amore. Creandola a sua immagine [...], Dio iscrive nell'umanità dell'uomo e della donna la vocazione, e quindi la capacità e la responsabilità dell'amore e della comunione (Giovanni Paolo II, *Familiaris consortio*, 22-XI-1981, 11).

[10] Cfr. *Mc 12,30*. «La castità è la gioiosa affermazione di chi sa vivere il dono di sé, libero da ogni schiavitù egoistica. (Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Sessualità umana: verità e significato*, 8 dicembre 1995, 17). La purezza è conseguenza dell'amore con il quale abbiamo offerto al Signore l'anima e il corpo, le facoltà e i sensi. Non è negazione, ma lieta affermazione» (San Josemaría, *E' Gesù che passa*, 5).

[11] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2341.

[12] *Ivi*, n. 2337.

[13] «La castità richiede l'acquisizione del dominio di sé, che è pedagogia per la libertà umana. L'alternativa è evidente: o l'uomo comanda alle sue passioni e consegue la pace, oppure si lascia asservire da esse e diventa infelice.2926 «La dignità dell'uomo richiede che egli agisca secondo scelte consapevoli e libere, mosso cioè e indotto da convinzioni personali, e non per un cieco Impulso o per mera coazione esterna. Ma tale dignità l'uomo la ottiene quando, liberandosi da ogni schiavitù di passioni, tende al suo fine con scelta libera del bene, e si procura da sé e con la sua diligente iniziativa i mezzi convenienti» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2339).

[14] «La castità è una virtù morale. Essa è anche un dono di Dio, una grazia, un frutto dello Spirito (cfr. Ga 5, 22). Lo Spirito Santo dona di imitare la purezza di Cristo a colui che è stato rigenerato dall'acqua del Battesimo (cfr. Gv 3, 3)» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2345).

[15] Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 2346.

[16] Francesco, Udienza generale, 31-X-2018.

[17] «La santa purezza la concede Dio, quando la si chiede con umiltà» (San Josemaría, *Cammino*, 118).

[18] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2344.

[19] Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 25.

[20] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2344.

[21] Francesco, *Amoris laetitia*, cap. 2 (Realtà e sfide della famiglia).

[22] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2349.

[23] *Ivi*, n. 2360.

[24] Giovanni Paolo II, *Familiaris consortio*, 11.

[25] Anche nella fecondazione artificiale c'è una rottura tra queste dimensioni proprie della sessualità umana, come insegna chiaramente l'Istruzione *Donum vitae* (1987).

[26] Come insegna il Catechismo, il piacere che deriva dall'unione coniugale è qualcosa di buono e voluto da Dio (cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2362).

[27] Francesco, *Amoris laetitia*, cap. 4 (L'amore nel matrimonio).

[28] *Mc* 12, 25.

[29] Sebbene la santità sia misurata dall'amore di Dio e non dallo stato di vita (nel celibato o nel matrimonio) la Chiesa insegna che il celibato per il Regno dei Cieli è un dono superiore al matrimonio (cfr. *Concilio di Trento*: DS 1810; *1 Cor* 7, 38).

[30] Parlando del celibato sacerdotale, ma il discorso si estende a tutti i celibi per il Regno dei Cieli, Benedetto XVI spiega che non può essere inteso in termini meramente funzionali, perché in realtà "rappresenta una speciale configurazione allo stile di vita di Cristo stesso" (Benedetto XVI, *Sacramentum caritatis*, 24).

[31] Francesco, Udienza generale, 24-X-2018.

[32] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2351.

[33] *Ivi*, n. 2380. Cristo condanna persino il desiderio di adulterio (cfr. *Mt* 5, 27-28). Nel Nuovo Testamento l'adulterio è assolutamente vietato (cfr. *Mt* 5, 32; *19*, 6; *Mc* 10, 11; *1 Cor* 6, 9-10). Il Catechismo, parlando di reati contro il matrimonio, elenca anche il divorzio, la poligamia e la contraccezione.

[34] Francesco, Udienza generale, 31-X-2018.

[35] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2352.

[36] *Ivi*, n. 2353.

[37] *Ivi*, n. 2390.

[38] «I fidanzati sono chiamati a vivere la castità nella continenza. Messi così alla prova, scopriranno il reciproco rispetto, si alleneranno alla fedeltà e alla speranza di riceversi l'un l'altro da Dio. Riserveranno al tempo del matrimonio le manifestazioni di tenerezza proprie dell'amore coniugale. Si aiuteranno vicendevolmente a crescere nella castità» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2350).

[39] Congregazione per la dottrina della fede, *Persona umana*, 8. «Sono contrari alla legge naturale. Precludono all'atto sessuale il dono della vita. Non sono il frutto di una vera complementarietà affettiva e sessuale. In nessun caso possono essere approvati» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2357).

[40] L'omosessualità si riferisce alla condizione di uomini e donne che provano un'attrazione sessuale esclusiva o predominante per persone dello stesso sesso. Le possibili situazioni che si possono presentare sono molto diverse tra loro e pertanto occorre prestare attenzione quando si affrontano questi casi.

[41] «Un numero non trascurabile di uomini e di donne presenta tendenze omosessuali innate. Costoro non scelgono la loro condizione omosessuale; essa costituisce per la maggior parte di loro una prova. Perciò devono essere accolti con rispetto, compassione, delicatezza. A loro riguardo si eviterà ogni marchio di ingiusta discriminazione. Tali persone sono chiamate a realizzare la volontà di Dio nella loro vita, e, se sono cristiane, a unire al sacrificio della croce del Signore le difficoltà che possono incontrare in conseguenza della loro condizione» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2358).

[42] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2360.

[43] Francesco, *Amoris laetitia*, n. 251.

[44] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2355.

[45] Mc 12, 30.

[Torna ai contenuti](#)

Tema 33. Il settimo e l'ottavo comandamento

1. Il settimo comandamento: Non rubare

«Il settimo comandamento proibisce di prendere o di tenere ingiustamente i beni del prossimo e di arrecare danno al prossimo nei suoi beni in qualsiasi modo. Esso prescrive la giustizia e la carità nella gestione dei beni materiali e del frutto del lavoro umano. Esige, in vista del bene comune, il rispetto della destinazione universale dei beni e del diritto di proprietà privata. La vita cristiana si sforza di ordinare a Dio e alla carità fraterna i beni di questo mondo»^[1].

Dio ha affidato la terra all'uomo perché la coltivasse e beneficiasse dei suoi frutti. È un dono che Dio fa a tutti gli uomini e per questo «l'appropriazione dei beni è legittima al fine di garantire la libertà e la dignità delle persone, di aiutare ciascuno a soddisfare i propri bisogni fondamentali e i bisogni di coloro di cui ha la responsabilità»^[2]. Non si nega il diritto alla proprietà privata ma, come insegna il Concilio Vaticano II, si riconosce che debba essere un mezzo per aiutare i più bisognosi^[3]. La Chiesa ha rifiutato sia le ideologie totalitaristiche che vogliono eliminare la proprietà privata sia il capitalismo "selvaggio" e individualista che cerca di concentrare la maggior parte dei mezzi di produzione nelle mani di pochi, lasciando molte persone in una situazione molto precaria.

2. Il settimo comandamento e l'uso dei beni: temperanza, giustizia e solidarietà

La temperanza per modera l'uso e il possesso dei beni creati, la giustizia, garantisce i diritti del prossimo. A queste due virtù va aggiunta la solidarietà^[4].

La virtù della *povertà*, come parte della temperanza, non consiste nel *non avere*, ma nel distaccarsi dai beni materiali, nell'accontentarsi di ciò che è sufficiente per vivere con sobrietà e temperanza, e nell'amministrare i beni per servire gli altri. Nostro Signore ci ha dato un esempio di povertà e di distacco dal momento della sua venuta nel mondo fino alla sua morte^[5]. Ci ha anche insegnato il danno che può causare l'attaccamento alle ricchezze: «difficilmente un ricco entrerà nel regno dei cieli»^[6].

La virtù morale della giustizia consiste nell'abitudine di dare a ciascuno ciò che gli è dovuto con una volontà costante e ferma. La giustizia tra le persone singole è chiamata giustizia *commutativa* (per esempio, l'atto di pagare un debito); la giustizia *distributiva* regola ciò che la comunità deve ai cittadini in base ai loro bisogni e ai loro contributi; la giustizia *legale* riguarda le relazioni del cittadino con la comunità e si comprende, tra gli altri doveri, il pagamento delle giuste tasse^[7].

La virtù della *solidarietà* è «la determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune: ossia per il bene di tutti e di ciascuno perché tutti siamo veramente responsabili di tutti»^[8]. La solidarietà è «condivisione dei beni spirituali ancor più che di quelli materiali»^[9].

Il settimo comandamento, non rubare, proibisce di prendere o trattenere ingiustamente la proprietà altrui o di danneggiare ingiustamente il prossimo nei suoi beni materiali. Si parla di *furto* quando si sottraggono di nascosto beni altrui. La *rapina* è il sequestro violento di beni altrui. La *frode* è il furto che si realizza ingannando gli altri con l'inganno con documenti falsi, ecc. o trattenendo il giusto salario. L'*usura* consiste nel richiedere un interesse superiore a quello legale per una somma prestata (generalmente approfittando di una situazione di bisogno materiale del vicino). Sono illecite anche la corruzione e qualsiasi tipo di spreco.

Chi ha commesso un'ingiustizia deve riparare per quanto possibile al danno subito. La *restituzione di ciò che è stato rubato* (o almeno il desiderio e l'intenzione di farlo) è necessaria per ricevere l'assoluzione sacramentale. L'impossibilità fisica o morale esonera dall'obbligo di restituzione, finché dura. L'obbligazione può essere estinta con la remissione del debito da parte del creditore^[10].

3. La Dottrina sociale della Chiesa sul settimo comandamento, “non rubare”

L'insieme degli insegnamenti sui principi che devono regolare la vita sociale è chiamato *Dottrina sociale* e fa parte della dottrina morale cattolica^[11]. È importante sottolineare che «non spetta ai pastori della Chiesa intervenire direttamente nell'azione politica e nell'organizzazione della vita sociale. Questo compito fa parte della vocazione dei fedeli laici, i quali operano di propria iniziativa insieme con i loro concittadini»^[12].

La missione della Gerarchia della Chiesa è di ordine diverso da quella dell'autorità politica. Il fine della Chiesa è soprannaturale e la sua missione è quella di condurre gli uomini alla salvezza. Pertanto, quando il Magistero si riferisce ad aspetti temporali del bene comune, lo fa nella misura in cui essi devono essere ordinati al Bene supremo, il nostro fine ultimo. La Chiesa esprime un giudizio morale, in materia economica e sociale, quando lo richiedono i diritti fondamentali della persona o la salvezza delle anime.

Alcuni insegnamenti fondamentali della Dottrina sociale della Chiesa sono: 1) la dignità trascendente della persona umana e l'inviolabilità dei suoi diritti; 2) il riconoscimento della famiglia come cellula fondamentale della società, fondata sul vero matrimonio indissolubile, e la necessità di proteggerla e favorirla mediante leggi sul matrimonio, sull'educazione e sulla morale pubblica; 3) gli insegnamenti sul bene comune e sul ruolo dello Stato. Negli ultimi anni, il Magistero ha insistito sulla rilevanza dell'ecologia e della cura della casa comune come parte importante della Dottrina sociale^[13].

«Il *lavoro umano* procede direttamente dalle persone create a immagine di Dio e chiamate a prolungare, insieme e con reciproco vantaggio, l'opera della creazione dominando la terra (cfr. Gen 1,28; Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 34;

Giovanni Paolo II, *Centesimus annus*, 31). Il lavoro è quindi un dovere: “Chi non vuol lavorare, neppure mangi” (2 Ts 3,10; cfr. 1 Ts 4,11). Il lavoro esalta i doni del Creatore e i talenti ricevuti. Può anche essere redentivo»^[14]. Svolgendo il lavoro in unione con Cristo, l'uomo diventa collaboratore del Figlio di Dio nella sua opera di redenzione^[15]. Il lavoro è un mezzo per santificare le persone e le realtà terrene, informandole con lo Spirito di Cristo.

«Essendo stato assunto da Cristo, diventa attività redenta e redentrice: non solo è l'ambito nel quale l'uomo vive, ma mezzo e strada di santità, realtà santificabile e santificatrice»^[16].

Giustizia sociale è un'espressione entrata in uso nel XX secolo per riferirsi alla dimensione universale che le questioni di giustizia hanno assunto. «La società assicura la giustizia sociale allorché realizza le condizioni che consentono alle associazioni e agli individui di conseguire ciò a cui hanno diritto secondo la loro natura e la loro vocazione»^[17]. Sono molti gli elementi che entrano in gioco quando si parla di giustizia sociale: la responsabilità dello Stato, il ruolo dei datori di lavoro, la possibilità di accedere al lavoro e così via.

In *Evangelii gaudium* si dice che «nel cuore di Dio c'è un posto preferenziale per i poveri, tanto che Egli stesso “si fece povero” (2 Cor 8,9). Tutto il cammino della nostra redenzione è segnato dai poveri»^[18]. Non si tratta solo di realizzare azioni o programmi di promozione sociale ma di un atteggiamento di attenzione verso gli altri, verso chi ha bisogno.

In questo contesto rivestono una particolare importanza *la giustizia e la solidarietà* tra le nazioni.

«Le *nazioni ricche* hanno una grave responsabilità morale nei confronti di quelle che da se stesse non possono assicurarsi i mezzi del proprio sviluppo o ne sono state impedito in conseguenza di tragiche vicende storiche. Si tratta di un dovere di solidarietà e di carità; ed anche di un obbligo di giustizia, se il benessere delle nazioni ricche proviene da risorse che non sono state equamente pagate»^[19].

4. L'ottavo comandamento del Decalogo: Non dire falsa testimonianza

«L'ottavo comandamento proibisce di falsare la verità nelle relazioni con gli altri. Questa norma morale deriva dalla vocazione del popolo santo ad essere testimone del suo Dio il quale è e vuole la verità. Le offese alla verità esprimono, con parole o azioni, un rifiuto ad impegnarsi nella rettitudine morale»^[20].

L'uomo è stato creato con un'inclinazione a conoscere la verità e a esprimerla con le parole e nelle azioni. Il peccato ha distorto quest'inclinazione stravolgendo l'intelligenza con l'ignoranza e la volontà con la malizia. Con il peccato si è affievolito l'amore per la verità e adesso gli uomini si ingannano a vicenda, spesso per egoismo e interesse personale. Con la grazia di Cristo il cristiano può fare in modo che la sua vita sia guidata dalla verità.

La virtù che spinge a dire sempre la verità si chiama *veridicità, sincerità o*

franchezza^[21]. Tre aspetti fondamentali di questa virtù sono:

- La *sincerità con sé stessi*: vuol dire riconoscere la verità della propria condotta, esteriore e interiore (riguarda le intenzioni, i pensieri, gli affetti, ecc.) senza paura di *esaurire la verità*, senza chiudere gli occhi sulla realtà^[22];
- La *sincerità con gli altri*: la convivenza umana sarebbe impossibile se le persone non si fidassero l'una dell'altra, cioè se non si dicessero la verità o se non agissero, per fare un esempio, nel rispetto dei contratti o più in generale dei patti e delle promesse^[23];
- La *sincerità con Dio*: Dio vede tutto, ma poiché siamo suoi figli, vuole che glielo mostriamo. “Un figlio di Dio tratta il Signore come Padre. Non con ossequio servile né con riverenza formale, ma con sincerità e fiducia. Dio non si scandalizza degli uomini, non si stanca delle nostre infedeltà. Il Padre del Cielo perdona qualsiasi offesa, quando il figlio torna a Lui, quando si pente e chiede perdono. Anzi, il Signore è a tal punto Padre da prevenire il nostro desiderio di perdono: è Lui a farsi avanti aprendoci le braccia con la sua grazia”^[24].

La sincerità nel sacramento della confessione e nella direzione spirituale sono mezzi straordinariamente efficaci per crescere nella vita interiore: nella semplicità, nell'umiltà e nelle altre virtù. La sincerità è essenziale per perseverare nella sequela di Cristo, perché Cristo è la Verità^[25].

La Sacra Scrittura insegna che la verità deve essere detta nella carità^[26]. La sincerità, come tutte le virtù, va vissuta per amore e con amore (per Dio e per gli uomini): con dolcezza e comprensione. Una bella espressione di questo amore è la *correzione fraterna*, una pratica evangelica^[27] che consiste nell'avvertire l'altro di una colpa commessa o di un difetto, affinché si corregga. È una grande dimostrazione di amore per la verità e di carità. A volte può essere un dovere grave.

5. L'ottavo comandamento ci invita a dare testimonianza della verità

«La testimonianza è un atto di giustizia che comprova o fa conoscere la verità»^[28]. È dovere dei cristiani testimoniare la Verità che è Cristo e riconoscerlo davanti agli uomini.

«Il martirio è la suprema testimonianza resa alla verità della fede, il martire è un testimone che arriva fino alla morte. Egli rende testimonianza a Cristo, morto e risorto, al quale è unito dalla carità»^[29]. Sebbene la maggior parte dei cristiani non sia chiamata a questa espressione estrema di amore per Dio, tutti devono manifestare la verità di Dio e di ciò che Dio ha rivelato anche a costo di perdere il proprio prestigio o la propria posizione sociale. A volte la sincerità esige il compimento di atti eroici in difesa della verità con l'aiuto della forza soprannaturale.

Nella *Evangelii Gaudium* alcuni peccati contro la verità sono indicati come esempi paradigmatici di atteggiamenti che impediscono un'evangelizzazione convincente

e attraente^[30].

«“La *menzogna* consiste nel dire il falso con l'intenzione di ingannare”^[31]. Il Signore denuncia nella menzogna un'opera diabolica: “La menzogna consiste nel dire il falso con l'intenzione di ingannare”. Nella menzogna il Signore denuncia un'opera diabolica: “Voi... avete per padre il diavolo... non vi è verità in lui. Quando dice il falso, parla del suo, perché è menzognero e padre della menzogna” (Gv 8,44)»^[32]. La gravità si misura in base alla verità negata, all'intenzione di chi parla e alle conseguenze della menzogna. Può trattarsi di peccato mortale quando lede gravemente le virtù della giustizia e della carità.

«Falsa testimonianza e spergiuro. Un'affermazione contraria alla verità, quando è fatta pubblicamente, riveste una gravità particolare. Fatta davanti ad un tribunale, diventa una falsa testimonianza. Quando la si fa sotto giuramento, è uno spergiuro»^[33].

Il diritto all'onore e alla buona reputazione propria e altrui è un bene più prezioso della ricchezza e di grande importanza per la vita personale, familiare e sociale. *I peccati contro la buona reputazione degli altri sono:*

- *Giudizio infondato*: si verifica quando senza una motivazione sufficiente si ammette come vera una presunta colpa morale dell'altra persona (ad esempio, giudicando che qualcuno ha agito con cattive intenzioni, senza averne la prova). «Non giudicate e non sarete giudicati; non condannate e non sarete condannati»^[34];

- *Diffamazione*: è qualsiasi attacco ingiusto alla reputazione di un'altra persona. Può essere di due tipi: *la detrazione o maldicenza* (“*parlare male*”), che consiste nel rivelare peccati o difetti realmente esistenti nel prossimo, senza un motivo proporzionalmente serio (si chiama *maldicenza* quando viene fatta alle spalle dell'accusato); e *la calunnia*, che consiste nell'attribuire al prossimo peccati o difetti falsi. La calunnia comporta una doppia malizia: contro la veridicità e contro la giustizia (è tanto più grave quanto maggiore è la calunnia e quanto più si diffonde).

È consigliabile evitare la *loquacità*, cioè la leggerezza nel parlare^[35], perché essa porta facilmente alla menzogna (valutazioni inesatte o ingiuste, esagerazioni, a volte calunnie). Questi reati contro la verità o la buona reputazione sono frequenti al giorno d'oggi nei media. Per questo motivo è necessario esercitare un sano spirito critico anche quando si ricevono notizie da giornali, riviste, TV, ecc. e dai social network. Un atteggiamento ingenuo o credulone porta alla formazione di giudizi errati o alla diffusione indiscriminata di contenuti non verificati.

Ogni volta che si diffama qualcuno (che si tratti di diffamazione o di calunnia) vi è l'obbligo di utilizzare tutti i mezzi possibili per restituire ad altri il buon nome che è stato ingiustamente danneggiato.

Si deve evitare di cooperare in questi peccati. Cooperare, in diverso grado, chi ascolta con piacere il calunniatore e ci si compiace di quello che dice; il superiore che non impedisce le maldicenze sul suo sottoposto; chi, pur disprezzando il peccato di detrazione, non corregge o si oppone al calunniatore o al diffamatore

per paura, negligenza o vergogna; e chi diffonde con leggerezza insinuazioni altrui che ledono la reputazione di un terzo^[36].

6. Il rispetto dell'intimità

«Il bene e la sicurezza altrui, il rispetto della vita privata, il bene comune sono motivi sufficienti per tacere ciò che è opportuno non sia conosciuto, oppure per usare un linguaggio discreto. Il dovere di evitare lo scandalo spesso esige una discrezione rigorosa. Nessuno è tenuto a palesare la verità a chi non ha il diritto di conoscerla»^[37].

«Il segreto del sacramento della Riconciliazione è sacro, e non può essere violato per nessun motivo. “Il sigillo sacramentale è inviolabile; pertanto non è assolutamente lecito al confessore tradire anche solo in parte il penitente con parole o in qualunque altro modo e per qualsiasi causa”»^[38].

Si devono mantenere i segreti professionali e, in generale, tutti i segreti naturali. Rivelare tali segreti è una mancanza di rispetto dell'intimità degli individui e può costituire un peccato contro la giustizia.

I social media hanno un'influenza decisiva sull'opinione pubblica. Con l'introduzione di Internet, la diffusione dei social network e della messaggistica istantanea, tutti diventano responsabili dei contenuti che creano e/o diffondono. Sono un campo di apostolato molto importante per la difesa della verità e la cristianizzazione della società.

Pau Agulles-Pablo Requena

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2401-2499.
 - Francesco, *Evangelii gaudium*, nn. 186-216.
-

Lecture raccomandate

- San Josemaría, *Omelia Vivere al cospetto di Dio e al cospetto degli uomini*, in *Amici di Dio*, nn. 154-174.
 - San Josemaría, *Omelia Il rispetto cristiano per la persona e per la sua libertà*, in *È Gesù che passa*, nn. 67-72.
-

[1] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2401.

[2] *Ivi*, n. 2402.

[3] Cfr. *Gaudium et spes*, n. 69.

[4] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2407.

[5] Cfr. 2 Cor 8,9.

[6] *Mt* 19,23.

[7] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2411.

[8] Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, n. 38.

[9] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1948.

[10] “Coloro che, direttamente o indirettamente si sono appropriati di un bene altrui, sono tenuti a restituirlo, o, se la cosa non c'è più, a rendere l'equivalente in natura o in denaro, come anche a corrispondere i frutti e i profitti che sarebbero stati legittimamente ricavati dal proprietario. Allo stesso modo hanno l'obbligo della restituzione, in proporzione alla loro responsabilità o al vantaggio avutone, tutti coloro che in qualche modo hanno preso parte al furto, oppure ne hanno approfittato con cognizione di causa; per esempio, coloro che l'avessero ordinato, o appoggiato, o avessero ricettato la refurtiva” (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2412).

[11] Cfr. Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 41.

[12] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2442.

[13] Cfr. Francesco, *Laudato sì*, n. 63.

[14] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2427.

[15] Cfr. Francesco, *Laudato sì*, n. 98.

[16] San Josemaría, *È Gesù che passa*, n. 47.

[17] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1928.

[18] N. 197.

[19] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2439

[20] *Ivi*, n. 2464.

[21] Cfr. *ivi*, n. 2468.

[22] Cfr. san Josemaría, *Cammino*, nn. 33 e 34; *Solco*, n. 148: «sincerità selvaggia» nell'esame di conoscenza.

[23] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2469.

[24] San Josemaría, *È Gesù che passa*, n. 64.

[25] Cfr. *Gv* 14,6.

[26] *Ef* 4,15.

[27] Cfr. *Mt* 18,15.

[28] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2472.

[29] *Ivi*, n. 2473

[30] Cfr. n. 100.

[31] Sant'Agostino, *De mendacio*, n. 4.

[32] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2482.

[33] *Ivi*, n. 2476.

[34] *Lc* 6, 37. Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2477.

[35] Cfr. *Mt* 12,36.

[36] La mormorazione in particolare è un nemico dannoso dell'unità nell'apostolato: "È una sporcizia che contamina e ostacola l'apostolato. -È contro la carità, toglie forza, toglie pace e fa perdere l'unione con Dio" (San Josemaría, *Cammino*, n. 445. Cfr. *Ivi*, n. 453).

[37] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2489.

[38] *Ivi*, n. 2490.

[Torna ai contenuti](#)

Tema 34. Il nono e il decimo comandamento

«Non desiderare la moglie del tuo prossimo. Non desiderare la casa del tuo prossimo, né il suo campo, né il suo schiavo, né la sua schiava, né il suo bue, né il suo asino, né alcuna delle cose che sono del tuo prossimo»^[1].

«Ma io vi dico che chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore»^[2].

1. Il nono e decimo comandamento invitano a santificare il mondo interiore

Dalle parole che Gesù pronuncia rispondendo alla domanda su comandamento più importante della Legge si capisce che la vita morale non è semplicemente una serie di atti esteriori ma qualcosa di più profondo: «amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima, con tutta la tua mente e con tutta la tua forza»^[3]. La santità, che è sempre un dono di Dio, non è necessariamente una vita senza peccati gravi ma una vita piena di amore di Dio; un amore che richiede un ordine e un'armonia interiori impossibili da ottenere per l'uomo senza la grazia e che invece si percepiscono nelle persone sante. La corrispondenza a questo dono di Dio è alla nostra portata; tanti nostri fratelli e sorelle nella fede sono stati in grado di far fruttificare questa grazia con i loro sforzi personali: «Signore, mi hai consegnato cinque talenti; ecco, ne ho guadagnati altri cinque»^[4].

Quest'ordine e quest'armonia interiore definiscono la cosiddetta "purezza di cuore", elogiata da Gesù nel Discorso della Montagna e che ci permette anche di essere più aperti al prossimo:

«Per questa strada entriamo nella relazione con il prossimo che, a partire dall'amore che Dio mostra in Gesù Cristo, è una chiamata alla bellezza della *fedeltà*, della *generosità* e della *autenticità*.

Ma per vivere così – cioè nella bellezza della fedeltà, della generosità e dell'autenticità – abbiamo bisogno di *un cuore nuovo*, inabitato dallo Spirito Santo [...] dono di *desideri nuovi* (cfr. *Rm* 8, 6). Desiderare secondo lo Spirito, desiderare al ritmo dello Spirito, desiderare con la musica dello Spirito (...) Ecco cos'è il Decalogo per noi cristiani: contemplare Cristo per aprirci a ricevere il suo cuore, per ricevere i suoi desideri, per ricevere il suo Santo Spirito»^[5].

L'affetto per le persone e per i beni materiali è buono in sé ma richiede un ordine che tenga conto del bene globale della persona e si concretizza nel cristiano in un amore per Dio che coinvolge tutta la persona: la sua intelligenza, il suo cuore e il resto delle sue facoltà. I beni materiali, pur essendo indispensabili come mezzi, non sono in grado di soddisfare l'aspirazione all'infinito del cuore umano, che è creato per Dio e non si accontenta del benessere materiale. Questo benessere,

quando non è integrato nella vita secondo lo Spirito Santo, può ottundere l'intelligenza e il cuore e rendere difficile amare veramente gli altri e riconoscere i loro bisogni.

2. Il nono e decimo comandamento parlano dei “peccati interni”

Il nono e il decimo comandamento si riferiscono agli atti interiori che corrispondono ai peccati contro il sesto e il settimo comandamento e che la tradizione morale include nei peccati interni. In positivo essi comandano di vivere la castità (il nono) e il distacco dai beni materiali (il decimo) nei pensieri e nei desideri, secondo le parole del Signore: «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio» e «Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli»^[6].

La prima domanda a cui bisogna rispondere è se ha senso parlare di peccati interni; in altre parole, perché un esercizio dell'intelligenza e della volontà che non si traduce in un'azione esterna riprovevole viene qualificato negativamente?

La risposta non è ovvia perché negli elenchi di peccati che si trovano nel Nuovo Testamento riguardano soprattutto atti esteriori (adulterio, fornicazione, omicidio, idolatria, stregoneria, litigi, ira, ecc.) Tuttavia in questi stessi elenchi anche alcuni atti interni (invidia, concupiscenza, avidità) sono menzionati come peccati^[7].

Gesù stesso spiega che è dal cuore dell'uomo che provengono «i propositi malvagi, gli omicidi, gli adulteri, le prostituzioni, i furti, le false testimonianze, le bestemmie»^[8]. E nell'ambito specifico della castità insegna «che chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore»^[9]. In questi testi si dà un'importante acquisizione per la morale perché ci fanno capire come la radice delle azioni umane, e quindi della bontà o cattiveria di una persona, si trova nei desideri del cuore, in ciò che la persona "vuole" e sceglie. Il male dell'omicidio, dell'adulterio, del furto non risiede principalmente nella fisicità dell'azione o nelle sue conseguenze (che pure giocano un ruolo importante), quanto piuttosto nella volontà (nel cuore) dell'omicida, dell'adultero, del ladro, cioè dell'agente che scegliendo quella particolare azione la *sta volendo*: egli si determina in una direzione contraria all'amore del prossimo e quindi anche all'amore di Dio.

La volontà si dirige sempre a ciò che percepisce come un bene ma a volte si tratta di un bene apparente, qualcosa che in una situazione concreta non si può ordinare al bene della persona nel suo complesso. Il ladro vuole qualcosa che considera un bene ma il fatto che questo oggetto appartenga a un'altra persona rende impossibile che la scelta di tenercelo possa essere ordinata al suo bene come persona o, in altre parole, al fine della sua vita. In questo senso, non è necessario l'atto esterno per determinare la volontà in senso negativo. Chi decide di rubare un oggetto, anche se poi non può farlo a causa di un evento imprevisto, ha *agito* male. Ha realizzato un atto interiore volontario contro la virtù della giustizia.

La bontà e la cattiveria della persona si danno nella volontà e quindi a rigore

dovremmo usare queste categorie per riferirci ai desideri (voluti, accettati) e non ai pensieri. Quando si parla di intelligenza si usano altre categorie, come vero e falso. Quando il nono comandamento proibisce i "pensieri impuri" non si riferisce alle immagini o al pensiero in sé, ma al movimento della volontà che accetta il godimento disordinato che una certa immagine (interna o esterna) provoca in essa^[10].

I peccati interni sono stati tradizionalmente suddivisi in:

- cattivi pensieri: sono la rappresentazione immaginaria di un atto peccaminoso senza l'intenzione di compierlo. Può diventare un peccato mortale se si tratta di materia grave ed è ricercata o se si acconsente al piacere che ne deriva;

-Desiderio malvagio: desiderio generico e interiore di un'azione peccaminosa in cui una persona prova piacere. Non coincide con la chiara intenzione di compierla (che implica sempre una volontà effettiva) anche se in non pochi casi la si compirebbe se non ci fossero dei motivi che frenano la persona (come le conseguenze dell'azione, la difficoltà di compierla, ecc;)

-Piacere peccaminoso: è il compiacimento deliberato per un'azione malvagia già compiuta da se stessi o da altri. Rinnova in qualche modo il peccato nell'anima.

I peccati interni sono meno gravi dei corrispondenti peccati esterni, poiché l'atto esterno manifesta generalmente una volontarietà più intensa. Tuttavia di fatto sono molto dannosi, soprattutto per le persone che cercano il rapporto e l'amicizia con Dio, perché:

-*sono più facili da commettere*, perché basta il consenso della volontà; e le tentazioni sono di solito più frequenti;

-*si presta loro meno attenzione* perché, a volte per ignoranza e a volte per una certa complicità con le passioni, non vengono riconosciuti come peccati, almeno veniali, se il consenso era imperfetto.

I peccati interni possono deformare la coscienza, ad esempio quando si consente a un peccato veniale interno in modo abituale o con una certa frequenza, anche se si vuole evitare il peccato mortale. Questa deformazione può portare a manifestazioni di irritabilità, mancanza di carità, spirito critico, rassegnazione alle frequenti tentazioni senza combatterle con tenacia, ecc^[11]. In alcuni casi, può addirittura portare a non riconoscere i peccati interni, mascherandoli con "ragioni irragionevoli" che finiscono per confondere sempre di più la coscienza. Di conseguenza è facile che cresca l'amor proprio, che sorgano inquietudini, l'umiltà e la contrizione sincera diventino più difficili e che si possa scivolare in uno stato di tiepidezza.

La lotta contro i peccati interni che poco a poco affina la sensibilità morale e migliora l'equilibrio all'interno della persona, non ha nulla a che vedere con gli scrupoli, che sono un'ipertrofia della sensibilità interiore e possono diventare un vero e proprio disturbo psichico.

La lotta contro i peccati interni fa parte dell'impegno del cristiano per amare con tutto il cuore, tutta la mente e tutte le forze. In quest'ambito ci aiutano:

-la frequenza ai sacramenti, che ci danno o accrescono la grazia e ci guariscono dalle nostre miserie quotidiane;

-la preghiera, la mortificazione e il lavoro, sinceramente orientati a Dio;

-l'umiltà (che ci permette di riconoscere le nostre miserie senza disperarci per i nostri errori) e la fiducia in Dio, sapendo che Lui è sempre pronto a perdonarci;

- la sincerità con Dio, con noi stessi e nella direzione spirituale, con un accurato e profondo esame di coscienza.

3. Il nono e decimo comandamento invitano alla purificazione del cuore

Questi due comandamenti illuminano i meccanismi interiori che sono alla base di ogni peccato^[12]. In positivo, essi invitano ad agire con intenzione retta, con un cuore puro. Per questo hanno un grande importanza, perché non si fermano a considerare le azioni dall'esterno, ma vanno alla sorgente da cui queste azioni scaturiscono.

Queste dinamiche interiori sono fondamentali nella vita morale cristiana, nella quale i doni dello Spirito Santo e le virtù infuse si modulano sulle disposizioni della persona. Per questo motivo, bisogna focalizzarsi in modo particolare sulle virtù morali in quanto disposizioni della volontà e degli altri appetiti in ordine alla realizzazione del bene. Su questa base è possibile correggere una certa caricatura della vita morale intesa come lotta per evitare il peccato, scoprendo invece l'immenso panorama positivo che si dischiude davanti all'uomo e in particolare davanti al cristiano quando ci si impegna a crescere nelle virtù per purificare il cuore.

Questi due comandamenti si riferiscono specificamente ai peccati interni contro le virtù della castità e della giustizia, che si riflettono bene nel testo della Sacra Scrittura che parla di «tre tipi di smodato desiderio o concupiscenza: la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita (1 Gv 2, 16)»^[13].

Ogni uomo scopre in sé alcune tendenze disordinate che la tradizione morale riassume con il termine concupiscenza. Il Catechismo lo spiega parlando di «opposizione della «carne» allo «spirito» (...) conseguenza della disobbedienza del primo peccato»^[14]. Dopo il peccato originale nessuno è esente dalla concupiscenza, ad eccezione di Nostro Signore Gesù Cristo e della Beata Vergine.

La concupiscenza, pur non essendo di per sé peccato, inclina al peccato e lo genera quando non si sottomette alla ragione illuminata dalla fede con l'aiuto della grazia. Se si dimentica che la concupiscenza esiste, è facile pensare che tutte le tendenze che si sperimentano siano "naturali" e che non ci sia nulla di male ad assecondarle. Molti si rendono conto che si tratta di un errore per esempio quando considerano ciò che accade come conseguenza di un impulso alla violenza, perché si comprende che è qualcosa di negativo che deve essere evitato. Tuttavia, nell'ambito della castità, non è altrettanto facile riconoscere che gli

stimoli "naturali" sono spesso inappropriati. Il nono comandamento ci aiuta a capire che non è così e che la concupiscenza ha oscurato la natura; così che ciò che viene vissuto come naturale è spesso conseguenza del peccato e deve essere dominato. Lo stesso si potrebbe dire del desiderio smodato di ricchezze, o cupidigia, a cui si riferisce il decimo comandamento.

È importante conoscere questo disordine causato in noi dal peccato originale e dai nostri peccati personali. Questa conoscenza:

- *ci spinge a pregare*: solo Dio ci perdona il peccato originale, che ha dato origine alla concupiscenza; e, allo stesso modo, solo con il suo aiuto riusciremo a superare questa tendenza disordinata; la grazia di Dio guarisce la nostra natura dalle ferite del peccato (oltre a elevarla all'ordine soprannaturale);

- *ci insegna ad amare tutto ciò che è stato creato*, perché Dio lo ha fatto buono; sono i nostri desideri disordinati che rendono possibile l'uso malvagio dei beni creati.

4. La lotta per la purezza e la libertà del cuore aiutano a rispettare il nono e il decimo comandamento

Purezza di cuore significa avere una sensibilità che ci fa riconoscere e percepire ciò che è *santo*. Con l'aiuto di Dio e lo sforzo personale si diventa sempre più "puri di cuore", con "pensieri" limpidi e desideri purificati. Questa purezza del cuore è una metafora della maggiore libertà del cuore di amare.

Per quanto riguarda il nono comandamento, il cristiano raggiunge questa purezza mediante la grazia di Dio, e con la virtù e il dono della castità, con la purezza dell'intenzione, con la purezza dello sguardo e della preghiera^[15].

La *purezza dello sguardo* non si limita al rifiuto di guardare di immagini palesemente inappropriate ma richiede una purificazione dell'uso dei nostri sensi esterni che ci fa vedere il mondo e le altre persone con visione soprannaturale. È una lotta positiva che permette all'uomo di scoprire la vera bellezza di tutto il creato e, in modo particolare, la bellezza di coloro che sono stati creati a immagine e somiglianza di Dio^[16].

«La purezza esige il *pudore*. Esso è una parte integrante della temperanza. Il pudore preserva l'intimità della persona. Consiste nel rifiuto di svelare ciò che deve rimanere nascosto. È ordinato alla castità, di cui esprime la delicatezza. Regola gli sguardi e i gesti in conformità alla dignità delle persone e della loro unione»^[17].

Per quanto riguarda i beni materiali, la società attuale incoraggia il consumismo e l'affermazione di sé con una forza tale da mettere in pericolo persino la stabilità della famiglia. Molte persone si rendono conto troppo tardi di aver incentrato la loro vita sulla professione, sul guadagno di denaro e sulla carriera, trascurando altri aspetti più importanti della loro esistenza: il rapporto con Dio e la famiglia.

L'importanza esagerata che si conferisce oggi al benessere materiale rispetto a

molti altri valori non è un segno di progresso umano; è piuttosto una riduzione e uno svilimento dell'uomo, la cui dignità risiede nell'essere una creatura spirituale chiamata alla vita eterna come figlio di Dio^[18].

«Il decimo comandamento esige che si bandisca dal cuore umano l'*invidia*»^[19]. L'invidia è un peccato capitale. «Consiste nella tristezza che si prova davanti ai beni altrui»^[20]. Dall'invidia possono derivare molti altri peccati: odio, maldicenza, detrazione, disobbedienza, ecc. L'invidia è un rifiuto della carità. Per combatterla, dobbiamo vivere la virtù della benevolenza, che ci porta a desiderare il bene degli altri come manifestazione del nostro amore per loro. Anche la virtù dell'umiltà ci aiuta in questa lotta, perché non dobbiamo dimenticare che l'invidia spesso nasce dall'orgoglio^[21].

Per poter amare con tutto il cuore e con tutte le forze è necessario un ordine interiore che è frutto della grazia e dalle virtù: non una semplice continenza che al massimo evita i peccati più gravi bensì l'armonia piena di pace propria delle persone sane.

Pablo Requena

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2514-2557.

Lecture raccomandate

- San Josemaría, Omelia *Perché vedranno Dio*, in *Amici di Dio*, 175-189; Omelia *Distacco*, in *Amici di Dio*, 110-126.

[1] *Dt* 5, 21.

[2] *Mt* 5, 28.

[3] *Mc* 12, 30.

[4] *Mt* 25, 20.

[5] Francesco, Udienza, 28-XI-2018.

[6] *Mt* 5, 3-8.

[7] Cfr. *Gal* 5, 19-21; *Rm* 1, 29-31; *Col* 3, 5. San Paolo, dopo aver invitato ad astenersi dalla fornicazione, scrive: «che ciascuno sappia mantenere il proprio corpo con santità e rispetto, non come oggetto di passioni e libidine, come i pagani che non conoscono Dio [...], Dio non ci ha chiamati all'impurità, ma alla santificazione» (1

Ts 4, 3-7). Egli sottolinea l'importanza degli affetti che sono all'origine delle azioni e mostra la necessità della loro purificazione per la vita cristiana.

[8] *Mt* 15, 19.

[9] *Ivi* 5, 28.

[10] Si comprende così la differenza tra "sentire" e "acconsentire" quando ci si riferisce a una passione o a un movimento della sensibilità. Si può parlare di peccato solo quando si acconsente con la volontà (se c'è materia di peccato).

[11] «Sguazzi nelle tentazioni, ti esponi al pericolo, giochi con la vista e con l'immaginazione, parli di... scempiaggini. - E poi ti meravigli che ti assalgano dubbi, scrupoli, confusioni, tristezza e sconforto.

- Devi concedermi che sei poco coerente» (San Josemaría, *Solco*, 132).

[12] «Il decimo comandamento riguarda l'intenzione del cuore; insieme con il nono riassume tutti i precetti della Legge» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2534).

[13] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2514.

[14] *Ivi*, n. 2515.

[15] «Con la grazia di Dio ottiene questo: attraverso la virtù e il dono della castità, perché la castità permette di amare con cuore retto e indiviso; attraverso la purezza dell'intenzione, che consiste nel cercare il vero fine dell'uomo: con uno sguardo puro il battezzato si sforza di trovare e compiere la volontà di Dio in ogni cosa (cfr. *Rm* 12, 2; *Col* 1, 10); con la purezza dello sguardo esteriore e interiore; con la disciplina dei sensi e dell'immaginazione; con il rifiuto di ogni indulgenza nei pensieri impuri che spingono a deviare dalla via dei comandamenti divini: "la vista suscita la passione degli stolti" (*Sap* 15, 5); con la preghiera» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2520).

[16] «Gli occhi! Attraverso di essi entrano nell'anima molte iniquità. -Quante esperienze "alla David"!... Se custodite la vista avrete assicurato la custodia del cuore (San Josemaría, *Cammino*, 183). «Mio Dio!, trovo grazia e bellezza in tutto ciò che vedo: custodirò la vista in ogni momento, per Amore» (San Josemaría, *Forgia*, 415).

[17] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2521.

[18] Cfr. *Lc* 12, 19-20.

[19] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2538.

[20] *Ivi*, n. 2539.

[21] Cfr. *Ivi*, n. 2540.

[Torna ai contenuti](#)

Tema 35. La preghiera nella vita cristiana

1. Cos'è la preghiera nella vita cristiana?

In italiano ci sono due parole per indicare la relazione d'amore consapevole e di dialogo tra l'uomo e Dio: *preghiera* e *orazione*. La parola "preghiera" deriva dal verbo latino *precor*, che vuol dire rivolgersi a qualcuno per ottenere un beneficio. La parola "orazione" deriva dal sostantivo latino *oratio*, che significa parola, discorso, linguaggio.

Le definizioni che si danno della preghiera riflettono spesso le sfumature di significato dei termini utilizzati. Ad esempio, san Giovanni Damasceno la considera come «l'elevazione dell'anima verso Dio o la petizione a Dio per i beni convenienti»^[1]; mentre per san Giovanni Climaco si tratta piuttosto di una «conversazione e unione familiare dell'uomo con Dio»^[2]. Da parte sua, santa Teresa di Gesù Bambino definisce la preghiera come «un impulso del cuore, un semplice sguardo verso il cielo, un grido di riconoscimento e di amore, sia dall'interno della prova che dall'interno della gioia»^[3].

I contenuti della preghiera, come quelli di ogni dialogo d'amore, possono essere molti e vari. Tuttavia, vale la pena di sottolinearne alcuni particolarmente significativi:

1) Petizione

In tutta la Sacra Scrittura è frequente il riferimento all'orazione di petizione. Gesù stesso non solo vi ricorre ma invita noi stessi a chiedere, sottolineando il valore e l'importanza di una preghiera semplice e fiduciosa. La tradizione cristiana ne ha ribadito il valore esortandoci a pregare per domandare perdono, per ottenere la propria salvezza e quella degli altri, per il sostegno della Chiesa e dell'apostolato, per le più svariate necessità.

Di fatto l'orazione di petizione fa parte dell'esperienza religiosa universale. Il riconoscimento, anche se a volte confuso, dell'esistenza di Dio (o più in generale di un essere superiore) suscita il desiderio di rivolgersi a Lui per chiedere la sua protezione e il suo aiuto. La preghiera non si esaurisce certo nel chiedere, tuttavia la petizione è un aspetto fondamentale della preghiera perché riconosce ed esprime la condizione creaturale dell'essere umano e la sua assoluta dipendenza da un Dio del quale la fede ci fa conoscere pienamente l'amore^[4].

2) Ringraziamento

Il riconoscimento dei beni ricevuti e della magnificenza e della misericordia divina che essi testimoniano ci porta a rivolgere a Dio il nostro spirito per proclamare i suoi benefici e per ringraziarlo. L'atteggiamento di gratitudine pervade tutta la Sacra Scrittura e la storia della spiritualità. Entrambe

testimoniano che quando questo atteggiamento mette radici nell'anima, poco a poco si impara a riconoscere che tutto ciò che accade è un dono divino, non solo quanto ci gratifica, ma anche le cose che possono sembrare negative o avverse.

Consapevole che gli eventi sono inseriti nel disegno d'amore di Dio, il credente sa che tutto concorre al bene di chi è oggetto dell'amore divino^[5] e quindi di ogni persona. «Abituati a innalzare il cuore a Dio, in rendimento di grazie, molte volte al giorno. -Perché ti dà questo e quest'altro. -Perché ti hanno disprezzato. -Perché non hai ciò di cui hai bisogno o perché lo hai.

Perché ha fatto così bella sua Madre, che è anche Madre tua. -Perché ha creato il sole e la luna e quell'animale e quella pianta. -Perché ha fatto eloquente quell'uomo, e te impacciato nel parlare...

Ringrazialo di tutto, perché tutto è buono»^[6].

3) Adorazione e lode

Un aspetto essenziale della preghiera consiste nel riconoscere e proclamare la grandezza di Dio, la pienezza del suo essere, l'infinità della sua bontà e del suo amore. La lode può scaturire dal constatare la bellezza e la grandezza dell'universo, come testimoniano molti testi biblici^[7] e numerose preghiere della tradizione cristiana; oppure prende spunto dalle grandi e meravigliose opere che Dio realizza nella storia della salvezza, come nel caso del *Magnificat*^[8] o dei grandi inni paolini (si veda, ad esempio, *Ef* 1, 3-14); o da eventi piccoli e persino insignificanti in cui si manifesta l'amore di Dio.

In ogni caso, ciò che caratterizza la lode è che in essa lo sguardo si rivolge direttamente a Dio così come è in sé, nella sua perfezione illimitata e infinita. «La lode è la forma di preghiera che più immediatamente riconosce che Dio è Dio! Lo canta per se stesso, gli rende gloria perché Egli è»^[9]. È quindi intimamente legata all'adorazione, al riconoscimento esistenziale, non solamente intellettuale, della piccolezza del creato rispetto al Creatore e, di conseguenza, all'umiltà, all'accettazione dell'infinita distanza da Colui che tutto trascende; alla meraviglia di fronte a un Dio, al quale obbediscono gli angeli e l'intero universo, che si è degnato non solo di fissare il suo sguardo sull'uomo, ma di abitare in lui; anzi, di incarnarsi.

L'adorazione, la lode, la petizione, il ringraziamento riassumono le disposizioni di base che informano l'intero dialogo tra l'uomo e Dio. Qualunque sia il contenuto specifico della preghiera, chi prega sempre, in un modo o nell'altro, esplicitamente o implicitamente adora, loda, supplica, implora o rende grazie al Dio che riverisce, che ama e nel quale confida. Allo stesso tempo, è importante ribadire che i contenuti concreti della preghiera possono essere molto vari. A volte si ricorrerà all'orazione per meditare testi della Scrittura, per approfondire la comprensione di qualche verità cristiana, per rivivere la vita di Cristo, per sperimentare la vicinanza di Maria... Altre volte, si partirà dalla propria vita per condividere con Dio le gioie e le preoccupazioni, le speranze e i problemi che la vita porta con sé; per avere sostegno o consolazione; per esaminare il proprio comportamento davanti a Dio e formulare propositi e decisioni; o più semplicemente per commentare gli eventi della giornata con colui che sappiamo ci ama.

Dato che l'orazione è un incontro del credente con Dio, in cui confida e dal quale sa di essere amato, essa abbraccia qualsiasi circostanza e tutti i sentimenti che il cuore può provare. «Mi hai scritto: “Pregare è parlare con Dio. Ma, di che cosa?”. - Di che cosa? Di Lui, di te: gioie, tristezze, successi e insuccessi, nobili ambizioni, preoccupazioni quotidiane..., debolezze! E atti di ringraziamento e suppliche: e Amore e riparazione. In due parole: conoscerlo e conoscerti: “stare insieme”!»^[10]. In qualsiasi sua modalità, la preghiera è sempre un incontro intimo e filiale tra l'uomo e Dio, che fa sperimentare la prossimità divina e indurrà a vivere ogni giorno della propria vita alla presenza di Dio.

2. Espressioni o forme della preghiera nella vita cristiana

I teologi e gli autori di spiritualità hanno elaborato alcune distinzioni per classificare le diverse forme della preghiera: orazione vocale e orazione mentale; preghiera pubblica e preghiera privata; orazione prevalentemente intellettuale o riflessiva e orazione affettiva; preghiera guidata e preghiera spontanea, eccetera. In altre occasioni si delineano dei gradi dell'intensità della preghiera distinguendo tra preghiera mentale, preghiera affettiva, preghiera di quiete, contemplazione, preghiera unitiva e così via.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* struttura la sua esposizione distinguendo tra preghiera vocale, meditazione e preghiera contemplativa. Tutte e tre «hanno in comune un tratto fondamentale: il raccoglimento del cuore. Tale vigilanza nel custodire la Parola e nel rimanere alla presenza di Dio fa di queste tre espressioni dei momenti forti della vita di preghiera»^[11].

L'analisi del testo evidenzia che quando il *Catechismo della Chiesa Cattolica* utilizza questa terminologia, non si riferisce a tre gradi della vita di preghiera, ma piuttosto a due vie, la preghiera vocale e la meditazione, che conducono entrambe al culmine della vita di preghiera che è la contemplazione. Nella nostra esposizione ci atterremo a questo schema.

1) Preghiera vocale

L'espressione "preghiera vocale" si riferisce a una preghiera che si esprime in parole articolate o pronunciate. Questa prima approssimazione, per quanto corretta, non va al cuore della questione. Infatti, per un verso qualsiasi dialogo interiore umano si articola in un linguaggio, anche quando si dice che è solo o in prevalenza mentale; e, certe volte, pure nel linguaggio a voce alta, anche nell'intimità della propria dimora. D'altra parte, bisogna ricordare che la preghiera vocale non è solo una questione di parole, ma soprattutto di pensiero e di cuore. Quindi è meglio dire che la preghiera vocale è quella che viene fatta utilizzando formule prestabilite, lunghe o brevi (giaculatorie), tratte dalla Sacra Scrittura (il *Padre Nostro*, *l'Ave Maria*...) o trasmesse dalla tradizione spirituale (*Signore Gesù Cristo*, *Veni Sancte Spiritus*, la *Salve Regina*, il *Memorare*, ecc.).

Tutto questo, come è ovvio, a condizione che le espressioni o le formule recitate a voce siano vera preghiera, cioè che soddisfino il requisito che chi le recita lo faccia non solo con la bocca ma anche con la mente e il cuore. Per questo motivo san

Josemaría afferma: «Adagio. -Pensa che cosa dici, chi lo dice e a chi. -Perché quel parlare in fretta, senza dar tempo alla riflessione, è rumore, fragore di latta. E ti dirò, con Santa Teresa, che non lo chiamo preghiera, anche se muovi molto le labbra»^[12].

La preghiera vocale ha un ruolo decisivo nella pedagogia della preghiera, soprattutto all'inizio del rapporto con Dio. Infatti, imparando il segno della croce e le preghiere vocali i bambini, e spesso anche gli adulti, vengono introdotti all'esperienza concreta della fede e quindi alla vita di preghiera. Tuttavia, il ruolo e l'importanza della preghiera vocale non si limita agli inizi del dialogo con Dio, ma accompagna la vita spirituale in tutto il suo sviluppo.

2) Meditazione

Meditare significa applicare i propri pensieri alla considerazione di una realtà o di un'idea con il desiderio di conoscerla e comprenderla più profondamente e perfettamente. Per un cristiano, la meditazione (spesso definita anche preghiera mentale) consiste nel dirigere i propri pensieri a Dio, così come Egli si è rivelato nel corso della storia di Israele e in modo definitivo e pieno in Cristo. E, nel guardare alla propria esistenza dalla prospettiva di Dio, per valutarla e adeguarla al mistero di vita, comunione e amore che Dio ha fatto conoscere.

La meditazione può svilupparsi spontaneamente, nei momenti di silenzio che accompagnano o seguono le celebrazioni liturgiche o dopo la lettura di un testo biblico o di un brano di un autore spirituale. Altre volte, si realizzerà in momenti dedicati specificamente a questo scopo. In ogni caso, è ovvio che (soprattutto nei primi tempi ma anche in seguito) essa richiederà impegno, il desiderio di approfondire la conoscenza di Dio e della sua volontà e un reale impegno personale per migliorare la propria vita cristiana. In questo senso, si può affermare che «la meditazione è soprattutto una ricerca»^[13]; bisogna precisare però che non è la ricerca di *qualcosa*, ma di *Qualcuno*. Lo scopo della meditazione cristiana non è solo e principalmente quello di capire qualcosa (in sostanza di comprendere il modo di agire e di manifestarsi di Dio) quanto piuttosto di incontrarlo e, dopo averlo incontrato, di identificarsi con la sua volontà e di unirsi a Lui.

3) La preghiera contemplativa

Lo sviluppo dell'esperienza cristiana e della preghiera al suo interno porta a una comunicazione sempre più continua, personale e intima tra il credente e Dio. In questo contesto si inserisce la preghiera che il *Catechismo* definisce contemplativa, che è frutto di una maturazione dell'esperienza teologale da cui scaturisce il senso vivo della vicinanza amorosa di Dio; di conseguenza il rapporto con Dio diventa sempre più diretto, familiare e fiducioso fino ad arrivare a vivere realmente con Lui in un'intima comunione che va oltre le parole e il pensiero riflessivo.

«Che cos'è questa preghiera?», si chiede il *Catechismo della Chiesa Cattolica* all'inizio della sezione sulla preghiera contemplativa, per poi rispondere, con parole di santa Teresa di Gesù, che essa non è altro che «cercare di essere amici, stando spesso da soli con colui che sappiamo che ci ama»^[14]. L'espressione

preghiera contemplativa, secondo l'uso che se ne fa nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* e in molti scritti precedenti e successivi, si riferisce allora a quello che può essere chiamato il vertice della contemplazione, cioè il momento in cui lo spirito viene condotto dalla grazia alla soglia del divino, trascendendo ogni altra realtà. Corrisponde anche, e più in generale, all'esperienza sempre più viva della presenza di Dio e del desiderio di una comunione profonda con Lui. E questo sia nei momenti appositamente dedicati alla preghiera che nella vita tutta intera: la preghiera è chiamata a coinvolgere tutta la persona umana (intelletto, volontà e sentimenti) raggiungendo il centro del suo cuore per cambiarne le disposizioni, per trasformare tutta la vita del cristiano rendendolo un altro Cristo^[15].

Con l'espressione "contemplativi in mezzo al mondo", san Josemaría sintetizzava una delle caratteristiche essenziali dello spirito dell'Opus Dei, affermando che il cristiano comune, chiamato a santificarsi in mezzo al mondo, può raggiungere la pienezza della contemplazione senza bisogno di allontanarsi dalla propria condizione secolare. Secondo san Josemaría, il cristiano comune è chiamato a essere contemplativo proprio *nella* sua vita ordinaria e *attraverso* la sua vita ordinaria, perché la contemplazione non si limita ad alcuni momenti specifici della giornata (tempi dedicati espressamente alla preghiera personale e liturgica, partecipazione alla Santa Messa, ecc.), ma può abbracciare l'intera giornata, fino a diventare una preghiera continua, in cui l'anima «si sente e si sa ricambiata dallo sguardo amoroso di Dio, in ogni istante della giornata»^[16]. Per questo diceva: «vorrei che oggi [...] ci persuadessimo una volta per sempre della necessità di avviarcì ad essere anime contemplative, nel bel mezzo della strada e del lavoro, grazie ad un colloquio costante con il nostro Dio, che non deve mai venir meno lungo tutta la giornata. Se vogliamo seguire lealmente le orme del Maestro, è questa l'unica via»^[17].

3. Condizioni e caratteristiche della preghiera nella vita cristiana

La preghiera, come ogni atto pienamente personale, richiede attenzione e intenzione, consapevolezza della presenza di Dio e un dialogo efficace e sincero con Lui. La condizione perché tutto questo sia possibile è il *raccoglimento*. Il termine raccoglimento indica l'azione con cui la volontà, in virtù della sua capacità di dominare tutte le forze che concorrono nella natura umana, cerca di moderare la tendenza alla dispersione, favorendo così la calma e la serenità interiore. Questo atteggiamento è essenziale nei momenti specialmente dedicati alla preghiera, nei quali bisogna mettere tra parentesi le altre attività e cercare di evitare le distrazioni. Tuttavia non deve limitarsi a quei momenti: deve dilatarsi in quella disposizione abituale di raccoglimento nella quale la fede e l'amore che riempiono il cuore, aiutano a vivere tutte le proprie azioni riferendole in modo esplicito o implicito a Dio.

Un'altra condizione per la preghiera è la *fiducia*. Senza una piena fiducia in Dio e nel suo amore non ci sarà preghiera, almeno non una preghiera sincera capace di superare le prove e le difficoltà. Non si tratta solo della fiducia che una particolare richiesta sarà esaudita, ma della certezza che Dio ci ama e ci comprende e che quindi possiamo aprire il nostro cuore a Lui senza riserve^[18].

A volte la preghiera è un dialogo che sgorga facilmente dal profondo dell'anima, anche con gioia e consolazione; in alcuni casi, forse più frequenti, può richiedere determinazione e impegno; allora può sopraggiungere lo scoraggiamento che ci fa pensare che il tempo che dedichiamo a parlare con Dio non abbia nessun senso^[19]. In questi momenti, si evidenzia l'importanza di un'altra qualità della preghiera: la *perseveranza*. La ragion d'essere della preghiera è la comunione con Dio, non ottenere benefici, o cercare soddisfazioni, piaceri o consolazioni; da qui la necessità e il valore della perseveranza nella preghiera, che è sempre un incontro vivo con Dio, indipendentemente da ispirazioni o consolazioni che possono esserci o non esserci^[20].

Una caratteristica specifica e fondamentale della preghiera cristiana è il suo carattere trinitario. È il frutto dell'azione dello Spirito Santo che, infondendo e stimolando la fede, la speranza e l'amore, fa crescere nella presenza di Dio, al punto da sentirsi allo stesso tempo sulla terra, dove si vive e si lavora, e nel cielo, che è presente nel proprio cuore per opera della grazia. Il cristiano che vive di fede si sente incoraggiato a entrare in dialogo con gli angeli e i santi, con Santa Maria e soprattutto con Cristo, il Figlio di Dio incarnato, nella cui umanità percepisce la divinità della sua persona. Per questa via riconoscerà la realtà di Dio Padre e del suo amore infinito ed entrerà sempre più profondamente in confidenza con lui.

La preghiera cristiana è quindi una preghiera eminentemente *filiale*. La preghiera di un figlio che in ogni momento, nella gioia e nel dolore, nel lavoro e nel riposo, si rivolge con semplicità e sincerità al Padre per mettere nelle sue mani le preoccupazioni e i sentimenti del suo cuore, con la certezza di trovare in Lui comprensione e accoglienza. Più ancora, un amore in cui tutto trova un senso.

4. La necessità della preghiera nella vita cristiana

Alla luce di quanto abbiamo visto, è chiaro che la preghiera non è qualcosa di accessorio per la vita spirituale, ma una necessità vitale, come afferma il *Catechismo della Chiesa Cattolica*^[21]:

«Pregare è una *necessità vitale*. La prova contraria non è meno convincente: se non ci lasciamo guidare dallo Spirito, ricadiamo sotto la schiavitù del peccato (cfr. *Gal* 5, 16-25). Come può lo Spirito Santo essere la “nostra vita”, se il nostro cuore è lontano da lui? “Niente vale quanto la preghiera; essa rende possibile ciò che è impossibile, facile ciò che è difficile. [...] È impossibile che cada in peccato l'uomo che prega” (San Giovanni Crisostomo, *Sermoni di Anna*, 4, 5: PG 54, 666). “Chi prega, certamente si salva; chi non prega certamente si dannà” (Sant’Alfonso Maria de’ Liguori, *Del gran mezzo della preghiera*)».

Per questo motivo, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* usa l'espressione «chiamata universale alla preghiera» nel sottotitolo del primo capitolo della quarta parte del Catechismo (quella dedicata alla preghiera): *La rivelazione della preghiera. La chiamata universale alla preghiera*. Sebbene questa espressione non sia ancora frequente, è strettamente legata a un'altra più familiare: «Chiamata universale alla santità nella Chiesa», titolo del quinto capitolo della Costituzione dogmatica

Lumen Gentium del Concilio Vaticano II. Si ha quindi l'impressione che il *Catechismo della Chiesa Cattolica* richiamando gli insegnamenti dell'ultimo Concilio Ecumenico abbia voluto mettere in rilievo la necessità della preghiera per raggiungere la santità cristiana.

Proprio per questo motivo, i santi hanno sempre insistito sulla necessità della preghiera per la vita spirituale e per il suo progresso. Ad esempio, santa Teresa di Gesù ha scritto: «Mi diceva ultimamente un gran teologo che le anime senza orazione sono come un corpo storpiato o paralitico che ha mani e piedi, ma non li può muovere»^[22]. E san Francesco di Sales predicava in un sermone: «Solo le bestie non pregano, quindi chi non prega è come loro»^[23]. Da parte sua, san Josemaría Escrivá afferma: «Un santo senza orazione?... -Non credo a questa santità»^[24].

José Luis Illanes / Manuel Belda

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2558-2758.

Lecture raccomandate

- Congregazione per la Dottrina della Fede, *La meditazione cristiana. Lettera «Orationis Formas»*. Introduzione e commenti, 15-X-1989.

- *Catechesi del Papa Benedetto XVI sulla preghiera*. Sono i testi delle catechesi che Papa Benedetto XVI ha tenuto nelle udienze generali del mercoledì da maggio 2011 a ottobre 2012.

- *Catechesi del Papa Francesco sul Padre Nostro*. Questi sono i testi delle catechesi che Papa Francesco ha tenuto durante le udienze generali del mercoledì da dicembre 2018 a maggio 2019.

- *Catechesi del Papa Francesco sulla preghiera*. Questi sono i testi delle catechesi che Papa Francesco ha tenuto durante le udienze generali del mercoledì da maggio 2020 a giugno 2021.

- San Josemaría, *Omellie Il trionfo di Cristo nell'umiltà; L'eucaristia, mistero di fede e d'amore; L'Ascensione del Signore in cielo; Lo Spirito Santo, il grande sconosciuto e A Gesù per Maria*, in *E' Gesù che passa*, 12-21, 83-94, 117-126, 127-138 y 139-149; *Omellie Il rapporto con Dio; Il rapporto con Dio e Verso la santità*, in *Amici di Dio*, 142-153, 238-257, 294-316.

[1] *De fide orthodoxa*, III, 24: PG 94, 1098D. Traduzione nostra.

- [2] *Scala paradisi*, grado 28: PG 88, 1129.
- [3] *Manuscripto autobiográfico C*, 25 r. Traduzione nostra.
- [4] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2629-2635.
- [5] Cfr. *Rm* 8, 28.
- [6] San Josemaría, *Cammino*, n. 268.
- [7] Cfr., *Sal* 19; *Si* 42, 15-25; *Dn* 3, 32-90.
- [8] *Lc* 1, 46-55.
- [9] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n.2639.
- [10] San Josemaría, *Cammino*, n. 91.
- [11] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2699.
- [12] San Josemaría, *Cammino*, n. 85.
- [13] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2705.
- [14] *Libro de la vida*, 8, 5. Traduzione nostra.
- [15] Cfr. *Gal* 2, 20.
- [16] San Josemaría, *Amici di Dio*, n. 307.
- [17] *Ivi*, n. 238.
- [18] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2734-2741
- [19] Cfr. *Ivi*, n. 2728.
- [20] Cfr. *Ivi*, nn. 2742-2745, 2746-2751
- [21] n. 2744.
- [22] S. Teresa d'Avila, *Castello interiore*. Edizioni paoline, 2005, p. 248.
- [23] S. Francesco di Sales, *Œuvres de Saint François de Sales, Evêque et Prince de Genève et Docteur de l'Eglise. Edition complète*, Annecy 1892-1964, vol. 9, p. 62. Traduzione nostra.
- [24] San Josemaría, *Cammino*, n. 107.

Tema 36. La preghiera del Padre Nostro

1. Gesù ci insegna a rivolgerci a Dio come Padre

La prima parola del Padre Nostro, "Padre", è la più importante, perché ci insegna a rivolgerci a Dio come Padre: «Pregare il Padre è entrare nel suo mistero, quale egli è, e quale Figlio ce lo ha rivelato: L'espressione Dio-Padre non era mai stata rivelata a nessuno. Quando lo stesso Mosè chiese a Dio chi fosse, si sentì rispondere un altro nome. A noi questo nome è stato rivelato nel Figlio: questo nome, infatti, implica il nuovo nome di Padre (Tertulliano, *De oratione*, 3)»^[1].

Insegnando il Padre Nostro, Gesù rivela inoltre ai suoi discepoli che sono stati resi partecipi della sua condizione di Figlio: «Mediante la rivelazione di questa preghiera i discepoli scoprono una loro speciale partecipazione alla figliolanza divina, della quale l'apostolo Giovanni dirà nel Prologo del suo Vangelo: "A quanti... l'hanno accolto (e cioè: a quanti hanno accolto il Verbo che "si fece carne"), Gesù ha dato potere di diventare figli di Dio" (Gv 1, 12). A ragione perciò, secondo il suo stesso insegnamento, essi pregano: "Padre nostro"»^[2].

Gesù Cristo distingue sempre tra "Padre mio" e "Padre vostro"^[3]. Di fatto, quando prega non dice mai "Padre nostro". Questo vuol dire che la sua relazione con Dio è del tutto esclusiva: è sua e di nessun altro. Con la preghiera del Padre nostro, Gesù vuole rendere consapevoli i suoi discepoli della loro condizione di figli di Dio, ribadendo allo stesso tempo la differenza tra la filiazione naturale e la nostra filiazione divina adottiva, che si riceve come un dono gratuito di Dio.

La preghiera del cristiano è la preghiera di un figlio di Dio che si rivolge al suo Padre Dio con fiducia filiale, «indicata nelle Liturgie d'Oriente e di Occidente con una felice espressione tipicamente cristiana: *parrhêsia*, vale a dire semplicità schietta, fiducia filiale, gioiosa sicurezza, umile audacia, certezza di essere amati. (Cfr. Ef 3,12; Eb 3,6; 4,16; 10,19; 1 Gv 2,28; 3,21; 5,14)»^[4]. Il termine *parrhesia* indicava originariamente il privilegio della libertà di parola del cittadino greco nelle assemblee popolari ed è stato adottato dai Padri della Chiesa per esprimere l'atteggiamento filiale del cristiano verso Dio suo Padre.

2. Il Padre Nostro è la preghiera della filiazione divina e fraternità cristiana

Quando chiamiamo Dio Padre Nostro riconosciamo che la filiazione divina ci unisce a Cristo, «primogenito fra molti fratelli»^[5] in una vera e propria fraternità soprannaturale. La Chiesa è questa nuova comunione tra Dio e gli uomini^[6].

Pertanto, la santità cristiana, pur essendo personale e individuale, non è mai individualista o egocentrica: «se preghiamo in verità il "Padre nostro", usciamo dall'individualismo, perché ne siamo liberati dall'Amore che accogliamo. Il

“nostro” dell'inizio della Preghiera del Signore, come il «noi» delle ultime quattro domande, non esclude nessuno. Perché sia detto in verità, (Cfr. *Mt* 5,23-24; 6,14-16) le nostre divisioni e i nostri antagonismi devono essere superati»^[7].

La fraternità che proviene dalla filiazione divina si estende pure a tutti gli uomini, perché tutti sono in qualche modo figli di Dio in quanto sue creature e sono chiamati alla santità: «Sulla terra non c'è che una razza: quella dei figli di Dio»^[8]. Il cristiano deve quindi sentirsi partecipe del compito di avvicinare l'intera umanità a Dio.

La filiazione divina ci sprona all'apostolato che è una manifestazione necessaria della filiazione e della fraternità: «Prima di ogni altra cosa, devi pensare agli altri, a coloro che ti sono vicini, stimandoli per quello che sono: figli di Dio, con tutta la dignità di questo titolo meraviglioso.

Con i figli di Dio dobbiamo comportarci come figli di Dio: il nostro amore deve essere abnegato, quotidiano, ricco di mille sfumature di comprensione, di sacrificio silenzioso, di donazione nascosta»^[9].

Conseguenze importanti del senso della filiazione divina sono la fiducia e l'abbandono filiale nelle mani di Dio. San Josemaría diceva che «un figlio si può comportare con suo padre in diverse maniere. Bisogna rendersi conto che il Signore, volendoci suoi figli, ci ha ammessi a vivere nella sua casa, in mezzo al mondo: ha voluto che fossimo della sua famiglia, che tutte le cose sue fossero nostre e le nostre sue, che lo trattassimo con tanta familiarità e fiducia da chiedergli, come fa il bambino, la luna!»^[10].

L'abbandono filiale, che non è conseguenza della lotta ascetica personale (anche se a volte la presuppone), consiste nel lasciarsi guidare da Dio. È un abbandono attivo, libero e consapevole di un figlio. Da questo atteggiamento prende origine un modo concreto di vivere la filiazione divina (che non è l'unico, né è un percorso obbligato per tutti) chiamato "infanzia spirituale": consiste nel riconoscersi non solo come un figlio, ma come un bambino piccolo, un bambino che dipende in tutto da Dio. San Francesco di Sales lo spiega così: «Se non diventerete come bambini piccoli, non entrerete nel regno del Padre mio" (*Mt* 10,16). Finché il bambino è piccolo, si mantiene in grande semplicità; conosce solo la madre; ha un solo amore, la madre; una sola aspirazione, il grembo della madre; non desidera altro che sdraiarsi in questo dolce riposo. L'anima perfettamente semplice non ha che un unico amore, Dio; e in questo unico amore, un'unica aspirazione, quella di riposare nel seno del Padre celeste, e qui stabilire il suo riposo, come un figlio amoroso, lasciando ogni cura interamente a Lui, non cercando altro che di rimanere in questa santa fiducia»^[11]. Pure san Josemaría consigliava di seguire il cammino dell'infanzia spirituale: «Se sarete bambini non avrete dispiaceri: i bambini dimenticano subito i loro guai per tornare ai giochi abituali. —Pertanto, abbandonandovi, non avrete di che preoccuparvi, giacché riposerete nel Padre»^[12].

3. Le sette domande presenti nella preghiera del Padre Nostro

Nel Padre Nostro, l'invocazione iniziale, «Padre nostro che sei nei cieli», è seguita da sette richieste. «Le prime tre domande hanno come oggetto la Gloria del Padre: la santificazione del Nome, l'avvento del Regno e il compimento della Volontà divina. Le altre quattro presentano a lui i nostri desideri: queste domande riguardano la nostra vita per nutrirla e guarirla dal peccato, e si ricollegano al nostro combattimento per la vittoria del Bene sul Male»^[13].

Il Padre Nostro è il modello di ogni preghiera, come insegna san Tommaso d'Aquino: «La preghiera del Padre Nostro è perfettissima... nella Preghiera del Signore non solo vengono domandate tutte le cose che possiamo rettamente desiderare, ma anche nell'ordine in cui

vanno desiderate: per cui questa preghiera non solo insegna a chiedere, ma altresì plasma tutti i nostri affetti»^[14].

Prima domanda del Padre Nostro: Sia santificato il tuo nome

Nessuna creatura può accrescere la santità di Dio. Quindi «il termine “santificare” qui va non già nel suo senso causativo (Dio solo santifica, rende santo), ma piuttosto nel suo senso estimativo: riconoscere come santo, trattare in una maniera santa [...]. Fin dalla prima domanda al Padre nostro, siamo immersi nell'intimo mistero della sua Divinità e nel dramma della salvezza della nostra umanità. Chiedergli che il suo Nome sia santificato ci coinvolge nel Disegno che [egli] “nella sua benevolenza aveva... prestabilito”, “per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità” (Cfr. Ef 1,9.4)»^[15]. Pertanto nella prima domanda si chiede che la santità divina risplenda e aumenti nella nostra vita: «Chi potrebbe santificare Dio, dato che è lui che santifica? Ma ispirandoci a quelle parole: “Siate santi perché io sono santo” (Lv 20, 26), chiediamo che santificati dal battesimo noi perseveriamo in quello che abbiamo cominciato ad essere. E questo, lo chiediamo ogni giorno. È necessario santificarci ogni giorno, perché ogni giorno cadiamo; dobbiamo purificare i nostri peccati con una santificazione continuamente rinnovellata... Ricorriamo dunque alla preghiera affinché resti in noi tale santità»^[16].

Seconda domanda del Padre Nostro: Venga il tuo regno

La seconda domanda esprime la speranza che giunga un tempo nuovo in cui Dio sarà riconosciuto da tutti come un Re che colmerà di benefici i suoi sudditi: «Questa richiesta è il “Marana tha”, il grido dello Spirito e della Sposa: “Vieni, Signore Gesù”.^[17] Nella Preghiera del Signore si tratta principalmente della venuta finale del Regno di Dio con il ritorno di Cristo (Cf. Tt 2,13)»^[18]. D'altra parte il Regno di Dio è già stato inaugurato in questo mondo con la prima venuta di Cristo e l'invio dello Spirito Santo: «Il Regno di Dio... è giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo»^[19]. Gli ultimi tempi, nei quali siamo, sono quelli dell'effusione dello Spirito Santo. Pertanto è ingaggiato un combattimento decisivo tra “la carne» e lo Spirito^[20]: «Solo un cuore puro può dire senza trepidazione alcuna: “Venga il tuo Regno”. Bisogna essere stati alla scuola di Paolo per dire: “Non regni più dunque il peccato nel nostro corpo mortale” (Rm 6,12). Colui che nelle azioni, nei pensieri, nelle parole si conserva puro, può dire a Dio: “Venga il tuo Regno!” (San Cirillo di Gerusalemme, *Catecheses mystagogicæ*, 5, 13)»^[21]. In definitiva, nella seconda domanda esprimiamo il desiderio che Dio possa effettivamente regnare in noi con

la grazia, che si estenda ogni giorno di più il suo Regno sulla terra e che alla fine dei tempi Egli possa regnare pienamente su tutti in Cielo.

Terza domanda del Padre Nostro: Sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra.

La volontà di Dio è che «tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità»^[22]. Gesù ci insegna che non si entra nel Regno dei cieli con le parole, ma «facendo la volontà del Padre mio che è nei cieli»^[23]. Pertanto, con questa domanda «chiediamo al Padre nostro di unire la nostra volontà a quella del Figlio suo per compiere la sua Volontà, il suo Disegno di salvezza per la vita del mondo. Noi siamo radicalmente incapaci di ciò, ma, uniti a Gesù e con la potenza del suo Santo Spirito, possiamo consegnare a lui la nostra volontà e decidere di scegliere ciò che sempre ha scelto il Figlio suo: fare ciò che piace al Padre (Cfr. Gv 8,29)»^[24]. Quando diciamo nel Padre Nostro: «Sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra», non intendiamo dire «che Dio farà ciò che vuole, ma che noi saremo in grado di fare ciò che Dio vuole»^[25]. D'altra parte, l'espressione «come in cielo così in terra» esprime il desiderio che la volontà di Dio si compia in noi che siamo ancora sulla terra così come si è compiuta negli angeli e nei beati in Cielo.

Quarta domanda del Padre Nostro: Dacci oggi il nostro pane quotidiano

Questa domanda esprime l'abbandono filiale dei figli di Dio, perché «il Padre, che ci dona la vita, non può non darci il nutrimento necessario per la vita, tutti i beni “convenienti”, materiali e spirituali»^[26]. Il senso cristiano di questa quarta richiesta «riguarda il Pane di Vita: la Parola di Dio da accogliere nella fede, il Corpo di Cristo ricevuto nell'Eucaristia (Cfr. Gv 6,26-58)»^[27]. L'espressione *quotidiano*, «intesa nel suo significato temporale, è una ripresa pedagogica di “oggi”, (Cfr. Es 16,19-21) per confermarci in una confidenza “senza riserve”. Intesa in senso qualitativo, significa il necessario per la vita e, in senso lato, ogni bene sufficiente per il sostentamento (Cfr 1 Tm 6,8)»^[28].

Quinta domanda del Padre Nostro: Rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori.

In questa nuova domanda prima di tutto riconosciamo il nostro peccato: «torniamo a lui, come il figlio prodigo (Cfr. Lc 15,11-32), e ci riconosciamo peccatori davanti a lui, come il pubblicano (Cfr. Lc 18,13). La nostra richiesta inizia con una “confessione”, con la quale confessiamo ad un tempo la nostra miseria e la sua misericordia»^[29]. Ma questa richiesta non sarà accolta se prima non avremo soddisfatto una condizione: perdonare chi ci offende. Il motivo è il seguente: «questo flusso di misericordia non può giungere al nostro cuore finché noi non abbiamo perdonato a chi ci ha offeso L'Amore, come il Corpo di Cristo, è indivisibile: non possiamo amare Dio che non vediamo, se non amiamo il fratello, la sorella che vediamo (Cfr. 1 Gv 4,20). Nel rifiuto di perdonare ai nostri fratelli e alle nostre sorelle, il nostro cuore si chiude e la sua durezza lo rende impermeabile all'amore misericordioso del Padre»^[30].

Sesta domanda del Padre Nostro: Non abbandonarci alla tentazione

Questa domanda si collega alla precedente (“rimetti a noi i nostri debiti”) perché il peccato è una conseguenza del libero consenso alla tentazione. Pertanto «chiediamo

al Padre nostro di non “indurci” in essa [...] (di) “non permettere di entrare in” (cfr. *Mt* 26, 41) (di) “non lasciarci soccombere alla tentazione”[...]. Noi gli chiediamo di non lasciarci prendere la strada che conduce al peccato. Siamo impegnati nella lotta “tra la carne e lo Spirito”. Questa richiesta implora lo Spirito di discernimento e di forza»^[31]. Dio ci dà sempre la sua grazia per superare le tentazioni: «Dio è fedele e non permetterà che siate tentati oltre le vostre forze; ma con la tentazione vi darà anche la via di uscirne, affinché la possiate sopportare»^[32] ma per vincere la tentazione è sempre necessario pregare: «il combattimento e la vittoria sono possibili solo nella preghiera. E per mezzo della sua preghiera che Gesù è vittorioso sul Tentatore, fin dall'inizio (Cfr. *Mt* 4,11) e nell'ultimo combattimento della sua agonia (Cfr. *Mt* 26,36-44). Ed è al suo combattimento e alla sua agonia che Cristo ci unisce in questa domanda al Padre nostro [...]. Questa richiesta acquista tutto il suo significato drammatico in rapporto alla tentazione finale del nostro combattimento quaggiù; implora la perseveranza finale. «Ecco, Io vengo come un ladro. Beato chi è vigilante» (*Ap* 16,15)»^[33].

Settima domanda del Padre Nostro: E liberaci dal male

L'ultima domanda si trova nella preghiera sacerdotale di Gesù al Padre: «Non prego che tu li tolga dal mondo, ma che tu li custodisca dal Maligno»^[34]. In questa petizione, «il Male non è un'astrazione; indica invece una persona: Satana, il Maligno, l'angelo che si oppone a Dio. Il “diavolo” [*dia-bolos*, colui che “si getta di traverso”] è colui che “vuole ostacolare” il Disegno di Dio e la sua “opera di salvezza” compiuta in Cristo»^[35]. Inoltre, «chiedendo di essere liberati dal Maligno, noi preghiamo nel contempo per essere liberati da tutti i mali, presenti, passati e futuri, di cui egli è l'artefice o l'istigatore»^[36], soprattutto dal peccato, l'unico vero male^[37], e dalla sua pena, che è la dannazione eterna. Gli altri mali e tribolazioni possono essere trasformati in beni, se li accettiamo unendoci alle sofferenze di Cristo sulla croce.

Manuel Belda

Bibliografia di base

- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2759-2865.

Lecture raccomandate

- Francesco, *Catechesi sul Padre Nostro*. Queste sono le catechesi tenute dal Santo Padre durante le 16 udienze generali del mercoledì tra dicembre 2018 e maggio 2019.

- Benedetto XVI-Joseph Ratzinger, *Gesù di Nazareth*, traduzione di Chicca Galli e Roberta Zuppet, *Rizzoli*, Milano, 2007.

- San Josemaría, Omelie *Il rapporto con Dio e Verso la santità*, in *Amici di Dio*, nn. 142-153 e 294-316.

[1] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2779.

[2] San Giovanni Paolo II, *Udienza Generale*, 1-VII-1987, n. 3.

[3] Cfr. *Gv* 20,17.

[4] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2778.

[5] *Rm* 8,29.

[6] Cfr. *Catechismo*, n. 2790.

[7] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2792.

[8] San Josemaría, *È Gesù che passa*, n. 13.

[9] *Ivi*, n. 36.

[10] *Ivi*, n. 64.

[11] San Francesco de Sales, *Conversaciones espirituales*, n. 16, 7, en *Obras Selectas de San Francisco de Sales*, vol. I, p. 724, Traduzione nostra.

[12] San Josemaría, *Cammino*, n. 864.

[13] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2857.

[14] San Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, II-II, n. 83, 9.

[15] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2807.

[16] San Cipriano, *De dominica oratione*, n. 12.

[17] *Ap* 22,20.

[18] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2817-2818.

[19] *Rm* 14,17.

[20] Cfr. *Gal* 5,16-25.

[21] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n.2819.

[22] *1 Tm* 2,3-4.

[23] *Mt* 7,21.

[24] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2825.

[25] San Cipriano, *De dominica oratione*, n. 14.

[26] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2830.

[27] *Ivi*, n. 2835.

[28] *Ivi*, n. 2837.

[29] *Ivi*, n. 2839.

[30] *Ivi*, n. 2840.

[31] *Ivi*, n. 2846.

[32] 1 *Cor* 10,13.

[33] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2849.

[34] 1 *Gv* 17,15.

[35] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2851.

[36] *Ivi*, n. 2854.

[37] Cfr. san Josemaría, *Cammino*, n. 386.

[Torna ai contenuti](#)

@Ufficio Comunicazione dell'Opus Dei

www.opusdei.org