

PER UNA NUOVA EVANGELIZZAZIONE

«IL PRETE BAMBINO»: LA RIVELAZIONE DÌ UN MISTERO



STUDI IN ONORE DI MONS. MICHELE SASSO

a cura di
Aniello Clemente

«IL PRETE BAMBINO»: LA RIVELAZIONE DI UN MISTERO

Studi in onore di Mons. Michele Sasso, presbitero della Chiesa di Napoli,

a cura di
Aniello Clemente

NOTA DEL CURATORE

L'immagine di copertina, frutto di una intuizione della signora Giovanna Accardo ha molteplici significati, lei stessa precisa che: «Se si cerca di capire e conoscere l'impegno di monsignor Sasso si intuisce che, purtroppo, la sua persona fisica non ha completato la sua missione, ma grazie al suo costante lavoro tra i giovani i suoi pensieri continuano a volteggiare nella calda luce terrena e ispirano. I piccoli vortici sono i semi, le linee il collegamento con noi. L'espressione riflessiva è la sua voglia di migliorarsi per dare sempre più».

Parlare della vita è compito arduo, ancor più se il dialogo è con un "amico assente", e allora diventa monologo, forse più adatto a significare l'esperienza di un Mistero che la parola umana non riesce a declinare. La biografia di Michele Sasso si può consultare via internet, qui si riportano solo alcune notizie propedeutiche ai saggi che formano questo volume commemorativo.

Nasce a Torre del Greco il 6 gennaio 1945 presso l'abitazione di Via Fosso S. Michele da Cosimo e Clementina Cicchella. Al comune viene registrato al numero 29/1A del registro atti di nascita dello stesso anno. Il giorno dopo fu portato al fonte battesimale della chiesa parrocchiale di S. Croce, poco distante dalla casa paterna. L'asilo frequentato da Michele era quello dell'Istituto delle suore "Vocazioniste", conosciuto popolarmente come le suore della "Mujana" di via Roma, che raggiungeva la mattina accompagnato dalla mamma. Che si sentisse attirato dalla fede è dimostrato dall'entusiasmo che manifestò quando il suo babbo gli comunicò che lo avrebbe portato a Roma, insieme agli altri due fratelli, per partecipare alle funzioni dell'Anno Santo del 1950, regnante Papa Pio XII. Tutti e quattro furono ospitati nel Convento di una Congregazione religiosa femminile. Furono giornate che egli trascorse in maniera radiosa ed entusiastica: era la manifestazione eloquente del suo desiderio di farsi servitore di Gesù.

Terminata la materna passò alla scuola elementare "Giovanni Mazza" di via Vittorio Veneto frequentando la prima classe con la maestra Titina Cuocolo, madrina della sorella Annunziata, che lo accompagnò fino alla quinta.

Il 1953 nel Santuario di Pompei, insieme al fratello Francesco, gli fu amministrato il Sacramento della Prima Comunione e della Cresima, padrino il dottor Mario Rotondi, ginecologo.

Terminate le elementari, dopo aver superato l'esame di ammissione si iscrisse alla prima media frequentando la scuola media "Giacomo Leopardi" ubicata al viale Cristoforo Colombo di Torre del Greco. Già durante le elementari il suo tempo libero lo dedicava al Signore: frequentava l'Associazione Cattolica "Mons. Pasquale Brancaccio", presso la Parrocchia di Santa Maria del Popolo, dove partecipava, guidato dal parroco don Filippo Eredità, alle funzioni religiose come chierichetto per poi essere inserito nei tornei parrocchiali di calcio, tennis da tavolo, biliardino, conquistando nei campionati locali numerose attestazioni.

Mentre gli altri coetanei giocavano con le biglie colorate e i tappi di bottiglia, nel giardino sotto casa, Michele amava, inoltre, fare la raccolta di santini. Da sempre, aveva avuto il desiderio di farsi prete: dunque fu inevitabile qualche alterco con il genitore che preten-

deva che frequentasse, finito il ciclo delle medie, un istituto superiore dopo il quale gli sarebbe stato facile – per usare un termine di oggi – “realizzarsi” nel mondo del lavoro.

Michele avrebbe voluto far coincidere l'entrata in seminario, cui agognava, con la scelta dell'indirizzo scolastico “superiore”. Obtorto collo, don Michele andò a frequentare l'Istituto Tecnico Statale per il Commercio “Eugenio Pantaleo” di via Cimaglia. Ma accadde quello che era prevedibile: a un bel momento abbandonò la “Ragioneria” e ... vinse lui. E così, appena quindicenne, varcò il portone del Seminario di Napoli ricevendo il 25 marzo 1961 la vestizione clericale.

A don Michele, al liceo, piaceva studiare in particolare le materie letterarie e la storia dell'Arte”. Ogni materia insegnata in Seminario lo vedeva appassionato e attento. Il suo amore per gli studi classici, durante il periodo di frequenza al seminario, lo portarono a conseguire la maturità classica nel luglio del 1965 presso l'Istituto Collegio “Bianchi” di Napoli. In teologia, don Michele amava oltre la dogmatica, in particolare, la Storia della Chiesa, la Patrologia, la Liturgia e la Sacra Scrittura.



Fu ordinato sacerdote dal Cardinale Corrado Ursi nella Basilica del Buon Consiglio di Napoli il 29 giugno 1969. Dopo l'ordinazione presbiterale una vera e propria *escalation* di frequenze

e impegni: *in primis*, l'iscrizione alla Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale per conseguire, nel 1970, la relativa licenza con la pubblicazione della ricerca archivistica per una storia del Seminario di Napoli (1568-1800) relatore il Prof. Luigi Diligenza. In contemporanea si iscrisse al Corso di Laurea in Lettere dell'Università Federico II di Napoli, indirizzo classico: sono gli anni della contestazione studentesca. La vita del Seminario impediva una frequenza costante alle lezioni all'Università, spesso disturbate da assemblee, occupazioni e liberalizzazione dei piani di studio. Don Michele studiava con altri suoi due colleghi spesso nella propria abitazione di Torre del Greco, fino a notte inoltrata.

Il 1° settembre 1969, veniva nominato assistente corale della Cattedrale di Napoli. Era sempre seguito dai vertici della Diocesi napoletana per il suo zelo e la sua preparazione, instancabile e frutto di attenta documentazione. Sin dal primo avvio alla vita presbiterale, era in "odori" di incarichi. Il primo incarico in una comunità parrocchiale arriva nel 1970, quando don Michele viene nominato vicario parrocchiale dell'importante comunità napoletana di Santa Lucia: la stessa comunità lo accolse con fervore e sempre attenta ai suggerimenti del novello sacerdote.

Nel 1971, appare chiaro a tutti che il "Sacerdote con il Cuore di Bambino" come verrà successivamente etichettato ha particolare predilezione verso il mondo giovanile: sono considerazioni dei superiori che per questo lo nominano assistente spirituale presso l'Istituto di rieducazione "Fiorelli" di Torre del Greco, struttura che ospita giovani che oggi diremmo afflitti da particolare disagio. Il 1971 è, insomma, un anno pieno di novità perché in questo periodo viene nominato vicario parrocchiale della Parrocchia dello Spirito Santo della sua città natale, incarico che manterrà fino al 1975: furono questi quattro anni di fecondo apostolato durante i quali don Michele, pur in umiltà, fece sfoggia del suo carisma evangelico. Sempre nel 1971, ottiene la nomina di insegnante di religione presso la Scuola Media Statale "C. Battisti" di Torre del Greco – che successivamente gli sarà dedicata – incarico che manterrà fino alla morte. Arrivava al mattino, entrava in sala professori e salutava: "Buongiorno" con quel sorriso da fanciullo saggio, era segno che sarebbe stata una buona giornata con tutti gli alti e bassi legati allo svolgere la nostra professione con una platea un po' difficile.

Uno dei tanti chiodi fissi di don Michele era la Teologia: ne era un accurato studioso e nel 1972 consegue la relativa Licenza presso la Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale. Dopo l'ordinazione sacerdotale don Michele intraprese insieme con altri amici sacerdoti gli studi universitari. E siamo al 1974: quest'anno si caratterizza da un intensificarsi di attività e di responsabilità. Si diploma in Biblioteconomia e Bibliografia presso la Biblioteca Apostolica Vaticana.

I suoi studi riflettono anche istituzioni non ecclesiali: nel 1975 realizza un altro suo sogno al quale dedica ore intere di lavoro, anche notturno, e di ricerca. Consegue, infatti, il diploma di Archivistica, Paleografia presso l'Archivio di Stato di Napoli. Sempre nel 1975 entra nel mondo dello scautismo quale assistente spirituale del MASCI di Torre del Greco, che è il movimento adulti degli Esploratori. Diviene dunque Cappellano dell'Istituto Benedettine di Torre del Greco, meglio noto come Istituto Santa Geltrude.

Era un padre per gli orfani: dovunque trovava bambini bisognosi, in un modo o nell'altro, li soccorreva e quando non poteva risolvere il problema da solo, allora chiedeva aiuto alle religiose segnalando casi pietosi o portandoli con la sua Fiat 126 direttamente, coinvolgendo tutte le suore in questa passione per il prossimo. Una volta messili al sicuro, egli non dimenticava questi ragazzi, ma ogni giorno veniva a visitarli per rendersi conto che mangiavano, crescevano e portava a loro caramelle ed altro.

Nel 1977, consegue la laurea in Lettere Classiche presso l'Università di Napoli con 110 su 110, con la tesi: "Le pergamene dell'archivio del Capitolo di Capua", relatore prof. C. Salvati.

Passano due anni ed ecco arrivare, puntualmente accettata, la nomina a rettore dell'Oratorio del Cuore di Gesù di Torre del Greco, antico ritrovo spirituale nel centro antico della città, volu-

to, negli anni cinquanta, dalla devota signorina Giovannina Milanese cui seguirà l'affidamento alla laica Angelina Betrò. E proprio l'Oratorio la sua casa: lo trasforma, lo ristruttura, riavrà nuovi locali che meglio rispondano alle esigenze ... turbolenti dei giovani che frequentandolo, cominciano a lasciare i pericoli della strada.

Purtroppo, la sua conformazione a Cristo, il suo stile di vita non sempre furono compresi e tutto questo gli procurò profonde e dolorose sofferenze interiori. Egli considerava la Fede un dono da condividere e diffondere. Quando incoraggiava ad intraprendere un servizio per il Signore, era solito dire: "...Tu comincia..., il resto lo fa lo Spirito". Il 17 novembre 1988 guidò i suoi fedeli a Roma in occasione del 25° anniversario della beatificazione di Vincenzo Romano.

Don Michele Sasso unì all'intensa e fedele attività sacerdotale un impegno culturale ricco e fruttuoso.

Nel 1982 – Consegue la Laurea in Filosofia presso l'Università di Napoli con 110/110 con la tesi: La Gnoseologia di Ockham relatore il Prof. Pasquale Mazzarella. Nel 1984, si abilita all'insegnamento delle materie letterarie nella Scuola Media Statale. Vincitore di concorso, predilesse il ruolo di professore di religione, che svolse per circa un ventennio nella scuola media statale di "Cesare Battisti" di Torre del Greco. Studioso "invisibile" ma appassionato delle figure dei santi, si interessa anche di San Gennaro, della cui Cappella del Tesoro diventa prelado il 19 novembre 1985, due anni dopo, il 18 giugno 1987 consegue il dottorato in Sacra Teologia Pastorale presso la Facoltà Teologica "San Tommaso d'Aquino" di Napoli discutendo la tesi: "La missione pastorale del Beato Vincenzo Romano nel suo contesto storico", riportando il massimo dei voti e la lode. Gli fu conferito l'incarico di prima nomina per l'Insegnamento di Teologia Dogmatica presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Napoli per l'anno accademico 1987/88.

CONTESTO STORICO (1968-1990) DI ANTONIO ASCIONE.

C'è stato un periodo particolarmente variegato composto, abitato da agitazioni, ribellioni, rivoluzioni durante il quale era difficile, per tutti, restare fuori, non facendosi influenzare in un senso o nell'altro. L'equidistanza non era "roba" del momento e la neutralità dagli avvenimenti era un fatto utopico. Il lasso di tempo che va dal sessantotto ai primi anni novanta sono stati costellati da quel "subbuglio" che non aveva risparmiato nessuna parte del Mondo. È facile dire che tutto era partito, come sempre, dagli Stati Uniti; ma è fuori dubbio che la contestazione cosiddetta studentesca ha attraversato tutti i paesi, come capo-fila" la Francia. Non c'era realtà che non ne fosse colpita: la motivazione sociale che si volle dare al fenomeno in verità investiva tutti i gangli della vita. Per i fautori della rivoluzione globale, l'obiettivo era la crescita sociale ma la parte opposta, i difensori dello stato quo, erano dell'avviso che tutto questo sommovimento avrebbe provocato quello che il tempo veniva definito "asineria globale", una sorta di inculturazione che avrebbe rovinato in definitiva l'uomo. Vinse la prima fazione e da lì cominciò la cultura, applicata a tutte le componenti del "6 politico". È vero che la contestazione irruppe dappertutto e qualcosa più dello spiffero fece capolino all'interno della Chiesa Cattolica di Roma. Era il periodo in cui l'obiettivo della contestazione era l'Autorità. Don Michele Sasso che praticò sempre il rispetto delle gerarchie, ne soffriva tantissimo ma non si adeguò al vento che soffiava contrario tra l'Ecclesia. Prese atto della contestazione globale, non giudicò mai l'operato dei suoi confratelli contestatori, e – come la Madonna – "serbava tutte quelle cose in cuor suo". È probabile che il Diavolo lo abbia tentato e si sia messo sulla sua strada per farlo inciampare. Anche la sua città,

Torre del Greco, fu coinvolta da questo vento che imperversava ovunque e nella stessa cittadina si registrarono fatti e avvenimenti in linea con il clima universale. Dovette subire una vera e propria mazzata nel constatare che alcuni suoi compagni di viaggio del Seminario, avevano lasciato il sacerdozio, svestendosi dell'abito talare. Ma don Michele pensava come al solito: "Cristo innanzitutto" e per lui lavorava in ambito pastorale. Erano gli anni in cui a Torre dominavano i cartelli della droga, la tossicodipendenza aveva attecchito tra la gioventù corallina e in questo ambito fu particolarmente attivo dandosi il compito di aiutare le vittime attraverso l'opera per riportarli sulla retta via.

Quegli anni videro la devastazione di tante famiglie, finanche quelle della Torre "bene": il Don Bosco di casa nostra fu attento nell'aiutare tanti nuclei investiti dalla tragedia e interveniva con aiuti fattivi. La città, che era stata visitata delle Brigate Rosse con il sequestro del leader democristiano Ciriaco De Mita e dall'uccisione della scorta, era la stessa entrata nel tunnel della crisi delle proprie peculiarità economiche: il comparto del mare e quello dell'artigianato del corallo. Anche qui la "luce di don Michele" sprigionava i suoi raggi, con il sacerdote che sosteneva i figli di genitori sul lastrico per la notevole riduzione della forza lavoro. L'oratorio del Sacro Cuore di via Piscopia era diventato, in quei "formidabili all'incontrario" anni ottanta, il riferimento per tamponare la grande falla della disoccupazione marittima e giovanile in particolare. Fu attaccato da più parti: Ma questa è la solita storia di "attaccare il pastore per disperdere il gregge".

Fin dalla sua ideazione, il presente volume ha individuato nel rapporto fra il Vangelo e la vita di don Michele il canovaccio sul quale "tessere" i vari contributi. Gli studi qui raccolti hanno permesso un'organica ripartizione dell'immensa mole di lavoro operata dal Monsignore in tre sezioni. Ovviamente, fedeli a quanto ci eravamo prefissi la Prima Sezione riguarda il mettersi in ascolto della Parola. Di conseguenza la Seconda Sezione vedrà come don Michele ha saputo farsi "pane spezzato" per i suoi fratelli. La Terza Sezione verte sulla testimonianza presbiterale di don Michele nei vari ambiti in cui è stato chiamato. Come giusta conclusione chiude i lavori una ricerca sulla preghiera.

Più dettagliatamente l'opera avrà il seguente svolgimento:

I SEZIONE

IN ASCOLTO DELLA PAROLA

Homo vivens..., imago Dei. Da Genesi (1,26-27) alla plasis di sant'Ireneo

ANIELLO CLEMENTE

CAPITOLO PRIMO: LA CREAZIONE DEL MONDO

CAPITOLO SECONDO: L'ORIGINE DELL'UOMO

CAPITOLO TERZO: L'UOMO IMMAGINE DI DIO

CAPITOLO QUARTO: L'UOMO CREATO AD IMMAGINE DEL FIGLIO INCARNATO: APPROFONDIMENTO PATRISTICO

CAPITOLO QUINTO: IRENEO DI LIONE: *PLASIS* E *OIKONOMIA*

CAPITOLO SESTO: ARMONIA TRA SCIENZA E RELIGIONE

La spiritualità sacerdotale icona del «Bel pastore»

ANIELLO CLEMENTE

CAPITOLO PRIMO: UN POPOLO SACERDOTALE

CAPITOLO SECONDO: SPIRITUALITÀ PER UNA CHIESA MISSIONARIA

CAPITOLO TERZO: ESSERE SACRAMENTO DEL BUON PASTORE
CAPITOLO QUARTO: SPIRITUALITÀ NEL PRESBITERIO

«Pecunia non olet»... Se siamo «il buon profumo di Cristo»

Studio sul rapporto ricchezza e sequela evangelica

ANIELLO CLEMENTE

I “POVERI” RICCHI FATTI “RICCHI” DALLA POVERTÀ.

IL PARADOSSO BIBLICO DELLA RICCHEZZA

II SEZIONE

A SERVIZIO DELLA PAROLA

Alfabetizzazione emozionale per arrivare al “cuore” del problema giovanile

ANIELLO CLEMENTE

CAPITOLO PRIMO: ASPETTI PSICOLOGICI DELL’EDUCAZIONE

CAPITOLO SECONDO: TEOLOGIA COME EDUCAZIONE

CAPITOLO TERZO: PSICOLOGIA E TEOLOGIA IN DIALOGO

In pellegrinaggio con don Michele Russo e Giovanni Fagnani

Uno spazio reale e genuino per la vita di preghiera

ANIELLO CLEMENTE

CAPITOLO PRIMO : IL PELLEGRINAGGIO BIBLICO

CAPITOLO SECONDO: IL SENSO DEL PELLEGRINAGGIO

III SEZIONE

MAGISTERO E SERVIZIO

Il Tesoro di San Gennaro e don Michele:

Un gioiello, tra devozione e preziosi documenti

GIOVANNA ACCARDO

IL TESORO DI SAN GENNARO

Raffaele Cirillo

Don Michele Sasso, il prete della carità:

l’esperienza nel M.A.S.C.I.

Don Michele Sasso vero interprete della “Dottrina sociale della Chiesa”

LUIGI ESPOSITO

METODOLOGIA DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

PARTE STORICA E TEMATICHE VARIE DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

La preghiera generosa

ADELE VILLANO

Chiudo questa nota, facendo miei i sentimenti dell’Associazione, con un vivo ringraziamento agli estimatori, agli amici del caro don Michele e a quanti hanno permesso di comporre questa miscellanea, fra i tanti Antonio Ascione, Raffaele Cirillo, Giovanna Galante, Adele Villano. Non posso esimermi dal citare l’inflessibile lavoro di Giovanni Fagnani affinché quest’opera vedesse la luce e fosse consegnata alle stampe.

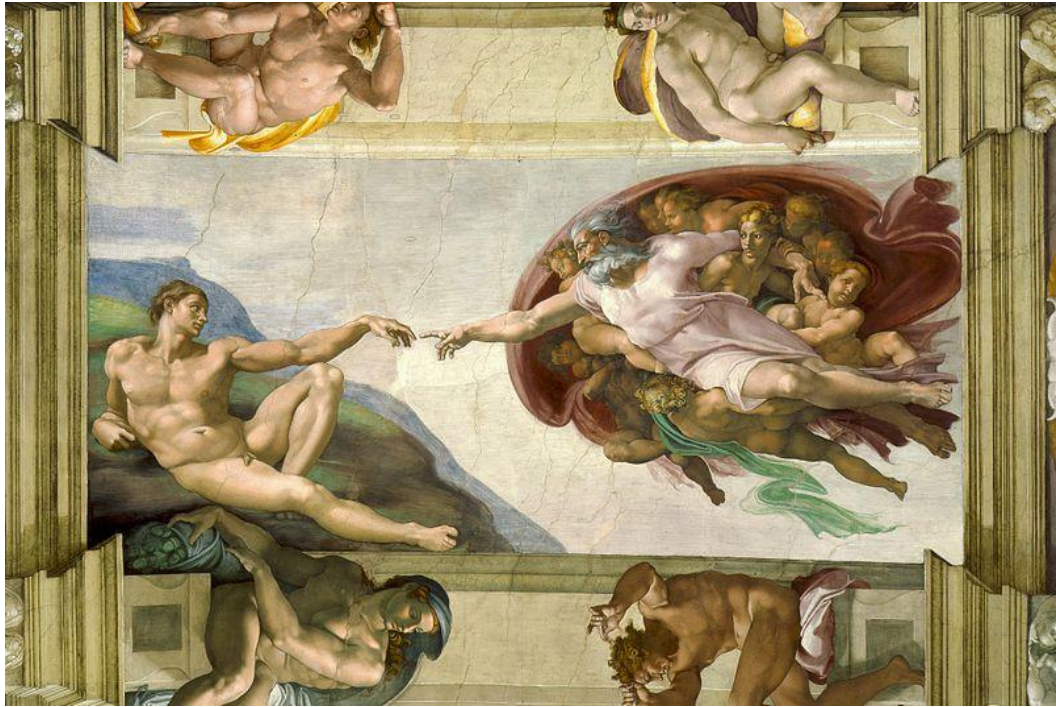
Il curatore
Aniello Clemente

I SEZIONE

IN ASCOLTO DELLA PAROLA



Aniello Clemente



Homo vivens..., imago Dei
Da *Genesi* (1,26-27) alla *plasis* di sant'Ireneo

«Noi, per il solo fatto che crediamo
- quantunque mediocrementemente - nel Cristo Gesù
e che ci gloriamo d'essere suoi discepoli,
non osiamo tuttavia dire che abbiamo percepito faccia a faccia
il significato che ci ha trasmesso di quel che è contenuto nei libri divini, [...]
onde non osiamo affermare questo che diciamo,
come gli apostoli lo hanno potuto [...]
(perché) noi, a proposito di queste grandi realtà, e di tutto quanto ci sorpassa,
non ignoriamo la nostra ignoranza».

(ORIGENE, *Omellerie sulla Genesi*).

SIGLE E ABBREVIAZIONI

CCC	<i>Catechismo della Chiesa Cattolica</i> , Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999.
Col	Lettera ai Colossesi
1Cor	Prima lettera ai Corinzi
2Cor	Seconda lettera ai Corinzi
Dt	Libro del Deuteronomio
Eb	Lettera agli Ebrei
Ef	Lettera agli Efesini
Es	Libro dell'Esodo
Ez	Libro del profeta Ezechiele
Fil	Lettera ai Filippesi
Gen	Libro della Genesi
Gc	Lettera di Giacomo
GS	CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, <i>Gaudium et Spes</i> , Costituzione pastorale conciliare sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7 dicembre 1965.
Gv	Vangelo di Giovanni
Is	Libro del profeta Isaia
Lc	Vangelo di Luca
Lam	Libro delle Lamentazioni
LE	Giovanni Paolo II, <i>Laborem exercens</i> , Lettera enciclica sul lavoro umano nel 90° anniversario della <i>Rerum novarum</i> , Castel Gandolfo, 14 settembre 1981.
Mc	Vangelo di Marco
MD	GIOVANNI PAOLO II, <i>Mulieris dignitatem</i> , Lettera apostolica, Roma, 15 agosto 1988.
Mt	Vangelo di Matteo
PG	J.P. Migne, <i>Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca</i> (Parigi 1857- 1866)
PL	J.P. Migne, <i>Patrologiae Cursus Completus. Series Latina</i> (Parigi 1844- 1855)
Rm	Lettera ai Romani
Sal	Libro dei Salmi
Sap	Libro della Sapienza
Sir	Libro del Siracide

Per le abbreviazioni bibliche si segue *La Bibbia di Gerusalemme*, per i documenti del Concilio Vaticano II, l'*Enchiridion Vaticanum*.

PREMESSA

1. La svolta antropologica in teologia

L'antropologia teologica intende dare risposta alla domanda ponendosi in ascolto di ciò che Dio ha detto sull'uomo, considerando tutta la realtà umana alla luce della fede e in prospettiva soprannaturale così che la domanda filosofica su chi è l'uomo diventa domanda teologica perché Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza e di lui continuamente si ricorda. Gesù Cristo essendosi unito a ogni uomo, assolve il ruolo fondamentale di rivelazione dell'uomo a se stesso¹.

Il primo modello di antropologia teologica è quello di Bultmann che riduce praticamente la teologia ad antropologia. La teologia è una riflessione scientifica sulla propria esistenza, come determinata da Dio².

Un secondo modello è la dimensione antropologica della teologia di K. Rahner che per mettere in rilievo la dimensione antropologica della teologia ricorre al metodo trascendentale che non si oppone al geocentrismo della teologia. Si afferma soltanto che non si possono fare affermazioni su Dio senza implicare un'affermazione anche antropologica. Con questo metodo, il teologo tedesco, nell'opera *Uditori della parola*, dimostra che l'uomo è l'ascoltatore di una possibile parola di Dio³.

Per K. Barth alla cristologia non è presupposta nessuna affermazione teologica o filosofica sull'uomo. L'antropologia teologica considera l'uomo come *creatura* ma la creazione la si conosce alla luce di Cristo nel quale ogni cosa è stata creata, perciò ogni antropologia teologica è fondata radicalmente nella cristologia. Tra antropologia teologica e cristologia esiste una relazione reciproca⁴.

Per Paul Tillich Dio risponde alle questioni dell'uomo e sotto la spinta delle risposte della rivelazione l'uomo fa nuovamente delle domande⁵.

2. L'antropologia come luogo teologico

La determinazione del costitutivo formale dell'antropologia teologica è ancora incerta e suscettibile di diversi e ulteriori sviluppi⁶. Qualcuno, come Luigi Serenthà, taglia corto e

¹ Cf. I. SANNA, *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1998.

² Cf. R. BULTMANN, *Che senso ha parlare di Dio*, in ID., *Credere e comprendere*, Queriniana, Brescia 1977, 35-47.

³ Cf. K. RAHNER, *Uditori della parola*, Borla, Roma 1977. Cf. ID., *Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia*, in *Mysterium Salutis*, vol. IV, Queriniana, Brescia 1970, 11-30.

⁴ Cf. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, vol. III/2, Zürich 1948.

⁵ Cf. P. TILlich, *Systematic Theology*, 3 voll., Chicago 1951-1963. Cf. R. BERTALOT, *Paul Tillich. Esistenza e cultura*, Claudiana, Torino 1991.

scrive semplicemente che non c'è antropologia teologica, per il fatto che i pronunciamenti teologici sulla realtà dell'uomo oscillano tra due poli. Da una parte, si ha il discorso manualistico che si articola in alcuni asserti la cui frammentarietà è evidenziata dalla loro dispersione in vari trattati non coordinati fra loro: *De Gratia*, *De Deo creante et elevante*, *De peccato originali*, *De Novissimis*. Questi tendono ad avere una loro conclusa compiutezza e non si aprono a una visione complessiva dell'uomo: non costituiscono un'antropologia. Dall'altra parte, si ha la dissoluzione del discorso manualistico che però non è stato sostituito da un discorso alternativo⁷.

È noto che né l'età patristica, né la teologia medievale avevano un trattato di antropologia, non perché allora non si prendesse in considerazione l'uomo, ma perché le questioni che lo riguardavano erano disseminate in settori diversi. Il trattato contenente la materia attuale ha preso il nome di "*De Deo creante et elevante*" alla fine del secolo scorso a opera di D. Palmieri, professore della Gregoriana. Raccoglie le tesi teologiche riguardanti l'attività creatrice di Dio e i suoi effetti, si considera l'uomo secondo la ragione e secondo la Rivelazione.

Il trattato *De Grazia* nasce intorno al 1680 nell'ambito della teologia dogmatica e ha come suo principale punto di riferimento il magistero, in particolare il concilio di Trento.

3. Il contenuto specifico dell'antropologia teologica

Per antropologia teologica si intende il tentativo riflesso dell'uomo volto a raggiungere la comprensione di sé per mezzo della Rivelazione. L'uomo nel suo legame esistenziale al mistero di Dio è il contenuto specifico dell'antropologia teologica. Di fronte a Dio l'uomo conosce se stesso anzitutto come creatura nella sua condizione peccatrice, che non è una necessità ontologica, ma una caduta storica dovuta alla sua libertà. Per questo egli ne è responsabile di fronte a Dio.

Il metodo dell'antropologia teologica è storico-salvifico perché non si parte dall'uomo ma dalla storia della salvezza. La Rivelazione spiega il mistero dell'uomo raccontando una storia che comincia con la creazione di Adamo e finisce con il trionfo escatologico dell'agnello apocalittico⁸.

4. In dialogo con don Michele Sasso

Parlare della vita è compito arduo, ancor più se il dialogo è con un "amico assente"⁹, e allora diventa monologo, forse più adatto a significare l'esperienza di un Mistero che la parola umana non riesce a declinare. Ma "l'amico scomparso" si rende presente e, poiché sta

⁶ Cf. F. G. BRAMBILLA, *L'insegnamento dei trattati teologici. Antropologia*, in *La Scuola Cattolica*, 114 (1986), 601.

⁷ Cf. L. SERENTHÀ, *Uomo. II/Antropologia dal punto di vista teologico*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. III, Marietti, Torino 1977, 523.

⁸ Cf. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Lef, Firenze 1970, 8.

⁹ Il riferimento è al compianto don Michele Sasso, presbitero in Torre del Greco a cui è dedicato questo saggio.

già contemplando «*panim el panim*» l'iridescente Luce, mi sussurra attingendo dai suoi studi umanistici: «Dio e l'uomo sono due infiniti»; per l'uomo basta ricordare quanto scriveva Eraclito: «Per quanto tu possa percorrere intera la via, mai giungerai ai confini dell'anima, così profondo è il *logos*» (fr. 45). E mi sovviene l'arguta amica del piccolo principe precipitato sulla Terra quando, scostando i suoi riccioli d'oro, gli dice, piano, all'orecchio: «L'essenziale è invisibile agli occhi!».

Eppure, per quanto incredibile, da quella unione che avviene nel *rachămim*¹⁰ dell'Umanità, l'essenziale è che nasce ancora un Uomo a «immagine e somiglianza» del Dio *invisibile*. Eppure, quando poco pensiamo che, dall'incontro di due che si amano, potrebbe scaturire un «frammento» in cui il «Tutto» si manifesterà. Dovremmo sempre vivere la «Domenica della vita» (Hegel), della realtà che si sta formando, per ammirare un'Alterità Trascendente. In quell'annuncio genesiaco: «Siate fecondi e moltiplicatevi» (Gen 1,28), s'intravede in filigrana la storia dell'umanità; storia dove è già presente il *ke-rigma* pasquale. Figli nel Figlio, perché anche noi «nati da donna» (Gal 4,4) e nel chiasmistico la particolare unione col «più bello dei figli dell'uomo» che fattosi «servo per amore» ci ha liberati e redenti.

Antropologia e Cristologia strettamente agganciate; ma don Michele mi corregge: antropologia, mariologia e cristologia, intimamente collegate. Nella preoccupazione della Vergine Madre per la sorte del Figlio (Mc 3,31-35) ci siamo tutti, bisognosi di fortificarci nel cammino di fede. Eppure in questa giovane donna¹¹ Dio ha operato un fatto unico, come unica compare l'espressione «il figlio di Maria» (Mc 6,1-6), come unico è il rapporto che ognuno di noi instaura con lei, perché la creatura più prossima all'Amore Trinitario.

Maria può essere, per chiunque, una «Rivelazione»: nella Bibbia troviamo il racconto della storia dei rapporti tra Dio e gli uomini, fatti di parole e gesti, silenzi e attese, che dimostrano la pedagogia di Dio e il suo amore per gli uomini. Eventi, o meglio, «gesta e parole» rimandano al concetto biblico di *dabar*, che indica parola e fatto. Scrive Mannucci che la storia di Dio con il suo popolo è una storia che parla. Dire che la Rivelazione si rapporta alla storia vuol dire che essa si verifica in un luogo e in un tempo e ha un preciso destinatario. Dalla creazione Dio parla e tutto si compie secondo la sua parola che è «efficace». Parola che ha trovato il suo compimento in Cristo, che ci ha rivelato il Padre e tornerà nella parusia. Per «rivelazione» s'intende uno «svelamento» di una realtà nascosta. In greco *apocàlupsis* traduce «emigrare, andare in esilio», ma anche «rivelare», «essere visibile», cioè il farsi conoscere dall'altro come appello d'incontro e di amicizia. Ma come può un Trascendente farsi capire dagli uomini?

«Nella Sacra Scrittura dunque, restando sempre intatta la verità e la santità di Dio, si manifesta l'ammirabile condiscendenza della eterna Sapienza, «affinché possiamo apprendere l'ineffabile benignità di Dio e a qual punto egli, sollecito e provvido nei riguardi della nostra natura, abbia adattato il suo parlare»¹². Le parole di Dio infatti, espresse con lingue umane, si son fatte simili al parlare

¹⁰ Cf. Os 2,21; Sal 40,12; 145,8; Is 490,14-15.

¹¹ «Le grandi cose avvenute nella giovane donna di Nazaret non rivelano processi universali o leggi cosmiche, ma presentano il carattere di eventi di grazia, di storie di salvezza, segnate dalla oscurità anzitutto per colei che le ha vissute» Cf. B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1989, 14-15.

¹² GIOVANNI CRISOSTOMO (SAN), *In Gen. 3,8 (Om. 17,1)*: PG 53,134. La *condiscendenza* (*attemperatio* in latino, *synkatábasis* in greco) è una qualità dell'agire di Dio verso gli uomini. Egli condiscende

dell'uomo, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile all'uomo» (DV 13).

La condiscendenza fa da battistrada ad un altro principio più importante: l'Incarnazione, che è il punto massimo al quale poteva giungere la *synkatabasis*. La condiscendenza di Dio si manifesta in vari momenti importanti della Storia della Salvezza, ma soprattutto nell'incarnazione del Figlio (*Lc* 1,26-38; cf. *Eb* 1,5-10): il Verbo ha preferito nascere da una donna (*Gal* 4,4) piuttosto che scendere dal cielo con un corpo già adulto, plasmato dalla mano di Dio (cf. *Gen* 2,7)¹³. Dio aveva parlato (*lalètas*) ai padri per mezzo dei profeti (*en tois profètais*), come diciamo nel Credo. I profeti, quindi, “trasmettitori”, mediatori, intelligenti e coscienti del parlare divino, come dice la DV 12: «Dio parla da uomo come mediante un uomo». La parola ha tre funzioni: informativa, espressiva, appellativa, funzioni che si esplicano nella DV 2: «Dio parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi», ricalcando sia il Vecchio che il Nuovo Testamento: nell'*Esodo* (33,11) Dio parla a Mosè “faccia a faccia” (*panim el-panim*), in *Giovanni* (15,15) Gesù ci chiama *filoi*, cioè amici. L'intero cammino di dialogo tra don Michele, Dio e gli uomini si può chiamare «Alleanza». Lo *Shemà* del Deuteronomio era il suo invito all'ascolto della Parola di Dio.

Al tema dell'uomo immagine e somiglianza di Dio dedicherò questo umile saggio per onorare la memoria di Don Michele, del presbitero, del parroco, dell'uomo di chiesa, del docente, del formatore, che tanto ha inciso nei cuori di chi lo ha incontrato.

12 Giovanni Crisostomo (San), *In Gen.* 3,8 (*Om.*17,1):PG 53,134.

INTRODUZIONE

«È da duemila anni, o Cristo, che i tuoi piedi sanguinano sulle strade del mondo...».

Questo verso di una lirica del poeta francese contemporaneo Pierre Emmanuel¹⁴ esprime suggestivamente l'indiscutibile e tormentata presenza della figura di Gesù di Nazaret all'interno di questi venti secoli che hanno preso da Lui nome e cronologia. Se volessimo sinteticamente delineare questa presenza, oggetto di contestazione e di amore, radice di tradimenti e di eroismi, dovremmo ricorrere quasi a due volti che si sovrappongono.

Da un lato, infatti, c'è il fenomeno storico che si sviluppa attorno a Gesù di Nazareth. Esso inizia forse attorno al 6 a.C. sotto il regno di Erode il Grande e l'impero di Augusto, passa attraverso una esecuzione capitale in Gerusalemme attorno al 30-33 d.C., sotto il governo locale del procuratore romano Ponzio Pilato, e approda a una grandiosa eredità raccolta dalle varie comunità dei Suoi seguaci sempre più attivi e numerosi.

D'altro lato, invece, c'è il mistero «Gesù Cristo, Figlio di Dio», che anima una letteratura considerata minore, quella del *Nuovo Testamento*, che in realtà è divenuta per secoli «il grande codice e il grande vocabolario» dell'arte, della cultura e del pensiero dell'Occidente. In quell'ebreo crocifisso i credenti proclameranno la presenza suprema di Dio nella storia per cui «Gesù è lo stesso ieri, oggi e nei secoli», come aveva dichiarato lapidariamente un cristiano anonimo della fine del I sec., autore di un scritto neotestamentario giunto a noi col titolo di *Lettera agli Ebrei*¹⁵.

Sulla scia di questa fede milioni di uomini e di donne hanno consacrato la loro esistenza ed hanno assunto la parola di quel predicatore ambulante come la lampada per i passi della loro esistenza¹⁶. Per tutti costoro è vero ciò che scriveva una teologa tedesca contemporanea, Dorotea Sölle: «*Confronta il Cristo con altri grandi, Socrate, Rosa Luxemburg, Gandhi: lui regge il confronto. Ma sarà meglio che tu lo confronti con te!*».

¹⁴ Emmanuel, Pierre - Pseudonimo del poeta francese Noël Mathieu (Gan, Bassi Pirenei, 1916 - Parigi 1984). Fu membro dell'*Académie Française* (1968), dalla quale si dimise nel 1975. Le sue cose migliori sono le raccolte poetiche *Le tombeau d'Orphée* (1941) e *Versant de l'âge* (1958), e inoltre i saggi *Qui est cet homme?* (1947), *Le goût de l'Un* (1963), *Le monde est intérieur* (1967), che ripropongono con maggiore coscienza la sua angoscia e la sua speranza di cristiano.

¹⁵ La *Lettera agli Ebrei* è un'opera inclusa nel Nuovo Testamento, in cui il profilo e la missione di Gesù sono delineati tramite il confronto con la figura del sommo sacerdote nell'Antico Testamento. Il suo genere letterario è molto discusso. Ben più che una lettera o un'omelia il testo risulta piuttosto essere un "trattato per i cristiani di origine ebraica ed etnica ora ellenizzati". Il testo, anonimo, è stata accostato al nome di Paolo di Tarso sin dai tempi più antichi, ma la critica antica e moderna ha escluso quasi concordemente questa attribuzione. L'autore è una persona con una vasta cultura giudaico-ellenistica, che dimostra una profonda conoscenza dell'Antico Testamento, di cui si avvale prevalentemente nella versione dei Settanta. Probabilmente l'autore si rivolge a una comunità di Ebrei ellenistici cristiani; dato che la lettera era nota a Clemente di Roma pochi anni dopo la sua composizione, è possibile che tale comunità fosse a Roma, come suggerito dall'augurio «*vi salutano quelli d'Italia*» in Ebrei 13,24. Cf. C. MARCHESELLI-CASALE, *Lettera agli Ebrei*, Paoline, Milano 2005.

¹⁶ Salmo 118,105: «*Lampada per i miei passi è la tua parola, luce sul mio cammino*».

Confrontarci con Cristo, il Figlio, la seconda Persona della S.S. Trinità, potrebbe sembrare un azzardo, blasfemia, ed invece la caratteristica specifica dell'uomo, che lo distingue dal resto dell'universo materiale, è che l'uomo partecipa in modo particolare e specificamente diverso alla bontà e alla bellezza divina, cioè è costituito a immagine e somiglianza di Dio.

In punta di piedi, timoroso e balbettante, cercherò d'indagare su cosa possa significare essere "immagine e somiglianza" dell'Amore trinitario.

CAPITOLO PRIMO

LA CREAZIONE DEL MONDO

La dottrina della creazione corrisponde al primo articolo del *Credo* apostolico e quindi, chiaramente un articolo di fede ma su un atto di libertà. Più che un atto di conoscenza è un atto di riconoscenza, di accoglienza¹⁷. Alla luce del mistero dell'incarnazione il primo articolo della fede, la creazione, acquista una valenza originale: la creatura è ciò che il Creatore ha voluto essere. L'orizzonte cristocentrico della creazione mette in luce sia la dimensione trinitaria sia la dimensione cosmico-antropologica della stessa. Il mondo, cioè, è il luogo della dicibilità *ad extra* di Dio, il corpo della sua parola¹⁸. Un'impostazione corretta della questione è stata offerta dal documento conciliare *Gaudium et Spes*, il Concilio afferma, in qualche modo, che Dio è l'unico creatore ma che non costruisce da solo. L'uomo, infatti, corrisponde alle intenzioni di Dio, perché nella sua opera riconosce Dio come creatore di tutte le cose. Si pone il problema di come affrontare teologicamente la questione dell'origine dell'uomo e del mondo. È nota la grande importanza che hanno i primi tre capitoli del libro della Genesi. Mettendo insieme le domande di Dio: “*Adamo dove sei ?*” e “*Dov'è Abele tuo fratello?*” si vede come risultino espressi i due aspetti del peccato: la mancanza dell'uomo contro Dio porta inevitabilmente alla mancanza dell'uomo contro l'uomo e risulta espressa anche l'inevitabile dimensione sociale del peccato¹⁹. Importante è anche il nesso tra i primi tre capitoli e il racconto del diluvio, lo stesso dicasi per il racconto della torre di Babele. Finché gli uomini sono in comunione con Dio riescono a comunicare tra di loro; dal momento in cui si staccano da Dio ogni forma di comunicazione e di comunione è compromessa.

1. Il tema della creazione nella sacra Scrittura

Se la creazione è il primo articolo del *Credo* il punto di partenza per un suo studio è la Rivelazione la quale, secondo K. Barth, presenta un'antropologia e non una cosmologia²⁰. Scopo quindi dello studio dei primordi della salvezza è quello di mettere in evidenza l'unità e il filo conduttore di tutti gli avvenimenti guidati da Dio, per portare l'umanità alla pienezza della configurazione in Cristo nel tempo e nell'eternità, cioè alla salvezza totale. La fede di Israele e la sua esperienza fondamentale parte dalla storia, da una storia che si riferisce alla manifestazione di JHWH.

¹⁷ Cf. O. H. PESCH, *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 1988, 27.

¹⁸ Cf. M. BORDONI, *L'orizzonte cristocentrico della creazione in relazione alla questione della sua visione antropocentrica*, in *Rassegna di teologia*, 33 (1992), n. 4, 458-462.

¹⁹ Cf. W. VOGELS, *Cain: l'être humain qui devient une non-personne (Gn 4,1-16)*, in *Nouvelle revue théologique*, 114 (1992), n. 3, 321-340.

²⁰ Cf. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, vol. III, *Die Lehre von der Schöpfung*, Zürich 1947, 1.

➤ Secondo un primo orientamento l'incontro con Dio si esprime nell'alleanza e in questo contesto si fa una riflessione sull'elezione di Israele come popolo di Dio²¹. Nel primo stadio di vita ancora nomade era costituita dalla rappresentazione e concezione di Dio come guida sicura nei viaggi e nelle battaglie. In un secondo momento la garanzia di conservazione dell'alleanza era costituita dal riconoscere che Dio era signore della vegetazione, del tempo e delle stagioni. In un terzo momento si ha già una prima teologia della creazione. Israele rimaneva nella sua identità di popolo perché il suo Dio era superiore alle divinità cosmogoniche assiro-babilonesi. Il fondamento ultimo dell'elezione di Israele è dunque la creazione, tanto che le asserzioni "Jhwh ha creato Israele.... Ha eletto Israele" diventano equivalenti per significato. Si fa comunemente risalire a questo terzo momento, che coincide con l'esilio di Babilonia, l'elaborazione della teologia della creazione contenuta nel primo racconto di *Gen* 1,1-2,4a, non intendendo descrivere il come delle origini del mondo, piuttosto esso vuole insegnare l'universalità e l'esclusività dell'azione divina nella creazione del mondo²².

➤ Un secondo orientamento sostiene che i racconti biblici della creazione sono una fra le tante voci dei racconti extrabiblici della medesima. Racconti della creazione e del diluvio si trovano nella più remota antichità dei popoli di tutti i continenti²³.

2. La creazione nei Salmi

Un riscontro particolare per la fede di Israele in Dio Creatore è costituito senza dubbio dai *Salmi* del periodo dell'esilio e post-esilio. In essi il tema centrale è la lode al Creatore originata da una situazione umanamente disperata²⁴. Il senso profondo di essere a immagine di Dio, sta nell'essere chiamato ad esercitare la funzione di luogotenente di Dio nel cosmo extra-umano e ciò è confermato da altre testimonianze bibliche, come il *Salmo* 8, che, letteralmente, appartiene alla stessa tradizione di *Gen* 1 e può essere considerato un commento lirico alle sue solenni affermazioni.

2.1. Il Salmo 8: *kabod Jhwh*

Il *Salmo* 8 è il primo inno di lode del salterio, si celebra la gloria di Dio (JHWH) che si manifesta nel creato e ci si interroga, stupefatti, sull'uomo, elevato da Dio su di esso quale dominatore. Il *Salmo* è maturato nell'ambiente sapienziale che richiama le antiche tradizioni della creazione riportate nella Bibbia. L'orante esalta la maestà di JHWH nei cieli e pronuncia una domanda sull'uomo. L'espressione «*sopra i cieli*» del v. 2 può riferirsi tanto alla maestà di Dio che domina sui cieli, quanto alla volontà del salmista che desidera, nella

²¹ Cf. H. GROSS, *Esegesi teologica di Genesi 1-3*, in *Mysterium Salutis*, vol. IV, Queriniana, Brescia 1970, 31-55.

²² Cf. G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. I, Paideia, Brescia 1972, 158ss.

²³ Cf. C. WESTERMANN, *Creazione*, Queriniana, Brescia ²1984, 26-28.

²⁴ Cf. N. QUESSON, *Il messaggio dei salmi*, 2 voll., Borla, Roma 1980; G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, 3 voll., EDB, Bologna ³1988.

lode a Dio, unirsi alla liturgia celeste, quella che si celebra al di sopra dei cieli. Il *Salmo* 150,1 infatti invita a lodare Dio «*nel firmamento della sua fortezza*». L'espressione «*opera delle tue dita*» del v. 4 suggerisce l'immagine di Dio che come artigiano lavora meticolosamente e delicatamente alla sua opera modellandola con le dita. Vi è più direttamente coinvolto. Accanto alla coppia «*la luna e le stelle*» non si menziona il sole, probabilmente il poeta è rimasto in contemplazione del cielo in una notte stellata al chiaro di luna.

Nel v. 5 con la domanda «*che cosa è l'uomo*» l'agiografo esprime la meraviglia della contemplazione che sfocia in un interrogativo. La voce ebraica qui usata per uomo è 'enôsh che indica l'uomo in quanto debole, caduco (cf. *Sal* 103,14; *Is* 51,12). L'espressione «*il figlio dell'uomo*»²⁵ specifica ancora l'uomo, ma in quanto singolo e non l'umanità in genere. Con l'espressione «*te ne ricordi [...] te ne curi*» il salmista descrive la relazione personale di Dio con l'uomo.

Nei vv. 6-9 l'autore esalta il potere dell'uomo e di Dio. In particolare con le espressioni «*l'hai fatto poco meno ... tutto hai posto*» (quattro verbi) egli esprime l'attività premurosa di Dio nei riguardi dell'uomo, che ha ricevuto da Lui la dignità e il dominio sul creato. Col dire poi «*l'hai fatto poco meno degli angeli*» (lett. “di un dio”) l'orante esalta la somma grandezza dell'uomo sul creato, da raggiungere quasi la soglia di Dio stesso. Infatti egli è coronato di «*gloria*» (*kabôd*) e di «*onore*» (*hadar*), prerogative di Dio nell'Antico Testamento. Dio le concede all'uomo rendendolo partecipe della sua dignità regale²⁶. I sostantivi «*gloria e onore*» sono degli attributi divini. In modo particolare, la *kabod JHWH*, la gloria di Dio, significa Dio stesso (*Es* 33, 18-20), la potenza con la quale Dio schiaccia i suoi nemici (*Dt* 33, 39) o atterrisce l'uomo (*Es* 40, 32-33; *Ez* 2, 1-2). Questa potenza divina è anche bellezza, che attira e conquista. Mosè gode nel contemplare la gloria di Dio (*Es* 33, 13-19); la moltitudine dei popoli è attratta dalla gloria di Dio che brilla su Gerusalemme (*Is* 60, 1-6). Se la gloria e l'onore sono delle manifestazioni teofaniche di Dio, e servono, quindi, a manifestarlo, a rivelarlo, e l'uomo è reso partecipe di essi, vuol dire che l'uomo manifesta e rivela la presenza di Dio nel mondo. È il segno della gloria di Dio nel mondo. Secondo sant'Ireneo, l'uomo vivente è la gloria di Dio («*la gloria di Dio, infatti, è l'uomo vivente, ma la vita dell'uomo è la visione di Dio*»²⁷).

Dicendo «*tutto hai posto sotto i suoi piedi*» viene espresso il dominio dell'uomo. I suoi piedi infatti poggiano su «*tutto*» come su uno sgabello, su cui venivano raffigurati nell'antichità i nemici vinti, in segno di soggezione (cf. *Sal* 47,4; 110,1; *Lam* 3,34).

«*Ecco l'uomo*» disse Pilato durante il processo a Gesù (*Gv* 19,5). «*Ecco il vostro re*» disse una seconda volta (*Gv* 19,15) prima di consegnarlo per la crocifissione. Ma Pilato non pensò quanto fossero pienamente vere tali affermazioni in riferimento a Cristo. La

²⁵ Cf. E. SCOGNAMIGLIO, *Il volto dell'uomo. Saggio di antropologia trinitaria vol. 1. Le domande e le risposte*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2006. A partire dalla domanda del salmista, “Che cos'è il figlio dell'uomo?” (*Sal* 8,5), che si pone, anzitutto, come interrogativo di Dio, questo saggio prova a delineare le basi di una riflessione simbolica su Adamo nell'orizzonte della Trinità. Lo sguardo del Padre è all'origine d'ogni movimento e creazione. Se il primo pensiero di Dio fu un angelo, la prima parola del Padre fu Adamo.

²⁶ Cf. V. SCIPPA, *Salmi*, Volume 1, Edizioni Messaggero, Padova 2002, 43-50.

²⁷ Cf. IRENEO DI LIONE (SANT'), *Contro le eresie*, IV, 20, 7; I. SANNA, *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) ²1998, 149-150; ID., *Immagine di Dio e libertà umana. Per un'antropologia a misura d'uomo*, Città Nuova, Roma 1990, 142-151; Cf. N. QUESSON, *Il messaggio dei salmi*, vol. I, Borla, Roma ²1980, 19-25; C. WESTWERMANN, *Salmi. Genesi ed esegesi*, Piemme, Casale Monferrato 1990, 241-244; G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, vol. I, Edb, Bologna ³1988, 177-203.

domanda «Che cosa è l'uomo» (*Sal* 8,5) è sublimata dalla realtà di Cristo, vero Dio e vero uomo che ne ha specificato il contenuto. Infatti l'espressione giovannea «*Il Verbo si è fatto carne*» equivale a «*il Verbo si è fatto uomo!*» (*Gv* 1,14). I vv. 5-7 sono citati in *Eb* 2,5-8 ove il *Salmo* è applicato a Gesù Cristo, il solo uomo in cui si compie in pienezza. Gesù però consegue la corona attraverso la sofferenza²⁸ (cf. *Mc* 10,35-45; *Mt* 16,13-28; *Fil* 2,5-11; *Col* 1,15-20), in un modo non previsto dal *Salmo*.

Nel *Salmo* 8 vengono esaltate l'onnipotenza di Dio e la dignità dell'uomo. Sembra di contemplare estasiati nel paradiso terrestre le creature (uomo e animali) all'atto della loro creazione, quando escono dalle mani di Dio. L'uomo di cui si parla nel *Salmo* è innanzitutto Gesù, perché solamente nel mistero del Verbo incarnato, immagine di Dio e uomo perfetto, trova vera e piena luce il mistero dell'uomo. Dice il CCC (n. 1701) che

«Cristo ..., proprio rivelando il mistero del Padre e del suo Amore, svela anche pienamente l'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione... è in Cristo, Redentore e Salvatore, che l'immagine divina, deformata dall'uomo dal primo peccato, è stata restaurata nella sua bellezza originale e nobilitata dalla grazia di Dio».

I Padri della Chiesa e gli scrittori ecclesiastici commentano il *Salmo* 8 evidenziando la dignità dell'uomo e quella di Cristo.

Eusebio dice: «*La luna e le stelle sono poca cosa: l'uomo è molto di più, perché è immagine di Dio*» Circa il v. 5 Origene commenta «Gloria e onore si riferiscono anzitutto al Cristo. L'uomo, creato nell'onore a immagine di Dio, non ha compreso (cf. *Sal* 49,13). Ma dopo l'incarnazione, l'uomo fu coronato. Infatti in «Gesù Cristo» (Dio) ci ha risuscitati e ci ha fatto sedere nei cieli» (*Ef* 2,6).

Aggiunge san Giovanni Crisostomo «*Adamo innocente fu onorato; e noi che abbiamo peccato lo siamo ancor di più: siamo chiamati amici*».

E Cirillo Alessandrino afferma: «*Si tratta del Cristo, coronato di gloria, in quanto uomo; dunque, noi tutti siamo coronati con lui*»²⁹.

Il tempo

Sull'altana ventosa
Sul leggio di memorie
il libro giace della vita umana.
Il tempo lo sfoglia con fragor di valanga
E lo calpesta
Senza mai posa.
(Michele Sasso)

²⁸ Cf. SCOGNAMIGLIO, *La Trinità nella passione del mondo. Approccio storico-critico, narrativo e simbolico*, 186-190.

²⁹ Cf. SCIPPA, *Salmi*, 43-50.

CAPITOLO SECONDO

L'ORIGINE DELL'UOMO

La vita dell'uomo appare sempre più come soggetta al suo potere, alle sue capacità, ai suoi interventi. Se il figlio nascerà e come nascerà, sono realtà che sempre più riguardano la responsabilità dei genitori. La conseguenza è, secondo Lehmann, che “più il figlio viene prodotto, fatto, più vengono modificati gli atteggiamenti, le aspettative e i comportamenti etici dell'uomo”. Ciò che si è fatto, si può senz'altro allo stesso modo anche disfare³⁰. Questa conseguenza è di importanza capitale perché la vita viene sempre meno percepita come “dono”, come “grazia”, ed è sempre più concepita come “prodotto” della capacità, della responsabilità, del dominio dell'uomo³¹.

1. Il racconto dell'origine dell'uomo

Genesi 1 narra il fine per cui Dio ha creato l'uomo, *Genesi* 2 narra il modo della creazione. Nel racconto più antico, quello “jahwista” l'uomo appare come la prima creatura formata da Dio e tutto il resto del mondo viene plasmato per lui. Nel racconto più recente, quello “sacerdotale” la creazione avviene per ultima, come vertice del mondo, come opera suprema dell'onnipotenza e dell'amore divini. L'uomo è in relazione con la terra. Essendo radicalmente diverso dagli animali è infinitamente superiore a loro. Ha un rapporto con il cosmo di signoria ed autonomia e di “fine”, anche se intermedio e non ultimo.

2. L'evoluzionismo

La Scrittura non vuole dirci *come* l'uomo è creato, ma che l'uomo è creato. Non è né pro, né contro ogni possibile spiegazione evoluzionistica. L'idea di creazione non esclude affatto l'uso di un procedimento evolutivo e non si può legare Dio a un determinato modo di procedere. Il credente, che riconosce l'autorità della Rivelazione, non esclude a priori che Dio si sia servito dell'evoluzione per creare. Il concilio provinciale di Colonia, del 1860, condannò l'evoluzionismo, senza neppure la possibilità di prendere in considerazione un trasformismo moderato. Nel 1909 la Commissione Biblica emanò un decreto circa il carattere storico dei primi tre capitoli della *Genesi*. Pio XI e Pio XII non intervennero con nuove condanne per quei teologi che difendevano come probabile una certa applicazione dell'evoluzionismo all'origine dell'uomo. Giovanni Paolo II nella catechesi del 16 aprile

³⁰ Cf. K. LEHMANN, *Principio e fine della vita umana*, in *Il Regno-Documenti*, 1989, n. 21, 650.

³¹ Cf. C. M. MARTINI, *Nascere e morire oggi in Europa*, in *La Civiltà Cattolica* 1989, IV, q. 3348, 536-537.

1986 ha confermato che dal punto di vista della dottrina della fede non si vedono difficoltà nello spiegare l'origine dell'uomo, in quanto corpo, mediante l'ipotesi evoluzionistica.

3. Il monogenismo e il poligenismo

Il monogenismo è una concezione teologica sull'origine dell'umanità secondo la quale tutti gli uomini che compongono il genere umano discendono biologicamente da un'unica coppia. Le scienze sperimentali parlano, piuttosto, di poligenismo o polifiletismo, cioè della discendenza da diverse specie animali.

Entrambe le teorie traggono origine da presupposti di ordine filosofico e speculativo che risalgono a molto prima che il mondo scientifico le prendesse in considerazione, verso la metà del sec. XIX, per discuterle e interpretarle in accordo con le acquisizioni derivate dalla paleoantropologia e dalle teorie evoluzionistiche. In tutte le popolazioni, per esempio, è ammessa la concezione poligenista secondo la quale il proprio (e quindi anche gli altri) gruppo umano ha origine da una divinità o da un eroe eponimo; per la tradizione ebraico-cristiana, l'intera umanità ha origine, invece, da Adamo ed Eva. In contrasto con questa tesi, nel corso dei secoli, liberi pensatori sfidarono, spesso con tragiche conseguenze (di cui il rogo di Vanini³² nel 1619 è uno dei più significativi esempi), le teorie ufficiali saldamente ancorate all'opera di Sant'Agostino. Nel contempo la scoperta del Nuovo Mondo diede un grave colpo alle concezioni ortodosse dimostrando l'esistenza, proprio agli antipodi, di popolazioni che non si riusciva a inquadrare nella genealogia prevista dal monogenismo ortodosso, così come avevano ipotizzato l'abate Virgilius e il filosofo G. de Conces, severamente puniti per ciò il primo nel 748 e il secondo nel 1110. Dalle polemiche imposte da questa scoperta era intanto nata nel 1520 una ben definita quanto osteggiata corrente poligenista che aveva il suo più seguito esponente nel medico svizzero P. T. von Hohenheim (Paracelso); si trattava però di un poligenismo su basi filosofiche che, diffondendosi sempre più, finì col divenire la giustificazione teorica per arbitrarie differenziazioni quali, per esempio: chi è figlio di Dio e chi no, chi è umano e chi non lo è o non lo è ancora, chi è civile e chi non lo è, tanto da sfociare nel più deteriore, tendenzioso e antinaturalistico concetto di "razza" della storia più recente. Per i poligenisti "prescientifici" (come per alcuni degli attuali), il poligenismo si trasformò così in una teoria di comodo, utile a perseguire i fini più diversi: l'umanità ha più origini, ma solo chi è derivato dalla coppia Adamo ed Eva è da considerarsi pienamente umano e civile; col beneplacito dei monogenisti, soddisfatti del compromesso teorico, viene persino giustificato lo sterminio degli aborigeni dell'America Latina, quello delle tribù dell'America Settentrionale, lo sfruttamento in schiavitù degli africani, gli eccidi in massa degli ebrei europei. Per tutti questi motivi il poligenismo (come del resto il monogenismo), anche dal punto di vista antropologico, rimane pur sempre una teoria speculativa e quindi (nonostante illustri sostenitori del contrario qua-

³² Filosofo e medico (Taurisano, Lecce, 1585-Tolosa, Francia, 1619). Frate carmelitano, aderì poi all'anglicanesimo, ma presto tornò al cattolicesimo. Spirito irrequieto e intemperante anche nel pensiero, vagò da Aristotele a Pomponazzi e a Cardano, mettendo assieme nel suo *Amphiteatrum* (1615) e nel *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis* (1616) un insieme di cose divine e magiche con una critica incontrollata a tutte le varie correnti filosofiche. Morì sul rogo come ateo, libertino e bestemmiatore; altri lo venerarono come "libero pensatore".

li P. P. Broca, C. S. Coon, L. Agassiz, G. Sergi e V. Giuffrida-Ruggeri), come tale, richiede prove convincenti prima di poter essere accettato sul piano scientifico.

4. Risvolti teologici

In effetti, la scrittura parla sempre di un Adamo, numericamente uno³³. San Paolo, nel suo discorso nell'Areòpago di Atene, afferma: «*Egli da un solo ceppo ha fatto discendere tutte le stirpi degli uomini*» (At 17,26): è chiaramente un annuncio su Dio Creatore, che riscuote l'assenso degli ascoltatori, i quali trovano inaccettabile solo l'annuncio della risurrezione dei morti (At 17,32).

Secondo l'esegesi moderna, però, nei primi tre capitoli del libro della *Genesi*, Adamo (*ha-adam*) significa l'uomo, l'umanità, è un sostantivo comune, un singolare collettivo, e non già il nome del primo uomo³⁴. Soltanto a partire da Gn 4,1, Adamo sembra avere le caratteristiche di un nome proprio. Prima è semplicemente *l'uomo*, che entra in relazione con *la donna* (Gn 3,23-26), mentre in seguito *Adamo* (nome proprio) si unisce ad *Eva* sua moglie (Gn 4,1).

Nella Scrittura, perciò, più che il monogenismo è affermata l'unità dell'umanità, la quale può sussistere anche se non è strettamente dipendente dall'origine da un'unica coppia.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* non parla di monogenismo³⁵. Riafferma l'unità del genere umano, facendo riferimento alla «comune origine» e citando il testo degli Atti degli Apostoli (At 17,26). Questa comune origine non è derivata da un'unica coppia all'inizio della storia umana, ma è descritta con le parole dell'enciclica *Summi pontificatus* di Pio XII, la quale parla di un'unità di natura, «composta ugualmente presso tutti di un corpo materiale e di un'anima spirituale», di un'unità di fine immediato e della missione nel mondo; di un'unità dei mezzi per raggiungere tale fine soprannaturale e dell'unità della redenzione, operata da Cristo per tutti³⁶.

I concetti di Pio XII sono ripresi sostanzialmente dal concilio Vaticano II, che afferma:

«Tutti i popoli costituiscono una sola comunità. Essi hanno una sola origine, poiché Dio ha fatto abitare l'intero genere umano su tutta la faccia della terra; essi hanno anche un solo fine ultimo, Dio, dal quale la provvidenza, la testimonianza di bontà e il disegno di salvezza si estendono a tutti» (NA, 1).

Il concilio di Trento, nel decreto sul peccato originale, parla più volte di Adamo come capostipite dell'umanità, dal quale il peccato originale è stato trasmesso agli altri uomini «per propagazione» (DS, n. 1513). Ma né il concilio Vaticano I, né il Vaticano II hanno ripreso esplicitamente l'argomento, non promulgando, e non ammettendo, il secondo, il problema del poligenismo nell'elenco delle questioni da trattare.

³³ Cf. Gn 2,7; 3,20; Lc 3,23-38; At 17,26; Rm 5,12-21; Eb 2,11.

³⁴ Cf. SANNA, *Chiamati per nome*, 114.

³⁵ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 360, Lev, Città del Vaticano 1992, 105.

³⁶ Cf. PIO XII, *Summi pontificatus*, 20 dicembre 1939, in AAS, 31 (1939), 462-465.

Finora il magistero ha preso esplicita posizione nei confronti del poligenismo solo con l'enciclica *Humani generis* di Pio XII, nel 1950. Essa sostiene che al cattolico non è lecito affermare che

«dopo Adamo sono esistiti qui sulla terra dei veri uomini, che non hanno avuto origine, per generazione naturale, dal medesimo come da progenitore di tutti gli uomini, oppure che Adamo rappresenta l'insieme di molti progenitori; non appare in nessun modo come queste affermazioni si possano accordare con quanto le fonti della Rivelazione e gli atti del magistero della Chiesa ci insegnano circa il peccato originale, che proviene da un peccato veramente connesso da Adamo individualmente e personalmente, e che, trasmesso a tutti per generazione, è inerente in ciascun uomo, come suo proprio (cf *Rm* 5,12-19; Conc. Trid., Sess. V, cann. 1-9)» (DS, n. 3897).

Il monogenismo è, perciò, affermato non in sé stesso, ma indirettamente, come concezione antropogenetica che spiega più facilmente la dottrina tradizionale della trasmissione del peccato originale. Se si riuscisse a salvaguardare la dottrina del peccato originale, anche facendo ricorso a una spiegazione poligenistica dell'origine dell'umanità, non ci sarebbero più ragioni teologiche per rifiutare il poligenismo. Paolo VI nel «Credo del popolo di Dio», pronunciato il 30 giugno 1968, omette l'espressione «per generazione», usata da Pio XII, e ricorre all'espressione «per propagazione», terminologia del concilio di Trento, più ampia, capace di includere anche altre spiegazioni, che non siano la stretta monogenesi del genere umano.

Sembra ormai accertato che, per quanto riguarda l'origine del genere umano, il tema dell'unità dell'umanità vada distinto da quello del peccato originale e non debba più essere concepito come un modello interpretativo o un presupposto necessario di verità dogmatica. L'unità dell'umanità, oggi, non è vista tanto come un punto di partenza, quanto come una meta finale, come un traguardo del cammino dell'umanità³⁷.

«Tutti gli uomini sono chiamati a formare il nuovo popolo di Dio. Perciò questo popolo, restando uno e unico, si vede estendere a tutto il mondo e a tutti i secoli, affinché si adempia l'intenzione della volontà di Dio, il quale in principio ha creato la natura umana una, e vuole radunare insieme infine i suoi figli, che si erano dispersi (cf *Gv* 11,52)» (LG, n. 13).

D'altra parte, per quanto riguarda l'essenza del peccato originale, si ritiene ormai che sia irrilevante

«se “Adamo” sia un singolo uomo o la parola per indicare la *humanitas originans*, se il peccato, che costituisce la situazione di perdizione di tutti, sia stato commesso in principio da un singolo o da più componenti di questa *humanitas originans*»³⁸.

Una volta ammesso che Adamo non è il nome singolare di una persona, ma il nome collettivo dell'uomo, il nome comune che esprime l'umanità in genere, il monogenismo cessa di essere il presupposto per la trasmissione del peccato originale. Questo viene trasmesso per «propagazione», come affermava già il concilio di Trento.

³⁷ Cf. SANNA, *Chiamati per nome*, 116-117.

³⁸ K. RAHNER, *Monogenismo*, in *Sacramentum mundi*, vol. V, Morcelliana, Brescia 1986, col. 498.

CAPITOLO TERZO

L'UOMO IMMAGINE DI DIO

1. L'uomo immagine di Dio nell'Antico Testamento

Quando la Chiesa dei primi secoli si pone la domanda fondamentale «Che cosa è l'uomo?» non interroga né Platone, né Aristotele, ma apre la Bibbia. Malgrado le apparenze, la Rivelazione non comincia affatto con questo interrogativo fondamentale, perché storicamente inizia con la promessa fatta ad Abramo e prende consistenza quando, salvato miracolosamente dall'oppressione egiziana, il popolo si ricostituisce a poco a poco, durante la marcia nel deserto, prima di conquistare la Terra Promessa. Nei momenti oscuri, Israele si interroga sulla sua identità. Le riflessioni si concretizzano in alcuni documenti molto antichi, che privilegiano ancora le immagini per esprimere il pensiero, amano lo stile colorito e pittoresco, le annotazioni psicologiche³⁹. I racconti che parlano della creazione dell'uomo dalla polvere del suolo, del paradiso terrestre, situato in un giardino folto di alberi, della cacciata da questo Eden, sono il frutto di una prima riflessione sugli inizi, sulle cause e sul dramma di un mondo che si è incrinato. Si tratta di un quadro buio, nel quale si intravede tuttavia di già la vittoria finale dell'uomo⁴⁰.

La più antica teologia della Chiesa, da Teofilo di Antiochia⁴¹ a Ireneo di Lione⁴², ama meditare sulla creazione dell'essere umano a partire dall'argilla, alla quale il soffio di Dio dà movimento ed autonomia, facendone così «un essere vivente». Già Gregorio di Nissa⁴³ ci ricorda che il nome di Adamo è un nome collettivo, che designa tutta l'umanità: significa «il terrestre», in quanto plasmato con la terra.

Dopo l'esilio e la deportazione a Babilonia, verso il 600 a. C., grazie all'editto di Ciro, gli Ebrei ritornano e ricostruiscono l'altare degli olocausti e il secondo Tempio a Gerusalemme. In questo quadro nuovo, Israele conosce un rinnovato splendore e una produzione letteraria, maturata attraverso secoli di esperienza religiosa. Un altro redattore⁴⁴ descrive a modo suo la cosmogenesi: ne traccia le tappe, classificando gli esseri, dagli astri ai viventi, in una gerarchia ascendente, nel quadro dei sei giorni della settimana sabbaica. È un espe-

³⁹ Per un approfondimento, Cf. E. SCOGNAMIGLIO, *La Trinità nella passione del mondo. Approccio storico-critico, narrativo e simbolico*, Paoline, Milano 2000, 107-145.

⁴⁰ Gli studiosi chiamano questo primo livello redazionale il documento Y, che è l'iniziale di YHWH (sec. X), Dio è chiamato con questo nome, mentre il documento che segue è indicato con E (Elohim = il Signore), perché menziona Dio con questa denominazione.

⁴¹ Cf. TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Ad Autolico* 2,18-21, in *Tre libri ad Autolico*, E. RAPISARDA (a cura di), Torino 1937, vol. 15, 111-113.

⁴² Cf. IRENEO DI LIONE (SANT'), *Contro le eresie e gli altri scritti*, in E. BELLINI (a cura di), *Ireneo di Lione. Contro le eresie e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1981, 345; per un aggiornamento sulla teologia di Ireneo, Cf. r. E. CATTANEO - L. LONGOBARDO, *Consonantia salutis. Studi su Ireneo di Lione*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2005.

⁴³ Cf. GREGORIO DI NISSA, *La creazione dell'uomo* 22 (testo n. 45, 230).

⁴⁴ Siamo qui in presenza del documento più recente, chiamato P (*Priesterkodex* = codice sacerdotale) dalla scuola tedesca di Graf-Wellhausen; è datato VI sec. A. C. Cf. r. J. A. SOGGIN, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 1987, 182-195.

diente per sacralizzare e universalizzare l'istituzione del sabato. Alla sera del sesto giorno, dopo la flora e la fauna, Dio, secondo questo racconto, creò l'uomo. Grazie a un senso di *pathos* qui la descrizione si innalza di tono. È come se si facesse silenzio: evidentemente il momento è solenne. Dio parla e si esprime misteriosamente al plurale: «*Dio dice: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza"*». Il versetto seguente serve a chiarire quello che precede e precisa che l'uomo, creato a immagine di Dio, è in realtà bisessuale: «*Uomo e donna li creò*»⁴⁵.

I passi veterotestamentari in cui compare il tema dell'immagine di Dio non sono molto numerosi. Si direbbe che il loro numero è inversamente proporzionale all'importanza e alla centralità del tema nell'antropologia teologica. Essi sono *Gen* 1, 26-27; 5, 1.3; 9, 6; *Sal* 8; *Sir* 17, 1-3; *Sap* 2, 23. Quasi tutti questi testi sono all'interno di un contesto di teologia della creazione e di una riflessione sapienziale. Il testo chiave è *Gen* 1, 26-27: «*Facciamo l'uomo a norma della nostra immagine, come nostra somiglianza... Dio creò gli uomini a norma della sua immagine; a norma della immagine di Dio li creò; maschio e femmina li creò*». I termini usati in questo passo biblico sono *selem* (immagine) e *demut* (somiglianza). Il termine *selem* indica per lo più l'immagine, la copia, la rappresentazione, la statua, con un significato piuttosto materiale. È l'uomo nella sua totalità di materia e spirito, che è simulacro di Dio, quasi una sua presenza visibile nel mondo. Il termine *demut* non è sinonimo o parallelo di *selem*, per quanto molti padri lo abbiano considerato tale. Esso ha un significato più formale e indica la corrispondenza tra l'immagine, la copia e il modello archetipo, l'originale. Somiglianza è, in altri termini, ciò per cui l'immagine corrisponde esattamente all'originale. Il testo di Genesi non dice esattamente che l'uomo è immagine di Dio *tout court*, ma che l'uomo è creato *a* immagine di Dio. Per la Bibbia l'uomo è sì dalla parte di Dio, riproduce qualche sua proprietà, ma non cessa mai di essere uomo, non cambia mai la sua natura. Dio trascende ogni creatura umana nel momento stesso in cui la crea e la pone come diversa da sé. In che cosa consiste questa somiglianza divina dell'uomo? Per la Bibbia l'uomo è «il mandatario di Dio, destinato a tutelarne e diffonderne il dominio sulla terra»⁴⁶. Quindi, il significato dell'essere creato a immagine di Dio va cercato non nella sua costituzione spirituale, ma nel suo ruolo particolare di *rappresentante di Dio* sulla terra.

Ciò che rende l'uomo simile a Dio è il fatto che, diversamente da tutto il mondo delle creature viventi, comprese gli esseri dotati di sensi (*animalia*), l'uomo è anche un essere razionale (*animal rationale*). Grazie a questa proprietà l'uomo e la donna possono «dominare» sulle altre creature del mondo visibile. D'altra parte, il collegamento dell'immagine alla funzione regale dell'uomo nell'universo è ripreso dalla liturgia e dal magistero. Il quinto prefazio per le domeniche del tempo ordinario dice: «Tu hai creato il mondo nella varietà dei suoi elementi e hai disposto l'avvicinarsi dei tempi e delle stagioni. All'uomo, fatto a tua immagine, hai affidato le meraviglie dell'universo, perché, fedele interprete dei tuoi disegni, eserciti il dominio su ogni creatura, e nelle tue opere glorifichi te, Creatore e Padre»⁴⁷.

⁴⁵ A. G. HAMMAN – E. GIANNARELLI (a cura di), *L'uomo immagine somigliante di Dio*, Paoline, Milano 1991, 9-11.

⁴⁶ G. VON RAD, *Genesi*, Paideia, Brescia 1978², 70-71.

⁴⁷ Cf. SANNA, *Chiamati per nome*, 144-148.

2. L'uomo immagine di Dio nel Nuovo Testamento

Nel Nuovo Testamento ci sono due testi nei quali la riflessione rimane ancora nel contesto di *Gen 1*. La *lettera di Giacomo* collega il tema dell'immagine di Dio alla gravità dei peccati commessi con la lingua. La contraddizione di tali peccati sta nel fatto che si maledice l'uomo creato a immagine di Dio con la stessa lingua con cui si benedice Dio, il Signore (*Gc 3, 9*). La prima lettera di san Paolo ai Corinzi afferma che l'uomo non deve coprirsi il capo nelle assemblee liturgiche, perché egli è immagine e gloria di Dio (*1Cor 11, 7*).

Il Nuovo Testamento, tuttavia, riprende il tema dell'uomo a immagine di Dio in rapporto a Cristo, uomo nuovo definitivo, perfetta immagine di Dio. Chi soprattutto approfondisce l'asserto biblico dell'immagine di Dio è san Paolo. I numerosi testi paolini si possono raggruppare, per esigenze sistematiche, attorno a quest'ordine di affermazioni:

- ✓ *Cristo è immagine perfetta di Dio (2Cor 4, 4; Col 1, 15).*
- ✓ *Il cristiano diventa immagine di Cristo (Rm 8, 29; 1Cor 15, 49; 2Cor 3, 18).*
- ✓ *Il cristiano, in Cristo, diventa immagine di Dio (Col 3, 10).*

Ormai non è più l'uomo che viene preso in considerazione in maniera diretta, ma Gesù Cristo, che è la vera e definitiva immagine di Dio. L'uomo, in tanto è immagine di Dio, in quanto è immagine di Cristo, e può essere solamente immagine nella misura in cui egli è «in Cristo».

È soprattutto nella nuova creazione che il Cristo assolve il ruolo cosmico-salvifico di immagine di Dio, quando per la sua risurrezione dai morti egli è costituito «Primogenito» e «Signore», partecipe della signoria cosmica di Dio. Adamo aveva un corpo dotato di una vita naturale, Cristo è Spirito vivificante. Come ogni antenato trasmette le sue virtù e le sue tare ai discendenti, così i figli di Adamo portano l'immagine del loro padre, mentre i discepoli di Cristo portano l'immagine di Cristo, e cioè gli assomigliano, dipendono e derivano da lui: «*E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo della polvere, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste*» (*1Cor 15, 49*)⁴⁸.

3. San Paolo: dall'uomo di polvere all'uomo celeste

S. Paolo parla di corpo-splendore, come di una realtà relazionale, una realtà diversa nello splendore. Il corpo umano è un corpo opaco, si badi bene non riferito alla carne ma al corpo. Poiché ogni astro differisce dall'altro per lo splendore, Gesù viene chiamato «il divino celeste». Per identificarne la lucentezza S. Paolo usa il termine *doxa*.

Il corpo di Gesù risorto è un «corpo glorioso», cioè rivestito della gloria di Dio, divinizzato, perfetto, definitivo, eterno; un corpo diverso da quello naturale, mortale, *misero*.

Un'altra stupenda dote dei nostri corpi risorti è la luminosità. San Paolo (*I Cor 15,43*) dice: «*Si semina un corpo spregevole e risorge glorioso pieno di splendore*». Risorge nello splendore di quella luce e bellezza radiosa che la visione di Dio comunica all'anima beata e compenetra il corpo. Sul monte della Trasfigurazione, dice il Vangelo (*Mt 17,2*), il volto

⁴⁸ Cf. SANNA, *Chiamati per nome*, 150-153.

di Gesù splendeva come il sole tanto che gli occhi dei tre Apostoli abbagliati non reggevano a contemplano. Gesù stesso (Mt 13,43) ci dice: «*Nel regno del Padre celeste (cioè in Paradiso) i giusti (ossia i Beati) splenderanno come il sole*». Lo splendore luminoso aggrupperà alla perfetta bellezza dei nostri corpi uno spettacolo fantasticamente suggestivo! Splendore luminoso che, partendo dall'anima, si irraderà all'esterno attraverso i corpi immortali e li renderà tutti rosei trasparenti. Splendore luminoso che è riflesso fedele della luce stessa di Dio⁴⁹. Il corpo luminoso e ardente dei Beati irraggerà la stessa abbagliante bellezza del volto di Dio, tanto che tutto il creato sarà costretto, per dire così, ad esclamare estatico: quanto si rassomigliano! Santa Teresa d'Avila, ammessa a contemplare per pochi istanti Gesù con il corpo glorioso, scrisse che da quel giorno tutte le persone più affascinanti non le sembravano ormai più deliziose di uno scheletro.

1Cor 15,51-53: «Ecco io vi annunzio un mistero: non tutti, certo, moriremo, ma tutti saremo trasformati, in un istante, in un batter d'occhio, al suono dell'ultima tromba; suonerà infatti la tromba e i morti risorgeranno incorrotti e noi saremo trasformati. È necessario infatti che questo corpo corruttibile si vesta di incorruttibilità e questo corpo mortale si vesta di immortalità».

Questo discorso di S. Paolo è una diatriba con gli gnostici che diffondevano nelle comunità cristiane le dottrine ellenistiche sulla immortalità naturale dell'anima, considerata una scintilla divina imprigionata nel corpo considerato una negatività e destinato ad una corruzione irreversibile. Gesù risorto rivela invece che la salvezza dalla morte che Egli opera è nel corpo che dunque non va considerato negativamente. L'*immortalità* qui è da intendersi come *eternità*. Paolo parla di *corpo mortale*, di *questo corpo*, quello che abbiamo e conosciamo, che *si veste di eternità*. Cosa significa?

1Cor 15,35-36: «Ma qualcuno dirà: «Come risuscitano i morti? Con quale corpo verranno?». Stolto! Ciò che tu semini non prende vita, se prima non muore;³⁷ e quello che semini non è il corpo che nascerà, ma un semplice chicco, di grano per esempio o di altro genere».

Consideriamo il nostro corpo mortale come un seme che viene seminato nella terra (= la tomba) : il frutto, ciò che risorgerà sarà qualcosa di nuovo, di diverso dal seme, qualcosa di vitale e rigoglioso. S. Paolo usa il termine «seminare» (si intende il momento della morte, della caducità dell'uomo, si intende «trasformazione» come «passaggio»).

- ✓ Si semina *nella corruzione*, si risorge *immortale, incorruttibile*.
- ✓ Si semina *nello squallore*, nel buio, nell'opacità, si risorge *nello splendore*, nella gloria, cioè in un corpo glorioso.
- ✓ Si semina *nella debolezza*, nell'infermità, si risorge *nella forza*.

⁴⁹ Cf. E. SCOGNAMIGLIO, *Tutto ciò che si manifesta è luce. Meditazioni biblico-teologiche sul Vangelo di Giovanni*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2012. Queste meditazioni di carattere biblico e teologico sul Vangelo di Giovanni sono ispirate da un principio caro alla tradizione giovannea e alla stessa rivelazione giudaico-cristiana: tutto ciò che è luce si manifesta. Poiché il Verbo è da sempre presso il Padre e la luce splende nelle tenebre, nessuno è in grado di fermare la forza rivelatrice e liberante della luce che resta e permane nella sua dinamicità e storicità. La luce è ciò che resta: è Dio fatto carne, l'Emmanuele. Se è vero che Dio è luce, e in lui non ci sono tenebre, lo spazio di questa luce è Gesù Cristo, impenetrabile luce dalla quale non ci resta che lasciarci toccare e illuminare.

C'è differenza: il corpo umano naturale è tenebroso, il corpo glorioso è celeste, e come gli astri risplende di luce propria ed è incorruttibile, glorioso, potente.

1Cor 15,42-49: «Così anche la risurrezione dei morti: si semina corruttibile e risorge incorruttibile; si semina ignobile e risorge glorioso, si semina debole e risorge pieno di forza; si semina un corpo animale, risorge un corpo spirituale. Se c'è un corpo animale, vi è anche un corpo spirituale, poiché sta scritto che il primo uomo, Adamo, divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita. Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale, e poi lo spirituale. Il primo uomo tratto dalla terra è di terra, il secondo uomo viene dal cielo. Quale è l'uomo fatto di terra, così sono quelli di terra; ma quale il celeste, così anche i celesti. E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste».

Il nostro corpo nella resurrezione verrà trasformato per essere in grado di vivere eternamente senza più guai, ma sempre glorioso e ricolmo di ogni felicità⁵⁰.

Ma cosa significa seminare e risorgere? C'è mutamento? No! C'è trasformazione.

Un corpo psichico, relazionale, vivente (gli spagnoli usano proprio il termine “*vivenza*”); segnato dalla caducità, dall'opacità, dalla debolezza, è proprio questo corpo che viene trasformato. Un corpo tutto splendente dello Spirito Santo. Il corpo risorto è un corpo santificato: «*Psiutikon – Pneumatikon*». Il Risorto è nel suo splendore, nella pienezza di comunione col padre e lo Spirito, è il “trasfigurato” del Tabor.

Gesù è la “primizia”, ciò che anche noi diventeremo. Il corpo psichico risorge in Cristo (Rm 8) nella gloria, nell'incorruttibilità, nella potenza. Tutti saremo trasformati. S. Paolo quando parla di relazioni legate allo Spirito usa sempre il verbo “trasformare” che indica crescita, realtà che va ad essere completa, non è il bruco e la farfalla che è mutamento, per S. Paolo c'è trasformazione dell'uomo vecchio nell'uomo nuovo ad opera dello Spirito Santo. S. Paolo dice “si riveste” dello Spirito Santo. Si va da un meno a un più. Paolo non fa distinzione fra chi è in comunione o no con Cristo, ma parla solo del Giudizio finale, non parla di chi sta alla destra o alla sinistra, parla della Risurrezione in sé. Il Cristo risorto ha un carattere pedagogico, continuamente “insegna”, tipico esempio è l'incontro con la Maddalena.

Il nostro corpo risorto sarà composto dai medesimi elementi materiali che lo componevano in terra, è di fede cattolica che noi risorgeremo con quello stesso corpo che avemmo sulla terra. Il Concilio Lateranense IV, infatti, ha definito che «*Tutti risorgeranno col proprio corpo che hanno adesso*». Nel Simbolo contro i Priscilliani, compilato nel 675 dall'XI Concilio di Toledo, si legge: «*Crediamo che risorgeremo non in una carne aerea o comunque diversa, come certuni delirano, ma in questa stessa carne in cui viviamo, siamo costituiti e ci muoviamo*».

San Tommaso d'Aquino (P. III, 0. 54, a. i e 2) insiste parecchie volte nell'affermazione che il nostro corpo, anche dopo la resurrezione, conserverà inalterata la sua propria natura⁵¹.

⁵⁰ Cf. E. SCOGNAMIGLIO, *Ecco, io faccio nuove tutte le cose. Avvento di Dio, futuro dell'uomo e destino del mondo*, EMP, 2002.

4. *Imago Dei* e figliolanza

«In Cristo si riflettono Dio e l'uomo mutuamente fino all'infinito. Perché in un senso egli è il risultato dell'incontro delle due nature, però in un altro senso egli stesso, come persona divina, determina la relazione e la distanza tra Dio e l'uomo. Come redentore egli è “dopo” il peccato, ma come immagine e capo della creazione è “prima”»⁵².

La lettura dell'*imago* in chiave cristologica, che la fa coincidere con la scoperta che il Dio Unitrino chiama l'uomo ad essere figlio nel Figlio⁵³, spiega adeguatamente l'essere singolare proprio di ogni uomo. Tale figliolanza infatti postula il riconoscimento della libertà personale come insuperabile (intrascendibile) in ogni atto del singolo. Guardando alla singolare persona di Gesù Cristo si vede che Egli è se stesso in quanto è totalmente per un altro. Egli manifesta nella sua morte libera in croce (sponte: Anselmo) la verità di Dio come inseparabile dalla decisione della libertà dell'uomo Gesù di Nazareth⁵⁴. Ne deriva che la libertà di quest'uomo è direttamente e intrinsecamente implicata nella manifestazione della verità di Dio. E così l'evento di Gesù Cristo è redentore in quanto mostra come l'uomo non possa attingere la verità della propria persona indipendentemente dall'esercizio storico concreto della propria libertà. Egli deve positivamente decidere di uscire da sé per aderire all'iniziativa divina che lo interpella. Il fatto stesso che il suo volere sia illimitato ma il suo potere limitato gli dice che il nucleo ultimo della sua soggettività gli resta inattingibile, così che quando del tutto gratuitamente l'evento Cristo gli si propone come risolutore di questo enigma, l'uomo deve porsi come protagonista di questa decisione. L'approfondimento del contenuto della persona umana come libera figliolanza permette ora di concludere con due notazioni sintetiche.

In primo luogo si comprende che l'avventura dell'uomo alla ricerca del significato di sé e del mondo non può mai consistere in una risposta deducibile da una teoria: se è nella storia che il Verbo incarnato svela pienamente l'uomo all'uomo, quest'ultimo può attingere alla sua ultima consistenza solo come esperienza nella storia. La celebre espressione di Ireneo: «Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei»⁵⁵, esprime icasticamente questo dato. Solamente in quanto è sempre in azione (vivens) l'uomo può dare gloria a Dio, ovvero condurre la propria esistenza secondo il prestabilito disegno del Padre che ha fatto tutte le cose a Sua Gloria, cioè in Cristo. Soltanto in questa prospettiva l'uomo scopre se stesso e il significato esauriente della sua esistenza e di quella del mondo nel volto buono del Mistero (visio Dei) che lo ha creato perché fosse suo figlio in Cristo.

⁵¹ Per eventuali approfondimenti: R. LAVATORI, *Il Signore verrà nella gloria. Escatologia alla luce del Vaticano II*, Dehoniane, Bologna 2007; G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2003; C. BISSOLI, *La morte, ultimo atto?*, Elledici, Leumann (Torino) 2003; C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Paoline, Milano 1989; F. ASTI, *L'escatologia fra Atene e Corinto*, in *Asprenas* 48 (2001), 33-58.

⁵² «In Christus reflektieren sich Gott und Mensch ineinander ins Unendliche. Denn er ist einerseits das Ergebnis der Begegnung beider Naturen, andererseits aber bestimmt er, als göttliche Person, selbst das Verhältnis und den Abstand von Gott und Mensch. Als der Erlöser ist er 'nach' der Sünde, aber als Urbild und Haupt der Schöpfung 'vor' ihr» (H.U. VON BALTHASAR, *Das Weizenkorn*, Einsiedeln 1958, 60).

⁵³ Cf. Gv 15,8; 16,14; 2Cor 3,18. Cf. E. MERSCH, *La théologie du Corps Mystique t. 2*, Desclée de Brouwer, Paris 1946, 9-68.

⁵⁴ In proposito Cf.: F.-M. LETHEL, *Théologie de l'agonie du Christ: la liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime le Confesseur*, Beauchesne, Paris 1979.

⁵⁵ IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, IV, 20, 7.

In secondo luogo si comprende che la “stabilizzazione” delle tensioni costitutive dell’uomo realizzata nel Crocifisso Risorto, non elimina, anzi esalta la fisionomia drammatica dell’esistenza umana, giacché l’evento di Gesù Cristo svela all’uomo il supremo paradosso della sua esistenza. Ciò su cui si decide la verità della sua vita non è soltanto l’equilibrio delle diverse polarità creaturali delle quali egli si sorprende costituito, ma anche l’essere stato voluto e creato da Dio per partecipare della vita stessa dell’Unitrino nella contingenza della sua esistenza. Tutto ciò il Padre lo offre alla persona umana, al mistero inviolabile della sua libertà e responsabilità, domanda la sua personale decisione: la consapevolezza di questo dono apre alla drammatica e misteriosa coscienza che in ogni atto della persona umana è sempre in gioco l’affermazione libera del proprio destino, consapevolmente voluto, o la sua negazione che diventa il perdersi nell’alienazione da Dio stesso⁵⁶.

Acutamente Balthasar afferma che Gesù Cristo scioglie l’enigma dell’uomo ma non ne predecide il dramma⁵⁷. Nel rapporto tra Dio e l’uomo in Cristo Gesù la singola persona umana non è mai assorbita, nessuno dei suoi atti le viene sottratto⁵⁸: la persona umana è davvero libera.

Il percorso compiuto, in maniera troppo scarna, ci permette ora di concludere tornando alla questione di partenza: perché Dio che non ne ha bisogno crea l’uomo ed il mondo? Perché io non sono Dio? Perché c’è l’essere e non il nulla?

In Cristo Gesù siamo stati condotti a riconoscere che in Dio vive l’Uno, l’Altro e l’unità feconda dei Due. Il dogma trinitario ci dice che Dio è amore. Se in Dio stesso trova posto l’Altro, il Figlio, allora la creazione può essere pensata⁵⁹. E non si è costretti ad un dualismo insuperabile né a considerare l’origine della persona umana e del mondo una caduta panteistica. La creazione è il dono di Sé mediante il quale Dio liberamente pone e mantiene nell’esistenza esseri distinti da sé lasciando in tutto la Sua impronta. Da così vita alla persona umana fatta a Sua immagine. «E poiché il Figlio è icona eterna del Padre potrà assumere in Sé, senza contraddizione l’immagine rappresentata dalla creatura; purificarla senza eliminarla; introdurla nella communio della vita divina»⁶⁰.

Tuttavia il confronto appassionato sui contenuti, che non può mai nell’umana agorà rinunciare al principio che chi spiega di più ha più ragione, non rivela alcuna pretesa di dominio che sotto qualsiasi forma generi violenza. Il corretto rapporto tra ragione, fede e religione più volte indagato da Benedetto XVI costituisce in questo senso una preziosa garanzia⁶¹.

Il cristianesimo è la fede nell’Innocente crocifisso. Questo e solo questo deve testimoniare il cristiano a tutti gli uomini, ben convinto che solo per il dono della fede e non per una qualsivoglia forma di gnosi egli conosce un poco in Gesù Cristo il volto trinitario di Dio. Senza rinunciare al paragone sui contenuti il cristiano sa bene che testimonianza si-

⁵⁶ Mc 8,36; Lc 9,22-25.

⁵⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, 3, 25-53.

⁵⁸ Cf. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Jaca Book, Milano 1991, 115-118.

⁵⁹ Contrariamente alla convinzione che il linguaggio della creazione «sarebbe incomprensibile», E. VOEGELIN, *Anamnesi. Teorie della storia e della politica*, Giuffrè, Milano 1972, 46-47.

⁶⁰ VON BALTHASAR, *La mia opera*, 91.

⁶¹ Cf. BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni, Incontro con i rappresentanti della scienza*, Regensburg 12 settembre 2006; ID., *Incontro con il Corpo Diplomatico presso la Repubblica di Turchia*, Ankara 28 novembre 2006.

gnifica comunicazione da libertà a libertà. Si affida, nel dialogo interreligioso, così come nel rapporto con tutti i fratelli uomini, al Dio che guida la storia attento alle circostanze e ai rapporti che tramano la realtà per cogliere gli appelli al vero, al bene e al bello Dio stesso vorrà comunicare.

A questa visione dell'amore che ama per primo senza nulla chiedere in cambio, che ama in ogni istante come se fosse l'ultimo istante come documenta Colui che innocente si è lasciato inchiodare al palo ignominioso della croce mentre lo Spirito lo teneva unito al Padre, si rifà il cristianesimo per illustrare il rapporto che lega Dio ad ogni singola persona umana dal concepimento fino alla morte naturale. Il Padre ci crea avendo davanti a Sé l'immagine perfetta di persona umana: Gesù Cristo morto e risorto. L'originario atto di amore, che è la creazione in Gesù Cristo, non si ferma neppure di fronte all'umana pretesa di autosoteria (peccato originale). Gesù Cristo, Verità vivente e personale, si lascia immolare dalla libertà finita dell'uomo per offrirgli la redenzione. Nel suo amore cancella il nostro peccato, ed offre alla nostra libertà, che deve decidere, la possibilità di essere nuova creatura. La persona umana ed il mondo hanno un senso. La finitudine non è un male, ma è il luogo dell'amore che vince la morte e apre al "per sempre".

CAPITOLO QUARTO

L’UOMO CREATO AD IMMAGINE DEL FIGLIO INCARNATO: APPROFONDIMENTO PATRISTICO

Il punto di partenza classico, conosciuto per chiunque tratta sia della teologia trinitaria sia dell’antropologia, è il libro della *Genesi*, *Gen* 1, 26-27: «E Dio disse: “Facciamo l’uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza [...]”. E Dio creò l’uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò».



La *Genesi* parla in due passi diversi della creazione dell’uomo: in 1, 26 la descrive come compimento della creazione del mondo e in 2, 7 come inizio della storia. Si tratta di un’unica creazione oppure di due creazioni diverse da cui conseguirebbero inevitabilmente due «diversi» uomini⁶²?

Se dal dato biblico fondamentale si passa all’esame di come i padri nella loro catechesi e nel loro intento apologetico della verità cristiana sono ricorsi a questo tema, si constata che la teologia patristica dell’immagine di Dio si sviluppa nella disputa con le correnti spirituali dell’antico Oriente, dell’antichità ellenistica e della tarda giudaica.

Gli gnostici moltiplicarono la specie degli uomini (*anthropai*) parlando di esseri celesti, di «uomini eterni», di angeli, o anche di uomini sensibili, nelle diverse regioni dell’universo. Taluni riducevano a tre le specie di uomini, ciascuna con la sua natura, proprietà e destino nella storia della salvezza, giungendo così a parlare di un triplice uomo e di

⁶² Cf. U. BIANCHI (a cura di), *La “doppia creazione” dell’uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978.

un triplice Cristo. Secondo Marcione († 150/200) invece il Demiurgo avrebbe modellato, insufflandogli il suo alito, un solo uomo capostipite di un'unica specie⁶³. Il giudeo Filone († 54 d. C.) si situa fra gli uni e l'altro sostenendo una doppia creazione. A suo parere *Gen* 1, 26 indica l'apparizione dell'uomo *creato* (ποιητής) a *immagine e somiglianza* di Dio, mentre *Gen* 2, 7 indica l'uomo *modellato* (πλαστείς) dal limo⁶⁴. L'uomo *creato* equivale all'intelletto (νοῦς), forma pura che contempla le realtà intelligibili, incorporeo e incorruttibile, senza differenziazione sessuale. Un uomo ideale e celeste, paradigma degli individui terreni, secondo la concezione medio-platonica delle idee: a lui appartiene l'*imago Dei*. L'uomo modellato o plasmato invece è l'uomo sensibile, composto di anima e corpo, maschio o femmina, con tutti i limiti inerenti alla materia. Egli si allontana dall'immagine per affondare nell'animale.

Non è difficile scorgere nelle tesi suddette una radicalizzazione della dualità di corpo e spirito che impedisce una concezione unitaria dell'uomo e che porta inesorabilmente ad un'antropologia *dualista*⁶⁵. È all'interno di questi diversi ambienti che vivono e operano i padri, ed è in questi ambienti che essi espongono nella catechesi e nella predicazione gli elementi della dottrina cristiana.

La dottrina sull'*immagine* si articola attraverso la relazione prototipo-copia, esempio-imitazione. L'uomo partecipa all'essere di Dio; perciò, in quanto essere creato, è fondamentalmente destinato a Lui. Gli interrogativi con i quali si può strutturare questa teologia patristica sono: chi è l'originale? ossia, chi è il modello stesso: Cristo-Logos, Cristo-Verbo incarnato o la Trinità? Dov'è l'immagine dell'uomo? Ossia, chi è il reale portatore dell'immagine: solo l'anima o l'uomo nella sua completezza e integrità? C'è una distinzione tra immagine e somiglianza?

Si possono schematicamente raggruppare le risposte dei padri in tre orientamenti fondamentali⁶⁶.

1) *Se il prototipo dell'uomo è il Verbo preesistente*, il Logos invisibile, come per la tradizione «alessandrina», di ispirazione platonica, rappresentata soprattutto da Clemente e Origene, la copia di esso è l'anima, altrettanto invisibile e spirituale. La somiglianza si manifesta, cioè, nelle potenze spirituali, quali l'intelligenza e la volontà, con le quali l'uomo cerca di raggiungere l'assimilazione al prototipo. Il corpo, in quanto semplice *vestigium* dell'immagine, non può partecipare a questo processo di assimilazione ed è perciò considerato solo marginalmente.

2) *Se il prototipo è il Verbo incarnato*, come per la tradizione «antiochena», di ispirazione aristotelica, rappresentata soprattutto da Ireneo e Tertulliano, la copia è l'uomo intero, nella sua unità di corpo e anima, materia e spirito. L'archetipo è Gesù Cristo, cioè una

⁶³ Cf. IRENEO DI LIONE (SANT'), *Contro le eresie*, I, 6, 1, 61, Città Nuova, Roma 2009; CLEMENTE ALESSANDRINO, *Excerpta ex Theodoto*, 54, (SC 23, 170-171); ORBE A., *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid-Roma 1994.

⁶⁴ SCOLA A. – MARENGO G. – PRALES LÒPEZ J., *La persona umana. Antropologia teologia* (Manuali di teologia cattolica, V. 15), Jaca Book, Milano 2000, 158.

⁶⁵ *Ib.*

⁶⁶ Cf. R. CANTALAMESSA, *Cristo «immagine di Dio». Le tradizioni patristiche su Colossesi 1,15*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, XVI (1980), 181-212; 345-380.

realtà storica e non un'entità celeste e mitica, e la copia è l'uomo, che per Ireneo è, principalmente, *sarx*, plasma, corpo⁶⁷.

3) *Se il prototipo è la Trinità*, nell'unità della natura e nella Trinità della tre persone, come per sant'Agostino, che tenta una spiegazione psicologica del mistero trinitario, la copia è l'uomo nell'unità della sua natura e nella trinità della sue potenze spirituali. Agostino cerca questa immagine nell'uomo esteriore, ma la trova solo nell'uomo interiore, cioè nella *mens-voluntas-amor* o nella *memoria-intelligentia-voluntas*⁶⁸.

Al di là di questa classificazione che distingue i padri secondo la loro appartenenza culturale, c'è in tutti loro una costante, una caratteristica comune: tutti prendono in considerazione lo sviluppo e il dinamismo etico tra l'immagine ricevuta con la nascita e la somiglianza da raggiungere nella vita.

È all'interno della storia della salvezza della creazione e della grazia, della caduta e dell'elezione, che l'uomo tende al sommo bene: diventare, per quanto è possibile, simile a Dio⁶⁹.

1. I Padri Apostolici

Sotto questa denominazione sono raccolti un piccolo numero di scritti, che si caratterizzano per la loro antichità e per il loro aggancio all'era apostolica⁷⁰. Questi scritti delle origini rivestono uno speciale interesse e vanno studiati con particolare attenzione perché ci fanno conoscere alcuni aspetti della fede e della vita delle Chiese sub-apostoliche. I Padri Apostolici abbracciano un arco di tempo che può andare dalla distruzione di Gerusalemme (agosto del 70 d. C.) al martirio di Policarpo (23 febbraio del 155/167). I principali errori che si manifestano in campo cristiano sono il docetismo cristologico, l'encratismo e lo gnosticismo⁷¹.

1.1. Clemente di Roma

Nella *Lettera ai Corinti*, Clemente di Roma scrive che «è in Cristo suo Figlio che Dio chiama a credere e sperare nel suo nome»⁷². Il battezzato è anzitutto colui che in fede e speranza attende che si realizzino anche per lui le promesse, prima fra tutte quelle della ri-

⁶⁷ Cf. IRENEO DI LIONE (SANT'), *Contro le eresie* (testi patristici), Città Nuova, Roma 2009.

⁶⁸ Cf. M. ADRIANI, *La cristianità antica. Dalle origini alla «Città di Dio»*, Tomo I, Bibliotheca Fides, Roma 1981.

⁶⁹ Cf. SANNA, *Chiamati per nome*, 154-157.

⁷⁰ La denominazione risale a J. - B. Cotelier il quale nel 1672 pubblicò una raccolta di scritti col titolo *Patres aevi apostolici*, comprendente Barnaba, Clemente Romano, Erma, Ignazio di Antiochia, Policarpo di Smirne e il suo *Martirio*; a questi furono aggiunti in seguito Papi di Gerapoli e l'*A Diogneto*, infine la *Didachè*.

⁷¹ Cf. E. CATTANEO - G. DE SIMONE - L. LONGOBARDO - C. DELL'OSSO, *Patres ecclesiae. Una introduzione alla teologia dei Padri della Chiesa*, (Oí Christíanoí 5), Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2008, 57-58.

⁷² Cf. CLEMENTE DI ROMA, *Lettera di Clemente Romano ai Corinti*, 49, 3, in A. QUACQUARELLI (a cura di), *I Padri Apostolici* (Collana di Testi Patristici 5), Città Nuova, Roma 1978, 88; ID., *Lettera ai Corinzi*, E. PERETTO (a cura di) (Scritti delle origini cristiane, 23), EDB, Bologna 1999 (traduzione e commento).

surrezione⁷³. C'è un carattere integrale dell'offerta cristica della salvezza, destinato a tradursi nel carattere integrale della risposta, nel carattere integrale, potremo dire, del dinamismo teologale dell'esistenza credente: anima e carne, spirito e materia, sono coinvolte nel dinamismo della carità che fa tendere a Dio e unisce a lui⁷⁴. Un dato, questo, che emerge con chiarezza anche nell'*Omelia dello pseudo-Clemente*⁷⁵, dove viene appunto ribadito che la salvezza è anche per la carne: nessuno deve dire che la carne non sarà giudicata e non risorgerà; piuttosto il cristiano, come tempio di Dio, deve custodire anche la carne perché «nel modo in cui foste chiamati nella carne, nella carne anche vi presenterete. Se Cristo nostro Signore che ci ha salvati, da spirito che era si è incarnato e così ci ha chiamati, allo stesso modo anche noi, in questa carne, riceveremo il premio»⁷⁶.

1.2. Ignazio di Antiochia

Vescovo di Antiochia di Siria, Ignazio fu condannato a morte e mandato a Roma per essere esposto negli spettacoli con le bestie feroci. Durante il viaggio attraversò l'Asia Minore ed ebbe modo di incontrare varie comunità cristiane o alcuni loro rappresentanti. In segno di riconoscenza scrisse delle Lettere. Stando alle indicazioni di Eusebio sarebbe stato martirizzato sotto l'imperatore Traiano, cioè verso il 110.

Troviamo in Ignazio importanti sommari di fede cristologica, che preludono a formule più definitive. L'errore che egli denuncia con forza è una cristologia di tipo doceta, proveniente da speculazioni di tipo gnostico-giudaico. Cristo, afferma Ignazio, non si è incarnato solo in apparenza, né ha sofferto solo in apparenza, ma è «veramente della stirpe di Davide secondo la carne [...] nato veramente da una vergine, [...] ha sofferto veramente ed è veramente risuscitato»⁷⁷. la verginità di Maria è chiaramente affermata. Perciò la retta fede professa che «vi è un solo medico, dotato di carne e di spirito, generato e ingenerato, Dio fattosi carne, da Maria e da Dio, prima passibile e poi impassibile»⁷⁸. Anche dopo la risurrezione Gesù aveva un corpo⁷⁹. Ripetutamente Ignazio professa la sua fede in Cristo "Dio". Questa fede cristologica non intacca il monoteismo: per Ignazio l'unità è una prerogativa di Dio e deve rispecchiarsi nella Chiesa⁸⁰.

Un modo di concepire l'esistenza, un modo di camminare nella storia, quello dei cristiani, destinato a suscitare le reazioni del mondo in cui il Vangelo si andava diffondendo. Emergeva dunque l'esigenza di difendersi, il bisogno di elaborare una apologia, una difesa:

⁷³ Cf. CLEMENTE DI ROMA, *Lettera di Clemente Romano ai Corinti*, 49, 3, 81.

⁷⁴ S. P. BONANNI, *L'amore che spera e crede: nella traccia della storia tra antropologia e teologia (Volume 1 di theologia)*, Gregorian Biblical BookShop, Roma 2010, 34.

⁷⁵ PSEUDO-CLEMENTE, *Omelia dello Pseudo Clemente*, in QUACQUARELLI A. (a cura di), *I Padri Apostolici* (Collana di Testi Patristici 5), Città Nuova, Roma 1978, 215-234. Quacquarelli, nell'introdurre il testo tradizionalmente legato al nome di Clemente di Roma, motiva la scelta del titolo ed evidenzia la problematicità della sua attribuzione (Cf. *I Padri Apostolici*, 217-219).

⁷⁶ PSEUDO-CLEMENTE, *Omelia* 9, 4-6, in A. QUACQUARELLI (a cura di), *I Padri Apostolici*, 226.

⁷⁷ IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettere di sant'Ignazio, lettera agli Smirnesi* 1-2, in QUACQUARELLI A. (a cura di), *I Padri Apostolici* (Collana di Testi Patristici 5), Città Nuova, Roma 1978, 93-143; Cf. anche ID., *Le lettere*, G. GANDOLFO (a cura di), Paoline, Roma 1980; ID., *Le lettere*, U. NERI (a cura di), EDB, Bologna 1994.

⁷⁸ ID., *Lettera agli Efesini* 7,2.

⁷⁹ ID., *Lettera agli Smirnesi* 3.

⁸⁰ Cf. E. CATTANEO - G. DE SIMONE - L. LONGOBARDO - C. DELL'OSSO, *Patres ecclesiae...*, 64-65.

a rispondere a questa esigenza, si impegnarono quel gruppo di autori generalmente individuati con il nome di «apologisti»⁸¹.

2. Gli apologisti

L'impatto del cristianesimo con il mondo pagano non fu pacifico, la società ellenistico-romana ha opposto, infatti, resistenza al messaggio cristiano, cercando di sopprimerlo con le persecuzioni, oppure contestandolo a livello intellettuale⁸².

Un modo di concepire l'esistenza, un modo di camminare nella storia, quello dei cristiani, destinato a suscitare le reazioni del mondo in cui il Vangelo si andava diffondendo. Emergeva dunque l'esigenza di difendersi, il bisogno di elaborare una apologia, una difesa: a rispondere a questa esigenza, si impegnarono quel gruppo di autori generalmente individuati con il nome di «apologisti»⁸³.

C'è uno sforzo dei filosofi che anche i primi autori cristiani riconoscono come compito proprio, ed è quello di individuare il principio in grado di spiegare il mistero della trascendenza dell'uomo, la sua originaria tensione ad andare al di là dei propri limiti: solo che i cristiani si sentiranno subito impegnati a richiamare la verità del dono come condizione imprescindibile per la realizzazione di questo dinamismo che orienta l'uomo oltre sé stesso. Si sentiranno subito impegnati, i cristiani, a ribadire che l'uomo è *imago Dei*, e dunque mistero di trascendenza chiamato ad accettare sé stesso nella libera apertura al dono dall'alto: perché, per dirla con Rahner, solo attraverso la grazia la trascendenza che l'uomo è «veramente liberata verso Dio stesso e il suo mistero incomprensibile»⁸⁴.

Emerge dunque ben presto l'importanza del riferimento a *Gen* 1, 26; e questo anche a prescindere dalla connessione con il tema dell'anima. Lo vediamo bene nell'*A Diogneto*⁸⁵. In questo significativo documento del II secolo, viene ribadito che solo con la fede si può

⁸¹ Si parla di «letteratura apologetica» per indicare quell'insieme di scritti nati con lo scopo di difendere il cristianesimo e i cristiani dalla persecuzione, dalle accuse dei pagani, dall'ostilità degli ambienti culturali, dall'opposizione dei giudei. Fra i primi apologisti, già attivi nel II secolo, si segnalano Aristide, Giustino, Milziade, Apollinare di Gerapoli, Melitone di Sardi, Atenagora, Taziano. Cf. l'*Introduzione* di C. BURINI al volume di testi da lui curato, *Gli apologeti greci* (Collana di Testi Patristici 59), Città Nuova, Roma 1986; Cf. anche M. PELLEGRINO – S. HEID, «Apologisti-Apologetica», in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Edizioni A. Di Berardino, Istituto Patristico Augustinianum di Roma, Marietti, Genova-Milano 2007, vol. 1, col. 427.

⁸² Attorno al 170, Luciano di Samosata, con il romanzo *La morte di Pellegrino*, vuole gettare il ridicolo sui cristiani. Quasi contemporaneamente il filosofo Celso, con il suo *Discorso veritiero*, muove al cristianesimo obiezioni abili e serie, come si può arguire dai brani citati nella confutazione fattane da Origene una settantina di anni più tardi. Nel III secolo Porfirio, discepolo di Plotino, scriverà un'opera *Contro i cristiani*. Nel IV secolo l'imperatore Giuliano (361-363) coalizzerà attorno a sé l'ultimo grande sussulto della reazione pagana, scrivendo un *Contra Galileos*.

⁸³ Si parla di «letteratura apologetica» per indicare quell'insieme di scritti nati con lo scopo di difendere il cristianesimo e i cristiani dalla persecuzione, dalle accuse dei pagani, dall'ostilità degli ambienti culturali, dall'opposizione dei giudei. Fra i primi apologisti, già attivi nel II secolo, si segnalano Aristide, Giustino, Milziade, Apollinare di Gerapoli, Melitone di Sardi, Atenagora, Taziano. Cf. l'*Introduzione* di C. BURINI al volume di testi da lui curato, *Gli apologeti greci* (Collana di Testi Patristici 59), Città Nuova, Roma 1986; Cf. anche M. PELLEGRINO – S. HEID, «Apologisti-Apologetica», in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, ed. A. Di Berardino, Istituto Patristico Augustinianum di Roma, Marietti, Genova-Milano 2007, vol. 1, col. 427.

⁸⁴ K. RAHNER, «Virtù», *Sacramentum Mundi*, Morcelliana, Brescia 1977, vol. 8, col. 635.

⁸⁵ Si tratta di un'opera il cui autore rimane sconosciuto, sebbene si presenti come una delle testimonianze di maggior rilievo della prosa greca cristiana antica.

vedere Dio. Afferma infatti l'ignoto autore, che il Signore di tutte le cose aveva pensato un piano grande ineffabile, comunicandolo solo al Figlio. E proprio grazie a questo Figlio diletto, Dio, a un certo punto, ha manifestato quello che aveva pensato fin dall'inizio⁸⁶.

L'uomo, immagine di Dio, diventa imitatore di Dio amando. Si tratta di un indizio importante per precisare il dinamismo teologale come un realizzarsi della *imago Dei* nella forza dell'amore.

Quella che emerge dalle testimonianze dei padri apostolici e dagli apologeti, non è ancora una riflessione sull'esistenza sempre capace di esprimere una forma speculativa segnatamente cristiana. Si tratta di documenti fortemente legati agli scritti del Nuovo Testamento, e sicuramente notevoli per la loro ricchezza, vivacità e concretezza. Si pensi alla presentazione della carità come ciò che unisce a Dio, o alla centralità del motivo biblico *imago Dei*, ben presto emergente come punto di mediazione privilegiato, per un confronto con il mondo della filosofia. Ma si tratta ancora di un quadro in cui i vari elementi sembrano chiedere, generalmente parlando, un ulteriore lavoro di approfondimento e integrazione.

Per vedere maturare qualcosa di più compiuto, bisogna focalizzare l'attenzione sullo sviluppo che, senza dimenticare i registri caratteristici dei padri apostolici e degli apologeti, porterà alle sintesi di Ireneo ed Origene. Soprattutto, «mentre gli apologeti devono mostrare che il *logos* di Eraclito, di Platone, degli stoici, è il *Logos* dell'evangelo, quasi che, essendo noto il primo, si acceda ad interpretare il secondo e il primo sia via al secondo, Origene viceversa, deve mostrare che il *logos* della speculazione greca va interpretato a partire dal *Logos* dell'evangelo»⁸⁷.

Si comprendono così le ragioni per cui, agli inizi della letteratura patristica, la riflessione sull'*imago Dei* cerca di approfondire il senso del rapporto tra l'*immagine* genesiaca, riferita all'uomo, e la proposta del Nuovo Testamento che confessa Gesù Cristo come l'immagine del Padre (Col 1, 15 «Egli è l'immagine del Dio invisibile, il primogenito di ogni creatura»; 2Cor 4, 4 «per gli increduli, ai quali il dio di questo mondo ha accecato le menti, affinché non risplenda loro la luce del vangelo della gloria di Cristo, che è l'immagine di Dio»). In essa si intrecciano due dinamiche: quella evocata dal racconto della Creazione (*immagine e somiglianza*) e quella propria della rivelazione neotestamentaria (*immagine terrestre-immagine celeste*)⁸⁸. Già Ireneo vide la possibilità di fonderle, ritenendo che la prima avesse il suo fondamento nella seconda⁸⁹.

2.1. A Diogneto

Un gioiello di questa letteratura apologetica è l' *A Diogneto*⁹⁰. C'è uno sforzo dei filosofi che anche i primi autori cristiani riconoscono come compito proprio, ed è quello di indi-

⁸⁶ Cf. BONANNI, *L'amore che spera e crede*, 42-43.

⁸⁷ D. PAZZINI, «Figlio», in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Edizioni A. MONACI CASTAGNO, Città Nuova, Roma 2000, 162.

⁸⁸ 1Cor 15, 49: «E come abbiamo portato l'immagine del terrestre, così porteremo anche l'immagine del celeste».

⁸⁹ Cf. IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, III, 18, 1, 273 (SC 211, 342-345).

⁹⁰ Si tratta di un'opera il cui autore rimane sconosciuto, sebbene si presenti come una delle testimonianze di maggior rilievo della prosa greca cristiana antica; per un approfondimento: *A Diogneto*, E. NORELLI

viduare il principio in grado di spiegare il mistero della trascendenza dell'uomo, la sua originaria tensione ad andare al di là dei propri limiti: solo che i cristiani si sentiranno subito impegnati a richiamare la verità del dono come condizione imprescindibile per la realizzazione di questo dinamismo che orienta l'uomo oltre sé stesso. Dopo aver criticato paganesimo e giudaismo, l'ignoto autore dell'*A Diogneto* propone sobriamente il Dio della rivelazione cristiana e sa cogliere con raro equilibrio il rapporto di immanenza/trascendenza, proprio dei cristiani nel mondo⁹¹.

Si sentiranno subito impegnati, i cristiani, a ribadire che l'uomo è *imago Dei*, e dunque mistero di trascendenza chiamato ad accettare sé stesso nella libera apertura al dono dall'alto: perché, per dirla con Rahner, solo attraverso la grazia la trascendenza che l'uomo è, è «veramente liberata verso Dio stesso e il suo mistero incomprensibile»⁹².

Emerge dunque ben presto l'importanza del riferimento a *Gen* 1, 26; e questo anche a prescindere dalla connessione con il tema dell'anima. Lo vediamo bene nell'*A Diogneto*. In questo significativo documento del II secolo, viene ribadito che solo con la fede si può vedere Dio. Afferma infatti l'ignoto autore, che il Signore di tutte le cose aveva pensato un piano grande ineffabile, comunicandolo solo al Figlio.

E proprio grazie a questo Figlio diletto, Dio, a un certo punto, ha manifestato quello che aveva pensato fin dall'inizio⁹³.

L'uomo, immagine di Dio, diventa imitatore di Dio amando. Si tratta di un indizio importante per precisare il dinamismo teologale come un realizzarsi della *imago Dei* nella forza dell'amore⁹⁴.

2.2. Giustino

Una menzione particolare merita Giustino filosofo e martire. Egli nacque a Naplusa, l'antica Sichem, in Samaria, verso il 100 d. C. e si convertì al cristianesimo dopo aver frequentato varie scuole filosofiche. Si trasferì a Roma, dove aprì una scuola di "filosofia" cristiana. Accusato da Crescente, un collega pagano, di essere cristiano, subì il martirio verso il 165 sotto il regno di Marco Aurelio.

Per Giustino, le leggi di Cristo sono le leggi della verità, e il cristianesimo è anzitutto dottrina della verità, «*scienza dell'essere e la conoscenza del vero*»⁹⁵. Il Dio dei cristiani è

(LCPM 11), Paoline, Milano 1991; *A Diogneto. Alle sorgenti dell'esistenza cristiana*, M. PERINI (a cura di), La Scuola, Brescia 1984; *A Diogneto*, S. ZINCONI (a cura di), Borla, Roma 1977.

⁹¹ Cf. E. CATTANEO, «Odiati amano». Il mistero paradossale dell'esistenza cristiana secondo l'*Ad Diognetum*, in ID., *Evangelo, Chiesa e carità nei Padri*, AVE, Roma 1995, 73-83.

⁹² K. RAHNER, «Virtù», *Sacramentum Mundi*, Morcelliana, Brescia 1977, vol. 8, col. 635.

⁹³ Cf. BONANNI, *L'amore che spera e crede: nella traccia della storia tra antropologia e teologia*, 42-43.

⁹⁴ Cf. E. SCOGNAMIGLIO, *Il volto dell'uomo. Saggio di antropologia trinitaria vol. 2. Le risposte e le domande*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2008. Se il Cristo, Luce del Volto, è il Dio della Bellezza, Adamo, volto di Luce, è la bellezza di Dio... Il Padre ci ha forgiati con le proprie mani: la Parola e il Soffio. E da un grumo di sangue e polvere, acqua e terra, è nato l'uomo... L'antropologia del volto racconta semplicemente l'accadere di questo evento trinitario: noi siamo il volto dell'Amore. Il Padre ci ha creati in Cristo per mezzo dell'azione vivificante dello Spirito. È questa la risposta cristiana al senso della vita. Esistere vuol dire trovare libertà nell'Amore. Un percorso teologico simbolico che riconosce il fondamento della persona nel pro-venire dall'Alto e nel pro-cedere nell'Altro. Essere persona, in senso cristiano, significa prendere sul serio la radicalità dell'Amore trinitario.

infatti «il Dio verissimo, non contaminato dalla malvagità, padre della giustizia, della saggezza, e delle altre virtù»⁹⁶. Egli ha creato il genere umano intelligente, capace di riconoscere la verità e di scegliere il bene: infatti, al momento della creazione dell'uomo, «Dio soffia in Adamo, per mezzo del Verbo, uno spirito vivificante. Si tratta di una partecipazione allo Spirito divino che interessa ogni uomo, in quanto ogni uomo possiede un seme del Logos: ma che solo nel Cristo è realizzata in pienezza. La partecipazione nello Spirito ammette infatti gradi diversi, ed è in questa prospettiva che è possibile recuperare tutta la tradizione profetica dell'Antico Testamento nella verità del suo orientamento a Gesù Cristo: si giunge così a presentare il Verbo incarnato come centro del disegno di divinizzazione, come colui che possedendo in pienezza lo Spirito, è in grado di partecipare i suoi doni agli uomini in modo pieno e definitivo»⁹⁷.

I cristiani, dicono in sostanza gli apologeti, adorano un Dio unico, che ha creato tutte le cose mediante il suo *Logos*, cioè quella Ragione universale di cui parlano anche alcuni dei filosofi. Adorano Gesù, detto Cristo, perché è il *Logos* stesso di Dio, sua potenza e sapienza, non un uomo ordinario⁹⁸.

Quella che emerge dalle testimonianze dei padri apostolici e dagli apologeti, non è ancora una riflessione sull'esistenza sempre capace di esprimere una forma speculativa segnatamente cristiana. Si tratta di documenti fortemente legati agli scritti del *Nuovo Testamento*, e sicuramente notevoli per la loro ricchezza, vivacità e concretezza. Si pensi alla presentazione della carità come ciò che unisce a Dio, o alla centralità del motivo biblico *imago Dei*, ben presto emergente come punto di mediazione privilegiato, per un confronto con il mondo della filosofia. Ma si tratta ancora di un quadro in cui i vari elementi sembrano chiedere, generalmente parlando, un ulteriore lavoro di approfondimento e integrazione.

3. Giovanni Crisostomo

«Aveva promesso la risurrezione dei corpi, l'immortalità, l'incontro nel cielo, il rapimento sulle nubi: queste realtà ce le dimostra coi fatti. E in che modo? Dopo morto risuscitò e per quaranta giorni si intrattenne con gli apostoli, per rassodare la loro certezza e mostrar loro come saranno i nostri corpi dopo la risurrezione. Inoltre, egli che aveva detto per mezzo di Paolo: "Saremo rapiti tra le nubi per andare incontro al Signore nell'aria", anche questo ha dimostrato. Infatti dopo la risurrezione, in procinto di ascendere al cielo, "fu elevato in alto, sotto i loro occhi e una nube lo sottrasse al loro sguardo. Ed essi stavano fissando il cielo mentre egli se ne andava" (At 1,9-10). Così, anche il nostro corpo sarà consustanziale al suo essendo della stessa natura: come infatti è il capo così il copro, come il principio, così la fine. Facendo chiaramente riferimento a ciò, Paolo diceva che egli "trasformerà il nostro misero corpo per conformarlo al corpo glorioso" (Fil 3,21). Se è conforme, percorrerà lo stesso cammino e sarà ugualmente innalzato al di là delle nubi. E poi-

⁹⁵ GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, 3, 4,

⁹⁶ ID., *Prima Apologia*, 6,1, in C. BURINI, *Gli apologeti greci*, 87.

⁹⁷ Cf. S. P. BONANNI, «Cristologia e pneumatologia nell'orizzonte della salvezza universale. La traccia della storia dai semina Verbi all'anima mundi di Abelardo», in *Rivista di Scienze Religiose* 37 (2005), 38.

⁹⁸ Cf. E. CATTANEO - G. DE SIMONE - L. LONGOBARDO - C. DELL'OSSO, *Patres ecclesiae...*, 95.

ché fino allora la parola del regno dei cieli era stata oscura per coloro che la udivano, perciò quando salì sul monte si trasfigurò dinanzi agli occhi dei suoi discepoli, mostrando loro un anticipo della gloria futura e, in modo velato, quale sarebbe stati il nostro corpo. Carissimi, esaminate queste realtà, e istruiti dalla Parola e da ciò che abbiamo visto, comportiamoci in modo tale che, rapiti tra le nubi, possiamo vivere sempre con lui e, salvati per la sua grazia, possiamo godere dei beni futuri»⁹⁹.

4. Quinto Settimio Fiorente Tertulliano

Tertulliano è il più importante e più originale autore ecclesiastico in lingua latina dei primi tre secoli. Impressionato dall'esempio dei martiri cristiani, si converte al cristianesimo verso il 193. Dopo il 220 non abbiamo più sue notizie. La produzione letteraria di Tertulliano è molto vasta e può essere suddivisa in tre sezioni: apologetica, polemico-dottrinale, ascetico-morale. Per quello che riguarda la dottrina di Cristo come *immagine* del Padre, il teologo alessandrino tende identificarla con la sua divinità, non con la umanità. Gesù Cristo è il Mediatore in quanto *Logos* non in quanto Uomo-Dio; egli è immagine del Padre in senso contemplativo, in quanto ci fa conoscere il Padre manifestandolo interiormente nell'anima, e in senso attivo, in quanto egli attua ciò che l'intelligenza divina ha deciso¹⁰⁰. Non a caso egli utilizza la nozione di immagine soprattutto in vista dell'affermazione della divinità del *Logos*¹⁰¹.

Molto suggestivo è il piccolo trattato su *La testimonianza dell'anima*¹⁰², dove Tertulliano afferma che l'anima è *naturaliter* cristiana. Tra le opere di natura polemico-dottrinale, scritte tra il 207 e il 212, menzioniamo *De carne Christi*, *De resurrectione mortuorum*.

La riflessione teologica di Tertulliano si muove prevalentemente in un contesto antignostico, mostrandosi sotto questo aspetto discepoli fedele di Ireneo. Ciò lo porta a sottolineare l'unità dei due *Testamenti* (*Contro Marcione*¹⁰³), l'importanza della *regula fidei* per la retta comprensione delle Scritture (*De praescriptione haereticorum*¹⁰⁴), e, soprattutto la realtà della «carne» di Cristo, e quindi della sua vera nascita, morte e risurrezione, contro tutti i tentativi di interpretazione simbolica o doceta. Celebre è la pagina dove Tertulliano mostra come la «carne (*caro*)» sia il «cardine (*cardo*)» della salvezza:

«Nessuna *anima* può in alcun modo conseguire la salvezza se non ha accolto la fede nel tempo che la vede unita alla *carne*: a tal punto la *carne* è il cardine della salvezza (*caro salutis est cardo*). [...] La *carne* riceve il lavacro, perché siano tolte le macchie all'*anima*; la *carne* riceve l'unzione, perché l'*anima* sia consacrata; la *carne* riceve il sigillo, perché l'*anima* sia fortificata; la *carne* è

⁹⁹ GIOVANNI CRISOSTOMO (SAN), *Omelia 6*, in *Omellerie su alcuni passi del Nuovo Testamento*,

¹⁰⁰ Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, 127-128.

¹⁰¹ Si capisce perché la nozione di *immagine* fu proposta come chiave di volta della controversia prima trinitaria e poi cristologica e addirittura essa avrebbe potuto essere collocata nel Simbolo Niceno a ricoprire il ruolo decisivo del celebre ὁμοούσιος; Cf. CANTALAMESSA, *Cristo "Immagine di Dio"*, 285.

¹⁰² TERTULLIANO, *La testimonianza dell'anima* (*De testimonio animae*), C. TIBILETTI (a cura di), Nardini, Firenze 1984 (ed. critica).

¹⁰³ ID., *Contro Marcione*, in *Opere scelte*, C. MORESCHINI (a cura di), UTET, Torino 1974.

¹⁰⁴ ID., *Apologetico. La prescrizione contro gli eretici*, I. GIORDANI (a cura di), Città Nuova, Roma 1967.

adombrata con l'imposizione delle mani, perché l'*anima* sia illuminata dallo Spirito; la *carne* si nutre del corpo e del sangue di Cristo, perché anche l'*anima* si sazi di Dio!»¹⁰⁵.

5. Novaziano

Capolavoro teologico di Novaziano è il *De Trinitate*, composto in prosa poetica, opera notevole per contenuto e per forma. Novaziano ha introdotto nel latino cristiano le espressioni *incarnari* (*De Trinitate* 138) e *praedestinatio* (ivi, 94). Anche questo secondo termine compare in contesto cristologico. La cristologia è la questione basilare per Novaziano¹⁰⁶.

Gli ultimi due capitoli dimostrano che l'unità divina non soffre nulla dall'incarnazione del Figlio¹⁰⁷.

6. Tito Flavio Clemente (Clemente Alessandrino)

Clemente ha una grande stima della ragione e della filosofia: essa infatti può condurre i pagani a Cristo¹⁰⁸. Dio, per grazia, si è rivelato nel Figlio: «Bisogna dunque imparare la verità da Cristo e così essere salvati. Non basta professare la filosofia ellenica»¹⁰⁹.

La riflessione su Cristo come *Logos* è centrale nella teologia di Clemente: operante nella creazione, il *Logos* si è manifestato nell'*Antico Testamento* e, in qualche modo, anche nella filosofia greca; ultimamente si è incarnato e per mezzo di lui noi possiamo conoscere il Padre. Ciò implica una trasformazione del soggetto, poiché «solo il simile conosce il simile»¹¹⁰.

7. Origene

Tale sensibilità non sempre è rimasta operante nella tradizione ecclesiale: dalla linea di Ireneo e Tertulliano si distingue nettamente quella che può essere fatta risalire a Origene († 254). Per quello che riguarda la dottrina di Cristo come *immagine* del Padre, il teologo alessandrino tende identificarla con la sua divinità, non con la umanità. Gesù Cristo è il Mediatore in quanto *Logos* non in quanto Uomo-Dio; Egli è immagine del Padre in senso contemplativo, in quanto ci fa conoscere il Padre manifestandolo interiormente nell'anima, e in senso attivo, in quanto Egli attua ciò che l'intelligenza divina ha deciso¹¹¹. Non a caso

¹⁰⁵ Cf. ID., *La risurrezione dei morti*, 8, C. MICAELLI (a cura di), (CTP 87), Città Nuova, Roma 1990.

¹⁰⁶ H. J. VOGT, «Novaziano, in *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, II, A. DI BERARDINO (a cura di), Marietti, Casale Monferrato, 1983-1988, 2437-2438.

¹⁰⁷ Cf. E. CATTANEO - G. DE SIMONE - L. LONGOBARDO - C. DELL'OSSO, *Patres ecclesiae...*, 127.

¹⁰⁸ Cf. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati* I,5,28,3, *Stromati. Note di vera filosofia*, G. PINI (a cura di), Paoline, Roma 1985, 2006.

¹⁰⁹ *Ib.*, V,13,87,1.

¹¹⁰ Cf. E. CATTANEO - G. DE SIMONE - L. LONGOBARDO - C. DELL'OSSO, *Patres ecclesiae...*, 134.

¹¹¹ Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, 127-128.

egli utilizza la nozione di immagine soprattutto in vista dell'affermazione della divinità del *Logos*¹¹².

È significativo il passaggio operato dalla scuola antiochena: nel pieno del dibattito cristologico del V secolo la nozione di *immagine* viene utilizzata, avendo come *princeps analogatum* proprio il racconto genesiaco, per designare la piena umanità cui si sarebbe unito il Verbo. In questa linea Gesù Cristo in Col 1, 15 è detto *immagine* di Dio, a partire da Gen 1, 27 e quindi avendo di mira la sua umanità: non si tratta più di affermare che l'*immagine* è Gesù Cristo in quanto Verbo incarnato, ma di assicurare semplicemente la reale umanità del Figlio, in quanto unito ad un uomo, riconosciuto come l'*immagine*. Se l'operazione antiochena ebbe senza dubbio un suo valore all'interno del dibattito del tempo, è altresì da sottolineare che essa, sul versante antropologico, non riesce a conservare tutta la ricchezza e la profondità dell'intuizione di Ireneo, pur conservando, anche se in modo simmetricamente opposto, il parallelismo tra il testo genesiaco e gli accenti cristologici paolini.

L'originalità della teologia di Ireneo, soprattutto nei passi in cui rappresenta un'eco fedele dell'insegnamento paolino e giovanneo, merita di essere valorizzata adeguatamente, soprattutto per l'acuta integrazione tra cristologia ed antropologia e la singolare novità di accento che essa promana. Si tratta infatti di riconoscere che, guardando a Gesù Cristo, in particolare all'umanità del Figlio di Dio, il cui contributo più originale è rappresentato dal mistero singolare della sua figliolanza divina, si può cogliere la pienezza dell'umano¹¹³.

È significativo il passaggio operato dalla scuola antiochena: nel pieno del dibattito cristologico del V secolo la nozione di *immagine* viene utilizzata, avendo come *princeps analogatum* proprio il racconto genesiaco, per designare la piena umanità cui si sarebbe unito il Verbo. In questa linea Gesù Cristo in Col 1, 15 («Egli è l'immagine del Dio invisibile, il primogenito di ogni creatura») è detto *immagine* di Dio, a partire da Gen 1, 27 e quindi avendo di mira la sua umanità: non si tratta più di affermare che l'*immagine* è Gesù Cristo in quanto Verbo incarnato, ma di assicurare semplicemente la reale umanità del Figlio, in quanto unito ad un uomo, riconosciuto come l'*immagine*. Se l'operazione antiochena ebbe senza dubbio un suo valore all'interno del dibattito del tempo, è altresì da sottolineare che essa, sul versante antropologico, non riesce a conservare tutta la ricchezza e la profondità dell'intuizione di Ireneo, pur conservando, anche se in modo simmetricamente opposto, il parallelismo tra il testo genesiaco e gli accenti cristologici paolini. L'originalità della teologia di Ireneo, soprattutto nei passi in cui rappresenta un'eco fedele dell'insegnamento paolino e giovanneo, merita di essere valorizzata adeguatamente, soprattutto per l'acuta integrazione tra cristologia ed antropologia e la singolare novità di accento che essa promana. Si tratta infatti di riconoscere che, guardando a Gesù Cristo, in particolare all'umanità

¹¹² Si capisce perché la nozione di *immagine* fu proposta come chiave di volta della controversia prima trinitaria e poi cristologica e addirittura essa avrebbe potuto essere collocata nel Simbolo Niceno a ricoprire il ruolo decisivo del celebre *ὁμοούσιος*; Cf. CANTALAMESSA, *Cristo "Immagine di Dio"*, 285.

¹¹³ «La proposta umana di vita che Gesù di Nazareth offre all'uomo è data proprio dal suo rapporto religioso nuovo con il Padre, (...) Gesù di Nazareth offre all'uomo la proposta di una novità di vita consistente nel vivere umanamente secondo il suo Spirito filiale. Dinanzi a Cristo l'uomo viene a conoscere "il suo proprio mistero", il "mistero della sua persona"», M. BORDONI, *Gesù di Nazareth Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica. 1. Problemi di metodo*, Perugia 1982, 213; Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1964, 23-38.

del Figlio di Dio, il cui contributo più originale è rappresentato dal mistero singolare della sua figliolanza divina, si può cogliere la pienezza dell'umano¹¹⁴.

¹¹⁴ «La proposta umana di vita che Gesù di Nazareth offre all'uomo è data proprio dal suo rapporto religioso nuovo con il padre, per cui essa si qualifica come esistenza filiale, comprensione di sé come dono che viene dal Padre, che si accetta come dono e si realizza come risposta vivente a questo dono (...) Gesù di Nazareth offre all'uomo la proposta di una novità di vita consistente nel vivere umanamente secondo il suo Spirito filiale. Dinanzi a Cristo l'uomo viene a conoscere "il suo proprio mistero", il "mistero della sua persona"» (Cf. BORDONI, *Gesù di Nazareth Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, 213; Cf. VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, 23-38).

CAPITOLO QUINTO

IRENEO DI LIONE: *PLASIS* E *OIKONOMIA*

Per vedere maturare qualcosa di più compiuto, bisogna focalizzare l'attenzione sullo sviluppo che, senza dimenticare i registri caratteristici dei padri apostolici e degli apologisti, porterà alle sintesi di Ireneo ed Origene. Soprattutto, «mentre gli apologisti devono mostrare che il logos di Eraclito, di Platone, degli stoici, è il Logos dell'evangelo, quasi che, essendo noto il primo, si acceda ad interpretare il secondo e il primo sia via al secondo, Origene viceversa, deve mostrare che il logos della speculazione greca va interpretato a partire dal Logos dell'evangelo»¹¹⁵.

Si comprendono così le ragioni per cui, agli inizi della letteratura patristica, la riflessione sull'*imago Dei* cerca di approfondire il senso del rapporto tra l'*immagine* genesiaca, riferita all'uomo, e la proposta del *Nuovo Testamento* che confessa Gesù Cristo come l'immagine del Padre (Col 1, 15; 2Cor 4, 4). In essa si intrecciano due dinamiche: quella evocata dal racconto della Creazione (*immagine e somiglianza*) e quella propria della rivelazione neotestamentaria (*immagine terrestre-immagine celeste*)¹¹⁶. Già Ireneo vide la possibilità di fonderle, ritenendo che la prima avesse il suo fondamento nella seconda¹¹⁷.

Proprio Ireneo¹¹⁸ e poi, sulla sua scia, Tertulliano († 220)¹¹⁹ sono gli autori che, nell'ambito della prima teologia patristica, hanno saputo cogliere tutta la ricchezza della proposta paolina: per entrambi il Verbo incarnato è il modello ad immagine del quale l'uomo è stato creato.

¹¹⁵ D. PAZZINI, «Figlio», in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, (ed.) A. MONACI CASTAGNO, Città Nuova, Roma 2000, 162.

¹¹⁶ 1Cor 15, 49.

¹¹⁷ Cf. IRENEO DI LIONE (SANT'), *Contro le eresie* (testi patristici), III, 18, 1, 273, (SC 211, 342-345), Città Nuova, Roma 2009. Comunemente conosciuta come "*Adversus haereses*", ma il cui titolo completo è "*Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*", l'opera di Ireneo di Lione era stata originariamente concepita in due libri. Il primo doveva esporre la dottrina degli gnostici e il secondo confutarla. La stesura definitiva fu invece in cinque libri. Ireneo la compose nella seconda metà del II secolo in greco, ma l'originale è andato in buona parte perduto già in età antica ed è giunta a noi in traduzione latina e, per alcuni frammenti, in armeno e siriano. Anche se mossa da un intento polemico e non meramente scientifico, l'opera è una delle fonti più antiche e autorevoli sullo gnosticismo, di cui Ireneo si presenta come un fine conoscitore e, come Tertulliano lo definì "un esploratore curiosissimo di tutte le dottrine".

¹¹⁸ «Perché Egli ha fatto l'uomo (in) sembianza di Dio, e immagine di Dio è il Figlio, secondo l'immagine del quale è stato fatto l'uomo. E perciò egli appare, negli ultimi tempi, per mostrare un'immagine simile a se stesso» (IRENEO DI LIONE, *Esposizione...*, 22,497); Cf. anche ID., *Contro le eresie*, V, 16, 2, 442 (SC 153, 216); altre indicazioni in A. ORBE, *El ombre ideal en la teología de s. Ireneo*, in «Gregorianum» 43 (1962), 449-491 e ID., *Antropología de San Ireneo*, La Editorial Católica, Madrid 1969, 89-118. R. CANTALAMESSA, *Cristo "Immagine di Dio"*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 16 (1980), 181-212.

¹¹⁹ Cf. TERTULLIANO, *La resurrezione della carne*, 53, 6-8, 180 (CC 2,979); ID., *Contro Prassea*, 12, 3-4 (CC 2, 1173), in *Opere scelte*, C. MORESCHINI (a cura di), UTET, Torino 1974, 972-973; si veda anche A. ORBE, *Definición de ombre en la teología del s. II*, in «Gregorianum» 48 (1967), 554-575 e R. CANTALAMESSA, *La cristologia di Tertulliano*, Fribourg 1962.

Ireneo, vescovo di Lione, fu con molta probabilità discepolo di Policarpo di Smirne, ed erede di quella tradizione fiorita in Asia Minore che aveva già trovato significativa espressione nelle opere dei padri apostolici. Non può dunque stupire che la sua si presenti come un'antropologia legata alla concretezza della visione biblica dell'uomo: nelle pagine del suo *Contro le eresie*, emerge un'immagine dell'essere umano che accentua, in chiave anti-agnostica, il valore del corpo.

Polemizzando con il carattere segreto della tradizione gnostica, e notandone l'esito multiplo e contraddittorio, Ireneo si preoccupa anzitutto di illustrare il genuino concetto di tradizione apostolica. Il contenuto oggettivo e normativo della fede è chiamato da Ireneo *kanôn tês alêtheias o tês pisteôs* (*regula veritatis o fidei*). Fonte di questo insegnamento è Cristo, da cui gli apostoli l'hanno ricevuto e l'hanno poi trasmesso alla Chiesa (*Contro le eresie*, 3,3,2-3). La *regula fidei* in pratica è l'insegnamento che viene trasmesso con la catechesi battesimale e ha a forma, non ancora rigidamente fissata, di un simbolo di fede, basato sui tre articoli della fede trinitaria. Alcuni capisaldi sono basilari per Ireneo.

Un unico e medesimo Dio ha creato alcuni esseri temporali e altri eterni, alcuni celesti ed altri terrestri. Dio fu magnanimo nell'apostasia degli angeli trasgressori e nella disobbedienza degli uomini. Dio, che è invisibile, apparve ai profeti, e non in una sola forma, ma a chi in un modo a chi in un altro.

I veggenti di Israele contemplanò la presenza del Figlio di Dio in mezzo agli uomini nei giorni della sua Incarnazione e, in particolare, della sua Passione. Sono spettatori di quel che ancora non si è verificato. Perciò annunciano presente Colui che ancora non è in mezzo agli uomini, dichiarano passibile Colui che per definizione è impassibile, ed essere disceso nella polvere della morte Colui che alla loro epoca è nei cieli. In altre parole il Verbo dona a questi uomini eletti del popolo di Israele di assistere con immediatezza a quelle economie di ricapitolazione («*recapitulationis dispositiones*» di *Adversus haereses* IV, 20, 8) che Egli avrebbe attuato con la sua venuta nella carne.

Nel comunicare ai loro contemporanei quanto era stato loro manifestato, i profeti facevano corrispondere il mezzo di comunicazione all'oggetto da comunicare: le parole udite, essi le predicavano; i gesti e i comportamenti cui avevano assistito, li rendevano mediante i loro atti. Spicca dunque in questa rivelazione divina ai profeti il realismo della visione. Con l'espressione pleonastica «*visibiliter videntes*» (IV, 20, 8) Ireneo indica una contemplazione delle «*res futurae*» (IV, 20, 11) non vaga e nebulosa, ma precisa e nitida.

Una tale vicinanza della rivelazione anticotestamentaria a quella che sarà propria della visibilità del Mistero del Padre e del Figlio nell'Incarnazione non deve sorprendere. A Marcione e agli altri *haeretici* premeva porre in estremo risalto la novità assoluta dell'annuncio evangelico. In questo senso essi rifiutavano radicalmente ogni possibile anticipazione del messaggio di Gesù e dell'economia da Lui inaugurata. Inoltre per gli avversari di Ireneo i profeti erano ispirati dal *pneuma* del Demiurgo, un *pneuma* «psichico» o «animale» e come tale incapace di far cogliere l'altezza del Mistero del Padre di Cristo. Alle prese con questo disprezzo della *dispositio* della Legge e dei Profeti, Ireneo deve fortemente accentuare la continuità tra l'Antica e la Nuova Alleanza. Perciò il Vescovo di Lione, al fine di controbilanciare la dissociazione e l'opposizione dei due *Testamenti* operata

dai suoi avversari, ha estremamente avvicinato la rivelazione divina offerta ai profeti a quella propria del *Nuovo Testamento*¹²⁰.

Ireneo legge nei testi biblici cui fa riferimento l'indicazione dell'opera che il Figlio svolge prima¹²¹ e dopo la sua nascita da Maria. Nella fase «*per Legem et Prophetas*», «*il Padre lo rese visibile agli uomini*» (Ep. 51). Spicca il ruolo di Mediatore tra il Padre e gli uomini che il Verbo svolge «*ab initio*»: Egli è «*col Padre e presso il Padre e contemporaneamente vicino agli uomini e in intima comunione con loro*» (Ep. 52). Per questo motivo, pur custodendo l'invisibilità del Padre, Egli è al contempo in grado di rivelarlo, giacché «*è attraverso il Figlio che i destinati ad accostarsi a Dio devono conseguire l'accesso al Padre*» (Ep. 47)¹²².

Molto significativo è il passaggio dal «*plasma*» al «*Filius*». Il «*plasma*», in quanto «*immagine di Dio*» (Ep. 22), è già agli occhi di Ireneo una testimonianza della Grandezza di Colui che lo ha modellato. Eppure, per quanto sublime, l'uomo non è ancora il vertice della manifestazione del Padre Creatore. Il vertice è il «*Filius*». «*In novissimis temporibus*» il Verbo si fa uomo. L'economia di rivelazione del Padre non può non essere segnata da quell'evento inaudito. Anzi, esso determina un'impennata, un salto di qualità nella conoscenza di Dio. Ireneo mostra questo legame tra l'Incarnazione e la rivelazione del Padre all'inizio del quinto libro dell'*Adversus Haereses* (1,1). Il Verbo fatto carne ci insegna «*quae sunt Dei*» e ci narra «*quae sunt Patris*». Il testo presenta l'Incarnazione sotto due punti di vista: come la modalità attraverso la quale il «*magister noster*» ci comunica «*quae sunt Dei*»; come l'evento nel quale si rende presente l'Unico in grado di narrarci «*quae sunt Patris*». In altri termini l'attenzione è puntata tanto sulla mediazione concreta della rivelazione, che si attua nel ministero di Gesù narratore del Padre, quanto sulla Persona del Mediatore. Di entrambi questi aspetti si sottolinea a più riprese l'esclusività: non vi era altro modo («*non enim aliter*») per noi di metterci alla scuola («*discere*») del Verbo sul Padre suo se Egli non si fosse reso presente in mezzo a noi come uno di noi; nessun altro («*neque enim alius*») avrebbe potuto narrarci («*enarrare*») le profondità del Padre se non Colui che abita in quelle profondità e da esse proviene, perché è il «*proprium ipsius Verbum*» (V, 1, 1).

Quando i discepoli vivono con il Maestro, che è «*perfetto*», ricevono da Lui, che è «*ante omnem conditionem*», un «*augmentum*», una crescita. Noi che siamo «*da poco, di recente creati*» («*nunc nuper facti sumus*»), ossia plasmati nel tempo, veniamo presi, grazie alla frequentazione del Maestro, il Verbo fatto carne generato prima del tempo («*ante omnem conditionem*»), in una sempre maggiore somiglianza con Lui. Questa assimilazione a Cristo è una nuova creazione di noi destinatari della rivelazione. Qui si attua una «*nova plasmatio*» che non trascura l'«*antiqua plasmatio*» (III, 21, 9; IV, 33, 4), bensì si riallaccia ad essa e ne riprende l'intenzione: condurre la creatura alla piena somiglianza con il suo Dio. Il Verbo che fu Autore della creazione dell'uomo al principio è il medesimo che ora lo ri-

¹²⁰ D. SCORDAMAGLIA, *Il Padre nella teologia di Sant'Ireneo*, Gregorian Biblical BookShop, Roma 2004, 156-157.

¹²¹ Riguardo all'ispirazione dei profeti da parte del Verbo anche Giustino precisa, come fa Ireneo in Ep. 49-50, che in alcuni testi profetici il Verbo «*interpreta*» il Padre ed in altri «*interpreta*» in anticipo quella che sarà la sua vicenda come Verbo incarnato, come «*Cristo*». Cf. *I Apologia* 36, 1-3; 37-42.

¹²² Cf. SCORDAMAGLIA, *Il Padre nella teologia di Sant'Ireneo*, 166.

crea somigliante a Lui¹²³. La somiglianza con Cristo che si attua per mezzo dell'Incarnazione prepara e progressivamente produce la somiglianza con il Padre che è propria dell'escatologia: «*in eam quae est ad eum similitudinem facti*». La narrazione del Padre operata da Cristo «*magister noster*» (V, 1, 1) è al contempo comunione con il Verbo Narratore e perciò dono di crescita per la creatura che è «*l'immagine*» (Ep. 22) di Dio. Tutto questo sarebbe stato impossibile se il Verbo non si fosse fatto uomo¹²⁴.

1. *Oikonomia* e ricapitolazione

Per Ireneo, dunque, la salvezza non è un fatto puramente interiore, di tipo gnostico, ma si inserisce nella storia umana. Quindi la salvezza stessa ha una storia. Da qui la categoria portante di *storia della salvezza*, atta a tenere insieme due esigenze: è *unica*, perché unico è il *piano salvifico (oikonomia)* di Dio, opera comune del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo¹²⁵. È importante per Ireneo affermare che la storia della salvezza include la *creazione*, non solo perché essa è vista positivamente come opera di Dio, ma anche perché chi deve essere salvato non è altri che l'uomo plasmato e creato da Dio. Perciò il primo articolo della *regula fidei* afferma che vi è un solo Dio, Padre e Creatore, mentre gli gnostici distinguevano Dio Padre dal Dio Creatore, cioè il Demiurgo. Entro il contesto di *storia della salvezza* gioca un ruolo fondamentale il concetto di *ricapitolazione* applicato a Cristo, secondo il testo di Ef 1, 10: «*ricapitolare in Cristo tutte le cose*». In Ireneo questo concetto ha due significati: *riprendere da capo* il piano che Dio aveva concepito creando l'uomo. Esso infatti era stato compromesso dal peccato, per cui l'uomo si trovava nell'incapacità totale di rispondere a Dio e di raggiungere così il proprio fine. C'era dunque bisogno di un «nuovo Adamo», Cristo, che riprendesse da capo questo progetto e lo portasse a compimento. E come il primo Adamo fu plasmato da una terra ancora “vergine”, così il nuovo Adamo è nato da una donna “vergine”, in modo che il nodo legato dalla disobbedienza di Eva fosse sciolto dall'obbedienza di Maria¹²⁶.

Il secondo significato di «ricapitolazione» è quello di *riassumere in sé* tutta l'umanità, dal primo Adamo fino all'ultimo uomo. Infatti la salvezza portata da Cristo non è un “nuovo inizio” nel senso che lascerebbe perdere tutto quanto era venuto prima. Essa ha valore retroattivo, perché tutta la creazione e tutta l'umanità deve essere salvata. la “ricapitolazione”, intesa in questo duplice significato, rende ragione del perché la salvezza è avvenuta mediante l'Incarnazione e non in altro modo¹²⁷. La prospettiva antignostica di questa cri-

¹²³ A questo tema Ireneo ha dedicato pagine celebri. Si vedano in particolare *Adversus haereses*, III,21,10; III,22,1-3; III,23,1-2; IV,33,4; V,14,2; V,16,2; Ep. 11; Ep. 22; Ep. 32-33.

¹²⁴ Cf. SCORDAMAGLIA, *Il Padre nella teologia di Sant'Ireneo*, 170-173.

¹²⁵ *Oikonomia* sta ad indicare, in tutta la tradizione patristica, la «disposizione» o «piano di salvezza» voluto da Dio in Cristo, e, in modo particolare, lo stato che il Verbo ha assunto con l'Incarnazione. Spesso infatti è sinonimo di «incarnazione».

¹²⁶ Mentre la tipologia Adamo-Cristo è paolina (Cf. 1Cor 15), quella Eva-Maria si trova per la prima volta in Giustino, ed è sviluppata da Ireneo, che insiste molto sul ruolo attivo di Maria (fede, obbedienza) nella *storia della salvezza*. Maria viene così a partecipare all'opera “ricapitolatrice” del nuovo Adamo, diventando “avvocata di Eva”. Abbiamo qui gli inizi della mariologia.

¹²⁷ Sulla base di questa dottrina della “ricapitolazione” si svilupperà, soprattutto nel IV secolo, uno dei principi fondamentali della soteriologia patristica: «*Ciò che non è stato assunto non è stato salvato*» (Grego-

stologia e soteriologia è evidente. Gli gnostici infatti proponevano una salvezza che concerneva soltanto lo spirito, particella divina che doveva essere liberata dalla materia e dal mondo visibile. Una salvezza che riguardasse anche la corporeità, sia pure trasfigurata, era per essi assurda, dato che non vedevano nel corpo nulla di specificamente umano, ma solamente un involucro da gettare¹²⁸.

È infatti proprio la carne il primo oggetto della *plasmatio*, come mostra con chiarezza, secondo Ireneo, il racconto della creazione: il Padre ha creato Adamo, e ogni uomo dopo di lui, plasmandone il corpo e gli occhi dalla terra con la sua Mano. Questa Mano divina, impegnata a plasmare l'uomo dall'inizio alla fine, è il Verbo stesso di Dio, che rimane accanto alla creatura per prepararla alla vita e renderla perfetta, modellandola a immagine e somiglianza del Creatore:

«Infatti, nei tempi passati, si diceva bensì che l'uomo è stato fatto a immagine di Dio, ma non appariva tale, perché era ancora invisibile il Verbo, ad immagine del quale l'uomo era stato fatto: e appunto per questo facilmente perse la somiglianza. Ma quando il Verbo di Dio si fece carne, confermò l'una e l'altra cosa: mostrò veramente l'immagine, divenendo egli stesso ciò che era la sua immagine, e ristabilì saldamente la somiglianza, rendendo l'uomo simile al Padre invisibile attraverso il Verbo che si vede»¹²⁹.

L'uomo è la creatura fatta ad immagine di Dio: ma questa sua verità è in qualche modo solo annunciata, per così dire: profetizzata, dal primo Adamo. È in effetti con il secondo e ultimo Adamo che essa si manifesta definitivamente. Il farsi carne del Verbo è allora colto davvero come il centro dell'opera di plasmazione: incarnandosi, divenendo ciò che era la sua immagine, il Verbo mostra la verità dell'immagine. E la verità dell'immagine, sta nella dimensione filiale che stabilisce gli uomini in un rapporto di somiglianza con il Padre omologo a quello che l'Unigenito intrattiene con lui: e dunque l'incarnazione è anche ciò che risolve la tensione fra immagine e somiglianza, perché l'uomo fatto a immagine del Verbo ritrova nel suo abbraccio, nel suo farsi uomo, quella possibilità di assimilazione alla figura filiale che è radice, l'unica possibile, della parentela con Dio: attraverso il Verbo ormai visibile nell'umanità di Cristo, l'uomo è reso simile al Padre invisibile¹³⁰.

2. La plasmazione come opera trinitaria

Ma è sufficiente dire che l'umanità di Cristo è l'umanità del Verbo, per capire in che modo la carne del figlio di Maria di Nazareth, è il centro dell'opera di plasmazione? In realtà, per la realizzazione della comunione fra la creatura e il Creatore, è necessario il contributo dello Spirito. La creatura plasmata all'inizio, quando il Creatore decise di far venire alla luce Adamo, non è ancora una carne capace di tendere a Dio, perché ancora non vive

rio di Nazianzo). Questo principio sarà fatto valere in cristologia contro i negatori della vera corporeità di Cristo (doceti) o del suo intelletto umano (apollinaristi).

¹²⁸ Cf. E. CATTANEO - G. DE SIMONE - L. LONGOBARDO - C. DELL'OSSO, *Patres ecclesiae...*, 106-109.

¹²⁹ IRENEO DI LIONE (SANT'), *Contro le eresie*, V, 16, 2, in E. BELLINI (a cura di), *Ireneo di Lione. Contro le eresie e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1981, 449.

¹³⁰ Cf. BONANNI, *L'amore che spera e crede: nella traccia della storia tra antropologia e teologia*, 57-58.

secondo lo Spirito del Padre¹³¹. Quella avviata in *Genesi*, è piuttosto una paziente e graduale opera di *plasmatio* che il Padre porta avanti con le due mani: il Figlio e lo Spirito¹³². E se a divenire uomo sarà il Verbo, non meno decisiva è l'azione dell'altra mano divina: è infatti lo Spirito che prepara la carne affinché possa accogliere nella pienezza dei tempi, il Figlio divino; ed è ancora lo Spirito a svolgere un ruolo da protagonista durante tutto l'arco della vita del Nazareno. L'Incarnato deve infatti essere deificato anche nel suo corpo umano attraverso l'azione dello Spirito, perché soltanto quando il Figlio Gesù sarà glorificato con la stessa gloria che aveva prima della creazione del mondo, soltanto quando davanti al Creatore ci sarà la stessa carne gloriosa che si presentava ai suoi occhi come archetipo e modello di Adamo, solo allora il Figlio potrà funzionare da «principio» della deificazione dell'uomo: e questo mediante l'effusione sugli uomini di quello Spirito che la sua carne gloriosa possiede ormai in sovrabbondanza¹³³. Sarà lo Spirito del Figlio glorificato nella sua umanità, a portare avanti la plasmazione della *caro*, in vista della consumazione finale, quando la creatura avrà accesso alla perfetta comunione di vita col Creatore. Qual è infatti il destino della Creazione? Dio, ricorda Ireneo, dona il bene senza invidia. E dunque le sue opere, pur non essendo increate, sono destinate ad acquistare la potenza dell'Increato, ad ottenere la sua stessa gloria. Quella che si intravede, è una teologia della storia di cui solo il volto trinitario di Dio può dare ragione¹³⁴. E il destino della creazione, il fine della storia, è tutt'uno con il compimento del destino dell'uomo: la creatura che il Padre plasma secondo l'immagine divina avendo di fronte agli occhi, come modello, il Figlio incarnato, è infatti destinata a divenire ad immagine e somiglianza, a conformarsi al modello che è stato Cristo fin dal primo momento: *imago Dei* da sempre, l'uomo è anche destinato a diventarla pienamente; e questo gli è reso possibile con l'incarnazione, ossia quando colui che è perfetta immagine di Dio da sempre si fa carne, manifestando il modello a cui l'uomo era stato fatto. Il tema della *imago Dei* assume così una portata protologica e escatologica insieme, e viene riletto secondo le coordinate del già e non ancora¹³⁵.

Il concetto ireneano di *imago Dei* ha come sfondo il parallelismo paolino Adamo-Cristo in cui il secondo rivela completamente il primo: in *Gen* 1, 27 l'uomo viene creato «*a immagine di Dio*» in previsione del Cristo immagine di Dio. Dio si dice attraverso e nell'umanità del Figlio: pertanto solo in Lui l'uomo può conoscere adeguatamente il suo

¹³¹ Cf. E. SCOGNAMIGLIO, *Gesù Cristo il rivelatore celeste. Qui videt me videt et patrem*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2011. L'ultimo volto che la Parola eterna di Dio ha assunto nel tempo è quello giovane del Nazareno. Guardare il volto umano di Gesù è come essere visti dalla Trinità. Lo sguardo di Cristo è attraversato dalla potenza vitale dello Spirito del Padre; e la sua faccia è segnata dall'essere generato del Figlio da tutta l'eternità. In Cristo, Rivelatore del Padre, abbiamo la possibilità di accedere alla Realtà ultima. Gesù è la reale autocomunicazione del Padre per mezzo della forza dello Spirito Santo. La Trinità diviene il «*proprium*» e il caso serio della fede cristiana: non se ne può parlare a prescindere dal volto di Gesù Cristo. Chi contempla la bellezza del volto del Figlio, ammira e adora la bellezza del volto del Padre; e questa contemplazione è opera dello Spirito Santo che dona ai credenti la fede.

¹³² Cf. B. BENATS, *Il ritmo trinitario della verità, la teologia di Ireneo di Lione*, Città Nuova, Roma 2006.

¹³³ Cf. SCOGNAMIGLIO, *La Trinità nella passione del mondo. Approccio storico-critico, narrativo e simbolico*, 194-213.

¹³⁴ Cf. B. FORTE, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia della storia* (Simbolica Ecclesiale 3), San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1985.

¹³⁵ Cf. BONANNI, *L'amore che spera e crede: nella traccia della storia tra antropologia e teologia*, 59-60.

essere *creato ad immagine e somiglianza*¹³⁶, innanzitutto perché così egli scopre di essere immagine dell'Immagine del Padre (cfr *Col* 1,15).

Il contenuto della nozione di *similitudo* è più legato alla realtà dell'uomo come immagine vivente, in crescita. Si può dire che la somiglianza è una vocazione che si svolgerà lungo l'esistenza per opera dello Spirito che si rende presente nell'anima, in attesa della realizzazione escatologica. È una realtà che per il peccato può essere perduta e il cui termine ideale è l'immagine perfetta dell'uomo: Cristo¹³⁷.

3. La redenzione compimento della creazione

Su questo sfondo acquista speciale rilievo l'originale parallelo paolino tra Cristo e Adamo: Adamo può essere considerato come «figura di colui che doveva venire» (*Rm* 5, 14) solamente se il capo (principio) della creazione non è Adamo, ma Cristo¹³⁸. Questa affermazione paolina è totalmente giustificata dal fatto che, nell'*intellectus fidei* della creazione, si rivela la dipendenza dall'avvenimento di Cristo, il Figlio di Dio fatto uomo. La Rivelazione mostra la «ragion d'essere» dell'uomo proprio nel suo esistere in Cristo. Dio, volendo comunicare all'uomo tutto il senso della realtà creata, lo conduce a rendersi conto del nesso che esiste tra la creazione dell'uomo e Gesù Cristo.

La creazione, inserita nel disegno salvifico, spiega il significato dell'uomo nuovo - e correlativamente della nuova creazione - cui conclude l'opera redentiva di Cristo nella *historia salutis*¹³⁹.

In altri termini, si può dire che per Paolo la creazione trova nella redenzione il suo vero compimento. Così si può guardare alla prima e alla nuova creazione non come a due realtà che si succedono meccanicamente, ma che si includono reciprocamente: la seconda assume la prima e le offre piena ragionevolezza. La prima, in se stessa, non potrebbe che restare incompiuta e non adeguatamente intelligibile. D'altro canto, la traiettoria storico-salvifica si sviluppa secondo un piano concepito «prima della fondazione del mondo» (*Ef* 1, 4), che si realizza «nella pienezza dei tempi» (*Ef* 1, 10). A partire dalla nuova creazione Cristo si

¹³⁶ È importante tener presente che il testo della Genesi non conosce l'idea (*Gen* 5, 3; 9, 6) di una diminuzione o addirittura di una perdita della somiglianza divina a seguito del peccato di Adamo: la distinzione invece tra l'*immagine*, mai perduta, e la *somiglianza* che invece, persa col peccato, sarebbe riacquistata nella progressiva assimilazione alla vita di Cristo, è un tema che, introdotto da Ireneo (IRENEO DI LIONE (SANT')), *Contro le eresie*, V, 8, 1, 423 SC 153, 92-97), ha avuto poi grande fortuna nella tradizione ecclesiale.

¹³⁷ Cf. IRENEO DI LIONE (SANT'), *Contro le eresie*, V, 1, 3, 412-413 (SC 153, 24-29).

¹³⁸ È stato Ireneo di Lione a recepire in tutta la sua ampiezza il parallelismo paolino, decisivo per comprendere adeguatamente il nesso fra antropologia e cristologia. «Per questo lo stesso Adamo è stato denominato da Paolo “figura di Colui che doveva venire”. Infatti il Verbo, Artefice di tutte le cose, aveva prefigurato in lui la futura economia dell'umanità di cui si sarebbe rivestito il Figlio di Dio: Dio aveva cioè stabilito in primo luogo l'uomo animale, evidentemente perché fosse salvato dall'uomo spirituale. Poiché preesisteva il Salvatore, doveva venire all'esistenza anche ciò che doveva venire salvato, affinché il Salvatore non fosse inutile», IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, III, 22, 3. La traduzione di questo famoso testo è controversa. Sull'interpretazione del testo si veda: A. ORBE, *Antropología de san Ireneo*, BAC, Madrid 1997, 491-493; J. A. DE ALDAMA, *Adam, typus futuri* (San Ireneo, *Advers. haer.* 3, 22, 3), in «*Sacris Erudiri*» 13 (1962) 266-279. Altri testi di IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie* II, 2, 4, 126; III, 21, 10, 287-288; V, 1, 1, 411-412.

¹³⁹ In proposito Cf.: *1Cor* 15,45-49; *2Cor* 5,17; *Gal* 6,15; *Rm* 5,12-21; 8,19-24; *Col* 3,9-10; *Ef* 2,14-16; 4,22-24.

rivela come il Capo della creazione stessa¹⁴⁰: la solidarietà di Cristo con tutti gli uomini fino al suo morire per noi, ha il suo fondamento nella creazione di tutti gli uomini in Cristo¹⁴¹. Nel mistero pasquale il Redentore ha reso la salvezza disponibile per tutti: «Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me» (Gv 12, 32). Giovanni Paolo II riecheggia queste parole nella *Redemptor hominis*: «ognuno è stato compreso nel mistero della Redenzione, e con ognuno Cristo si è unito, per sempre, attraverso questo mistero»¹⁴².

Nella novità singolare di Gesù Cristo (Rivelazione cristiana) le domande costitutive dell'antropologia (chi sono?, perché sono uno di anima e di corpo, di uomo e di donna, di individuo e di società?) trovano lo sbocco adeguato. Il Figlio di Dio si è fatto nostro fratello soprattutto per salvare gli esseri umani (*Eb* 2, 17), «provato in ogni cosa, come noi, escluso il peccato» (*Eb* 4, 15). Secondo alcuni scrittori patristici (compresi Ireneo e Atanasio, ricordati in precedenza), si può affermare che, benché non si tratti di una «incarnazione collettiva», l'incarnazione del *Logos* influenza tutta la natura umana. Poiché il Figlio di Dio è un membro della famiglia umana, tutti gli altri sono stati elevati alla nuova dignità di suoi fratelli e sorelle. Proprio perché la natura umana assunta da Cristo ha conservato la sua identità creaturale, la stessa natura umana è stata innalzata a una condizione superiore. Come leggiamo nella Costituzione pastorale su «La Chiesa nel mondo contemporaneo»: «Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo»¹⁴³. Lo conferma la celebre formulazione del Concilio Vaticano II che asserisce l'umanità di Gesù Cristo come forma compiuta dell'umano: «Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione» (GS 22)¹⁴⁴. Gesù Cristo non è soltanto il *salvatore*, perché si potrebbe sottintendere che porta qualche cosa che è ancora diversa da lui, ma è egli stesso la *salvezza* dell'umanità. «*Omnem novitatem attulit semetipsum afferens qui fuerat annuntius*»¹⁴⁵.

In quanto l'uomo è un io sempre in azione che può porsi la domanda sulla sua essenza solo dall'interno della sua esistenza (riaffiora il tema della *distinctio realis* o differenza ontologica) ogni antropologia adeguata è drammatica¹⁴⁶.

Nella prospettiva tracciata si può comprendere il rapporto primordiale tra Dio e la persona umana secondo il Cristianesimo. Esso è sinteticamente riconducibile al grande tema di origine genesiaca dell'imgo Dei nutrito dagli elementi che abbiamo sinteticamente enucleato. Il contributo che la teologia cristiana dell'imgo Dei offre alla riflessione antropologica, può essere così sintetizzato: quanto l'Antico Testamento svela circa la singolare

¹⁴⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* 3, Jaca Book, Milano 1983, 33-39; 233-242.

¹⁴¹ Cf. ID., *Epilogo*, 151-152. Sull'interpretazione teologica del morire salvifico di Cristo si veda G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 19952, 154-192; G. BIFFI, *Soddisfazione vicaria o espiazione solidale?*, in ID., *Tu solo il Signore. Saggi teologici d'altri tempi*, Piemme, Casale Monferrato 1987, 42-67; H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* 4, Jaca Book, Milano 1986, 213-336; A. SCOLA, *Questioni di Antropologia Teologica*, Pul-Mursia, Roma 1972, 14-19.

¹⁴² GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, Lettera enciclica d'inizio del ministero pontificale (4 marzo 1979), 13, 3.

¹⁴³ *Gaudium et spes*, 22; Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, 8; 13 e *passim*.

¹⁴⁴ Inoltre cf.: *Gaudium et spes* 12, 24, 34 e 62; *Redemptor hominis* 10; *Fides et ratio* 60; *Catechismo della Chiesa Cattolica* 359 e 1701.

¹⁴⁵ IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, 4, 34, 1: SC 100, 846.

¹⁴⁶ «Noi possiamo interrogarci sull'essenza dell'uomo soltanto nel vivo atto della sua esistenza. Non esiste antropologia al di fuori di quella drammatica», VON BALTHASAR, *Teodrammatica* 2, 317.

natura ricevuta dalla creatura umana in forza della sua peculiare relazione con Dio, si precisa compiutamente come figliolanza nell'evento di Cristo. L'uomo è dunque una creatura voluta per vivere come figlio di Dio, secondo la "forma" (figura) propria dell'Unigenito Figlio che è Gesù Cristo¹⁴⁷.

È importante mettere in rilievo che tanto la nozione di immagine quanto quella di figliolanza sono utilizzate nella Rivelazione secondo una prospettiva profondamente unitaria, sia in riferimento all'uomo, sia in riferimento a Gesù Cristo. Questo suggerimento è prezioso per orientare la riflessione antropologica, la quale, pur dovendo tener conto delle polarità costitutive (anima/corpo, uomo/donna, individuo/società) non può però rinunciare ad una comprensione unitaria di tutto l'uomo.

¹⁴⁷ Cf. A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES, *La persona umana*, 144-151.

CAPITOLO SESTO

ARMONIA TRA SCIENZA E RELIGIONE

L'autorità della Chiesa ha espresso, per propria parte, l'essenziale e basilare armonia fra scienza e religione, ma anche la necessità dottrinale di contrastare l'ideologia evoluzionista, giudicata materialista o modernista, perché incompatibile con la rivelazione. Il *Monitorium* del Santo Ufficio, nel 1962, riguardo alle opere di Pierre Teilhard de Chardin voleva evitare, a detta dell'autorità, l'influsso dell'ideologia evoluzionista nella teologia cattolica. (atti congressuali presso l'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*)

Pio XII tramite l'enciclica *Humani generis*¹⁴⁸ (n. 36) ha sostenuto che l'insegnamento della Chiesa non vieta la ricerca e la discussione della dottrina dell'evoluzione in ciò che riguarda l'origine del corpo umano a partire da una materia viva preesistente.

Giovanni Paolo II in: “*Discorso ai partecipanti al Simposio Internazionale su “La Teoria dell'evoluzione”* (26-IV-1985)¹⁴⁹, ha spiegato che la creazione può essere vista alla luce dell'evoluzione come un evento che si estende nel tempo, come una creazione continua, e ricorda che il rispetto dei diversi metodi usati nei vari settori del sapere permette di riconciliare vedute che potevano sembrare inconciliabili. In particolare, il mondo dello spirito non può essere studiato con metodo scientifico ma con l'analisi filosofica.

La Chiesa cattolica ha maturato la propria posizione rispetto all'evoluzionismo nell'arco di due secoli passando da un'iniziale opposizione, ad un'assenza di opinione all'accettazione in particolare da parte degli ultimi due Pontefici Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. Tuttavia non tutto il mondo cattolico ha assunto una posizione favorevole all'evoluzionismo ma come in altre confessioni cristiane sebbene si sia assunta una posizione favorevole all'evoluzione, in particolare nella variante teista cioè guidata da Dio, molti affiliati non riconoscono la teoria come valida e si affidano al Creazionismo o al Disegno Intelligente. Attualmente nelle scuole cattoliche si insegna la Teoria dell'evoluzione così come stata formulata e quindi la compatibilità come affermata dal teismo evoluzionista è intesa come insegnamento interdisciplinare e non di tipo scientifico.

Il confronto tra teologia cristiana ed evoluzionismo raggiunge un primo obiettivo con Pio XII nel 1950 quando pubblicò l'enciclica *Humani Generis*, con cui non si proibivano ricerche e discussioni sulla dottrina dell'evoluzionismo.

Pio XII definisce l'evoluzionismo una ipotesi e ammette, dentro precisi punti, il confronto tra le due opinioni: il fissismo e l'evoluzionismo teista. In modo particolare l'angolo dell'Enciclica si restringe al confronto tra l'ipotesi della derivazione dell'uomo da materia organica preesistente (evoluzionismo teista) e la tesi tradizionale che l'uomo sia stato creato direttamente dalla terra, secondo la narrazione biblica; tale tesi tradizionale è presentata nel libero confronto con l'ipotesi dell'evoluzionismo teistico, come ipotesi, e quindi il testo

¹⁴⁸ PIO XII, Lettera enciclica: *Humani generis*, Roma, 22 agosto 1950.

¹⁴⁹ GIOVANNI PAOLO II, “Insegnamenti di Giovanni Paolo II, 8 (1985), 1129”; ID., “Messaggio all'Accademia Pontificia delle Scienze”, 22-X-1996.

biblico della creazione dell'uomo dalla terra viene considerato suscettibile di essere esaminato alla luce di un genere letterario popolare, contenente tuttavia la verità. Circa la legittimità dell'analisi dei primi 11 capitoli della *Genesi* alla luce dei "generi letterari", Pio XII si era espresso nell'Enciclica "*Divino afflante Spiritu*" del 30 settembre 1943; era seguita, sullo stesso tema, una risposta della Commissione Biblica all'Arcivescovo di Parigi, Card. Suhard, il 16 gennaio 1948. Pio XII non si pronuncia così né per la creazione dell'uomo direttamente dalla terra, né per un processo evolutivo finalistico all'uomo. Con forza, tuttavia, nega ogni accoglienza del poligenismo.

Va notato che al tempo dell'Enciclica *Humani Generis* già si avevano le prime scoperte di paleoantropologia. Esse presentavano frammenti di cranio primitivi con femori che indicavano una postura decisamente eretta (*Pitecantropo di Giava*, in realtà *Homo erectus*: primo reperto nel 1890, poi scavi ripresi nel 1936; *Sinantropo di Pechino*, anch'esso *Homo erectus*, fisicamente meglio dotato del *Pitecantropus di Giava*, con reperti trovati tra il 1929 e il 1937; vi partecipò Teilhard de Chardin. Già aveva preso consistenza (1937-1946) con George Gaylord Simpson, Julian Huxley, Theodosius Dobzhansky, Ernst Mayr e altri l'attuale "teoria sintetica dell'evoluzionismo". Tutto ciò costituisce il retroterra delle parole di Pio XII. Indubbiamente Pio XII pensava, circa l'ipotesi evoluzionista, ad una progressiva evoluzione della forma umana per giungere all'uomo, nell'ambito di uno stretto finalismo pilotato direttamente da Dio; se questo non fosse stato documentato nei reperti fossili, sarebbe automaticamente prevalsa l'altra ipotesi in gioco, cioè della creazione dell'uomo non da "materia organica preesistente", ma direttamente dal suolo. Indubbiamente in questo ebbe un peso anche l'autorità di Pierre Teilhard de Chardin, che allora aveva 69 anni, ed era in piena attività prima di essere stroncato da un infarto nel 1955, ma Pio XII non ne conosceva il pensiero teologico emerso chiaramente solo dalle pubblicazioni *post mortem*.

Ma già si erano avuti i primi rinvenimenti fossili di *Australopithecini*. Nel 1924 Raymond Dart rinvenne un cranio di cucciolo di *Australopithecus africanus* (*Australopithecus gracilis*), che venne denominato *Taung Baby*, da una cava di calce a Taung, località che allora era parte del protettorato di Bechuanaland, nel Sud Africa. Nel 1938 Robert Broom aveva ritrovato a Kromdraai, in Sud Africa, fossili di *Australopithecus robustus*.

La stessa *Humani Generis*, immediatamente di seguito alla parte sull'evoluzionismo, proseguiva dicendo: « Però quando si tratta dell'altra ipotesi, cioè del poligenismo, allora i figli della Chiesa non godono affatto della medesima libertà. I fedeli non possono abbracciare quell'opinione i cui assertori insegnano che dopo Adamo sono esistiti qui sulla terra veri uomini che non hanno avuto origine, per generazione naturale, dal medesimo come da progenitore di tutti gli uomini, oppure che Adamo rappresenta l'insieme di molti progenitori; non appare in nessun modo come queste affermazioni si possano accordare con quanto le fonti della Rivelazione e gli atti del Magistero della Chiesa ci insegnano circa il peccato originale, che proviene da un peccato veramente commesso da Adamo individualmente e personalmente, e che, trasmesso a tutti per generazione, è inerente in ciascun uomo come suo proprio (confronta *Romani* V, 12-19; Concilio Tridentino, sessione V, canoni 1-4) ».

In teologia, il poligenismo indica¹⁵⁰ l'ipotesi che l'umanità discenda da più coppie originarie; tale ipotesi si contrappone, ovviamente, al monogenismo, ovvero l'ipotesi che tutta l'umanità discenda da una sola coppia primitiva (Adamo ed Eva). In ambito scientifico invece viene più che altro utilizzato il termine polifiletismo, che indica la pluralità di rami (ceppi, *phyla*) originari e si contrappone al monofiletismo (un solo ramo originario per tutta l'umanità). Il poligenismo è compatibile sia con il polifiletismo che con il monofiletismo, mentre il monogenismo implica necessariamente il monofiletismo. Dal punto di vista scientifico è interessante discutere il polifiletismo ed il monofiletismo, mentre che gli uomini derivino da una o più coppie è un problema secondario per gli scienziati anche se comunque, attualmente, il monogenismo sembra essere confutato¹⁵¹. Per i teologi invece il problema è tutt'altro che secondario, perché la dottrina tradizionale sul peccato originale insegnava che esso fosse un peccato realmente e personalmente commesso, secondo il racconto genesiaco, da una coppia primitiva, dalla quale poi sarebbe stato trasmesso a tutti i discendenti; accettando la dottrina tradizionale, il poligenismo avrebbe allora implicato l'esistenza di uomini senza peccato originale. Anche Paolo VI, l'11 luglio 1966, pose ancora esplicitamente questo problema in un discorso che fu tenuto ai partecipanti ad un simposio organizzato dai rettori delle Università pontificie e tenutosi a Nemi¹⁵²: « È evidente, perciò, che vi sembreranno inconciliabili con la genuina dottrina cattolica le spiegazioni che del peccato originale danno alcuni autori moderni, i quali, partendo dal presupposto, che non è stato dimostrato, del poligenismo, negano, più o meno chiaramente, che il peccato, donde è derivata tanta colluvie di mali nell'umanità, sia stato anzitutto la disobbedienza di Adamo «primo uomo», figura di quello futuro (Concilio Vaticano II, Costituzione *Gaudium et spes*, numero 22; confronta anche numero 13) commessa all'inizio della storia. Per conseguenza, tali spiegazioni neppur s'accordano con l'insegnamento della Sacra Scrittura, della Sacra Tradizione e del Magistero della Chiesa, secondo il quale il peccato del primo uomo è trasmesso a tutti i suoi discendenti non per via d'imitazione ma di propagazione, «*inest unicuique proprium*», ed è «*mors animae*», cioè privazione e non semplice carenza di santità e di giustizia anche nei bambini appena nati (confronta Concilio Tridentino, sessione V, canoni 2-3)».

Paolo VI continuava inoltre il suo discorso esponendo ancora una particolare riserva su come conciliare l'evoluzionismo con la creazione dell'anima: «Ma anche la teoria dell'evoluzionismo non vi sembrerà accettabile qualora non si accordi decisamente con la creazione immediata di tutte e singole le anime umane da Dio, e non ritenga decisiva l'importanza che per le sorti dell'umanità ha avuto la disobbedienza di Adamo, protoparente universale (confronta Concilio Tridentino, sessione V, canone 2). La quale disubbidienza non dovrà pensarsi come se non avesse fatto perdere ad Adamo la santità e giustizia in cui fu costituito (confronta Concilio Tridentino, sessione V, canone 1)».

¹⁵⁰ C. MOLARI, *La teologia cattolica di fronte all'evoluzionismo darwinista ieri e oggi*, in G. GHIARA (ed.), *Il darwinismo nel pensiero scientifico contemporaneo*, Napoli, Guida, 1984, 283; FACCHINI: "Evoluzione e creazione", 143.

¹⁵¹ F. AYALA, *The Myth of Eve: Molecular Biology and Human Origins*, Science, New Series, volume 270, numero 5244 (22 dicembre 1995), 1930-1936.

¹⁵² PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti al simposio sul mistero del peccato originale*, 11 luglio 1966, Acta Apostolicae Sedis 58 (1966) 469.

Come scrive Molari «gli altri aspetti del problema a questo punto sono tutti scomparsi. Non passerà molto tempo che anche gli ultimi due scompariranno come problemi. Anzi, ad essere esatti, per la teologia essi erano già diventati insignificanti»¹⁵³.

Per i teologi l'evoluzione era un aspetto particolare di un problema più generale, quello di capire come il più proceda dal meno, come una perfezione derivi da una causa inferiore¹⁵⁴; nell'origine della vita si passa dalla materia inorganica alla vita vegetativa, poi dalla vita animale al corpo umano e alla creazione della sua anima. In tutti questi casi i teologi riconoscevano sempre che l'effetto eccedesse la causa, pertanto postulavano l'intervento speciale di Dio. In particolare i teologi ricorrevano alle nozioni di causa prima e causa principale.

Dio è innanzitutto causa prima, ovvero il fondamento di tutte le cose che vengono dette cause seconde. Ma nei casi in cui gli effetti eccedono le possibilità delle cause seconde, allora Dio interverrebbe come causa principale utilizzando le creature come cause strumentali, così come uno scultore (causa principale) utilizza uno scalpello (causa strumentale) per fare una statua¹⁵⁵. Ma se in un primo tempo questo speciale intervento di Dio veniva considerato come un vero e proprio miracolo, in seguito tale concezione venne completamente abbandonata, e si accettò la lezione che l'intervento divino è invisibile ed in nessun modo può essere rilevato dai sensi¹⁵⁶, introducendo così il concetto di concorso evolutivo, così come spiegavano Maurizio Flick e Zoltan Alszegehy (1969)¹⁵⁷: «Dio non opera in questo modo dando colpi di pollice per supplire le cause create, e la riflessione ermeneutica ci ha insegnato che non ci sono argomenti teologici per un “intervento” che implichi l'interruzione della catena delle cause seconde. Il concetto di concorso creativo di Dio [...] può essere utilizzato per spiegare anche l'ominizzazione, ed in genere l'evoluzione dalle specie inferiori alle specie superiori. Dio opera, non parallelamente o successivamente all'azione dell'organismo generante, ma attraverso di essa, non supplendo una causalità deficiente, ma facendo sì che l'organismo generante possa esercitare una causalità, che supera la propria capacità naturale. Dio con il suo concorso evolutivo, agisce non solo come causa prima (facendo che la creatura agisca restando sul piano della propria essenza), ma anche come causa principale (che eleva la causa creata a produrre effetti non proporzionati ad essa».

Ma in questo modo sparisce la distinzione tra causa prima e causa principale, ed esse divengono, in Dio, una cosa sola. L'azione di Dio nel cosmo non viene più vista come un intervento diretto, bensì essa diventa azione puramente creatrice e trascendente. Secondo questa nuova concezione «Dio non produce le cose» scrive Molari¹⁵⁸, «ma fa sì che esse, attraverso rapporti, diventino e si sviluppino». Sempre Flick e Alszegehy scrivevano che¹⁵⁹

¹⁵³ MOLARI, *La teologia cattolica di fronte all'evoluzionismo darwinista ieri e oggi*, 266.

¹⁵⁴ *Ib.*, 270-273, 289.

¹⁵⁵ Cf. C. BOYER, *Tractatus de Deo Creante et Elevante*, quinta edizione, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1957, 177: «Dio non solo fu la causa prima, ma anche principale e quindi è falso che l'uomo sia stato propriamente generato da un bruto».

¹⁵⁶ Cf. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Fiorentina, Firenze, 1969, 127; BOYER, *Tractatus de Deo Creante et Elevante*, 185.

¹⁵⁷ Cf. FLICK - ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, 127.

¹⁵⁸ MOLARI, *La teologia cattolica di fronte all'evoluzionismo darwinista ieri e oggi*, 289

¹⁵⁹ M. FLICK, Z. ALSZEGHY, *I primordi della salvezza*, Marietti, Torino, 1979, 93-94.

«Dio costruisce e guida il suo mondo senza interrompere o sostituire la serie delle cause seconde, quasi nascondendosi dietro a queste cause, a cui egli dà l'azione e l'efficacia».

Il cambiamento definitivo della concezione dell'azione di Dio nel mondo si ebbe con Karl Rahner¹⁶⁰. Egli osservava¹⁶¹ che per qualunque effetto osservato nel mondo si potesse, e si dovesse, cercare la causa nel mondo stesso, dal momento che Dio agisce sempre attraverso le cause seconde. Ma nel caso della creazione dell'anima, questa regola fondamentale verrebbe spezzata, e l'intervento divino verrebbe a collocarsi, in modo miracoloso, accanto alle creature anziché essere il loro fondamento trascendente. Per risolvere questo problema Rahner introdusse un nuovo modo di intendere il divenire che egli definì come¹⁶² l'autotrascendimento dell'agente, operato da ciò che sta a un livello inferiore. Ogni divenire è pertanto un superamento di sé stessi, che è possibile in quanto¹⁶³ «l'Essere assoluto ne è causa e fondamento originario in modo tale da costituire un intimo fattore, che questo automovimento ha in sé. Si ha perciò un vero autosuperamento e non un essere trasportati in maniera puramente passiva al di sopra di sé [...] Ogni causalità finita è tale in sé stessa proprio in forza dell'essere, che sempre essenzialmente la domina dall'interno e dall'alto. Di conseguenza si può attribuire all'ente finito in quanto mosso interiormente dall'essere assoluto la causalità capace di produrre qualcosa di superiore a sé stesso».

L'autotrascendimento, così definito, è un processo che implica contemporaneamente continuità e discontinuità, infatti¹⁶⁴ «secondo la metafisica tomistica esistono diverse essenze solo come diversi gradi di limitazione dell'essere. Un'essenza inferiore perciò non si contrappone e diversifica per il contenuto positivo di essere da un'essenza superiore, ma solo per la sua partecipazione relativamente più limitata all'essere».

In questa nuova prospettiva il problema della creazione dell'anima, anziché postulare l'intervento miracoloso di Dio, può essere risolto in un modo del tutto nuovo, infatti la materia¹⁶⁵ «è per la sua origine vicina allo spirito, è momento dello spirito, un momento del Logos eterno, quale egli è per sua libera scelta, ma effettivamente, per sempre».

Di conseguenza¹⁶⁶ «l'evoluzione della materia verso lo spirito non è un concetto irrealizzabile».

Non mancarono comunque posizioni più prudenti rispetto a quelle di Rahner, come ad esempio quella di Maurizio Flick e Zoltan Alszeghy¹⁶⁷ che cercarono di salvaguardare il senso ovvio dell'espressione «creazione immediata dell'anima». Essi distinsero tre gradi di creazione: 1) la creazione propriamente detta, in cui Dio non si serve di alcuna cosa preesistente; 2) il concorso ordinario, in cui Dio fa operare le cause seconde conformemente alle loro capacità; 3) il concorso creativo, in cui Dio agisce come causa principale facendo in modo che gli effetti siano superiori alle capacità delle cause seconde. Il concorso creativo interverrebbe quindi nella creazione dell'anima, in cui¹⁶⁸ «l'azione divina non ha per suo

¹⁶⁰ Cf. MOLARI, *La teologia cattolica di fronte all'evoluzionismo darwinista ieri e oggi*, 273-276.

¹⁶¹ Cf. K. RAHNER, *Il problema dell'ominizzazione*, Morcelliana, Brescia 1969, 96

¹⁶² *Ib.*, 90.

¹⁶³ *Ib.*, 80-81.

¹⁶⁴ *Ib.*, 92.

¹⁶⁵ *Ib.*, 68.

¹⁶⁶ *Ib.*, 94

¹⁶⁷ Cf. MOLARI, *La teologia cattolica di fronte all'evoluzionismo darwinista ieri e oggi*, 275-276.

¹⁶⁸ FLICK - ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, 119-120.

termine l'anima separata, ma l'uomo completo: l'uomo infatti non è un conglomerato di due sostanze complete, ma un unico soggetto incarnato [...] Il corpo umano non è la stessa materia inorganica che preesisteva e che era necessaria per la sua generazione; il corpo umano è la manifestazione dell'io e perciò, come unità dell'anima e del corpo, l'uomo non può venire che direttamente da Dio, senza alcun legame orizzontale col mondo biologico».

Il 26 aprile 1985, Giovanni Paolo II introdusse i lavori del Simposio internazionale *“Fede cristiana e teoria dell'evoluzione”* che fu tenuto a Roma¹⁶⁹. Nel suo discorso egli notava come l'evoluzione costituisse ormai un paradigma accettato ed imprescindibile, e che l'immagine evoluzionistica del mondo cui si era giunti fosse molto diversa dalla vecchia concezione materialistica: «Il concetto polivalente e considerato sotto il profilo filosofico di “evoluzione” si sta da tempo sviluppando sempre più nel senso di un ampio paradigma della conoscenza del presente. Pretende di integrare la fisica, la biologia, l'antropologia, l'etica e la sociologia in una logica di spiegazione scientifica generale. Il paradigma dell'evoluzione si sviluppa, non ultimo, attraverso una letteratura in continua crescita, per diventare una specie di concezione del mondo chiusa, un'immagine del mondo evoluzionistica».

Continuava poi, dopo aver ricordato l'enciclica *Humani Generis* di Pio XII, che un'evoluzione retamente intesa non può costituire un pericolo per la fede: «l'evoluzione infatti presuppone la creazione; la creazione si pone nella luce dell'evoluzione come un avvenimento che si estende nel tempo - come una *“creatio continua”* - in cui Dio diventa visibile agli occhi del credente come Creatore del Cielo e della terra ».

L'evoluzione, spiegava Giovanni Paolo II, non crea particolari difficoltà per la fede finché, intesa come teoria biologica, riguarda l'origine del corpo umano. Tuttavia, intendendola in senso esteso, si può tentare di ricondurre ad essa anche tutti i fenomeni spirituali e la morale. «È evidente che questo problema grave e urgente non può essere risolto senza filosofia. Spetta proprio alla filosofia sottoporre a un esame critico la maniera in cui i risultati e le ipotesi vengono acquisiti, differenziare da estrapolazioni ideologiche il rapporto tra teorie e affermazioni singole, la collocazione delle affermazioni naturalistiche e la loro portata, in particolare il contenuto proprio delle asserzioni naturalistiche».

Nel 1996, Giovanni Paolo II tornò a parlare di evoluzione in occasione del 60° anniversario della rifondazione della Pontificia Accademia delle Scienze¹⁷⁰. Egli spiegava come l'evoluzione fosse un tema molto importante per la Chiesa dal momento che essa, come la Rivelazione, contiene importanti insegnamenti sull'origine dell'uomo. Sviluppava poi diverse importanti considerazioni sulla teoria dell'evoluzione.

Benedetto XVI nell'omelia pronunciata in piazza San Pietro il 24 aprile 2005 in occasione della Messa di inizio del suo pontificato, ha dichiarato: “Non siamo il prodotto casuale e senza senso dell'evoluzione”.

Il 2-3 settembre 2006 a Castel Gandolfo Benedetto XVI ha condotto un seminario di analisi dell'evoluzionismo e del suo impatto sulla dottrina cattolica della Creazione. Il se-

¹⁶⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Simposio internazionale “Fede cristiana e teoria dell'evoluzione”*, 26 aprile 1985.

¹⁷⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio alla Pontificia Accademia delle Scienze in occasione del 60° anniversario della rifondazione*, 22 ottobre 1996.

minario è stata l'ultima edizione dello "Schülerkreis" (circolo degli studenti), incontro annuale tra Ratzinger e i suoi ex studenti di dottorato a partire dagli anni '70. I saggi presentati dai suoi ex studenti, inclusi scienziati naturalisti e teologi, sono stati pubblicati nel 2007 col titolo *Creazione ed evoluzione (Schöpfung und Evolution)*. Nel contributo di Benedetto XVI, egli dichiara che "la questione non è prendere una decisione per un creazionismo che fundamentalmente esclude la scienza, o per una teoria evoluzionistica che nasconde le sue lacune e non vuole vedere le questioni che stanno oltre le possibilità metodologiche delle scienze naturali", e che "io trovo importante sottolineare che la teoria dell'evoluzione implica questioni che devono essere assegnate alla filosofia, e che esse stesse conducono oltre al campo della scienza".

Commentando le dichiarazioni dei suoi predecessori, Benedetto XVI scrive che "è anche vero che la teoria dell'evoluzione non è una teoria completa e scientificamente provata". Benché commentando che gli esperimenti in un ambiente controllato sono limitati, Benedetto XVI non avalla il creazionismo o la teoria del disegno intelligente. Egli difende l'evoluzione teistica, come riconciliazione tra scienza e religione già sostenuta dai cattolici. Discutendo dell'evoluzione, Benedetto XVI scrive che "Il processo in sé è razionale, nonostante gli errori e la confusione, in quanto esso passa attraverso uno stretto corridoio, scegliendo poche mutazioni positive ed usando una bassa probabilità... Ciò ... inevitabilmente conduce ad una domanda che va oltre la scienza... da dove arriva questa razionalità?"; domanda a cui Benedetto XVI risponde che essa giunge dalla "ragione creativa" di Dio.

CONCLUSIONE

Il tema dell'uomo immagine di Dio è, per ammissione quasi unanime dei teologi, il nucleo centrale e fondante dell'antropologia teologica. Di fronte agli equivoci gnostici la tradizione ecclesiale ha sempre con chiarezza ribadito l'unità duale dell'uomo e il Magistero della Chiesa ha messo in guardia dai rischi di estremizzazioni opposte come una concezione dell'anima stessa in termini materiali¹⁷¹ oppure la convinzione che l'anima sia direttamente parte di Dio¹⁷².

Il concilio Vaticano II (GS, nn. 10-22) e il magistero di Giovanni Paolo II (*Redemptor hominis*; *Mulieris dignitatem*) hanno scelto questa categoria come cifra ermeneutica della visione cristiana dell'uomo, nonostante alcune correnti teologiche trovino questa categoria dell'immagine inadeguata a esprimere la ricchezza del mistero cristiano. Per la teologia dialettica di Barth e di Bultmann, ad esempio, Dio, essendo il «totalmente altro», non può essere adeguatamente espresso come «esemplare» dell'uomo. In realtà, tale categoria, oltre a prestarsi molto bene a interpretare il messaggio biblico sull'uomo, si presta anche a rappresentare tutto il processo della vita spirituale cristiana come «un processo di configurazione e di trasfigurazione, di conformazione e di trasformazione o ancora di imitazione in rapporto al modello, Dio, le tre persone, Cristo»¹⁷³. La stessa pedagogia cattolica ha sempre posto al centro dei suoi paradigmi educativi il tema dell'uomo a immagine di Dio: «Non ci fu un solo scrittore che non abbia visto nell'immagine divina oppure nella conformazione dell'uomo a Cristo, contemporaneamente, e lo scopo dell'educazione cristiana e tutto il contenuto della formazione cristiana»¹⁷⁴.

Scrivono Davide Maria Turoldo: «Affidato alle sabbie lunari dagli astronauti¹⁷⁵, questa straordinaria celebrazione dell'uomo nella trama grandiosa dell'universo sembra evocare certe battute del primo coro dell'Antigone di Sofocle: "Molte sono le cose mirabili, ma nessuna è più mirabile dell'uomo". Nel "silenzio eterno degli spazi infiniti" questa "canna pensante" è un granello microscopico. Ancor più insignificante è la realtà di fronte a un Dio creatore che ricama nel cielo con le sue dita le costellazioni e i pianteti. Eppure è proprio questo Dio che si china sull'uomo e lo incorona rendendolo di poco inferiore a sé stesso, sovrano dell'orizzonte cosmico. Un canto dell'umanesimo, quindi; una preghiera pericolosa quando l'uomo diventa tiranno e umilia il mondo, è per questo che la lettera agli Ebrei ha trasformato questo salmo notturno nel canto della notte di Natale e della nascita dell'uomo, perfetto, il Cristo»¹⁷⁶.

¹⁷¹ DS 360.

¹⁷² DS 455; 685.

¹⁷³ B. SCHREIBER, *L'uomo immagine di Dio. Visione d'insieme*, in E. ANCILLI (a cura di), *Temi di antropologia teologica*, Teresianum, Roma 1981, 524.

¹⁷⁴ H. SCHILLING, *Teologia e scienze dell'educazione*, Armando, Roma 1974, 99.

¹⁷⁵ N. Amstrong e E. Aldrin il 20 luglio 1969 depositarono nel paesaggio lunare una pergamena con il Salmo 8, consegnata appositamente da Papa Paolo VI.

¹⁷⁶ SCIPPA, *Salmi*, 51.

È in Gesù Cristo che troviamo tutte le risposte.

La sua proposta di vita all'uomo si traduce fundamentalmente nella partecipazione all'atteggiamento del Figlio nei confronti del Padre. In essa si instaura un modo nuovo di rapporto con sé stessi, con gli altri uomini, con il mondo, che consiste nell'amore vicendevole¹⁷⁷. La cifra distintiva del rapporto è l'obbedienza a Colui che lo ha mandato (Gv 8, 38-40), come vera realizzazione di sé. La proclamazione di Gesù Cristo come immagine del Padre coincide di fatto, nel *Nuovo Testamento*, con il riconoscimento della sua singolare Figliolanza divina che vive e informa di sé l'umanità assunta nel mistero dell'Incarnazione.

Inno alla vita

C'è più speranza per l'uomo d'oggi,
Autore della tecnologia più avanzata
E dei genocidi più crudeli?
C'è più vita per chi ancor feto
Nel grembo materno
Viene strappato come virgulto d'ulivo,
Incapace di emettere un solo vagito?
Non voglio giustificazioni.
Tu che vivi sei da me amato,
Eppure quali ragioni hai più di un altro,
Annullato ancor prima di vedere un raggio solare!
È la morte forse la dea dei nostri giorni?
Allora luce non illuminare più i nostri volti
E tu sangue non pulsare più nelle nostre vene il video
Del mondo non fa più spettacolo.
(Michele Sasso)

¹⁷⁷ Cf. Mt 22, 37-40; Gv 13, 1.34-35; 15, 12-15; 17, 26; 1Cor 13, 1ss.

BIBLIOGRAFIA

1. FONTI:

1.1. PATRISTICA:

- A Diogneto*, NORELLI E. (*Lecture cristiane del primo millennio*11), Paoline, Milano 1991.
- A Diogneto. Alle sorgenti dell'esistenza cristiana*, M. PERINI (a cura di), La Scuola, Brescia 1984.
- A Diogneto*, in QUACQUARELLI A. (a cura di), *I Padri Apostolici*, (Collana di Testi Patristici) 5, Città Nuova, Roma 1978.
- A Diogneto*, ZINCONI S. (a cura di), Borla, Roma 1977.
- AGOSTINO, *La città di Dio, III (Libri XIX-XXII)*, D. Gentili (a cura di), Città Nuova, Roma 1991.
- *Commento al Vangelo di Giovanni*, E. Gandolfi (a cura di), Città Nuova, Roma 2005.
- CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati. Note di vera filosofia*, G. Pini (a cura di), Paoline, Roma 1985, 2006.
- CLEMENTE DI ROMA, *Lettera ai Corinzi*, E. Peretto (a cura di) (Scritti delle origini cristiane, 23), EDB, Bologna 1999.
- *Lettera di Clemente Romano ai Corinti*, in A. Quacquarelli (a cura di), *I Padri Apostolici* (Collana di Testi Patristici 5), Città Nuova, Roma 1978, pp. 41-92.
- ERMA, *Il Pastore*, in A. Quacquarelli (a cura di), *I Padri Apostolici*, Città Nuova, Roma 1978, pp. 49-168.
- GIUSTINO, *Le Apologie*, C. Burini (Introduzione, traduzione e note a cura di), Città Nuova, Roma 2001.
- IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Le lettere*, U. Neri (a cura di), EDB, Bologna 1994.
- *Le lettere*, G. Gandolfo (a cura di), Paoline, Roma 1980.
- *Lettere di sant'Ignazio*, in A. Quacquarelli (a cura di), *I Padri Apostolici* (Collana di Testi Patristici 5), Città Nuova, Roma 1978, pp. 93-143.
- IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie* (testi patristici), Città Nuova, Roma 2009.
- *Contro le eresie*, in E. Bellini (a cura di), *Ireneo di Lione. Contro le eresie e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1981.
- MELITONE DI SARDI, *Clavis scripturae*, P. G. Di Domenico (traduzione di), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001.
- PSEUDO-CLEMENTE, *Omelia dello Pseudo Clemente*, in A. Quacquarelli (a cura di), *I Padri Apostolici* (Collana di Testi Patristici 5), Città Nuova, Roma 1978, pp. 215-234.
- TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Ad Autolico*, in *Tre libri ad Autolico*, E. Rapisarda (a cura di), Torino 1937.
- TERTULLIANO, *Contro gli eretici (De praescriptione haereticorum)*, C. Moreschini (a cura di) (Collana di Testi Patristici 165), Città Nuova, Roma 2002.
- *La risurrezione dei morti*, C. Micaelli (a cura di), (Collana di Testi Patristici 87), Città Nuova, Roma 1990.
- *La testimonianza dell'anima (De testimonio animae)*, C. Tibiletti (a cura di), Nardini, Firenze 1984 (ed. critica).
- *Opere scelte*, C. Moreschini (a cura di), UTET, Torino 1974.

— *Apologetico. La prescrizione contro gli eretici*, I. Giordani (a cura di), Città Nuova, Roma 1967.

1.2. LITURGIA:

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Messale romano riformato a norma dei decreti del concilio ecumenico Vaticano II e promulgato da papa Paolo VI*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983².

1.3. MAGISTERO:

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, Costituzione pastorale conciliare sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7 dicembre 1965.

PIO XII, *Summi pontificatus*, 20 dicembre 1939, in AAS, 31 (1939).

— Lettera enciclica: *Humani generis*, Roma, 22 agosto 1950.

PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti al simposio sul mistero del peccato originale*, 11 luglio 1966, AAS 58 (1966) 469.

GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, Lettera apostolica, 15 agosto 1988.

— Simposio su “Fede cristiana e teoria dell’evoluzione”(1985).

— *Messaggio alla Pontificia Accademia delle Scienze in occasione del 60° anniversario della rifondazione*, 22 ottobre 1996. “Insegnamenti di Giovanni Paolo II, 8 (1985), 1129”.

Catechismo della Chiesa Cattolica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999.

2. STUDI:

ADRIANI M., *La cristianità antica. Dalle origini alla «Città di Dio»*, Tomo I, Bibliotheca Fides, Roma 1981.

ANCONA G., *Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2003.

ASTI F., *L’escatologia fra Atene e Corinto*, in *Asprenas* 48 (2001), 33-58.

AYALA F., *The Myth of Eve: Molecular Biology and Human Origins*, Science, New Series, volume 270, numero 5244 (22 dicembre 1995).

— *Two Revolutions: Copernicus and Darwin*, in *L’evoluzione: crocevia di scienza, filosofia e teologia*, Roma, Edizioni Studium, 2005.

BARBAGLIO G., *Creazione e nuova creazione nella teologia paolina*, in *Rassegna di teologia*, 33 (1992), n. 3.

BARTH K., *Die kirchliche Dogmatik*, vol. III, *Die Lehre von der Schöpfung*, Zürich ²1947.

BENATS B., *Il ritmo trinitario della verità, la teologia di Ireneo di Lione*, Città Nuova, Roma 2006.

BIANCHI U. (a cura di), *La “doppia creazione” dell’uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978.

BISSOLI C., *La morte, ultimo atto?*, Elledici, Leumann (Torino) 2003.

BONANNI S. P., «*Cristologia e pneumatologia nell’orizzonte della salvezza universale. La traccia della storia dai semina Verbi all’anima mundi di Abelardo*», in *Rivista di Scienze Religiose* 37 (2005).

— *L’amore che spera e crede: nella traccia della storia tra antropologia e teologia (Volume 1 di theologia)*, Gregorian Biblical BookShop, Roma 2010.

- BONORA A., *L'uomo immagine di Dio nell'Antico Testamento*, in «Communio» 54 (1980), 4-17.
- BORDONI M., *Gesù di Nazareth Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica. 1. Problemi di metodo*, Perugia 1982.
- *L'orizzonte cristocentrico della creazione in relazione alla questione della sua visione antropocentrica*, in *Rassegna di teologia*, 33 (1992), n. 4.
- BOYER C., *Tractatus de Deo Creante et Elevante*, quinta edizione, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1957.
- BRAMBILLA F. G., *L'insegnamento dei trattati teologici. Antropologia*, in *La Scuola Cattolica*, 114 (1986)
- BULTMANN R., *Che senso ha parlare di Dio*, in ID., *Credere e comprendere*, Queriniana, Brescia 1977.
- BURINI C., *Gli apologeti greci* (Collana di Testi Patristici 59), Città Nuova, Roma 1986.
- CANTALAMESSA ID., *La cristologia di Tertulliano*, Fribourg 1962.
- *Cristo "Immagine di Dio"*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 16 (1980).
- CATTANEO E., «“Odiati amano”. Il mistero paradossale dell'esistenza cristiana secondo l'Ad Diognetum», in ID., *Evangelo, Chiesa e carità nei Padri*, AVE, Roma 1995, 73-83.
- CATTANEO E. - DE SIMONE G. - LONGOBARDO L. - DELL'OSSO C., *Patres ecclesiae. Una introduzione alla teologia dei Padri della Chiesa*, (Oí Christíanoí 5), Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2008.
- CATTANEO E. - LONGOBARDO L., *Consonantia salutis. Studi su Ireneo di Lione*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2005.
- CROUZE H.L., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.
- DE GENNARO G. (ed.), *L'antropologia biblica*, Napoli 1981.
- DION P. E., *Ressemblance et image de Dieu*, in DBS X, coll. 366-403.
- FACCHINI F., «Evoluzione e creazione», *L'Osservatore Romano*, 16 gennaio 2006.
- FLICK M. - ALSZEGHY Z., *Fondamenti di una antropologia teologica*, Fiorentina, Firenze, 1969.
- *I primordi della salvezza*, Marietti, Torino, 1979.
- FÖRSTER W., *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. V, Paideia, Brescia 1969, coll. 1235-1329.
- FORTE B., *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia della storia* (Simbolica Ecclesiale 3), San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1985.
- GROSS H., *Esegesi teologica di Genesi 1-3*, in *Mysterium Salutis*, vol. IV, Queriniana, Brescia 1970, 31-55.
- HAMMAN A. G. – GIANNARELLI E. (a cura di), *L'uomo immagine somigliante di Dio*, Paoline, Milano 1991, 9-11.
- IAMMARRONE G., *L'uomo immagine di Dio*, Roma 1989.
- *El ombre ideal en la teología de s. Ireneo*, in «Gregorianum» 43 (1962), 449-491.
- KERN W., *Interpretazione teologica della fede nella creazione*, I, *Dio crea mediante la parola*, in *Mysterium Salutis*, vol IV, Queriniana, Brescia 1970.
- LAVATORI R., *Il Signore verrà nella gloria. Escatologia alla luce del Vaticano II*, Dehoniane, Bologna 2007.
- LEHMANN K., *Principio e fine della vita umana*, in *Il Regno-Documenti*, 1989, n. 21.
- MARCHESELLI-CASALE C., *Lettera agli Ebrei*, Paoline, Milano 2005.
- MARTINI C. M., *Nascere e morire oggi in Europa*, in *La Civiltà Cattolica* 1989, IV, q. 3348, 536-537.
- MOLARI C., *La teologia cattolica di fronte all'evoluzionismo darwinista ieri e oggi*, in G. GHIARA (ed.), *Il darwinismo nel pensiero scientifico contemporaneo*, Napoli, Guida, 1984.

- MUSSNER F., *Creazione in Cristo*, in *Mysterium Salutis*, vol. IV, Queriniana, Brescia 1970, 77-88.
- N. QUESSON, *Il messaggio dei salmi*, vol. I, Borla, Roma ²1980.
- ORBE A., *Estudios sobre la theología cristiana primitiva*, Madrid-Roma 1994.
- *Antropología de San Ireneo*, La Editorial Católica, Madrid 1969.
- *Definición de ombre en la teología del s. II*, in «Gregorianum» 48 (1967), 554-575.
- PASCUAL R. (a cura di) (2005), «L'Evoluzione: crocevia di scienza, filosofia e teologia». Congresso internazionale, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 23-24 aprile 2002, Roma: Edizioni Studium.
- PAZZINI D., «Figlio», in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ed. A. MONACI CASTAGNO, Città Nuova, Roma 2000.
- PELLEGRINO M. – HEID S., «Apologisti-Apologetica», in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, ed. DI BERARDINO A., Istituto Patristico Augustinianum di Roma, Marietti, Genova-Milano 2007, vol. 1, col. 427.
- PESCH O. H., *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 1988.
- POSSENTI V., *Vita, natura e teleologia*, in *L'evoluzione: crocevia di scienza, filosofia e teologia*, Roma, Edizioni Studium, 2005.
- POZO C., *Teologia dell'aldilà*, Paoline, Milano 1989.
- QUESSON N., *Il messaggio dei salmi*, 2 voll., Borla, Roma 1980. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, 3 voll., EDB, Bologna ³1988.
- RAHNER K., *Teologia dell'incarnazione*, in ID., *Saggi di cristologia e mariologia*, Paoline, Roma ²1967.
- *Il problema dell'ominizzazione*, Morcelliana, Brescia, 1969.
- *Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia*, in *Mysterium Salutis*, vol. IV, Queriniana, Brescia 1970, 11-30.
- *Uditori della parola*, Borla, Roma ²1977.
- «Virtù», *Sacramentum Mundi*, vol. 8, Morcelliana, Brescia 1977.
- *Monogenismo*, in *Sacramentum mundi*, vol. V, Morcelliana, Brescia 1986.
- RAVASI G., *Il libro dei salmi*, vol. I, Edb, Bologna ³1988.
- RUIZ DE LA PEÑA J. L., *Teologia della creazione*, Borla, Roma 1988.
- SANNA I., *Immagine di Dio e libertà umana. Per un'antropologia a misura d'uomo*, Città Nuova, Roma 1990.
- *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) ²1998.
- SCHILLING H., *Teologia e scienze dell'educazione*, Armando, Roma 1974.
- SCHÖNBORN C., *L'homme crée per Dieu: le fondement de la dignité de l'homme*, in «Gregorianum» 65 (1984), 337-363.
- SCHREIBER B., *L'uomo immagine di Dio. Visione d'insieme*, in E. ANCILLI (a cura di), *Temi di antropologia teologica*, Teresianum, Roma 1981.
- SCIPPA V., *Salmi*, Volume 1, Edizioni Messaggero, Padova 2002.
- SCOGNAMIGLIO E., *La Trinità nella passione del mondo. Approccio storico-critico, narrativo e simbolico*, Paoline, Milano 2000.
- *Ecco, io faccio nuove tutte le cose. Avvento di Dio, futuro dell'uomo e destino del mondo*, EMP, 2002.
- *Il volto dell'uomo. Saggio di antropologia trinitaria vol. 1. Le domande e le risposte*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2006.
- *Il volto dell'uomo. Saggio di antropologia trinitaria vol. 2. Le risposte e le domande*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2008.
- *Gesù Cristo il rivelatore celeste. Qui videt me videt et patrem*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2011.

- *Tutto ciò che si manifesta è luce. Meditazioni biblico-teologiche sul Vangelo di Giovanni*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2012.
- SCOLA A. – MARENGO G. – PRALES LÓPEZ J., *La persona umana. Antropologia teologia* (Manuali di teologia cattolica, V. 15), Jaca Book, Milano 2000.
- SCORDAMAGLIA D., *Il Padre nella teologia di Sant'Ireneo*, Gregorian Biblical BookShop, Roma 2004.
- SERENTHÀ L., *Uomo. II/Antropologia dal punto di vista teologico*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. III, Marietti, Torino 1977.
- SOGGIN J. A., *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia ⁴1987.
- TILlich P., *Systematic Theology*, 3 voll., Chicago 1951-1963. Cf R. BERTALOT, *Paul Tillich. Esistenza e cultura*, Claudiana, Torino 1991.
- TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, Vol. 1, PERA C. – MARC P. – CARAMELLO P. (a cura di), Marietti, Torino 1967.
- VOGELS W., *Caïn: l'être humain qui devient une non-personne (Gn 4,1-16)*, in *Nouvelle revue théologique*, 114 (1992), n. 3, 321-340.
- VOGT H. J., «Novaziano, in *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, II, DI BERARDINO A. (a cura di), Marietti, Casale Monferrato, 1983-1988.
- VON BALTHASAR H. U., *Teologia della storia*, (trad. it.), Morcelliana, Brescia 1964.
- VON RAD G., *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. I, Paideia, Brescia 1972.
- *La sapienza in Israele*, Marietti, Torino 1975.
- *Genesi*, Paideia, Brescia ²1978.
- WESTERMANN C., *Creazione*, Queriniana, Brescia ²1984.
- *Salmi. Genesi ed esegesi*, Piemme, Casale Monferrato 1990.

Aniello Clemente

La spiritualità sacerdotale
icona del «Bel pastore»



INTRODUZIONE

«Cristo è il sacerdote unico, perfetto, inimitabile della nuova alleanza: è il tema della lettera agli Ebrei, e se in altri libri del Nuovo Testamento non si attribuisce questo titolo né a lui né agli apostoli, ciò può essere giustificato come una precauzione per evitare confusione con il sacerdozio della legge mosaica. E in verità tutte le prerogative sacerdotali della storia impallidiscono davanti all'unica mediazione di Gesù, insita nella sua natura di vero Dio e vero uomo. [...] Ogni battezzato si riveste di Cristo (cf. *Gal* 3,27) e diviene ministro dell'Altissimo (cf. *Ap* 1,6). È il sacerdozio comune o universale di tutti i fedeli, che il catechismo di Trento chiama interiore per distinguerlo da quello gerarchico che è esteriore. Questo mistero li associa a Cristo, loro capo, abilitandoli ad offrire al Padre lo stesso sacrificio della croce che si rinnova in modo incruento nella messa¹⁷⁸.

Affinché questo sacrificio redentore, dal quale sgorgano tutte le grazie che la chiesa dirama, non venisse mai meno, il Signore volle che tra i suoi fedeli, membri del suo corpo, già consacrati nel battesimo, alcuni fossero designati ad offrire il sacrificio della nuova alleanza, rappresentando Cristo quale capo del corpo mistico. Nessuna opposizione tra il sacerdozio battesimale e quello ordinato: c'è però una differenza essenziale e non di grado: «Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano all'unico sacerdozio di Cristo» (*LG* 10).

Le due forme coincidono nella stessa fondamentale dignità e in un'identica esigenza di santità, ma si diversificano essenzialmente nella funzione, che non si somma automaticamente per aumento di santità o avanzamento di carriera, ma per una distinta consacrazione che configura a Cristo che edifica, santifica e salva la chiesa.

Per questo Gesù scelse alcuni discepoli (cf. *Lc* 6,13), li consacrò della sua stessa consacrazione (cf. *Gv* 17,19) e conferì loro la sua missione (cf. *Gv* 20,21) e il mandato di predicare e di battezzare (cf. *Mt* 28, 19-20) e di rimettere i peccati (cf. *Gv* 20,23), ma soprattutto di celebrare l'eucaristia (cf. *Lc* 22,19) fino alla consumazione dei tempi, cioè fino alla seconda venuta del Signore (cf. *1Cor* 11,26). Questo potere di offrire nella chiesa il sacrificio della salvezza li costituisce veri sacerdoti, perché è un vero e proprio sacrificio¹⁷⁹. [...] Entrambi i sacerdozi imprime nell'anima un sigillo permanente e indelebile che li rende irripetibili e che in Occidente fu denominato per primo da Agostino come "carattere"¹⁸⁰, ad

¹⁷⁸ Cf. CONCILIO DI TRENTO, *Decreto sul sacrificio della messa*, sess. XXII – 17.9.1562, cap. I: *Istituzione del sacrosanto sacrificio della messa*.

¹⁷⁹ Cf. *Ivi*.

¹⁸⁰ AGOSTINO, *Sermo ad Caesarensis Ecclesiae plebem*: PL 43, 691; CSEL 53, 169. Normalmente però Agostino preferisce il termine *sacramentum*, che traduce il greco *σφραγίς*. Cf. ID., *Contra epistolam Parmeniani* 2, 13, 30: PL 43, 72; CSEL 51,82.

imitazione del termine usato per indicare il marchio che per tutta la vita distingueva i soldati dell'imperatore»¹⁸¹.

In questa sede si analizzerà il sacerdozio ministeriale quello conferito dal sacramento dell'ordine sacro. Per entrare subito in *media res* ricordo che il 22 febbraio 2008 il cardinale Segretario di Stato Tarcisio Bertone rivolse un discorso ai seminaristi nel corso della visita al Seminario arcidiocesano San Carlos y San Ambrosio de L'Avana: «La chiesa a Cuba, come in altre parti del mondo, ha bisogno di sacerdoti appassionati del Signore e molti vicini ai propri fratelli; sacerdoti che si distinguano per la loro dottrina e il loro zelo apostolico, che parlino a Dio dei propri fratelli e a questi dell'amore che Egli nutre per loro, e che facciano tutto ciò con dedizione irreprensibile. La chiesa ha fissato il suo sguardo su di voi, che siete motivo di speranza per noi che amiamo Cristo e ci sforziamo di diffondere il suo Vangelo.

Lo studio deve essere, pertanto, rigoroso, ordinato e coscienzioso, in consonanza con l'importante opera che vi attende: portare a tutti i vostri contemporanei la Buona Novella della salvezza, nutrendoli con l'Eucaristia e mostrando loro allo stesso tempo, con le parole e con la testimonianza, che Dio è amore». Sembra quasi che stesse usando come esempio la nobile figura presbiterale di don Michele Sasso.

In pari data lo stesso cardinale nel corso della celebrazione eucaristica da lui presieduta nel Monastero di Santa Teresa delle Carmelitane Scalze de L'Avana ha pronunciato un'omelia che aveva al centro la figura dei presbiteri e l'impegno a pregare per loro: «La confessione del pescatore di Galilea, da poco proclamata nel Vangelo, e la risposta di Cristo: *“Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa”* (Mt 16, 18), risuonano oggi, con particolare enfasi nei nostri cuori e ci invitano ad unirvi da questa terra cubana al successore di Pietro, con l'intima vicinanza di chi sta profondamente “nel cuore della chiesa” (*Vita consecrata*, n. 46).

L'esempio di Pietro, il suo incontro personale con Gesù Cristo, la sua fermezza nella fede e i suoi insegnamenti devono essere uno sprone per rinnovare l'entusiasmo di vivere secondo i criteri del Regno di Dio e rendere testimonianza dell'amore evangelico»¹⁸².

Lo scopo di questo lavoro, come detto, non è quello di fare esegesi dei termini usati nella chiesa per indicare chi ha cura dei fratelli. Il testo non vuole analizzare, la loro condizione umana, psicologica, affettiva, né i disagi causati da una molteplicità di impegni, l'attivismo esasperato, il mancato riconoscimento sociale, la mancanza di assistenza domestica, i problemi economici, la solitudine, la malattia, la vecchiaia.

Il saggio, seppur non affrontato in modo esaustivo, avendo come filigrana, canovaccio prestabilito la vita e l'opera di don Michele, compresa in due assiomi: passione per Cristo e carità pastorale, analizzerà il rapporto tra azione e contemplazione, tra vita interiore e apostolato, cioè lo studio della vita spirituale del presbitero. Innanzitutto gli spazi di interiorità, le iniziative comuni di formazione spirituale, la spiritualità diocesana e quella dei movimenti ecclesiali.

¹⁸¹ J. COLLANTES (a cura di), *La fede della Chiesa cattolica. Le idee e gli uomini nei documenti dottrinali del magistero*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, 841-842.

¹⁸² Cf. T. BERTONE, *Incontro con il clero, i religiosi e le religiose, i seminaristi e i laici nella cattedrale metropolitana di L'Avana*, 25.01.2005.

In secondo luogo si analizzerà la natura evangelizzatrice e missionaria del presbitero quale segno trasparente del Buon pastore. Infine si affronterà la questione dell'unione, dell'amore, dell'amicizia e della spiritualità sacerdotale nel Presbiterio Diocesano.

«Ma se fede tu invochi
Lo sguardo proteso all'orizzonte,
le mani stette a due sponde,
certezza di luce giungerà,
quasi sospesa dopo lunghi affanni
con il primo lucignolo dell'alba».
(M. Sasso¹⁸³)

¹⁸³ M. SASSO, *Certezza*, in ID., *Pensieri e Poesie*, Associazione Culturale Mons. Michele Sasso (a cura), Scrittura&dintorni, Torre del Greco 2016, 15. [Le prossime poesie tratte dal volume citato saranno identificate con *PeP*, il titolo della poesia, o parte di essa, e la pagina di riferimento].

CAPITOLO PRIMO

UN POPOLO SACERDOTALE

«Il Signore fa scendere i raggi del Suo Sole fecondatore,
fa stillare il refrigerio delle sue rugiade,
il fresco delle Sue piogge su tutti...
Il dramma umano si deve svolgere così,
tra albe candide e rossi tramonti,
fra azzurre chiarezze stellate
e scuri turbini di infernali tempeste.
Ombre notturne.
Pupilla resa pura nel lavacro del dolore,
dell'Amore che perdona»¹⁸⁴.

Noi pure, fratelli diletteggianti, offriamo al nostro Dio doni genuini e santi: castità, fede, pazienza, carità, umiltà di mente, onestà di vita, anime degne di essere abitazione di Dio. Questi sono i doni che piacciono a Dio; questi sono i regali a lui graditi: essi sono offerti a lui, ma giovano a chi li offre. Egli infatti non ha bisogno di nulla. Per lui il dono migliore è questo: dargli motivo di farci dei doni... Egli ritiene che gli abbiamo dato tutto, quando ci comportiamo in modo che lui ci possa dare ogni cosa mediante lo stesso Signore Gesù Cristo. Nella presente notte dell'ignoranza, dei pericoli, delle malattie, delle opere malvagie, dei vizi, occorre elevare le mani verso le cose sante, ossia vestire gli ignudi, cibare gli affamati, dare da bere agli assetati, aiutare gli oppressi, amare tutti. Queste opere ci santificano nell'infermità del nostro corpo, sono sante e gradite a Dio, il che è noto al profeta quando dice: l'elevazione delle mani è un sacrificio. Ora infatti non i tori o i capri, ma le opere buone sono un sacrificio a Dio¹⁸⁵.

«Quando dono quel che possiedo, quando porto la mia croce e seguo il Cristo, allora io offro un sacrificio sull'altare di Dio. Quando brucio il mio corpo nel fuoco dell'amore e ottengo la gloria del martirio, allora io offro me stesso quale olocausto sull'altare di Dio. Quando amo i miei fratelli fino a dare per essi la mia vita, quando combatto fino alla morte per la giustizia e per la verità, quando mortifico il mio corpo astenendomi dalla concupiscenza carnale, quando sono crocifisso al mondo e il mondo è crocifisso per me, allora io offro di nuovo un sacrificio d'olocausto sull'altare di Dio... allora io divento un sacerdote che offre il suo proprio sacrificio»¹⁸⁶.

Al Cristo che chiama, consacra ed invia, tramite i legittimi pastori, non può sostituirsi alcuna comunità che, pur in situazione di particolare necessità, volesse darsi il proprio sacerdote in modo difforme dalle disposizioni della chiesa. La risposta per risolvere i casi di necessità è la preghiera di Gesù: *«pregate il padrone della messe che mandi operai alla sua messe»* (Mt 9,38). Se a questa preghiera fatta con fede si unirà l'intensa vita di carità

¹⁸⁴ PeP, *Albe candide e rossi tramonti*, 41.

¹⁸⁵ Cf. ILARIO, *Tractatus*, in Ps 133, 5 (A. Zingerle), CSEL 122, 692 PL 8, 751 D.

¹⁸⁶ ORIGENE, *Sermone sul Levitico* 9 n. 9, PG 12, 521 D-522 A.

della comunità, allora saremo sicuri che il Signore non mancherà di dare pastori secondo il suo cuore (cf. *Ger* 3,15).

La spiritualità, come spiritualità cristiana, per il fatto di essere in sintonia con gli atteggiamenti del Bel Pastore (cf. *Gv* 10,11-18)¹⁸⁷: «Εγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός· ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων» (*Ego sum pastor bonus. Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis*) “Io sono il pastore quello buono; il pastore quello buono la vita di lui pone per le pecore”» (*Gv* 10,11)¹⁸⁸, è anche aperta a un dinamismo che corrisponde all’azione dello Spirito Santo nella storia della Chiesa.

La storia della spiritualità, analizza le figure di santi sacerdoti, i tanti documenti sul sacerdozio di papi e vescovi, le riflessioni teologiche che sono state elaborate attraverso i secoli nelle rispettive circostanze di spazio e di tempo. Essa, tuttavia, servendosi di questi dati, cerca soprattutto di penetrare sempre di più nel contenuto inesauribile della parola rivelata, predicata dalla chiesa, la quale ci presenta Cristo sacerdote e descrive i lineamenti dello stile della vita apostolica che corrisponde ad ogni epoca. È molto importante constatare per ogni momento storico, quali sono le linee di forza o la dinamica di questa azione dello Spirito, che conduce i servitori del popolo di Dio ad approfondire e a vivere il loro stile o spiritualità sacerdotale. Si tratta sempre di una spiritualità aperta al futuro, come una preparazione a nuovi passi e nuove tappe, che avvicinano di più all’evento salvifico di Cristo Sacerdote e alla sua chiamata a una sequela apostolica. Questa realtà e questa chiamata già si trovano nei testi biblici da venti secoli, la predicazione e l’esperienza vitale della chiesa, sotto l’azione dello Spirito Santo, le va rendendo sempre più esplicite. Ogni momento storico del cammino ecclesiale sottolinea qualche aspetto della figura di Cristo Sacerdote e Bel Pastore.

Il Bel Pastore che si è reso presente attraverso i segni della chiesa. È una presenza attiva di Cristo che continua a mandare il suo Spirito con nuove grazie per affrontare nuove situazioni. Le figure sacerdotali, i documenti, le riflessioni del magistero sono, pur con le limitazioni umane, dei segni portatori di una grazia valida in ogni momento del cammino ecclesiale. Si può dire che ogni epoca ha avuto grazie e carismi speciali, come in una Pentecoste permanente. L’evoluzione storica della spiritualità, della vita e del ministero, trova la sua autenticità in una linea di sequela generosa di Cristo, che si concreta in una disponibilità alla comunione fraterna, specialmente nello stesso Presbiterio della Chiesa locale, e si proietta sugli orizzonti della Chiesa universale, in un servizio missionario senza limiti né frontiere.

1. Spiritualità sacerdotale nell’epoca Patristica

¹⁸⁷ *Egò eimi ὁ ποιμὴν ὁ καλός*: unito al termine «pastore» l’evangelista Giovanni aggiunge l’aggettivo *kalós* (bello) che utilizza unicamente in riferimento a Gesù e alla sua missione: anche nella pericope delle nozze di Cana (cf. *Gv* 2,10) l’aggettivo *kalós* viene impiegato due volte per connotare il vino offerto da Gesù ed è facile vedere in esso il simbolo del vino *buono* dei tempi messianici.

¹⁸⁸ Cf. P. BERETTA (cur.), *Vangeli e Atti degli Apostoli, Greco-Latino-Italiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2005, 866-867.

La dottrina patristica sulla spiritualità sacerdotale è un'eco dei testi neotestamentari sul Buon Pastore. Riflette, infatti, la vita apostolica, cioè, la vita pastorale che insegnarono e vissero gli Apostoli. Non troviamo nei Padri una dottrina sistematica e ordinata, ma piuttosto un invito a vivere le esigenze proprie della vita pastorale. I loro scritti si riferiscono a Cristo Sacerdote, mediatore e Buon Pastore, e al mistero della chiesa, cui servono i ministri come costruttori di un tempo vivo nella comunione (*koinonia*). Il ministero apostolico si presenta come servizio o diaconia, che è partecipazione all'umiliazione (*kenosi*) di Cristo Sacerdote. La dignità consiste in questo servizio (servo dei servi). La santità consiste nell'avere un cuore puro, grazie alla fedeltà dello Spirito Santo. Il riferimento a Cristo, unto sacerdote e che dà la vita come Buon Pastore, è il punto d'equilibrio tra la consacrazione e la missione sacerdotale. È una santità che punta all'esercizio del ministero pastorale, specialmente nel servizio della parola, nella celebrazione e nella direzione della comunità. L'appartenenza permanente al ministero pastorale costituisce l'eredità del presbitero, egli è eletto e ha il Signore come eredità. La diversità di aspetti di spiritualità, così com'è presentata dai Padri, cambia secondo le epoche, i paesi, le scuole.

I Padri d'Oriente sottolineano la consacrazione a Cristo; quelli d'Occidente si riferiscono alla consacrazione ricevuta nel sacramento dell'ordine, come partecipazione all'unzione e alla missione di Cristo; talvolta si sottolinea la distinzione tra l'umano e il divino (scuola antiochena) e, di conseguenza, si dà maggiore spazio all'azione strumentale propria del sacerdote ministro. Altre volte si sottolinea l'unità di Cristo (scuola alessandrina) e, quindi, si affermerà che il ministro è mosso dall'azione divina. In Occidente si tende a una santità concreta attraverso le norme liturgiche, disciplinari e morali. In Oriente si presenta la dignità del presbitero inserita nell'essere mediatore dell'azione divina.

Per tutti sono assai importanti i testi liturgici dell'ordinazione e le norme indicate dai Concili sulla vita apostolica nei Presbiteri¹⁸⁹. Alcuni santi Padri sono stati un punto di riferimento durante tutta la storia, quando si è trattato di formazione e di rinnovamento presbiterale: Ignazio di Antiochia (Lettere sulla vita sacerdotale nel Presbiterio), Giovanni Crisostomo (Libri sul sacerdozio), Ambrogio (sul ministero liturgico), Agostino (sulla vita di fraternità), Gregorio Magno (la regola pastorale).

Le *lettere* di Ignazio di Antiochia¹⁹⁰, dell'anno 150 circa, presentano la santità dei ministri, vescovi, presbiteri, diaconi, a partire dal fatto di essere immagine e trasparenza del Signore nella comunità ecclesiale. Il vescovo è l'espressione o tipo e immagine del Padre, o anche manifestazione di Cristo come questi lo è del Padre. Perciò nel Presbiterio, *in quanto senato di Dio*¹⁹¹, il vescovo occupa il posto di Cristo, i presbiteri occupano il posto degli Apostoli attorno a Cristo. Senza unità del Presbiterio non ci sarà unità della chiesa, in tal

¹⁸⁹ Alcuni studi d'insieme sulla dottrina sacerdotale nei santi Padri: AA. VV., *Il ministero sacerdotale nella Bibbia e nella Tradizione*, in: *Il prete per gli uomini d'oggi*, AVE, Roma 1975, sezione prima; J. LÉCUYER, *Il sacerdozio di Cristo e della Chiesa*, Dehoniane, Bologna 1965.

¹⁹⁰ Per Ignazio di Antiochia e altri Padri Apostolici, oltre agli studi citati nella nota precedente: A. QUACQUARELLI, (a cura di), *I Padri Apostolici*, Città Nuova, Roma 1978.

¹⁹¹ IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera alla Chiesa di Tralli*, 3,1: Funk 1, 195-199.

modo, da ogni Chiesa locale, si innalza il canto di unità, come espressione della voce dello stesso Cristo¹⁹².

I sei libri di Giovanni Crisostomo (344-407) sul sacerdozio rappresentano il primo trattato ampio sul tema, scritto verso il 386. A quest'opera si sono ispirati tutti i trattati successivi, così come molti decreti ecclesiali, e regole di formazione sacerdotale. La santità è conseguenza o esigenza di una realtà o funzione ministeriale che coinvolge tutta la vita del sacerdote. Viene descritta sempre in rapporto al ministero della parola, dell'eucaristia e degli altri sacramenti. La presidenza del presbitero è in nome di Cristo per servire come mediazione o riconciliazione e ciò lo impegna in modo permanente al servizio della comunità. È necessario mantenere sempre l'unità nel collegio dei presbiteri¹⁹³. L'azione del presbitero è di paternità, per far nascere nuovi membri nel corpo di Cristo e per edificare la chiesa¹⁹⁴.

Ambrogio (333-397) descrive la vita e il ministero dei chierici nel suo libro *De officiis ministrorum*¹⁹⁵, offrendo norme concrete sull'azione pastorale, specialmente liturgica e di orientamento morale. Il chierico ha come eredità il Signore e non deve lasciarsi distrarre da desideri terreni, il suo miglior pregio è la castità. La carità sarà resa visibile nella speciale attenzione ai poveri, nei quali si cela Cristo. Per poter essere un buon consigliere, il presbitero deve dimostrare una vita onesta e un atteggiamento di benevolenza, oltre ad essere modello di virtù. Questa esigenza di vita santa, a esempio di Cristo, corrisponde al ministero sacerdotale compiuto nel predicare e nell'offrire il sacrificio eucaristico¹⁹⁶.

La dottrina e la vita di Agostino (345-430), vescovo d'Ippona, ha il suo fondamento in Cristo sacerdote e mediatore, centro della storia, come si può vedere nell'opera *La città di Dio* e nelle *Confessioni*. La sua dottrina e il suo esempio di una vita apostolica e comunitaria dei chierici con il loro vescovo sarà un punto di continuo riferimento per le successive norme della chiesa sulla vita presbiterale. La spiritualità, secondo Agostino, ha le caratteristiche di un servizio ecclesiale che nasce dall'amore. È una presidenza che cerca, come il Buon Pastore, il bene degli altri. È un atteggiamento di servizio ministeriale della parola e

¹⁹² ID., *Dalla Lettera alla Chiesa di Efeso*, 4,1-2: Funk 2, 185-189: «Conviene procedere d'accordo con il sentire del vostro vescovo, come già fate. Infatti, il vostro collegio dei presbiteri, degno del nome che porta, degno anche di Dio, è così armoniosamente unito con il proprio vescovo, come le corde alla cetra».

¹⁹³ GIOVANNI CRISOSTOMO, *De Sacerdotio*, cf. Libro 4,15: PG 47, 623-692.

¹⁹⁴ Ivi: «Il sacerdote si avvicina a Dio come se tutto il mondo gli fosse affidato e fosse il padre di tutti» (Lib. 6,4); «Il sacerdote deve possedere un'anima più pura che i raggi del sole... una purezza assai maggiore siesige dal sacerdote che non dal monaco» (Lib. 6,2); «Colui che deve ricevere la cura delle anime ha bisogno di una squisita prudenza, grande ricchezza di grazia di Dio, rettitudine di costumi, purezza di vita e una virtù più che umana» (Lib. 3,7); «Deve essere, al tempo stesso, grave e semplice, rispettabile e benevolo, adatto per comandare e aperto alla comunicazione, incorruttibile, umile, indomabile, audace e mansueto, per potere così far fronte ad ogni situazione» (Lib. 3,16).

¹⁹⁵ AMBROGIO, *De officiis ministrorum*, PL 16, 25-194; cf. A. BARBIERI, *La dottrina del sacerdozio in Sant'Ambrogio*, Muro Lucano 1949; A. BONTAO, *L'idea del sacerdozio in Sant'Ambrogio*, "Agustinianum" 27 (1987) 423-464.

¹⁹⁶ AMBROGIO, *De officiis ministrorum*, PL 16, 25-194, Libro I, cap. 11: «Veramente è beato colui dalla cui casa nessun povero esce con le mani vuote, infatti, nessuno è più fortunato di colui che si preoccupa del bisogno dei poveri, degli ammalati e dei bisognosi». Dal Commento al Salmo 38: «Seguiamo Cristo secondo le nostre possibilità... Anche se adesso non si vede Cristo che offre... attraverso di noi si deve intravedere come offerente, Egli stesso, la cui parola santifica il sacrificio che viene offerto».

dei sacramenti, come prolungamento del servizio di Cristo Sacerdote, mediatore e Buon Pastore¹⁹⁷.

La *Regola Pastorale* del papa Gregorio Magno (540-604) è stata, per secoli, insieme ai *Libri* di Giovanni Crisostomo, un codice di santità e un trattato o direttorio pratico di azione pastorale per vescovi e presbiteri. Tutte le virtù del presbitero sono riferite ai ministeri esercitati nella comunità, soprattutto al ministero della parola, prima contemplata, e al ministero dell'eucaristia. Da qui deriva la necessità della testimonianza di povertà per non accicare le pecore¹⁹⁸, così come dell'orazione d'intercessione e contemplativa, della carità e dello zelo apostolico.

2. Vita presbiterale nel Medioevo

Alla fine del primo millennio e agli inizi del secondo, il Presbiterio andò perdendo la sua unità e il suo spirito di vita apostolica o di imitazione della vita degli Apostoli. I canoni e le norme disciplinari dei Concili indicano le direttive per la vita clericale nei suoi diversi gradi, lasciando intravedere abusi d'autorità e un processo crescente di decadenza e di secolarizzazione che si cerca di frenare ad ogni costo. I chierici che volevano rispettare i canoni venivano chiamati canonici e vivevano in residenze canoniche (come i monaci vivevano nei monasteri); coloro che non volevano vivere secondo i canoni erano chiamati secolari. La terminologia posteriore non corrisponde, quindi, al significato originario. La corrente che ha voluto continuare a mettere in pratica la vita apostolica si è orientata nelle linee tracciate da Agostino.

Molti presbiteri, come i nuovi ordini religiosi, si ispirarono alla regola agostiniana: canonici "regolari", Domenicani (frati predicatori), Agostiniani, Trinitari, Francescani (frati minori), Mercedari, Premostratensi. È difficile distinguere il campo della vita monastica dalla vita del Presbiterio (*ordo monasticus ordo canonicus*). Quasi sempre c'era uno scambio e anche una convivenza tra canonici e monaci. Le esigenze evangeliche erano le stesse, cambiava solo il modo di metterle in pratica. A poco a poco, i Presbiteri e le nuove forme di vita apostolica si resero indipendenti e si separarono tra di loro, in gran parte a motivo dell'esenzione dei "religiosi". Vescovi, Concili e santi presbiteri, stimolarono a praticare di nuovo la vita apostolica o canonica (cioè secondo i canoni) nel Presbiterio.

¹⁹⁷ AGOSTINO, dal *Sermone* 138: «Tutti costoro, (Pietro, Paolo, Cipriano, vescovi martiri), furono buoni pastori, non solo perché hanno versato il loro sangue, ma per averlo versato in difesa delle pecore; non l'hanno versato per vanità, ma per carità... Colui che ama, l'hai costituito pastore... Pregate anche per le pecore smarrite, affinché anche loro vengano a noi e riconoscano e amino la verità, e vi sia un solo gregge e un solo pastore». «Coloro che annunciano Dio perché lo amano, coloro che annunciano Dio per Dio e non per i loro interessi, questi pascolano le pecore e non sono» mercenari» (*Sermone* 137). «Trovo tutti i buoni pastori nell'unico pastore... Nello stesso Pietro è significata l'unità... tutti i buoni pastori si incontrano nell'unico pastore, sono uno. Essi pascono, ma è Cristo colui che pasce. Gli amici dello sposo non annunciano la loro parola, ma gioiscono per la parola dello sposo» (*Sermone* 46). «Per voi sono vescovo, con voi sono cristiano» (*Sermone* 340).

¹⁹⁸ GREGORIO MAGNO, dalla *Regola Pastorale*, capitolo VI, PL 77: «Quando il pastore si interessa delle cose terrene, la polvere che si alza a causa del vento della tentazione acceca gli occhi delle pecore»; «Sia il pastore prossimo di ognuno con la compassione e sia il primo di tutti nella contemplazione... cosicché non si disinteressi delle debolezze del prossimo per aspirare alle cose celesti, né per interessarsi alle debolezze del prossimo tralasci di aspirare alle cose del cielo» (ivi, cap. V).

Norberto, verso il 1124, e Pier Damiani, morto nel 1072, sono rappresentanti di una reazione positiva per salvare la vita apostolica nei Presbiteri delle Chiese locali. Tuttavia, la scissione e la dispersione della vita ecclesiale diventerà presto un fatto irreversibile, che avrà conseguenze molto negative nei secoli successivi. Il periodo storico del cosiddetto Medioevo, nonostante i suoi limiti, offre un ricco patrimonio di dati interessanti per la costruzione della spiritualità sacerdotale del Presbiterio di tutte le epoche. L'eredità dei Padri nella vita presbiterale continuava in molte Chiese locali, anche se con aggiunte discutibili e certamente in forme assai diverse. Non si può contrapporre l'elemento monastico a quello pastorale, né il religioso al diocesano. Il sacerdozio ministeriale, in ogni Chiesa particolare, costituisce un'unità fondamentale, che si fonda proprio sulla varietà di carismi e che trova, o che dovrebbe trovare sempre nel proprio vescovo il principio di unità. Una delle migliori eredità del Medioevo è quella di aver mosso i primi passi verso una formazione organizzata. I chierici venivano formati nei Presbiteri, insieme al proprio vescovo e nella comunità.

Il *Decreto di Graziano* (1140) è un insieme di dati sulla vita e la formazione dei chierici. Si dà molta importanza alla vita o regola apostolica, accentuando le virtù che hanno un rapporto con l'azione pastorale e la celebrazione liturgica. Nei Concili Lateranense III e IV (1179 e 1215) si invita a mettere in pratica le norme della chiesa sulla formazione dei futuri presbiteri.

Tommaso raccoglierà anche l'eredità di questi Concili quando dirà: «*Dio non permetterà che alla sua chiesa manchino ministri idonei e sufficienti per le necessità del popolo cristiano, se si eleggono o si rifiutano gli indegni*»¹⁹⁹. La decadenza della vita clericale, alla fine del Medioevo, non elimina però i suoi grandi valori e meriti, specialmente durante i suoi momenti forti di rinnovamento spirituale, che dettero inizio alle grandi scuole di spiritualità e di approfondimento teologico²⁰⁰. La teologia di quest'epoca (scolastica) venne elaborata in modo sistematico nelle scuole delle cattedrali e dei monasteri. Riguardo al tema approfondì sempre di più l'aspetto del sacramento dell'ordine e del carattere impresso e in modo permanente nell'ordinato. In tal modo si giunge alla presentazione del sacerdozio ministeriale in se stesso con le sue conseguenze spirituali ed apostoliche. La spiritualità trova, dunque, nel Medioevo l'inizio della sua fondazione teologica sistematica, soprattutto a partire dalla teologia del carattere sacramentale. La riflessione teologica fu sviluppata da numerosi santi e teologi i quali sottolinearono sempre l'azione sacerdotale come strumento di grazia e partecipazione nella mediazione di Cristo.

Bonaventura sottolinea la somiglianza con Cristo servitore e benefattore (*Sent.* IV, d.24, a.34). Alberto Magno mette in risalto la trasformazione in Cristo, Figlio di Dio e redentore (*Sent.* IV, dAc, a.3). Tommaso, riassumendo tutti gli aspetti, sottolinea la partecipazione ontologica e attiva al sacerdozio di Cristo (*S. Th.* III, q.27, a.5, ad 2; q.63, a.1-6). L'ordinazione presbiterale richiede come premessa la santità, specialmente perché il presbitero deve guidare altri nel cammino della perfezione. Dio non nega la grazia a coloro che elegge a questo servizio (III, q.27, a.4). Grazie alle nuove forme di vita canonica e religiosa, e all'approfondimento della teologia, incominciano nel Medioevo quelle che po-

¹⁹⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Suppl.* q.36, a.4, ad 1.

²⁰⁰ Sulla situazione sacerdotale in quest'epoca: AA. VV., *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Vita e Pensiero, Milano 1962

tremmo chiamare scuole o linee di spiritualità, che sottolineano qualche aspetto della vita spirituale e apostolica del presbitero.

La *Scuola di San Vittore* s'ispira alla teologia del sacramento dell'ordine. Ugo di San Vittore, morto nel 1140, fu l'ispiratore della teologia di Pietro Lombardo e di altri teologi successivi su questo tema. Nella dottrina di Ugo, il presbitero è essenzialmente mediatore per il raggiungimento della riconciliazione e della concordia: è dedito come chierico al Signore, con il quale deve mantenere un rapporto intimo per poter dominare le proprie passioni e per non legarsi alle realtà terrene. I presbiteri agiscono come collaboratori del vescovo al quale ubbidiscono e che rappresentano, al fine di realizzare una migliore cura pastorale. La *scuola benedettina e cistercense* rappresenta il monachesimo occidentale e ha avuto una grande influenza sui Presbiteri, soprattutto per quanto riguarda la vita liturgica, il senso del lavoro, "*ora et labora*", la convivenza e l'ospitalità, lo studio e la meditazione della parola di Dio.

È necessario ricordare Anselmo e Bernardo che spiegano al chierico le virtù della carità, povertà, umiltà, castità e obbedienza, poiché deve tendere alla perfezione come ministro di Cristo e dispensatore dei misteri di Dio.

La scuola domenicana, con Domenico di Guzman (1170-1221), rappresenta il legame tra la vita apostolica del Presbiterio e le prime esperienze di vita religiosa. Il gruppo domenicano iniziale fu una comunità sacerdotale derivata dal Presbiterio, ma in speciali circostanze di apostolato e di spiritualità caratterizzati dalla predicazione in diverse Chiese locali o diocesi. La predicazione deve essere preceduta dalla contemplazione e accompagnata dalla testimonianza evangelica (*contempla aliis tradere*).

Caterina da Siena (1347-1380), nel *Dialogo*, descrive il presbitero come ministro di Cristo e della chiesa, colui che distribuisce il sangue del Signore, preoccupato per la gloria di Dio e la «salvezza delle anime».

La *scuola francescana* sottolinea due aspetti del presbiterato: l'imitazione o sequela radicale di Cristo come perfezione evangelica e la predicazione del Vangelo ai poveri e ai non cristiani. Francesco d'Assisi (1182-1226) si trasforma in strumento provvidenziale per far nascere il rispetto e l'amore per i presbiteri. L'originalità francescana, nel contesto del movimento pauperistico non sempre equilibrato dei secoli XII e XIII, consiste nella semplicità, gioia e spontaneità della povertà evangelica senza pretese di eroicità. Il rispetto di Francesco per i presbiteri è attestato nel suo testamento: «*Il Signore mi ha dato e mi dà tanta fede nei sacerdoti... Perché non vedo nessuna cosa fisicamente in questo mondo di quell'altissimo Figlio di Dio, se non il suo santissimo corpo e sangue, che essi ricevono e solamente loro amministrano ad altri*»²⁰¹.

3. Riforma nell'epoca moderna

Attorno al Concilio di Trento si rafforzò una corrente rinnovatrice, in parte come reazione a un processo di secolarizzazione e di decadenza e in parte come eredità della teolo-

²⁰¹ Circa le scuole di spiritualità: AA. VV., *Le grandi scuole della spiritualità cristiana*, Teresianum, Roma 1984. L. BORRIELLO, *Storia della vita religiosa*, Queriniana, Brescia 1988.

gia, dell'attività apostolica e delle vita comunitaria ed evangelica realizzata nei secoli precedenti. Uno dei fatti più importanti fu la *devotio moderna* che ebbe il suo centro nei Paesi Bassi e che durò dal secolo XIV al secolo XVI. Questo movimento spirituale fece nascere delle esperienze di vita comunitaria tra i presbiteri e i laici. Servì pure da stimolo per il rinnovamento della predicazione. Alcune delle note caratteristiche di questo fenomeno spirituale che si riflette nel libro *l'Imitazione di Cristo* avranno un influsso decisivo per secoli nella vita del presbitero: l'accento posto sull'imitazione delle virtù di Cristo, la meditazione sulla vita d'orazione, l'importanza della predicazione e della catechesi, la direzione spirituale per il progresso nella perfezione, la devozione e sintonia affettiva con ciò che si predica. Alcune scuole di spiritualità cristiana hanno la loro origine in questo periodo di Trento. I gruppi di chierici e laici si moltiplicano e si estendono, e si esprimono concretamente nell'aiuto fraterno per raggiungere la santità e per una maggiore efficacia apostolica e di servizio ai bisognosi. Molte di queste esperienze non assunsero strutture precise e, non avendo incidenza nel Presbiterio delle Chiese locali, scomparvero nei secoli successivi o seguirono un cammino più indipendente. Ciò nonostante i Presbiteri furono beneficiati da tutte queste correnti di rinnovamento che elevarono il livello spirituale del clero. L'epoca di Trento abbonda di libri e opuscoli sulla santità del presbitero, così come di direttori di pastorale scritti da vescovi e santi presbiteri. Molte volte il Presbiterio in quanto tale fu restio a queste riforme spirituali e pastorali, soprattutto a causa di un rigido sistema di benefici, che costituì un freno anche all'applicazione delle direttive conciliari di Trento. La riforma suscitata dal Concilio di Trento si è concretizzata in un rinnovamento pastorale e spirituale dei presbiteri e ha consentito così l'eliminazione di molti disordini tra il clero.

La base di questa riforma sta nella presentazione della dottrina teologica sul presbitero, assunta in gran parte da Tommaso d'Aquino (sess. XXIII del Concilio). Nella dottrina conciliare di Trento bisogna distinguere i testi dogmatici da quelli pratici. I primi, oltre ad esporre la dottrina teologica, mettono l'accento sul ministero dell'eucaristia e della penitenza (sess. XXIII, cap. I-IV). I testi accentuano la formazione (seminario), la cura pastorale, la predicazione e la catechesi (sess. XXIII, decreti di riforma). Il cosiddetto *Catechismo Tridentino* (pubblicato in seguito nel 1566) raccoglie tutti questi aspetti. L'aspetto pastorale della vita del sacerdote, descritto dal Concilio, è rivelante: egli deve conoscere la situazione dei fedeli, dare testimonianza, esercitare il ministero della parola e dei sacramenti, prestare attenzione specialmente ai poveri e ai bisognosi. La formazione presbiterale attraverso la creazione di seminari²⁰² fu una delle grandi e importantissime decisioni di Trento (sess. XXIII, can. 18 di riforma). Non tutte le disposizioni di Trento furono messe in pratica, soprattutto per ciò che si riferiva alla formazione pastorale dei futuri presbiteri. I decreti conciliari trovarono, in genere, un'applicazione molto tardiva.

²⁰² La formazione pastorale dei futuri presbiteri doveva avvenire attraverso il servizio che i seminaristi avrebbero prestato nelle cattedrali adeguatamente riformate: «Il santo concilio stabilisce che tutte le cattedrali metropolitane e chiese maggiori abbiano l'obbligo di mantenere e educare religiosamente e formare nella disciplina ecclesiastica, secondo le possibilità ed estensione delle diocesi, un certo numero di giovani della stessa città o diocesi o, se in essa non ve ne sono, della stessa provincia, in un collegio situato vicino alle stesse chiese, o in un luogo conveniente, a scelta del vescovo... Il concilio vuole pure che siano scelti, di preferenza, i figli dei poveri, anche se non esclude quelli dei ricchi, purché si mantengano a loro spese e dimostrino desiderio di servire Dio e la Chiesa...» (sess. XXIII, can. 18 di riforma).

Le scuole di spiritualità ebbero un peso importante per la dottrina e la vita sacerdotale. La scuola benedettina, domenicana, francescana e agostiniana, continuarono a contribuire a questo rinnovamento. È sufficiente ricordare l'*Exercitatorio de la vida espiritual* (Montserrat 1500) di Garcia de Cisneros (1455-1510) (scuola benedettina); la riforma del clero iniziata in Spagna, prima di Trento, dal cardinale francescano De Cisneros (1436-1517) (scuola francescana); la testimonianza e la dottrina di Tommaso da Villanueva, arcivescovo di Valencia (1488-1555), Alfonso de Orozco (1500-1591) e Luis de Leòn (morto nel 1591) (scuola agostiniana); Opere apostoliche e scritti di Vincenzo Ferrer (1350-1419), frate Luis de Granada (1504-1588) e Bartolomeo de los Màrtires (1514-1590) (scuola domenicana), vita e scritti di Michele de los Santos (1591-1625) (scuola trinitaria).

A questi scrittori e santi delle scuole antiche bisogna aggiungere quelli delle scuole che nascono o si rinnovano all'epoca di Trento: la *scuola carmelitana*, la *scuola ignaziana o gesuitica*. Teresa di Gesù (1515-1582) promosse l'orazione a favore della santità presbiterale²⁰³ e, attraverso Anna di san Bartolomeo, ebbe un certo influsso nel rinnovamento spirituale in Francia (sec. XVII).

Giovanni della Croce (1542-1591) lasciò una consistente impronta nell'aspetto contemplativo della spiritualità, ricordando l'esempio del Buon Pastore²⁰⁴ e sottolineando l'importanza evangelizzatrice della contemplazione²⁰⁵.

La scuola ignaziana, che inizia con Ignazio di Loyola (1491-1556) ha trasmesso alla vita presbiterale una serie di atteggiamenti spirituali: obbedienza alla volontà di Dio a imitazione di Cristo, metodologia nell'orazione. Sono linee rese più forti dall'esempio di santità e dalla dottrina di grandi scrittori: Francesco Saverio (1606-1662), Francesco Borgia (1510-1572), Alfonso Rodriguez (1531-1617), Luigi de la Puente (1554-1624). Giovanni d'Avila (1499-1569) patrono del clero secolare spagnolo può essere considerato il santo del sacerdozio nel secolo XVI. Ebbe un influsso su quasi tutti i santi presbiteri della sua epoca.

Antonio de Molina (1560-1619), certosino di Burgos, scrisse un trattato di santità presbiterale, che rappresentò il libro più importante per molti presbiteri ed ebbe molte edizioni e traduzioni in altre lingue.

Giovanni de Ribeira (1531-1611), arcivescovo di Valencia, emerge per la sua vita esemplare e per la sua opera riformatrice nella vita del clero soprattutto nella predicazione. La sua figura può essere paragonata a quella del suo grande contemporaneo Carlo Borromeo (1538-1584), arcivescovo di Milano, che applicò con molta attenzione i decreti di riforma del Concilio di Trento, specialmente riguardo alla creazione di seminari e alla riforma del clero.

4. Figure e dottrina prima del Concilio Vaticano II

La ricchezza spirituale dei secoli precedenti avrebbe prodotto i suoi frutti nelle figure di santi presbiteri durante i secoli XIX e XX. Sono molti i vescovi e presbiteri beatificati, ca-

²⁰³ TERESA DI GESÙ, *Cammino*, cap. 3

²⁰⁴ GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico*, canc. 22

²⁰⁵ *Ivi* 29, 2-3.

nonizzati o con fama di santità, che appartengono a questi secoli. Queste figure sono di maestri di pastorale, che “continuano a parlare a ciascuno di noi”²⁰⁶. Tra queste figure eccelle Giovanni Maria Battista Vianney, curato d’Ars (1786-1859), dichiarato patrono dei parroci da Pio XI nel 1929. Giovanni XXIII, in occasione del centenario della morte del santo parroco, pubblicò l’Enciclica *Sacerdotii nostri primordia* (1959), nella quale lo presenta come modello di virtù sacerdotali, povertà, carità e obbedienza, alla luce della carità del Buon Pastore, così come di zelo pastorale, di predicazione, di catechesi, di riconciliazione.

Così Luca Passi (1789-1866) considerato un autentico pioniere dell’Oratorio moderno fu un grande esempio di virtù cristiana. Nel 1838 fondò la «Pia Opera di Santa Dorotea». Dedicò la sua vita alla missione di educare i giovani e di formarli ad una vita religiosa responsabile ed operosa.

Pio X, Giuseppe Sarto (1835-1914), parroco, vescovo e papa, è un’altra figura di spicco che riassume l’operato di tanti parroci e catechisti anonimi. E’ il papa del catechismo, dell’eucaristia, della riforma della curia e dell’organizzazione dei seminari.

I santi presbiteri di quest’epoca sono moltissimi, tutti si sono santificati nel compimento del loro dovere ministeriale come Giuseppe Cafasso, Giovanni Bosco, Giuseppe Benedetto Cottolengo e Luigi Orione. I grandi *documenti magisteriali* sul presbiterato incominciano agli inizi del secolo XX, anche se Leone XIII aveva pubblicato quattro brevi encicliche, dirette rispettivamente ai vescovi francesi nel 1899²⁰⁷, ai vescovi americani nel 1902²⁰⁸, ai vescovi della Boemia e Moravia²⁰⁹ e ai vescovi italiani²¹⁰ nel 1902. L’esortazione apostolica *Haerent Animo*, 8 agosto 1908, di Pio X è il primo documento papale che riassume la dottrina sul presbiterato in modo sistematico, con la presentazione della santità del presbitero: esigenza, natura e mezzi concreti. Essa si basa sulla preghiera sacerdotale di Gesù, sulla tradizione patristica e sul rito dell’ordinazione. La santità presbiterale è configurazione a Cristo, senza di essa il presbitero perderebbe gran parte della sua ragion d’essere come strumento della grazia.

L’enciclica *Ad Cattolici Sacerdotii*, 20 dicembre 1935, di Pio XI è un ampio studio biblico, patristico e teologico sulla natura del sacerdozio, i suoi ministeri, l’esigenza e le caratteristiche della santità, la vocazione sacerdotale.

L’esortazione apostolica *Menti Nostrae*, 23 settembre 1950, di Pio XII, si concentra sulla santità e sulla formazione presbiterale, sottolineando la dimensione liturgica e spirituale, anche nel suo aspetto mistico, che sosterrà anche la dimensione sociologica e di vicinanza ai problemi dell’uomo. Non bisogna dimenticare che Pio XII pubblicò le encicliche *Mystici Corporis Christi* (1943, dimensione ecclesiale), *Mediator Dei* (1947, dimensione liturgica), *Sacra Virginitas* (1954, dimensione di vita consacrata), *Haurietis Aquas* (1956, dimensione

²⁰⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera del giovedì santo*, 1979.

²⁰⁷ *Depuis le Jour* è una enciclica di Papa Leone XIII, datata 8 settembre 1899, scritta all’Episcopato francese, sulla formazione del clero in Francia.

²⁰⁸ *In Amplissimo* è una enciclica di Papa Leone XIII, datata 15 aprile 1902, scritta all’Episcopato cattolico degli Stati Uniti sulla situazione della chiesa statunitense.

²⁰⁹ *Quae Ad Nos* è una enciclica di Papa Leone XIII, datata 22 novembre 1902, scritta all’Episcopato della Boemia e della Moravia.

²¹⁰ *Fin dal Principio* è una enciclica di Papa Leone XIII, datata 8 dicembre 1902, scritta all’Episcopato italiano circa la formazione del clero nei Seminari.

di intimità con Cristo), *Evangelii Praecones* e *Fidei Donum* (1951 e 1957, dimensione missionaria).

Papa Giovanni XXIII, che nel 1959 annunciò la convocazione del Concilio, sottolineerà il valore della spiritualità sacerdotale in occasione del Sinodo Romano (1960). La dimensione sociale di tale spiritualità appare nelle encicliche *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963).

5. Concilio Vaticano II e post-concilio

Sono tre i documenti conciliari dedicati strettamente e completamente al sacerdozio consacrato: *Presbyterorum Ordinis*, sulla vita e il ministero dei presbiteri, *Optatam Totius*, sulla formazione dei futuri presbiteri, *Christus Dominus*, sull'ufficio pastorale dei vescovi. La costituzione *Lumen Gentium* dedica il capitolo III alla costituzione gerarchica della chiesa e in particolare dell'episcopato oltre ad altri passi sulla santità (LG 41). Per il sacerdozio ministeriale sono molto interessanti le costituzioni *Dei Verbum*, *Sacrosanctum Concilium*, *Gaudium et Spes*, così come il decreto sulle missioni *Ad Gentes* e altri documenti di grande importanza pastorale. La prospettiva in cui è considerata la vita, la spiritualità e il ministero del presbitero ruota attorno all'idea di fondo del Concilio: la chiesa come sacramento o segno trasparente e portatore di Cristo (LG 1). Il presbitero annuncia la parola di Dio (DV), celebra il mistero pasquale (SC) e s'inserisce nelle situazioni del mondo per illuminarle e trasformarle con il Vangelo (GS). Questa identità rende il presbitero suprema testimonianza dell'amore (PO 11), che vive della gioia pasquale (PO 11), di essere suo strumento vivo (PO 12), con la caratteristica della carità pastorale o ascesi propria del pastore d'anime (PO 13), la cui santità si realizza esercitando sinceramente ed instancabilmente i propri ministeri nello Spirito di Cristo (PO 13) e in "unione di vita" (PO 14). Mentre la dottrina conciliare venne applicata gradualmente, con chiari segni di rinnovamento, subito dopo il Concilio, negli anni 1967 e seguenti, si produsse un fenomeno che è stato qualificato come *crisi presbiterale*. Prima del Concilio già si notavano alcuni sintomi di inquietudine. La situazione sociologica e culturale era cambiata senza trovare un clero preparato per questi cambiamenti, creando tendenze secolarizzanti che sopravvalutavano l'efficacia immediata e il benessere di una società dei consumi. Nacque il dubbio sull'identità presbiterale, cioè, sulla sua ragion d'essere.

A questa crisi rispose Paolo VI con l'enciclica *Sacerdotalis Coelibatus* (1967), con il *Messaggio ai sacerdoti* (1968) e la convocazione del sinodo episcopale sul sacerdozio ministeriale e la giustizia nel mondo (1971).

Giovanni Paolo II ha trattato il tema sacerdotale nelle *Lettere del giovedì santo*. Il presbiterato è un tema ricorrente anche nei suoi discorsi durante i viaggi apostolici, le visite *ad limina*, le omelie durante le ordinazioni sacerdotali. Il documento che traccia la strada di tutto il suo magistero è la sua *Prima lettera ai sacerdoti*, in occasione del giovedì santo del 1979 (*Vobis Episcopos*). È una sintesi dottrinale che utilizza gli orientamenti del Vaticano II e del Sinodo dei Vescovi del 1971. A partire da Cristo sacerdote si sottolinea il significato del carattere sacerdotale che rende partecipi dell'essere, dell'agire e dello stile sacerdotale del Signore. I santi presbiteri della storia continuano ad essere modelli di carità pasto-

rale, per affrontare le situazioni nuove di oggi. La formazione iniziale e permanente del presbitero (cf. cap. VIII) è stato il tema del Sinodo dei Vescovi del 1990²¹¹.

Nell'esortazione post-sinodale *Pastores Dabo Vobis*, Papa Giovanni Paolo II offre una sintesi del tema sacerdotale, specialmente riguardo all'identità, la spiritualità e la formazione iniziale e permanente.

«È bello
avere un Dio da pregare...
È bello lasciarsi turbare,
fra gli incensi del tempio,
dalle voci dell'organo,
stordite dal profumo dei ceri
che accendono pace nell'anima...
È bello...
Genuflettersi ad un altare
È bello.... Avere un Dio
E pregare, pregare, pregare»²¹².

²¹¹ VIII Assemblea generale del Sinodo dei vescovi, sul tema: “*La formazione dei Sacerdoti nelle circostanze attuali*”.

²¹² *PeP*, *È bello*, 18-19.

CAPITOLO SECONDO

SPIRITUALITÀ PER UNA CHIESA MISSIONARIA

«Ho sostato stasera
ai piedi dell'altare.
Ho fissato il tuo cuore, o Cristo,
aperto, circondato di spine
e sormontato da una croce.
L'Amore ha trapassato
il tuo Cuore,
l'amore anche il mio»²¹³.

Alla fine del ventesimo secolo e all'inizio del terzo millennio, la chiesa ha spiegato accuratamente la fisionomia degli apostoli come segni del Buon Pastore. Mai nella storia millenaria della chiesa, gli apostoli avevano avuto questa sintesi dottrinale sulla "Vita Apostolica" o sequela evangelica tale quale apparve nei documenti conciliari e post-conciliari del Vaticano II. La "Vita Apostolica" si concretizza nella generosità evangelica (sequela di Cristo), nella disponibilità missionaria e nella fraternità come segno efficace di evangelizzazione²¹⁴. Questa è la fisionomia evangelica della vita consacrata. Si chiama "Vita Apostolica" perché è un'imitazione e un prolungamento nella storia, della vita evangelica dei Dodici e degli altri discepoli che seguivano il Signore lasciando tutto per lui. Il *sacerdote ministro* ed ogni ministro ordinato è "segno sacramentale di Cristo" (PDV 16), Buon Pastore, perché partecipa in modo speciale del suo essere, prolunga la sua opera ed è in sintonia con le sue esperienze di vita. La persona consacrata per mezzo della professione dei consigli evangelici, è la "visibilità in mezzo al mondo" di "Gesù vergine, povero ed obbediente" (VC 1). Sia il sacerdote ministro che la persona consacrata, sono chiamati a vivere la vita apostolica dei dodici Apostoli. Questa realtà è inserita in una geografia e in una storia, qui e adesso, anche in una chiesa che ha superato due millenni e che condivide le gioie e le speranze di un mondo che cambia. La "vita apostolica" deve essere, anche oggi, una realtà ovunque vi sia un successore degli Apostoli (il Vescovo) con i suoi immediati collaboratori (i presbiteri). Il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio indica che Cristo vive le nostre situazioni storiche: "*abitò tra di noi*" (Gv 1,14). Cioè, ha fissato la sua tenda di pellegrino tra di noi per condividere la nostra vita. Ogni credente e in modo speciale il sacerdote ministro (ordinato) orienta la sua vita in sintonia con le esperienze di Cristo in ogni periodo storico e in ogni situazione umana. Perché "il Figlio di Dio, con la sua incarnazione, si è unito, in qualche modo, con ogni uomo" (GS 22). La spiritualità cristiana, laicale, consacrata, è eminentemente ecclesiale. La spiritualità cristiana sarà, dunque, esperienza di chie-

²¹³ *PeP*, Cuore, 20.

²¹⁴ «Mai come oggi la chiesa ha l'opportunità di far giungere il Vangelo, con la testimonianza e la parola, a tutti gli uomini ed a tutti i popoli. Vedo albeggiare una nuova epoca missionaria... se tutti i cristiani e, in particolare, i missionari e le giovani chiese risponderanno con generosità e santità agli appelli e sfide del nostro tempo» (RMi 92).

sa, che è in sintonia con i sentimenti di Cristo nel suo mistero d'incarnazione e redenzione per la salvezza del mondo (cf. *Fil* 2,5-11; *Gv* 1,14; 3,16-17). La natura della chiesa è essenzialmente di comunione perché riflette la comunione di Dio amore e costruisce l'umanità intera in comunione di fratelli (cf. *SRS* 40). Questo atteggiamento di comunione (*koinonia*) e di carità (*agape*) è il fondamento della spiritualità cristiana, di vita consacrata. La sequela evangelica dei dodici Apostoli e delle altre persone chiamate da Gesù a questa sequela, è vita di santità e di comunione per la missione. Questo stile di vita indica la sequela evangelica radicale da parte del gruppo dei discepoli più vicini a Gesù. Questo gruppo è chiamato a condividere il medesimo stile di vita di Gesù per poter condividere la sua stessa missione (cf. *Mt* 10,1; *Mc* 6,7; *Lc* 8,1-3; 9,1; 10,1; *Gv* 2,12). Il presbitero e la persona consacrata sono segno del Buon Pastore nelle circostanze sociologiche e storiche, anche nell'oggi di un tempo di grazia e di un mondo che cambia, essendo partecipi di una Chiesa solidale delle gioie e delle speranze della società attuale, impegnati in una nuova evangelizzazione. Da una situazione sociologica nuova deve emergere un cristiano e un presbitero rinnovato, grazie all'approfondimento dei dati evangelici come incontro con Cristo. L'analisi della realtà è ben condotta quando fa emergere un nuovo modo di trasformare la vita in dono, sull'esempio del Buon Pastore (cf. *GS* 24). Andare a fondo nel Vangelo per mettere in luce alcuni avvenimenti nuovi significa, per l'invito ad essere segni del Buon Pastore, ridare vita alla vocazione come dichiarazione d'amore: «*chiamò coloro che volle*» (*Mc* 3,13; cf. *Gv* 13,18; 15,16). Il «*seguimi*» è una chiamata sempre viva, rinnovata in ogni circostanza storica personale e comunitaria (*Gv* 1,43; *Mt* 4,19; 9,9; *Mc* 10,21). La vocazione presbiterale e consacrata si rinnova in ogni circostanza storica se è vissuta come incontro con Cristo e come missione: «*li chiamò perché stessero con lui e per mandarli a predicare*» (*Mc* 3,13-14). Per vivere questa identità si ha bisogno di una formazione adeguata, cioè una «formazione di veri pastori d'anime» (*OT* 4), che comprende lo studio e la meditazione della parola, così come la celebrazione del mistero pasquale per viverlo ed annunciarlo. In tal modo si preparano «per il ministero del culto e della santificazione»²¹⁵.

1. Spiritualità cristiana e spiritualità presbiterale

La spiritualità cristiana è una vita secondo lo Spirito: «*Camminiamo secondo lo Spirito*» (*Rm* 8,4); «*vivete secondo lo Spirito*» (*Rm* 8,9). Esattamente è il cammino o processo di santità che consiste nell'amore o carità: «*Camminare nell'amore*» (*Ef* 3,2). La spiritualità²¹⁶, come vita secondo lo Spirito Santo, che è Spirito d'Amore, si centra nella carità e fa riferimento a Cristo come «maestro, modello». Per questo, «tutti sono chiamati alla santi-

²¹⁵ PAOLO VI, *Messaggio ai sacerdoti al termine dell'anno della fede* (30 giugno 1968). Le dimensioni presentate dal papa (sacra, apostolica, ascetico-mistica ed ecclesiale) corrispondono a una situazione difficile: «in un settore del clero c'è inquietudine e insicurezza nella sua stessa condizione ecclesiastica. Pensa che è stato messo al margine della moderna evoluzione sociale». Paolo VI ripresentò le quattro dimensioni nel Congresso Eucaristico Internazionale di Bogotá, durante l'ordinazione sacerdotale (22 agosto 1968). Cf. i documenti XI, XII e XIII di *Medellin*.

²¹⁶ Il tema riceve diversi titoli, a seconda degli autori: spiritualità, vita spirituale, perfezione o teologia cristiana, ascetica e mistica, ecc. Cf. alcuni manuali: CH. A. BERNARD, *Compendio di Teologia spirituale*, Paoline, Roma 1989. L. BOUYER, *Introduzione alla vita spirituale*, LDC, Leumann (Torino) 1974. T. SPIDLIK, *Manuale fondamentale di spiritualità*, Piemme, Casale Monferrato 1993.

tà» (LG 39), in qualsiasi stato di vita e in qualsiasi circostanza, «tutti i fedeli, di qualsiasi stato o condizione, sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità, e questa santità fa nascere un livello di vita più umano, anche nella società terrena» (LG 40). La spiritualità presbiterale consiste nella sintonia con gli atteggiamenti e le esperienze esistenziali di Cristo sacerdote, Buon Pastore. Attraverso il sacramento del Battesimo si partecipa dell'essere sacerdotale di Cristo. Questa partecipazione ontologica rende capaci di continuare l'azione sacerdotale del Buon Pastore. La sintonia con la carità pastorale di Cristo è una conseguenza della partecipazione al suo essere e alla sua funzione. Questa è la spiritualità specifica del presbitero: si farà concreta nelle grazie di appartenenza permanente a una Chiesa locale, in rapporto di dipendenza nei riguardi del carisma santificante di un successore degli apostoli e nell'appartenenza a un Presbiterio. La fisionomia spirituale del presbitero consiste nella trasparenza della carità pastorale di Cristo, che compie il progetto salvifico del Padre, facendo suoi i problemi degli uomini, dando la vita in sacrificio. L'esigenza e la possibilità di questa santità e spiritualità partono dalla stessa natura del sacerdozio ministeriale, come segno trasparente e sacramentale del Buon Pastore: per ciò che è, per ciò che fa, per il suo rapporto personale e la sua amicizia con Cristo. La spiritualità sacerdotale e di vita consacrata è una risposta alla chiamata di Cristo, che vuole bene «ai suoi», come sua gloria o trasparenza (Gv 16,14; 17,10), in sintonia con il suo dono totale o immolazione al Padre. Si tratta, dunque, di una santità o spiritualità «secondo l'immagine del sommo ed eterno sacerdote», per essere «una testimonianza viva di Dio» (LG 41). Il presbitero è un «Gesù vivente», cioè «strumento vivo di Cristo sacerdote», visto che si trasforma in segno vivente di Cristo nell'esercizio del ministero (PO 12-13). Diventa segno trasparente di Cristo vivendo in sintonia o unità di vita con Lui.

2. Fedeltà alla missione dello Spirito Santo

La consacrazione sacerdotale è partecipazione all'unzione di Cristo (Lc 4,18; Gv 10,36). L'umanità di Cristo è unta nell'incarnazione per opera dello Spirito Santo, cioè è unita ipostaticamente al Verbo. Il sacerdote ministro partecipa di questa unzione o consacrazione per mezzo del carattere che conferisce il sacramento dell'ordine.

«Con l'effusione sacramentale dello Spirito Santo che consacra e manda, il presbitero viene configurato a Gesù Cristo e Pastore della Chiesa e viene mandato a compiere il ministero pastorale. In tal modo, il sacerdote è segnato per sempre e in modo indelebile nel suo essere come ministro di Gesù e della Chiesa» (PDV 70). Il carattere sacramentale dell'ordine è un segno indelebile, che configura il sacerdote ordinato come Cristo Sacerdote perché possa agire in suo nome.

«Il sacerdozio (ministeriale)... è conferito attraverso quello speciale sacramento con il quale i presbiteri, per mezzo dell'unzione dello Spirito Santo, rimangono segnati con il carattere specifico, e così si configurano con Cristo Sacerdote, potendo così operare come nella persona di Cristo capo» (PO 2). Ogni cristiano ha ricevuto il carattere del battesimo e della confermazione che configura a Cristo Sacerdote. Il carattere del sacramento dell'ordine conferisce una facoltà di agire a nome e in persona di Cristo Sacerdote, maestro e pastore (cf. PO 2,6; LG 2). Ha uno stretto rapporto con il carattere, creando una certa uni-

tà che bisogna permanentemente ravvivare (2Tm 1,6). Ogni battezzato e cresimato, ha ricevuto il marchio (carattere) e il pegno permanente dello Spirito Santo (Ef 1,13-14). Attraverso il sacramento dell'ordine, il sacerdote ministro ha ricevuto un nuovo marchio permanente dello stesso Spirito, che lo rende partecipe all'unzione e missione di Cristo Sacerdote e Buon Pastore (1Tm 4,14; 2Tm 1,6-7; Lc 4,18; Gv 10,36).

La vita e il ministero saranno un costante rinvigorismento di questo dono dello Spirito, con un atteggiamento di discernimento e di fedeltà. La vita spirituale è una «vita secondo lo Spirito» (Rm 8,4-9). Il ministro e apostolo prolunga Cristo che predica sotto l'azione dello Spirito, annuncia il battesimo «nello Spirito Santo», si sacrifica nell'amore dello Spirito e trasmette una vita nuova o nuova nascita nello stesso Spirito (Lc 4,14; Gv 3,34; Gv 1,33; Eb 9,14; Gv 3,5). L'identità apostolica di Cristo e di tutti i suoi apostoli si manifesta nella «gioia» dello Spirito per appoggiare i progetti salvifici del Padre. Il discernimento dell'azione dello Spirito da parte del presbitero, presuppone un cuore contemplativo e una vita povera (PO 17-18). La sua stessa fedeltà alla volontà salvatrice di Dio sarà la migliore regola di discernimento: «cosciente della propria debolezza, il vero ministro di Cristo lavora con umiltà, cercando di sapere ciò che è gradito a Dio e, come avvinto dallo Spirito, si fa condurre in tutto dalla volontà di colui che vuole che tutti gli uomini si salvino; volontà che possono scoprire e compiere in tutte le circostanze quotidiane della vita, servendo tutti coloro che gli sono stati affidati da Dio nell'ambito dell'incarico che ha ricevuto e nei molteplici avvenimenti della sua vita» (PO 15). Il discernimento e la fedeltà alla missione dello Spirito trovano una speciale applicazione nel campo della direzione spirituale e dei consigli pastorali a persone e comunità. Il ministero abbraccia pure il cammino dell'orazione e della perfezione. L'azione profetica, santificatrice e odegistica (orientatrice) del sacerdote ministro, deve raggiungere pure questi campi di santità e perfezione cristiana. Per «conoscere i segni dei tempi» il presbitero deve «ascoltare volentieri i laici, considerando fraternamente i loro desideri e riconoscendo la loro esperienza e competenza nei diversi campi dell'attività umana» (PO 9). La fedeltà e il discernimento dello Spirito, nella vita e nel ministero del presbitero avrà luogo specialmente nella risposta alla propria vocazione, nel processo della vita spirituale e dell'orazione, nell'azione apostolica e nella convivenza comunitaria. I segni della volontà di Dio, manifestati negli eventi, si scoprono «con l'aiuto dello Spirito Santo e si valutano alla luce della Parola divina» (GS 44).

3. Presbiteri per evangelizzare

Il presbitero è sempre «ministro del Vangelo» (Ef 3,7). *Come Pietro*, darà testimonianza di Cristo²¹⁷ nella misura della sua sequela evangelica²¹⁸. *Come Giovanni*, saprà comunicare il Verbo fatto uomo²¹⁹, nella misura in cui vivrà l'esperienza del suo incontro²²⁰. *Come Paolo*, sarà trasparenza del Vangelo²²¹ nel grado della sua sintonia vitale con Cristo²²².

²¹⁷ «noi siamo testimoni»: At 2,32.

²¹⁸ «Abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito»: Mt 7,19-27.

²¹⁹ «vi annunciamo il verbo della vita»: Gv 1,1ss.

²²⁰ «abbiamo visto la sua gloria»: Gv 1,14

²²¹ «profumo di Cristo»: 2Cor 2,15.

La vocazione apostolica è incontro con Cristo per prolungare la sua missione (cf. *Mc* 3,14; *Gv* 20,21). Il nome che Gesù dà ai Dodici è precisamente quello di Apostoli o inviati (cf. *Lc* 6,13). Si tratta di «*annunciare alle genti la insondabile ricchezza di Cristo e di fare risplendere agli occhi di tutti qual è l'adempimento del mistero nascosto da secoli nella mente di Dio*» (*Ef* 3,8-9). «Evangelizzare significa per la Chiesa portare la buona novella a tutti gli ambienti dell'umanità e, con il suo influsso, trasformare dal di dentro, rinnovare la stessa umanità» (*EN* 18). «Evangelizzare è, prima di tutto, dare testimonianza dal di dentro, in modo semplice e diretto, di Dio rivelato in Gesù Cristo attraverso lo Spirito Santo» (*EN* 26).

Come Gesù, il ministro, è unto e inviato dallo Spirito Santo per «evangelizzare i poveri». È stato chiamato per:

a) *Annunciare* la lieta notizia (evangelizzare) della salvezza in Cristo (cf. *Mt* 11,5; *Lc* 7,22; *Ef* 3,8; *1Cor* 9,16).

b) Far giungere come *primo annuncio (kerigma)* il messaggio di Cristo a coloro che ancora non l'hanno ascoltato (cf. *At* 8,5; 9,20; *Mc* 16,5; *Rm* 10,14; *1Cor* 1,23; *2Cor* 1,19; 4,5; *Gal* 2,2).

c) Dare *testimonianza* (martirio) del fatto salvifico della morte e risurrezione di Cristo (cf. *At* 1,8; 2,32; *Gv* 15,26-27; *Lc* 24,47-48).

La spiritualità rimane, quindi, segnata dalla missione di evangelizzare. Ogni inviato vive in funzione della missione: «otterranno in modo proprio la santità compiendo sinceramente e indefessamente i loro ministeri nello Spirito di Cristo» (*PO* 13). «Nell'esercizio di questa carità che unisce intimamente il presbitero con la comunità, si troverà l'equilibrio della personalità umana, fatta per l'amore, e si ritroveranno le grandi ricchezze contenute nel carisma del celibato in tutta la sua accezione cristologica, ecclesiologica, escatologica e pastorale»²²³.

Nel ministro, l'annuncio della parola (profetismo), la celebrazione dei misteri di Cristo (liturgia) e la costituzione della comunità nell'amore (direzione e servizio di carità), equivalgono a distribuzione (economia) della salvezza in Cristo attraverso il servizio (diakonia). Egli è «ministro di Cristo e dispensatore dei misteri di Dio» (*1Cor* 4,1). La dottrina del Vaticano II sul ministero lascia intravedere l'equilibrio tra l'azione profetica, culturale e odegistica o di direzione, indicando la centralità dell'eucaristia come celebrazione del mistero pasquale «sorgente e culmine di tutta l'evangelizzazione» (*PO* 5).

Così il presbitero esercita sempre il servizio del corpo mistico di Cristo, visto che è servitore (ministro) di Cristo e della comunità ecclesiale²²⁴. Il servizio profetico del presbitero si realizza come partecipazione, cooperazione e dipendenza dal magistero dell'episcopato. Il presbitero prolunga la parola di Cristo in quanto lo rappresenta dinanzi alla comunità e in quanto opera in suo nome. «Coloro che sono segnati con l'ordine sacro sono destinati a pascere la Chiesa con la parola e la grazia di Dio, a nome di Cristo» (*LG* 11).

Il Concilio Vaticano II, riassumendo la dottrina patristica e magisteriale (specialmente di Sant'Agostino), afferma: «Il nostro Signore Gesù Cristo, nell'ultima cena, la notte in cui veniva tradito, istituì il sacrificio eucaristico del suo corpo e del suo sangue, con il quale

²²² «*la mia vita è Cristo*»: *Fil* 1,21; cf. *Gal* 2,20.

²²³ Medellín XI, 21.

²²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentes*, 1,4. c. 71-75.

avrebbe perpetuato nei secoli, fino al suo ritorno, il sacrificio della croce, consegnando così alla sua sposa il memoriale della sua morte e risurrezione: sacramento di pietà, segno di unità, vincolo di carità, banchetto pasquale, nel quale si riceve Cristo come alimento, l'anima si riempie di grazia e ci viene dato il pegno della gloria futura» (SC 47).

La spiritualità eucaristica è eminentemente ecclesiale e mariana, in quanto, a imitazione di Maria, rende presente Cristo nel mondo, sotto i segni della chiesa. La stessa costruzione della comunità ecclesiale come corpo di Cristo e popolo di Dio, si realizza a partire dalla parola e dall'eucaristia, celebrate nella comunità di credenti battezzati, per la salvezza di tutta l'umanità. Perciò la spiritualità è di esodo, liberazione, risposta al piano salvifico di Dio, riconciliazione con Dio e con i fratelli. Il servizio sacerdotale conduce alla perfezione la sacramentalità della chiesa, come «sacramento, cioè segno e strumento dell'unione intima con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1).

Il servizio al corpo eucaristico di Cristo si converte in servizio al suo corpo mistico²²⁵. Cristo ha voluto aver bisogno dei suoi ministri per prolungare la sua azione salvifica e pastorale, che si dà principalmente nella celebrazione dei sacramenti. Sacramento equivale a segno portatore ed efficace della presenza e dell'azione di Cristo. L'umanità di Gesù è il sacramento fontale, dal quale deriva il sacramento della chiesa nel suo insieme e i sette sacramenti, nei quali si esprime con maggiore intensità la sacramentalità ecclesiale. Il ministro (ordinato) è parte integrante del segno sacramentale, poiché con il suo servizio specifico pronuncia le parole di Cristo unendosi alle intenzioni del Signore della chiesa. È, dunque, servizio di comunione e di missione ecclesiale.

Fuori da questa prospettiva cristologica ed ecclesiologica, il sacramento di ridurrebbe a un segno abitudinario, con il rischio di perdere la sua efficacia salvifica. L'efficacia peculiare del sacramento suppone che si voglia fare ciò che fa la chiesa per mandato di Cristo. Il segno sacramentale esige il segno della testimonianza, sia da parte del presbitero come da parte della comunità ecclesiale presso cui si celebra. La sintonia del presbitero con la volontà salvifica di Cristo santifica lui e gli altri. «Compiendo sinceramente e senza sosta i propri ministeri nello Spirito di Cristo» (PO 13). Il *servizio di presidenza* equivale a una *diaconia più radicale* di «servire Cristo maestro, Sacerdote e re» (PO 1). Il ministro fa sì che la comunità ecclesiale si realizzi in tutta la sua integrità missionaria; «la comunità ecclesiale esercita, attraverso la carità, l'orazione, l'esempio e le opere di penitenza, una vera maternità per condurre le anime a Cristo. Essa, infatti, costituisce uno strumento efficace attraverso il quale si indica e si apre il cammino ai non credenti verso il Cristo e la chiesa, e che serve ai credenti per motivarsi, nutrirsi e fortificarsi per la lotta spirituale» (PO 6). In un momento difficile e di stanchezza dovuto al lavoro apostolico, gli Apostoli seppero discernere con equilibrio evangelico: «Noi dobbiamo occuparci dell'orazione e del ministero della parola» (At 6,4). È la fedeltà alla vocazione di «stare con Lui e di essere inviato a predicare» (Mc 3,14).

Il tempo è questione di priorità a seconda della scala di valori del proprio cuore. L'atteggiamento di orazione è necessario per essere «strumenti vivi di Cristo Sacerdote» (PO 12). «Importa, innanzi tutto, che il presbitero sia l'uomo di preghiera per antonoma-

²²⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Supl.* Q.36, a.2, ad 1.

sia»²²⁶. «Il presbitero è un uomo di Dio. Può essere “profeta” solamente nella misura in cui abbia fatto l’esperienza di Dio vivo. Solamente questa esperienza lo renderà portatore di una parola potente, capace di trasformare la vita personale e sociale degli uomini d’accordo con il progetto del Padre»²²⁷.

«L’orazione in tutte le sue forme e, in special modo la liturgia delle ore, che la Chiesa gli affida, aiuterà a conservare quella esperienza di Dio che dovrà condividere con i suoi fratelli»²²⁸. Il presbitero prolunga l’orazione sacerdotale di Cristo soprattutto nella celebrazione dell’eucaristia, dei sacramenti e della liturgia delle ore²²⁹. L’amore di Cristo per il Padre e per gli uomini, fino a dare la vita in sacrificio, si esprime per mezzo del suo atteggiamento di dialogo di orazione sacerdotale (cf. *Eb* 10,5-7; *Gv* 17; *Lc* 23,46; *Eb* 7,25). Questo ministero diventa «sorgente di pietà e alimento dell’orazione personale» (*SC* 90). L’orazione del presbitero è sempre rapporto personale con Cristo risuscitato e presente e, attraverso di lui, diviene l’atteggiamento relazionale con il Padre nello Spirito Santo. Si deve contagiare il mondo e, specialmente, la comunità ecclesiale con l’atteggiamento di preghiera del Padre nostro, che si trasforma nell’atteggiamento fraterno del comandamento dell’amore. Questo è lo scopo finale di tutta l’azione apostolica e missionaria: «Così, finalmente, si compie in realtà il progetto del Creatore, il quale ha creato l’uomo a sua immagine e somiglianza, cosicché tutti coloro che sono partecipi della natura umana, rigenerati in Cristo dallo Spirito Santo, contemplando unanimemente la gloria di Dio, potranno dire: “Padre nostro”» (*AG* 7). Dirigere persone e comunità nel cammino della preghiera corrisponde ad orientare nell’atteggiamento filiale d’autenticità e di carità, che si esplicita nell’orazione che ci ha insegnato il Signore. L’orazione incomincia con l’atteggiamento di povertà dinanzi a Dio nostro Padre, fino a sentirsi amati da lui così come si è resi capaci di amarlo e di farlo amare. È, infatti, un processo di ricettività e di apertura, a partire dall’iniziativa di Dio che parla e ama, riconoscendo la propria povertà e imparando a stare con chi sappiamo che ci ama (santa Teresa).

L’amore preferenziale per l’uomo che cerca e soffre è parte dell’agire apostolico del presbitero. «Se è vero che i sacerdoti devono se stessi a tutti, ciò nonostante, in modo speciale, sono loro affidati i poveri e i più deboli, con i quali lo stesso Signore volle dimostrarsi particolarmente unito e la cui evangelizzazione è mostrata come segno dell’opera messianica. Si deve dedicare anche speciale interesse ai giovani, così come ai coniugi e genitori... Abbiamo, infine, il maggiore interesse per gli ammalati e i moribondi, facendo loro visita e dando loro conforto nel Signore» (*PO* 6). Come Cristo, il presbitero è «creato a favore degli uomini in funzione delle cose che riguardano Dio» (*Eb* 5,1). Perciò «la missione del sacerdote è completamente consacrata al servizio della nuova umanità che Cristo, conoscitore della morte, fa sorgere per mezzo del suo Spirito nel mondo» (*PO* 16).

La libertà evangelica di questo operare fa del ministro un testimone (martire) specifico della carità del Buon Pastore, che ha dato la vita per tutti. Per giungere a questa testimonianza c’è bisogno di una disponibilità pastorale che accetti il rischio di perdere la propria

²²⁶ Medellin XI, 20.

²²⁷ Puebla, 693.

²²⁸ *Ivi* 694.

²²⁹ Sulla liturgia delle ore: *PDV* 26, 72. Cf. AA. VV., *Liturgia delle ore. Documenti ufficiali e studi*, LDC, Torino, 1972. A. G. MARTIMORT, *La Chiesa in preghiera*, Queriniana, Brescia 1984.

vita. Non raramente questo atteggiamento di testimonianza giunge al martirio che può derivare da qualsiasi gruppo che collochi ideali al di sopra del Vangelo e della carità. Il presbitero deve rendersi disponibile a guidare ogni persona e ogni comunità ecclesiale verso un processo di perfezione, che corrisponde a pensare come Cristo (fede), apprezzando le cose come Lui (speranza), e amando come Lui (carità). Per questo la direzione spirituale (oltre ad essere un mezzo per la propria perfezione) è un aspetto del ministero. La liberazione totale della persona e della comunità è un processo di conversione (cambiamento profondo di mentalità) e di battesimo (configurazione con Cristo), fino a giungere, con i doni dello Spirito Santo, a un atteggiamento permanente di reagire amando (beatitudini). La spiritualità del presbitero, come evangelizzatore, è, quindi, *spiritualità d'incarnazione*; inserirsi nella storia umana per condividere la vita dei fratelli, in un cammino verso il Padre, secondo il comandamento dell'amore. Una pastorale liberatrice e missionaria ha queste caratteristiche di vicinanza e di trascendenza (cf. Gv 1,14; 13,1).

«Che cos'è l'amore.
Avere tutto il sole
negli occhi.
E non vedere!»²³⁰.

²³⁰ PeP, *Cos'è l'amore*, 17.

CAPITOLO TERZO

ESSERE SACRAMENTO DEL BUON PASTORE

«Il Bene germoglia e fiorisce in gioia luminosa,
fra i solchi aperti del Suo Amore,
guarda con occhi accorati la realtà dura.
Dobbiamo ritessere la tela della fratellanza,
della carità, che abbiamo lacerato
con mani di sangue... per la gioia eterna»²³¹.

Per ben cogliere tutta la stupenda realtà del sacerdozio ministeriale, esso va visto, innanzitutto, nella sua dimensione essenzialmente cristologica, ossia in rapporto a Cristo, l'unico ed eterno sacerdote della Nuova Alleanza. Nell'ordinazione sacerdotale Cristo imprime in coloro che ha scelto per il ministero una impronta nuova, interiore, indelebile, che conforma, rende simili a Lui. Ogni sacerdote diviene così un «*alter Christus*», o, come ama dire qualcuno, «*ipse Christus*». Cristo, diceva Paolo VI, «ha stampato in ciascuno di loro il suo volto umano e divino, conferendo ad essi una sua ineffabile somiglianza»²³². Il sacerdote rimane, in tal modo, abilitato ad agire «*in persona Christi*», a fare le veci della persona di Cristo sommo Sacerdote, che, per mezzo di lui, continua a rendere gloria al Padre e a salvare il mondo, comunicandogli la sua vita divina. Questo emerge in modo quanto mai chiaro da alcuni fatti biblici riguardanti il ministero apostolico. Gesù sceglie degli uomini, come segno di predilezione verso di loro, li distingue dagli altri e li prepara al futuro ministero, che consisterà nel fare ciò che hanno visto fare a lui; li costituisce suoi inviati, comunicando ad essi i suoi stessi poteri, in modo che ascoltare loro è ascoltare lui stesso: «*Chi ascolta voi ascolta me*» (Lc 10, 16). Il sacerdote è, insomma, nel tempo e nella storia, l'icona della presenza viva ed operante di Cristo, il segno-persona del Signore risorto Capo della chiesa, il suo sacramento radicale, la sua trasparenza. Ecco, dunque, il compito fondamentale del sacerdote in rapporto a Cristo: renderlo presente, in modo visibile, nella sua vita e nel suo ministero, dopo il suo ritorno al Padre. Rispecchiare sul suo volto, il volto di Cristo risorto. Ma oltre a questa dimensione verticale, cristologica, il sacerdozio ministeriale ha una dimensione orizzontale, ecclesiologica.

L'ordinazione, oltre ad essere una consacrazione definitiva a Cristo, è altresì, per ciò stesso, una consacrazione al «Cristo totale», per usare la felice espressione di Sant'Agostino. Nell'ordinazione il sacerdote diventa servo, ministro di Cristo, per diventare, a partire da lui, per lui e con lui, anche servo, ministro della chiesa.

Il suo amore alla chiesa, il sacerdote lo esprime, in maniera concreta ed efficace, nel servizio della Parola: accogliendola, interiorizzandola, proclamandola al popolo nell'assemblea liturgica; nella celebrazione dei sacramenti, specie dell'Eucaristia; e prendendola come criterio e norma d'interpretazione dei fatti, degli avvenimenti, della storia. Va sottolineato, per quanto concerne la proclamazione della Parola e la celebrazione dei

²³¹ *PeP*, *Fiorisce in gioia luminosa*, 44.

²³² Congresso Eucaristico Internazionale di Bogotá, VI, 1968, 364-365.

sacramenti, lo stretto legame tra la parola annunciata e la parola celebrata, si tratta di «due momenti successivi di un unico cammino di salvezza, di cui il primo costituisce l'inizio, e il secondo il compimento. Ci vuole la parola che suscita la fede, senza la quale i sacramenti non sono efficaci. E ci vuole poi il sacramento che porta a compimento quello che la parola ha annunciato»²³³. La diaconia sacerdotale così intesa, attesta e garantisce non soltanto che l'amore del Padre verso gli uomini è immutabile, ma anche che il Signore risorto è presente ed operante in mezzo al Popolo, che ha conquistato con il suo sangue. E questa presenza non può non essere sorgente di speranza per l'uomo pellegrino nel tempo: di quella speranza che non delude, perché fondata sul mistero pasquale del Signore²³⁴. Il sacerdozio ministeriale ha, infine, una dimensione pneumatologica. «*Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato e mandato ad annunciare il lieto messaggio*» (Lc 4, 18). Queste parole pronunciate da Gesù nella sinagoga di Nazaret, si adempiono in ogni ordinazione sacerdotale. In essa, infatti, il Vescovo ordinante chiede al Padre di rinnovare nell'ordinando l'effusione del suo Spirito di santità. La consacrazione a Cristo e alla chiesa e la loro missione di annunciare la lieta notizia, avvenuta nella ordinazione sacerdotale, sono opera dello Spirito. Ma lo Spirito di Cristo non è soltanto all'origine del ministero del sacerdote. Egli è altresì il vero protagonista della santità a cui egli, proprio in virtù del ministero a cui è stato chiamato, è, in modo speciale, chiamato. La santità sacerdotale, da raggiungere non accanto, ma attraverso il ministero, richiede, innanzitutto, un'intima unione con Cristo, che è la stessa santità di Dio incarnata. Il sacerdote deve poter dire come San Paolo: «*mihi vivere Christus est! - per me vivere è Cristo*» (Fil 1, 21). Il «*rimanete in me ed io in voi*» di Gesù (Gv 15, 1.4-5), deve costituire la sua principale preoccupazione, il cuore, il criterio e la norma di tutta la sua vita. I cristiani vogliono trovare nel sacerdote non solo l'uomo che li accoglie, che li ascolta volentieri e testimonia loro una sincera simpatia, ma anche, e soprattutto, un uomo innamorato di Dio, che appartiene al Signore, che li aiuta a guardare a Lui, a pensare a Lui, a salire verso di Lui (cf. PDV 47).

Una autentica santità sacerdotale esige, inoltre, una intensa vita di preghiera, intesa, questa, come un incontro vivo e personale con il Signore, come un dialogo che si fa partecipazione al colloquio filiale di Gesù con il Padre. Orbene, il vero protagonista di suddetta santità sacerdotale è lo Spirito Santo. Lo sottolinea con forza Giovanni Paolo II. Rivolgendosi a 5.000 sacerdoti provenienti da tutto il mondo, egli parlò del «ruolo essenziale che lo Spirito Santo svolge nella specifica chiamata alla santità, che è propria del ministero sacerdotale ... L'intima comunione con lo Spirito di Cristo, mentre garantisce l'efficacia dell'azione sacramentale che ponete “*in persona Christi*”, chiede anche di esprimersi nel fervore della preghiera, nella coerenza della vita, nella carità pastorale di un ministero instancabilmente proteso alla salvezza dei fratelli. Chiede, in una parola, la vostra personale santificazione»²³⁵. Ciò significa che il sacerdote, nell'esercizio del suo ministero, deve basare la sua vita spirituale e i suoi programmi pastorali, non sulla «sapienza» umana, bensì sull'impulso, sul dono dello Spirito. Ciò significa, inoltre, che il sacerdote deve essere

²³³ Cf. M. MAGRASSI in S. CANONARO, “*Essere preti in un mondo che cambia*”, Edizioni La Scala, Noci (Bari) 2003, 119.

²³⁴ Cf. J. SARAIVA MARTINS, *Il sacerdozio ministeriale. Storia e teologia*, Urbaniana University, 1991, 124.

²³⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti*, VII/2, 1984, 839.

sempre docile alla voce dolce e all'azione possente dello Spirito. Come Cristo, anche lui deve lasciarsi trascinare dallo Spirito. E nella misura in cui lo farà, la sua vita diventerà irradiazione di santità, di luce e di calore per i fratelli. La testimonianza di carità pastorale, che è parte integrante dell'evangelizzazione, richiede un rapporto personale con Cristo, sequela e imitazione dei suoi atteggiamenti di Buon Pastore: «In forza della loro consacrazione, i presbiteri sono configurati a Gesù Buon Pastore e sono chiamati a imitare e a rivivere la sua stessa carità pastorale» (PDV 21).

Ogni appartenente alla vita consacrata e ogni presbitero «è chiamato a farsi epifania e trasparenza del Buon Pastore che dà la vita» (PDV 49). Se per servizio ministeriale e per vita consacrata s'intendesse solamente l'esercizio di alcuni poteri e l'attuazione di alcuni obblighi, dimenticando le esigenze di sintonia con i sentimenti di Cristo, si correrebbe il rischio di diventare un semplice professionista. La santità e spiritualità di vita apostolica consiste nella carità pastorale. Il Buon Pastore conosce le sue pecore, le guida, le accompagna, le ama e dà la vita per loro. Essere trasparenza e «strumento vivo di Cristo Sacerdote» comporta una spiritualità «ascetica propria del pastore di anime» (PO 12 – 13). Solamente con questa prospettiva si può percepire il fatto che la santità del sacerdote si realizza «in modo proprio, compiendo sinceramente e senza sosta i suoi ministeri nello Spirito di Cristo». Il dono dell'essere ministro si riceve così com'è; non consiste, dunque, in un diritto e, meno ancora, in un modo di vivere che serva a soddisfare alcuni interessi personali. Il presbitero non appartiene a se stesso, è stato chiamato per essere segno di come ama il Buon Pastore. La comunità ecclesiale ha bisogno di questo segno che è parte integrante della sacramentalità della chiesa, in funzione dello sviluppo armonico degli altri segni, vocazioni, ministeri e carismi (LG 18; PO 9). Il segno del Buon Pastore, come trasparenza della sua carità, non ammette riduzioni nella santificazione e nella missione. I dodici Apostoli furono chiamati ad abbandonare tutto per condividere la vita con Cristo e per evangelizzare senza frontiere. I successori degli Apostoli, cioè i vescovi, con i loro immediati collaboratori hanno ricevuto la stessa chiamata. In ogni Chiesa particolare i ministri devono rappresentare il modello di ogni vita apostolica di sequela radicale di Cristo. Nella chiesa sacramento, ogni vocazione fa della persona chiamata un segno o espressione di Cristo. Il ministro è segno di Cristo capo, Buon Pastore, fino al fatto di poter agire nel suo nome o nella sua persona (PO 2, 6, 12). Cristo ha eletto gli Apostoli per prolungare in essi, in modo specifico, la propria realtà: «Sono stato glorificato in loro» (Gv 17,10). Il presbitero, sotto l'azione dello Spirito Santo, ricevuto nel sacramento dell'ordine, è gloria o epifania di Cristo, suo profumo, suo testimone (Gv 16,14; 2Cor 2,15; Gv 15,27; At 1,8). «Pertanto i presbiteri sono chiamati a prolungare la presenza di Cristo, unico e sommo pastore, attuando il suo stile di vita e facendosi quasi sua trasparenza in mezzo al gregge loro affidato... sono nella chiesa e per la chiesa una ripresentazione sacramentale di Gesù Cristo Capo e Pastore». Questa realtà di segno è ontologica (come partecipazione nell'essere di Cristo), relazionale ed esistenziale (come rapporto personale, sequela ed imitazione). Essere «strumento vivo di Cristo» indica un'efficacia e una trasparenza. In modo simile al fatto che tutta la chiesa è sacramento, cioè segno trasparente e portatore di Cristo. «Il ministero gerarchico, segno sacramentale di Cristo pastore e capo della chiesa, è il principio responsabile dell'edificazione della chiesa in comunione e della dinamicità della sua azione evan-

gelizzatrice»²³⁶. Il rapporto personale con Cristo è amicizia profonda con lui, resa esplicita specialmente nel comportamento o dialogo di preghiera. La vocazione sacerdotale nasce dall'amore che Cristo manifesta «verso i suoi». «Il riferimento a Cristo è allora la chiave assolutamente necessaria per la comprensione delle realtà sacerdotali» (PDV 12). «Proprio per poter svolgere fruttuosamente il ministero pastorale, il sacerdote ha bisogno di entrare in una particolare e profonda sintonia con Cristo Buon Pastore, il quale, solo, resta il protagonista principale di ogni azione pastorale»²³⁷. È un'amicizia che si può e si deve vivere non come un'idea o come ricordo di una persona che già è passata, ma che diventa rapporto intimo con Cristo risuscitato, presente: «rimarrò con voi». «Egli vive» (Mt 28,20; At 25,19). I presbiteri «non sono mai soli nel compimento del loro lavoro». La carità pastorale che dona la vita è possibile solamente a partire da questo rapporto personale con Cristo, reso visibile nel «colloquio quotidiano» con Lui. La carità pastorale è sequela di colui che ha deciso di condividere la sorte di Cristo e di bere il suo calice (Gv 11,16; Mc 10,38). È la partecipazione al suo mistero pasquale, al passare da questo mondo al Padre, facendo sì che tutto sia guidato dall'amore. Le esperienze di vita o l'amore di Cristo, che devono farsi visibili nei suoi ministri, possono ridursi a tre:

- gli interessi o gloria del Padre (Gv 17,4).
- la salvezza di tutti gli uomini (Gv 10,16).
- dando la vita in sacrificio (Gv 10,11.17).

Questa carità si traduce a livello pratico in conoscenza impegnata della realtà nella quale vivono i fratelli, condividendo con loro l'esistenza e guidandoli nel cammino di salvezza. In tal modo il Buon Pastore, per mezzo dei suoi ministri, continua a comunicare una vita nuova o vita eterna. «*Poiché eravate come pecore smarrite; però adesso siete ritornati al pastore e custode delle vostre anime*» (1Pt 2,25). Il sacerdote, come segno di Cristo, diventa disponibile all'incontro con i fratelli per trasmettere loro il messaggio di salvezza. «Conoscere le pecore ed essere conosciuti da loro, non si limita a conoscere le necessità dei fedeli. Conoscere è lasciarsi coinvolgere, amare come colui che è venuto non per essere servito, ma per servire»²³⁸. La sua vita è come quella del Signore: «è passato facendo del bene». La santità o perfezione cristiana consiste nella carità. La santità o perfezione presbiterale consiste nella carità pastorale. I presbiteri «adempiendo il compito del Buon Pastore, nello stesso esercizio della carità pastorale incontreranno il legame della perfezione sacerdotale, che porti all'unità la loro vita e la loro azione» la loro spiritualità o ascesi è quella propria del «pastore di anime» (PO 14 – 13). I modelli di carità pastorale proposti dal Signore si trovano nei momenti iniziali della vocazione apostolica, nell'invio o missione per evangelizzare, nella descrizione che Gesù fa di se stesso come Buon Pastore e nella preghiera sacerdotale. Gesù esamina sull'amore per affidare la missione di pascere. Pietro e Paolo hanno vissuto queste linee pastorali trasmettendole ai loro collaboratori nella missione apostolica (At 20,17-38; Gal 4,19; 1Pt 5,1-4; *Lettere a Timoteo e a Tito*). Sono linee che comprendono sia la vita che il ministero. Vivendo queste linee della carità pastorale, la vita del sacerdote diventa *segno credibile*. L'azione pastorale, poiché è prolungamento di Cristo, esige di dare testimonianza di come Lui ha amato: «Vegliate su voi stessi e su tutto

²³⁶ Puebla 659.

²³⁷ Dir. 38.

²³⁸ Puebla 684.

il gregge, in mezzo al quale lo Spirito Santo vi ha posti come vescovi (guardiani o responsabili) a pascere la Chiesa di Dio, che egli si è acquistata con il suo sangue» (*At* 20,28). «Pascete il gregge di Dio che vi è affidato, sorvegliandolo non per forza, ma volentieri, secondo Dio; non per vile interesse, ma di buon animo, non spadroneggiando sulle persone a voi affidate» (*1Pt* 5,2-3). «Egli fa pascolare il gregge e con il suo braccio lo raduna; porta gli agnellini sul petto» (*Is* 40,11). Nella carità pastorale si rende visibile la consacrazione e missione partecipata di Cristo, che coinvolge tutta la vita della persona. La carità pastorale non sarebbe possibile senza il rapporto personale con Cristo nella preghiera e soprattutto nella celebrazione eucaristica. «Questa carità pastorale deriva, certamente e soprattutto, dal sacrificio eucaristico che è, perciò, centro e radice di tutta la vita del presbitero, affinché l'anima sacerdotale si sforzi nel riprodurre in se stessa ciò che si fa sull'altare del sacrificio. Però ciò non si può ottenere se i sacerdoti stessi non si addentrano, attraverso l'orazione, sempre più intimamente nel mistero di Cristo» (*PO* 14).

È lo Spirito Santo con i suoi doni colui che rende possibile la carità apostolica. Il carattere aiuta a «compiere perfettamente l'impegno della carità pastorale» (*LG* 41). Il ministero pastorale diventa trasparenza della carità del Buon Pastore nella misura in cui si trasformino le difficoltà in dono. La teologia della croce, specialmente nel presbitero, consiste nel trasformare la sofferenza e il lavoro in amore. La carità pastorale è cammino di Pasqua, per poter condividere la stessa sorte di Cristo. In tal modo si completa e prolunga la vita, passione, morte e glorificazione del Signore, affinché la vita di Cristo sia realtà in molti cuori.

Questa fecondità apostolica è paragonabile a una maternità o paternità (cf. *Gal* 4,19; *1Ts* 2,7-11; *1Cor* 4,15). Fu Gesù stesso che usò il paragone della maternità dolorosa e feconda come espressione della vita dell'apostolo (*Gv* 16,20-22). «È necessario, ancora una volta, riflettere su questa verità misteriosa della nostra vocazione: questa paternità nello spirito, che a livello umano è simile alla maternità... Si tratta di una caratteristica della nostra personalità sacerdotale, che precisamente esprime la sua maturità apostolica e la sua fecondità spirituale»²³⁹. La carità pastorale diventa cammino di Pasqua seguendo «l'ora del Padre» (*Gv* 2,4; 5,28; 7,3; 8,20; 12,23-27; 13,1).

Affinché tutta l'umanità passi ai progetti di salvezza voluti dal Padre, si ha bisogno della vita pasquale immolativa del Buon Pastore, come un chicco di grano che muore nel solco per dare frutti. Cristo Sacerdote e Vittima ha voluto che i suoi ministri siano partecipi di questo atteggiamento sacerdotale immolativo. La vita sacerdotale, proprio per l'atteggiamento di carità pastorale, è vita martoriale. Dare testimonianza di Cristo prevede soffrire per lui, con lui e come lui.

La vita diventa martirio o testimonianza solamente quando lascia trasparire l'amore e il perdono di Cristo. Far propria la vita dei fratelli come se fosse parte della propria esistenza, a imitazione di Cristo, suppone trasformare la propria vita in dono. La massima espressione di questo atteggiamento pastorale si compie con la morte. Però è nell'attività di ogni giorno che il presbitero prepara e compie questa immolazione: «Ogni giorno io affronto la morte» (*Gv* 2,4; 5,28; 7,3; 8,20; 12,23-27; 13,1). La vita e la morte del Buon Pastore (e quella dei suoi) assume l'esistenza, le gioie e le speranze, le sofferenze e la morte di tutta l'umanità.

²³⁹ GIOVANNI PAOLO II, *lettera del giovedì santo*, 1988, n. 4.

Tutti i momenti della vita sono di grande importanza, come «vita nascosta con Cristo in Dio». La vita si trasforma in libagione o offerta e in pane mangiato, quando il presbitero, a imitazione di Cristo e in unione con lui, non appartiene a se stesso, ma dà se stesso e vive come partecipe e solidale con la storia di tutta l'umanità.

Quindi, non cerca il proprio interesse, ma la volontà di Cristo. La vita sacerdotale nella chiesa diventa segno che rende presente il sacerdozio e il sacrificio di Cristo. Negli atteggiamenti e nella vita del sacerdote deve essere visibile la carità del Buon pastore «*venite tutti a me*» (Mt 11,28), «*ho altre pecore*» (Gv 10,16), «*ho compassione*» (Mt 15,32), «*ho sete*» (Gv 19,28). Perciò la formazione liturgica, spirituale, teologica, intellettuale, disciplinare, durante il periodo del seminario e durante tutta la vita, deve essere orientata dalla carità pastorale (cf. OT 4).

«A volte mi sento come il girasole,
tutto proteso nella luce di cui s'imbeve,
ma cade, pur esso, quando la luce è lontana
e provo turbamento
e chino il capo sul mio stelo inerme.
I tramonti li avverto troppo spesso
nel mio cuore indifeso.
Ma io amerò,
oggi e sempre,
lo splendore e la contemplazione di Te,
mio Dio»²⁴⁰.

²⁴⁰ PeP, *Mi sento come il girasole*, 47.

CAPITOLO QUARTO

SPIRITUALITÀ NEL PRESBITERIO

«Seminatore è Lui
Che va di continuo gettando la Sua Parola
Come sementi di speranza e di Fede,
languenti come terra riarsa»²⁴¹.

1. Nella chiesa fondata e amata da Gesù

Paolo, ministro a apostolo di Cristo, servì sempre la chiesa presentandola come corpo ed espressione di Cristo, sua sposa, «colonna e fondamento della verità» (1Tm 3,15). La vita di Paolo costituì sempre un'immolazione personale «per il bene della chiesa, che è il corpo di Cristo». La sua sollecitudine era sempre «per tutte le Chiese». Ogni apostolo e in modo speciale il sacerdote è ministro o «servitore di Cristo», che si prolunga nel tempo e nello spazio sotto i segni di chiesa. «Il ministero sacerdotale è ministero della stessa chiesa»²⁴². Si partecipa all'essere, all'operare e al vissuto di Cristo Sacerdote che «è venuto a servire» e che «ha amato la chiesa e si è offerto in sacrificio per lei» (Mc 10,45; Ef 5,25). La spiritualità specifica del ministro prende origine dalla carità pastorale, e si rende concreta nel servizio alla Chiesa particolare o locale (diocesi) e alla Chiesa universale. Il presbitero, come principio di unità all'interno della comunità, favorisce tutte le vocazioni e i carismi, affinché siano al servizio della comunità ecclesiale. Per tutti «evangelizzare non è un atto individuale e isolato, ma profondamente ecclesiale» (EN 80). Il presbitero serve, quindi, la chiesa come comunità e sposa fedele di Cristo e come comunità evangelizzatrice. Il senso della chiesa e l'amore a servirla in modo disinteressato, senza servirsi di lei e «senza considerare il profitto proprio o della famiglia». «Impareranno così in modo meraviglioso a darsi interamente al servizio del corpo di Cristo e all'opera del vangelo, a essere uniti al proprio vescovo come fedeli cooperatori e a collaborare con i fratelli» (AG 16). La chiesa è una comunità di credenti in Cristo convocata (*ecclesia*) dalla sua parola e dalla sua presenza salvifica. Non è nata, quindi, da un'elaborazione teorica, né da una semplice esperienza umana. «La chiesa è inseparabile da Cristo, perché egli stesso l'ha fondata con un atto esplicito della sua volontà, sui dodici, il cui capo è Pietro, costituendola come sacramento universale e necessario di salvezza»²⁴³. La chiesa non crea se stessa, ma è nata dall'amore di Cristo o «dal suo fianco». Non esistono diversi modelli di chiesa. Ci possono essere ecclesiologie o spiegazioni diverse e, al tempo stesso, armoniche; però la chiesa è una sola. Quest'unica chiesa si realizza con diversi carismi nelle diverse Chiese particolari. «Questa chiesa è una sola: quella che è costruita su Pietro, che lo stesso Signore chiama la mia chie-

²⁴¹ *PeP*, *Seminatore è Lui*, 49.

²⁴² Puebla 15.

²⁴³ Puebla 222.

sa»²⁴⁴. Cristo stesso ha scelto i segni della sua presenza attiva di risuscitato attraverso il tempo e lo spazio. Questi segni sono persone (vocazioni) e servizi (ministeri). Sono segni deboli, però portatori della parola, della grazia, della presenza del Signore e della forma della Spirito Santo. Ogni fedele è chiamato a un servizio diverso, con la stessa dignità di figlio di Dio, senza privilegi o vantaggi umani. Un segno forte di unità, come di colui «che presiede la carità universale» (Sant'Ignazio d'Antiochia) è Pietro e i suoi successori. Nelle diverse Chiese particolari questo principio di unità è dato dagli Apostoli e dai loro successori, i vescovi (aiutati dai loro presbiteri), sempre appoggiati in Cristo «la pietra angolare» rappresentata da Pietro. Questa comunità di credenti e pastori è chiamata da Cristo «la mia chiesa» e in lei si prolunga la sua missione. Perciò «la Chiesa esiste per evangelizzare» (EN 14). «La chiesa è anche depositaria e trasmittitrice del vangelo. Prolunga sulla terra, fedele alla legge dell'incarnazione visibile, la presenza e l'azione evangelizzatrice di Cristo. Come lui, la chiesa vive per evangelizzare. Questa è la gioia e la sua specifica vocazione: proclamare agli uomini la persona e il messaggio di Gesù».²⁴⁵ Il ministro è servitore di questa chiesa, alla quale serve senza servirsene: «Vegliate su voi stessi e su tutto il gregge, in mezzo al quale lo Spirito Santo vi ha posto come vescovi a pascere la Chiesa di Dio, che egli si è acquistata con il suo sangue» (At 20,28). Il presbitero rende possibile la realizzazione della comunità ecclesiale in quanto mistero (segno della presenza di Cristo), comunione (fraternità o famiglia) e missione. Il servizio è principio di unità. La comunità riflette la comunione di Dio amore e si rende portatrice dei piani di Dio per tutti gli uomini. «Così tutta la chiesa si presenta come un popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»²⁴⁶. La chiesa è, dunque, segno efficace (sacramento) di unità, cioè «segno e strumento dell'unione intima con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1). Questa unità di comunione fraterna, della quale è portatrice la chiesa, è stata realizzata da Cristo Sacerdote e Vittima. La missione della chiesa è quella di «manifestare e, al tempo stesso, realizzare il mistero dell'amore di Dio nei confronti dell'uomo» (GS 45). L'umanità di Cristo è il sacramento originario, dal quale deriva tutta la sacramentalità della chiesa, come sacramento prolungato, come complemento di Cristo. Il presbitero, come segno personale di Cristo, è servitore e parte integrante di questa sacramentalità: prolunga nella chiesa e nel mondo la parola, il sacrificio e il pascere o regalità di Cristo. Nell'annunciare, rendere presente e comunicare il mistero pasquale di Cristo, il presbitero rende testimonianza che dal fianco di Cristo «addormentato» sulla croce è nato il mirabile sacramento dell'intera chiesa (SC 5). Il servizio è legato alla maternità della chiesa. Di questa maternità Maria è tipo o figura. Il ministro serve, dunque, questa chiesa fondata e amata da Gesù, come suo prolungamento o complemento: mistero (segno della sua presen-

²⁴⁴ Cf. Mt 16,18 – Puebla 225.

²⁴⁵ Puebla 224.

²⁴⁶ LG 4, citando San Cipriano. Sulla Chiesa popolo sacerdotale: J. AUER – J. RATZINGER, *La Chiesa*, Cittadella Assisi, 1988; G. BARAUNA, (a cura di), *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1965; G. PHILLIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia testo e commento della Costituzione Lumen Gentium*, Jaca Book, Milano 1982.

za), comunione (immagine di Dio amore), missione (portatrice di Cristo a tutti i popoli). Così la chiesa si fa costruttrice della comunione universale²⁴⁷.

2. Il ministro nella Chiesa particolare o locale

Il servizio ecclesiale del ministro si rende concreto necessariamente in una comunità o Chiesa (particolare, locale, diocesi), presieduta da un vescovo successore degli Apostoli. In tale comunità, resa concreta nello spazio e nel tempo, si realizza la chiesa. È la chiesa come evento. «Quanto abbiamo appena detto che la Chiesa universale vale anche per le comunità particolari di cristiani... dei quali è composta l'unica Chiesa cattolica; visto che anche loro sono sostenuti da Cristo Gesù e dalla voce e potere del vescovo do ognuna di esse... per ciò che si riferisce alla diocesi di ciascuno di loro, sono veri pastori, ognuno pastore e dirige il gregge particolare a nome di Gesù»²⁴⁸. La chiesa si fa concreta e si realizza lì dove si predica la parola e si celebra l'eucaristia in rapporto con il vescovo come garante della tradizione apostolica. È il vescovo, in comunione con il papa e gli altri vescovi, colui che garantisce l'inserimento in questa tradizione. Ogni realtà di chiesa, e soprattutto la Chiesa particolare o locale (diocesi), è famiglia e impresa comune, però prevale il tono familiare, precisamente per garantire l'efficacia evangelica dell'impresa apostolica (CD 28). Il sacerdote serve, dunque, alla costruzione della Chiesa locale o particolare con le vocazioni, i ministeri e i carismi. La diocesi è una porzione del popolo di Dio che viene affidata al vescovo per essere guidata con la cooperazione del suo Presbiterio, in modo tale che, stretta al suo pastore e riunita da lui nello Spirito Santo per mezzo del vangelo e dell'eucaristia, costituisca una Chiesa particolare, nella quale è presente ed opera veramente la Chiesa di Cristo che è una, santa, cattolica e apostolica²⁴⁹. La diocesi o Chiesa particolare è in rapporto stretto di comunione con tutta la chiesa, perché:

- *è immagine ed espressione*, presenza e realizzazione della Chiesa universale.
- Ha le sue radici nella *successione apostolica* per mezzo del proprio vescovo in comunione con il successore di Pietro e la collegialità episcopale, non come realtà venuta dal fuori, ma come parte integrante della vita della stessa Chiesa particolare.
- *Segno trasparente e portatore* della salvezza in Cristo per tutta la comunità umana.
- *È portatrice di carismi speciali* dello Spirito Santo per il bene della Chiesa universale e di tutta l'umanità (LG 13,23,26; CD 11; AG 6,19,22).

²⁴⁷ Il Sinodo straordinario dei Vescovi del 1985 sottolineò nel suo documento finale, l'ecclesiologia di comunione con le sintesi della dottrina conciliare sulla Chiesa; cf. *Il futuro della forza del Concilio. Sinodo straordinario dei Vescovi 1985. Documenti e Commento* di W. Kasper, Queriniana, Brescia 1986.

²⁴⁸ *Mystici Corporis Christi*: AAS 35 (1943) 211 ss. Bisogna distinguere tra Chiesa particolare, locale, diocesana; ma gli stessi documenti magisteriali non presentano una terminologia uniforme e costante. Chiesa particolare praticamente corrisponde a diocesi (can.368 ss.; LG 23; CD 11). Chiesa locale sottolinea l'aspetto di luogo geografico e culture, infatti non tutte le Chiese particolari e diocesi sono legate a uno spazio geografico, ma possono anche riferirsi a persone, riti, culture; nel Concilio Vaticano II, Chiesa locale equivale a particolare (cf. LG 23). A volte, anche nei documenti magisteriali si usa il qualificativo locale per indicare degli aspetti più culturali e che sono legati a una zona geografica che supera la diocesi. Cf. G. COLZANI, *Chiesa particolare e comunione* in: *La Chiesa mistero di comunione per la missione*, Urbaniana University Press, Roma 1997, 19-26; L. A. GALLO, *Missione, Chiese locali, comunità di base*, in: *La missione del Redentore*, ELLE DI CI, Leumann-Torino 1992, 227-246; H. DE LUBAC, *Pluralismo di Chiese e unità della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1973.

²⁴⁹ CD 11; Cf. CIC, can. 369.

Le Chiese fondate dagli Apostoli erano una stessa chiesa resa concreta, con sfumature e carismi diversi, in un luogo e tempo. La loro vita interna era di fedeltà sponsale a Cristo, sotto la direzione degli Apostoli o successori ed immediati collaboratori. Era la famiglia di Dio che cresceva armonicamente nella santità, e che riceveva nuovi credenti. I vescovi e i presbiteri (con i diaconi) servono la Chiesa particolare in comunione con le altre Chiese dell'orbe, come «casa di Dio, chiesa del Dio vivo, colonna e fondamento della verità» (1Tm 3,15). In ogni Chiesa locale o particolare si deve sentire la comunione della Chiesa universale. «Questa chiesa di Cristo è veramente presente in tutte le legittime assemblee locali di fedeli che, uniti ai loro pastori, ricevono anche il nome di chiesa del Nuovo Testamento. Esse sono il popolo nuovo, chiamato da Dio nello Spirito Santo e in gran pienezza. In esse si riuniscono i fedeli attraverso la predicazione del vangelo di Cristo e si celebra il mistero della cena del Signore, affinché, per mezzo del corpo e del sangue del Signore, sia riunita tutta la fraternità» (LG 26). Nelle Chiese particolari appare tutta la realtà della chiesa come corpo mistico di Cristo, popolo di Dio, sacramento o mistero, sposa, madre. La celebrazione eucaristica in rapporto al battesimo e alla predicazione della parola genera la chiesa come comunità di fratelli: «quindi, attraverso la celebrazione dell'eucaristia del Signore in ognuna di queste Chiese, si edifica e cresce la Chiesa di Dio, e per mezzo della concelebrazione si evidenzia la comunione tra di loro» (UR 15). Tutti i ministri sono al servizio di queste Chiese particolari, senza perdere l'universalismo, per garantire, custodire e aumentare un tesoro di grazie che va a beneficio della Chiesa universale. Essere presbitero diocesano implica una sensibilità ecclesiale responsabile di fronte all'eredità apostolica ricevuta, che aumenta permanentemente per il bene di tutta la chiesa. Il servizio sacerdotale diocesano è un atteggiamento pastorale e spirituale di accompagnamento permanente della comunità nel suo percorso di maturazione fraterna, spirituale e apostolica. Senza la presenza del sacerdote ministro, «La chiesa non può essere completamente sicura della sua fedeltà e della sua visibile unità»²⁵⁰. «I presbiteri sono posti tra i laici per portare tutti all'unità della carità... Ad essi spetta, quindi, armonizzare le diverse mentalità in modo tale che nessuno si senta estraneo alla comunità dei fedeli. Essi sono i difensori del bene comune, la cui cura esercitano a nome del vescovo e, al tempo stesso, sono assertori strenui della verità, affinché i fedeli non siano sballottati da ogni vento di dottrina»²⁵¹. Precisamente per compiere questo servizio più stabilmente, che garantisca una risposta armoniosa e soddisfacente della comunità, la chiesa stabilisce l'incardinazione nella diocesi per quei presbiteri che dovranno collaborare più strettamente e in modo più costante con il vescovo, anche sul piano della dipendenza rispetto alla spiritualità specifica. L'incardinazione è un fatto di grazia e, quindi, una sorgente di armonia e di impegno ministeriale, affinché il sacerdote si realizzi, qui ed ora, nella Chiesa particolare presieduta da un successore degli Apostoli. I presbiteri per il fatto di essere «incardinati in una Chiesa particolare o assegnati a essa, si consacrano completamente al suo servizio per pascere una porzione del gregge del Signore». Il presbitero rimane incaricato di una funzione concreta nella Chiesa diocesana, a livello geografico e settoriale. A volte sarà il servizio a una comunità chiamata parrocchia²⁵². Sempre è «un pastore che fa le veci del vescovo», pur «agendo in nome di Cri-

²⁵⁰ *Il sacerdozio ministeriale*, Sinodo, 1971, parte I, 4.

²⁵¹ Cf PO 6; LG 28; CD 18,23,30.

²⁵² CIC 515-552.

sto... operando nella misura della sua autorità, l'ufficio di Cristo, pastore e capo» (SC 42; LG 28). Questa presidenza ministeriale comporta sempre, in qualche modo, il servizio profetico, culturale e odegetica o di direzione²⁵³. Non può limitarsi l'azione pastorale a un solo settore, anche se gli si può affidare in modo speciale uno dei tre ministeri indicati. Il campo della responsabilità affidato ai laici e alle persone consacrate, non può ridurre la triplice dimensione del ministero sacerdotale; d'altra parte, il presbitero deve limitarsi al servizio del suo specifico carisma, senza invadere altre competenze che corrispondono alle altre vocazioni ecclesiali. Il servizio a una Chiesa particolare o locale è sempre di rafforzamento della chiesa, con tutti i suoi segni salvifici (vocazioni, ministeri, carismi), in una comunità umana concreta. «Sempre intenti al bene dei figli di Dio, cerchino di cooperare nel lavoro pastorale di tutta la diocesi e anzi, di tutta la chiesa»²⁵⁴. Il «servizio di unità nella comunità» si ripercuote nella crescita e nella maturazione della stessa comunità ecclesiale, ed è garanzia di efficacia apostolica e di autentica vita spirituale. La pastorale organica o d'insieme si fonda sulla natura della stessa comunità ecclesiale, universale e locale e nello stesso sacerdozio ministeriale come servizio di unità.

3. Senso della Chiesa e amore per essa

La natura ministeriale è strettamente missionaria. «Il dono spirituale che i presbiteri hanno ricevuto nell'ordinazione non li prepara a una missione limitata e ristretta, ma alla missione universale e vastissima di salvezza fino ai confini della terra» (At 1,8). Infatti qualsiasi ministero sacerdotale è partecipe della stessa ampiezza universale della missione affidata da Cristo agli Apostoli. Perché il sacerdozio di Cristo, del quale sono stati resi realmente partecipi i presbiteri, è rivolto necessariamente a tutti i popoli e a tutti i tempi e non è limitato da nessun limite di stirpe, nazione o età, come è già misteriosamente indicato nella figura di Melchisedec. I successori degli Apostoli ed i loro immediati collaboratori nella Chiesa locale hanno l'incarico missionario universale affidato da Cristo. «Tutti i vescovi in comunione gerarchica partecipano della sollecitudine per la Chiesa universale» (CD 5). La responsabilità missionaria universale incombe principalmente sui vescovi, in comunione con il Papa: «Come il Signore risorto conferì al collegio apostolico con a capo Pietro il mandato della missione universale, così questa responsabilità incombe innanzitutto sul collegio dei vescovi con a capo il successore di Pietro»²⁵⁵. Essere collaboratore del vescovo implica condividere con lui la responsabilità missionaria. «I vescovi, come legittimi successori degli Apostoli e membri del collegio episcopale, devono sentirsi sempre uniti tra di loro e dimostrarsi attenti a tutte le Chiese, poiché per istituzione divina e per or-

²⁵³ Si dovrebbe considerare di più che: «la incardinazione non si esaurisce in un vincolo puramente giuridico, ma comporta anche una serie di atteggiamenti e di scelte spirituali e pastorali, che contribuiscono a conferire una fisionomia specifica alla figura vocazionale del presbitero» (PDV 31; cf. 32,74; Dir. 14,16).

²⁵⁴ AG 6; LG 28. La *parrocchia* continuerà ad essere il campo privilegiato dell'azione pastorale e della spiritualità del sacerdote. Bisogna tener presente, ciononostante la pastorale d'insieme, così come le comunità di base, i movimenti apostolici, ecc. Cf. AA Vv, *La parrocchia, documenti, funzioni e strutture della Chiesa in un mondo laicizzato*, EDB, Bologna 1969; AA Vv, *Comunione e comunità, progetto parrocchia*, Cittadella, Assisi 1985.

²⁵⁵ RMi 63.

dine dell'impegno apostolico, ognuno, insieme con gli altri vescovi, è responsabile della chiesa».²⁵⁶ I presbiteri, insieme con il loro Presbiterio, collaborano con il vescovo in questa responsabilità apostolica. I presbiteri, «sotto l'autorità del vescovo, santificano e dirigono la parte del gregge del Signore che è stata loro affidata, rendono visibile in ogni luogo la Chiesa universale e offrono efficace aiuto nell'edificazione di tutto il corpo di Cristo. Preoccupati per il bene dei figli di Dio, cerchino di cooperare nel lavoro pastorale di tutta la diocesi e, anche, di tutta la chiesa» (LG 28). La natura missionaria della chiesa nasce dal fatto di essere «sacramento universale di salvezza». «L'azione missionaria nasce dalla stessa natura della chiesa»²⁵⁷. Questa realtà è applicabile a ogni Chiesa locale in tutte le sue componenti; in quanto immagine e concretizzazione della Chiesa universale. Si tratta di una responsabilità missionaria *in solidum* con tutte le altre diocesi. «La Chiesa particolare, dovendo rappresentare nel modo più perfetto la Chiesa universale, abbia la piena coscienza di essere inviata anche a coloro che non credono in Cristo»²⁵⁸. L'effettiva responsabilità missionaria sarà un segno e un frutto spontaneo della vitalità spirituale e apostolica di colui che presiede la Chiesa locale. Le stesse chiese con necessità o più giovani devono operare in questa prospettiva come segno di autenticità e maturità. «È molto utile che le giovani chiese partecipino quanto prima in modo attivo alla missione universale della chiesa, mandando anche loro dei missionari che annuncino dappertutto il vangelo, anche se soffrono scarsità di clero. Perché la comunione con la Chiesa universale, in un certo senso, diventerà completa quando anche loro parteciperanno attivamente all'impegno missionario a favore di altre nazioni»²⁵⁹. Questa dimensione missionaria si concreterà nel rendere missionaria tutta la comunità (vocazioni, ministeri, carismi), in una prospettiva di chiesa senza frontiere. Al tempo stesso, una adeguata distribuzione delle persone e dei mezzi apostolici sarà espressione della vitalità e della maturità della Chiesa locale e renderà possibile una collaborazione degna di chiese sorelle, non dando solamente ciò che avanza, ma condividendo lo stesso cammino missionario universale. «E poiché si fa ogni giorno più urgente la necessità di operai nella vigna del Signore e i ministri desiderano avere anch'essi un ruolo sempre più importante nell'evangelizzazione del mondo, il Concilio auspica che i vescovi, tenendo presente la gravissima mancanza di presbiteri, che impedisce l'evangelizzazione di molte regioni, mandino alcuni dei loro migliori presbiteri che si offrano per l'opera missionaria, adeguatamente preparati, alle diocesi che mancano di clero, dove potranno svolgere, per un certo periodo, il ministero missionario con spirito di servizio» (AG 38, d). La carità pastorale ha quindi come conseguenza un'apertura missionaria senza frontiere. La disponibilità stessa non è un'aggiunta facoltativa, ma un componente della vocazione e della vita presbiterale. «La carità universale sarà il suo respiro»²⁶⁰. Non sarebbe possibile mettere in pratica questa componente missionaria del presbitero, se non si rivitalizzasse la fraternità nel Presbiterio e non si visse la generosità evangelica della sequela di Cristo Buon Pasto-

²⁵⁶ CD 6; cf. LG 23; AG 20,38.

²⁵⁷ AG 1, 6; LG 48.

²⁵⁸ AG 20. Cf. AG 36-37; EN 62-64; RMi 63-68; PDV 16-18, 31-32, 74; Dir. 14. «Ogni Chiesa particolare deve aprirsi generosamente alle necessità delle altre» (RMi 64). Bisogna ricordare l'apertura delle diocesi suscitata dall'enciclica *Fidei donum* di Pio XII, con l'invito ai presbiteri diocesani alla cooperazione missionaria diretta: AAS 49 (1957) 245-246.

²⁵⁹ *Ivi.*

²⁶⁰ GIOVANNI XXIII, *Sacerdotii nostri primordia*, n. 6.

re. La sintonia dell'apostolo, e in modo speciale del sacerdote, con Cristo si traduce spontaneamente in amore alla chiesa: «Amò la chiesa e consegnò se stesso in sacrificio per lei» (Ef 5,25). «Questo amore, a imitazione di Cristo, si esprime anche nella sofferenza per il bene del suo corpo che è la chiesa» (Col 1,24). «La fedeltà a Cristo non può essere separata dalla fedeltà alla chiesa» (PO 14). Da questo amore e fedeltà deriva il senso di comunione con la chiesa, espressa nella comunione con il proprio vescovo, con gli altri presbiteri e con tutta la comunità ecclesiale. Così, dunque, la carità pastorale richiede che, per non operare invano, i presbiteri lavorino sempre in comunione con i vescovi e con gli altri fratelli. «Agendo in tal modo, i sacerdoti troveranno l'unità della propria vita nella stessa unità della missione della chiesa, e così si uniranno con il loro Signore e, attraverso di Lui, con il Padre, nello Spirito Santo, per poter essere colmati di consolazione e di gioia» (PO 14). «L'ordine è una grazia in funzione degli altri... ed è stato dato loro per l'edificazione della chiesa».²⁶¹ I presbiteri servono la chiesa senza servirsene. «Quindi impareranno magnificamente a dedicarsi completamente a servizio del corpo di Cristo e al lavoro evangelico, a unirsi con il proprio vescovo come fedeli collaboratori e a collaborare con i propri fratelli». (AG 16) La vita spirituale, come «vita secondo lo Spirito» (Rm 8,9), è incontro con Cristo presente nella chiesa. Perciò, «nella misura in cui uno ama la chiesa di Cristo, possiede lo Spirito Santo»²⁶². La chiesa fondata e amata da Gesù ha bisogno di ministri e servitori che le permettano di essere fedele al suo proprio essere disegno trasparente e portatore di Cristo a tutti gli uomini. Il senso e l'amore per la chiesa indicano al sacerdote il grado della sua maturità nella vita spirituale e apostolica. «Che la verità sulla maternità della chiesa, sull'esempio della Madre di Dio, diventi più vicina alla nostra coscienza sacerdotale... È necessario riflettere di nuovo su questa verità misteriosa della nostra vocazione: questa paternità dello spirito, che a livello umano è simile alla maternità... Si tratta di una caratteristica della nostra personalità sacerdotale, che precisamente esprime la sua maturità apostolica e la sua fecondità spirituale».²⁶³

4. Spiritualità nel Presbiterio

La peculiarità della spiritualità dei ministri ordinati ha la sua radice in un insieme di carismi che consistono nel:

- Partecipare in modo speciale al sacerdozio di Cristo attraverso il sacramento dell'ordine;
- Essere al servizio di una Chiesa particolare con un'ottica di Chiesa universale;
- Far parte di un Presbiterio il cui capo è il vescovo.

Queste realtà di grazia caratterizzano il modo di essere segni e strumenti del Buon Pastore e agenti di unità nella comunità ecclesiale. La spiritualità consiste in un atteggiamento di fedeltà e generosità nel vivere i carismi ricevuti, che trasforma in trasparenza del Buon Pastore, per prolungare la sua presenza, la sua parola e la sua azione sacrificale, sal-

²⁶¹ TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentes*, IV, 74.

²⁶² AGOSTINO, *Commento a san Giovanni*, 32, 8 PL 35, 1646. Cf. A. TEPE, *Il sacerdote, uomo di Dio al servizio della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1968.

²⁶³ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera del giovedì santo*, 1988.

vifica e pastorale nella Chiesa particolare e universale. Però il ministro ancora questa spiritualità ad una realtà voluta e stabilita dallo stesso Gesù: il gruppo apostolico. Questa realtà di «vita apostolica» coinvolge in qualche modo anche le persone consacrate. In ogni Chiesa particolare o locale il gruppo apostolico è una fraternità attorno a un successore degli Apostoli. I ministri fanno parte di questo gruppo che è il Presbiterio. Le persone consacrate, nella fedeltà al proprio carisma, appartengono anche a questa realtà apostolica. Vescovi, presbiteri e diaconi sono portatori di alcuni carismi ricevuti nel sacramento dell'ordine, per servire tutta la comunità ecclesiale, essendo loro stessi un segno di comunione come principio di unità, in quanto collegialità ministeriale (analogica) e garanzia di essere radicati nella tradizione apostolica. Il clero diocesano, che è al servizio permanente della Chiesa particolare o diocesi, ha una spiritualità specifica, che deriva dalla realtà di grazia che rappresentano la sua ragion d'essere. Nella Chiesa particolare è unito in una fraternità, è chiamato a costruire la vita apostolica con la specificità della sua appartenenza alla diocesi e al Presbiterio. Se il modo di mettere in pratica la vita apostolica è diverso per il clero secolare, ciò non vuol dire che siano minori le esigenze di vita evangelica. Dal rinnovamento evangelico nella vita sacerdotale del Presbiterio diocesano, dipenderà la risposta da parte delle altre vocazioni alle esigenze di una nuova evangelizzazione. I principi delineati dal Vaticano II e dai Documenti post-conciliari sono abbastanza chiari da stabilire una pratica concreta di fraternità sacerdotale, che renda possibile la sequela e la disponibilità missionaria²⁶⁴. Le nuove generazioni devono poter incontrare un Presbiterio con un orientamento adeguato per una risposta generosa alla vocazione: un Presbiterio fraterno dove sia possibile vivere la sequela evangelica e la disponibilità missionaria. Ogni comunità ecclesiale dipende da un vescovo, come successore degli Apostoli, con il quale collaborano i presbiteri e i diaconi. Tutti insieme costituiscono un segno collettivo del Buon Pastore, il Presbiterio, a servizio della Chiesa particolare o locale, anche nelle sue derivazioni universali. I presbiteri della Chiesa particolare costituiscono una collegialità ministeriale che ha come punto di convergenza il vescovo, e il papa per il collegio episcopale. I vescovi, «scelti dallo Spirito Santo, occupano il posto degli Apostoli come pastori d'anime» (CD 2). Cioè «sono succeduti per istituzione divina, agli Apostoli come pastori della chiesa» (LG 20-21). Il vescovo è membro del collegio apostolico (o collegio episcopale), pastore proprio e ordinario della Chiesa particolare, sotto l'autorità del Sommo pontefice²⁶⁵. Il suo potere è totale salvo le possibili riserve della santa sede, immediato (che può essere esercitato senza intermediari) e ordinario (non vicario o delegato). L'esercizio del crisma episcopale è indispensabile sia per la vita della Chiesa particolare come per la spiritualità del sacerdote. Il vescovo «ha ricevuto la pienezza del sacramento dell'ordine» (LG 21) nel campo profetico, sacrificale, santificatore e pastorale (Cf can. 381-402). «Perciò è padre e capo visibile della Chiesa diocesana e del suo Presbiterio».²⁶⁶ «Ogni vescovo è il principio e la base visibile di unità della propria chiesa, formata a immagine della Chiesa universale. In tal senso si capisce che rappresenta la sua chiesa» (LG 23). E che «la sollecitudine per tutte le chiese» (cf. 2 Cor 11,28) è propria dei vescovi in quanto «legittimi successori degli Apostoli e membri

²⁶⁴ LG 28; CD 28; PO 8 – PDV 17,74; Dir 25-27; CIC can. 245, 275-280.

²⁶⁵ Cf. CIC can.375-411.

²⁶⁶ Cf. SC 41; CD 28.

del collegio episcopale»²⁶⁷. Il ministero e la vita dei presbiteri (e diaconi) richiede l'operato del carisma episcopale. Il vescovo è capo della comunità sacerdotale, padre, amico e fratello dei suoi sacerdoti²⁶⁸. È lui che ha garantito l'esistenza della vocazione sacerdotale, che ha trasmesso il sacerdozio di Cristo con l'imposizione delle mani.

L'attenzione alla vita spirituale dei presbiteri e dei diaconi è uno dei principali obblighi del vescovo²⁶⁹. I presbiteri partecipano dello stesso sacerdozio di Cristo, anche se in grado minore del vescovo. «Costituiscono, insieme al vescovo, un Presbiterio» (LG 28). La consacrazione e la missione del sacramento dell'ordine viene ricevuta dai sacerdoti in grado subordinato, in quanto «collaboratori dell'ordine episcopale per realizzare la missione apostolica affidata da Cristo». Di per sé, sono «necessari collaboratori e consiglieri dei vescovi nel ministero di insegnare, di santificare e di pascere il popolo di Dio» (PO 7). Il presbitero esercita i carismi ricevuti in comunione con il proprio vescovo e con gli altri membri del Presbiterio, sempre «sotto la direzione di coloro che sono preposti alla chiesa» (Ivi). L'azione ministeriale dei presbiteri è uguale a quella del vescovo, come servitori e ministri di «Cristo maestro, Sacerdote e re» (PO 2). «Essi, sotto l'autorità del vescovo, santificano e dirigono la parte di gregge del Signore che è stata loro affidata, rendono visibile in ogni luogo la Chiesa universale e danno un efficace aiuto per l'edificazione di tutto il corpo di Cristo». Con il proprio vescovo e con i diaconi, i presbiteri fanno parte del Presbiterio come collegio ministeriale o segno collettivo di Cristo, che è fraternità sacramentale (cf. PO 8). «Una sola famiglia il cui padre è il vescovo» (CD 28). Questa comunità sacerdotale formata dal Presbiterio manifesta un carisma a servizio della Chiesa particolare o locale. I carismi sacerdotali non sono solo per il bene di coloro che li amministrano, ma soprattutto per il bene di tutta la Chiesa. La comunità ecclesiale ha diritto di vedere un Presbiterio unito e vivo, che lasci trasparire sia la vita che l'azione del Buon Pastore. L'unità vitale del Presbiterio si dimostra nella mutua responsabilità di tutti i suoi componenti riguardo alla vita spirituale, pastorale, culturale, economica e personale (LG 28). Si tratta di un'unità come esigenza e «in virtù della comune ordinazione sacra e della comune missione»²⁷⁰, riflesso della vita trinitaria di Dio amore, voluta dal Signore per il gruppo dei suoi Apostoli: «... che siano uno, come tu, Padre, sei in me e io in te... affinché il mondo creda che mi hai inviato» (Gv 17,21). Alla luce di questa unità si scopre la necessità di una vita fraterna e di un aiuto mutuo familiare, affinché si dia una vera pastorale d'insieme. «La fisionomia del Presbiterio è, dunque, quella di una famiglia, di una fraternità, i cui legami non sono dalla carne e dal sangue, ma sono dalla grazia dell'ordine»²⁷¹. Il rinnovamento interno della chiesa nei suoi progetti pastorali e nella diffusione del Vangelo in tutto il mondo, dipenderà, in gran parte, dal rinnovamento spirituale e pastorale dei presbiteri. «Fraternità sacerdotale e appartenenza al Presbiterio sono elementi caratterizzanti il sacerdote. Il Presbiterio è il luogo privilegiato nel quale il sacerdote dovrebbe trovare i mezzi specifici di santifica-

²⁶⁷ CD 6; cf. CD 3; LG 23.

²⁶⁸ LG 28; CD 28.

²⁶⁹ Cf CD 16; PO 7; *Direttorio pastorale dei vescovi*, parte III, cap. 3.

²⁷⁰ Ivi.

²⁷¹ PDV 74. Cf i testi conciliari che parlano del Presbiterio: LG 28-29; CD 11, 15, 28; PO 7-8. Nel nuovo Codice: can. 245. Vedere: PDV 17, 74; Dir. 25-29. C. BERTOLA, *La fraternità sacramentale dei presbiteri*, Diss. Univ. Gregiriana, Roma 1994; A. CATTANEO, *Il Presbiterio della Chiesa particolare*, Giuffrè, Milano 1993.

zione e di evangelizzazione»²⁷². «In questa prospettiva occorre considerare come valore spirituale del presbitero la sua appartenenza e la sua dedicazione alla Chiesa particolare... È necessario che il presbitero abbia la coscienza che il suo essere in una Chiesa particolare costituisce, di sua natura, un elemento qualificante per vivere la spiritualità cristiana» (PDV 31). L'appartenenza e il servizio alla Chiesa diocesana (sempre in comunione con la Chiesa universale) dà al ministero sacerdotale una sfumatura particolare: quella di essere custode, come segno di Cristo sposo, di una chiesa che diventa madre per la sua fedeltà all'azione dello Spirito Santo. Il sacerdozio ministeriale è un servizio speciale della maternità della chiesa: «La verità sulla maternità della chiesa... è una caratteristica della nostra personalità sacerdotale, che esprime proprio la sua maturità apostolica e la sua fecondità spirituale»²⁷³.

«Preparami, o Signore,
un'altra alba
dove l'arco della Tua misericordia
mi possa coprire...
e la Tua presenza di luce nella notte,
eco che ritorna rifratta a assicurare il viandante.
Ti amerò, Signore,
e tu sarai per tutta la mia vita
amico fedele»²⁷⁴.

²⁷² Dir. 25 – 27.

²⁷³ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera del giovedì santo*, 1988, n. 4; cf. PO 6.

²⁷⁴ PeP, *La speranza è la Tua bontà*, 57.

CONCLUSIONE

«"Pregate il padrone della messe che mandi operai!". Così iniziava un suo intervento il Papa. Ciò significa: la messe c'è, ma Dio vuole servirsi degli uomini, perché essa venga portata nel granaio. Dio ha bisogno di uomini. Ha bisogno di persone che dicano: Sì, io sono disposto a diventare il Tuo operaio per la messe, sono disposto ad aiutare affinché questa messe che sta maturando nei cuori degli uomini possa veramente entrare nei granai dell'eternità e diventare perenne comunione divina di gioia e di amore. "Pregate il padrone della messe!". Questo vuol dire anche: non possiamo semplicemente "produrre" vocazioni, esse devono venire da Dio.

Non possiamo, come forse in altre professioni, per mezzo di una propaganda ben mirata, mediante, per così dire, strategie adeguate, semplicemente reclutare delle persone. La chiamata, partendo dal cuore di Dio, deve sempre trovare la via al cuore dell'uomo. E tuttavia: proprio perché arrivi nei cuori degli uomini è necessaria anche la nostra collaborazione. Chiederlo al padrone della messe significa certamente innanzitutto pregare per questo, scuotere il suo cuore e dire: "Fallo per favore! Risveglia gli uomini!. Accendi in loro l'entusiasmo e la gioia per il Vangelo! Fa' loro capire che questo è il tesoro più prezioso di ogni altro tesoro e che colui che l'ha scoperto deve trasmetterlo!".

Noi scuotiamo il cuore di Dio. Ma il pregare Dio non si realizza soltanto mediante parole di preghiera; comporta anche un mutamento della parola in azione, affinché dal nostro cuore orante scocchi poi la scintilla della gioia in Dio, della gioia per il Vangelo, e susciti in altri cuori la disponibilità a dire un loro "sì". Come persone di preghiera, colme della Sua luce, raggiungiamo gli altri e, coinvolgendoli nella nostra preghiera, li facciamo entrare nel raggio della presenza di Dio, il quale farà poi la sua parte. In questo senso vogliamo sempre di nuovo pregare il Padrone della messe, scuotere il suo cuore, e con Dio toccare nella nostra preghiera anche i cuori degli uomini, perché egli, secondo la sua volontà, vi faccia maturare il "sì", la disponibilità; la costanza, attraverso tutte le confusioni del tempo, attraverso il calore della giornata ed anche attraverso il buio della notte, di perseverare fedelmente nel servizio, traendo proprio da esso continuamente la consapevolezza che – anche se faticoso – questo sforzo è bello, è utile, perché conduce all'essenziale, ad ottenere cioè che gli uomini ricevano ciò che attendono: la luce di Dio e l'amore di Dio»²⁷⁵.

Come conclusione a questa panoramica articolata sulla figura del presbitero, nasce l'urgenza di una domanda: in una società sempre più secolarizzata e secolarizzante, o prettamente relativista, per le sue scelte di "onnipotenza umana" con le quali si pone al di sopra di Dio, "il materialismo individualista... il consumismo... il deterioramento dei valori familiari basilari... dell'onestà pubblica e privata"²⁷⁶, quale può essere il segno e la sfida

²⁷⁵ BENEDETTO XVI, *Incontro con i Sacerdoti e i Diaconi a Freising, 14 settembre 2006*.

²⁷⁶ Puebla 54-58.

dei cristiani che si radunano per celebrare l'Eucaristia, che vivono quel piccolo pellegrinaggio dalla casa alla chiesa?

C'è un binomio che sempre mi ha accompagnato nella stesura di questo lavoro: "un santo presbitero produce una santa comunità", ma di pari passo: "una santa comunità produce un santo presbitero". Così, di comune accordo, per quel "popolo in cammino" vuol dire che il Cristo risorto, il Buon Pastore, trova ancora posto nella nostra vita, non è un illustre sconosciuto, ma colui che conduce il suo gregge verso l'ovile unico: la casa del Padre, e non è stato ancora esiliato, ma è la porta unica delle pecore: il vero Tempio che mette in comunione con il Padre; non è stato confinato nel ripostiglio dei ricordi per ricorrere a lui solo quando il bisogno estremo richiede la sua presenza e il suo aiuto. Il presbitero ci ricorda che è lui, il risorto, che convoca la sua chiesa e la raduna per celebrare il mistero "dell'essere chiesa".

È guida del gregge, cioè compagno di vita, pronto a condividere con le sue pecore i pericoli, il sole infuocato, il freddo notturno. La vera comunità cristiana ha origine quando è pienamente consapevole e cosciente che il suo non è un radunarsi puramente umano, non è un fatto sociale di semplice aggregazione, ma il tutto avviene in un'atmosfera di fede, nel rendersi conto che c'è una chiamata del Signore alla quale siamo invitati a rispondere. Gesù è il Pastore che chiama le pecore «una per una», e per ognuna ha un messaggio specifico. E nel farle uscire dall'ovile, «cammina innanzi» a loro, ed esse lo seguono sicure verso pascoli erbosi (cf. *Sal* 22,2-6). All'uomo d'oggi, smarrito e disorientato, senza certezze e privo delle coordinate dell'esistenza, ancor di più il presbitero deve presentarsi come il "Buon pastore". Egli deve guardare la comunità a lui affidata con gli stessi sentimenti con cui Gesù guardò la folla della Palestina: «*Si commosse per loro perché erano come pecore senza pastore, e si mise a insegnare loro molte cose*» (*Mc* 6,34). Deve attribuire a sé la prerogativa divina dell'Antico Testamento: «*Dice il Signore Dio: "Io stesso condurrò le mie pecore al pascolo e io le farò riposare... Andrò in cerca della pecora perduta... fascierò quella ferita e curerò quella malata"*» (*Ez* 34, 15-16). Dal chiasso e dalle preoccupazioni della vita, si arriva in un luogo dove si compie la liturgia che permette all'uomo di incontrarsi con Dio Padre, e a Dio di accogliere l'uomo. È l'azione sacra di un popolo che incontra il suo Signore, ascolta, comunica con lui attraverso parole e gesti che rendono presente il risorto che edifica il suo popolo. La storia della spiritualità della quale abbiamo delineato alcuni tratti, presenta un elemento che è comune a tutta la storia della chiesa: porta frutto solamente ciò che è veramente una continuazione di Cristo Buon Pastore. La riscoperta, o il riaffermarsi di una forte spiritualità del presbitero, trasmessa inevitabilmente al "popolo" a lui affidato, farà sì che non sarà mai un radunarsi improvvisato e troppo normale: è richiesta sempre una certa concentrazione, riflessione e presa di coscienza su ciò che si sta per compiere, è necessario accogliersi per riconoscersi tutti chiamati a condividere il medesimo dono e la stessa gratuità dell'amore. Una comunità non può dimenticare questo atteggiamento fondamentale, perché l'altro non è uno qualsiasi, ma un fratello che Dio ci pone accanto.

«Motivo di riflessione per me,
questa sera,
è stato dato dal dominante pensiero

del mio inserimento vitale
in seno della Chiesa.
Il Cristo ha impastato
Con il Suo Sangue
Le fondamenta di Essa.
E ognuno di noi Sacerdoti
È chiamato alla stessa opera,
integralmente,
totalmente,
perdutamente»²⁷⁷.

²⁷⁷ *PeP, Sacerdoti chiamati alla stessa opera*, 59.

Aniello Clemente

«Pecunia non olet»...

Se siamo «il buon profumo di Cristo»

Studio sul rapporto ricchezza e sequela evangelica



PREFAZIONE

«*Pecunia non olet*». Il denaro non puzza. Il figlio dell'imperatore Vespasiano si era lamentato con lui delle tasse sulla latrine pubbliche, Tiberio prese in mano del denaro, lo porse al figlio e disse: «Senti, il denaro non puzza». L'economia, i "soldi" sono sempre un modo per "distrarre" le masse dalle cose vere, utili, necessarie, importanti! Catturare la stima pubblica è un movente forte dell'azione umana. Un dovere fare "la corte ai potenti", vivere nell'opinione altrui e dipenderne. Tutto è lecito pur di salvaguardare l'interesse personale. Fare come gli altri diventa un obbligo. L'arte di piacere e di compiacere assurge a principio. Non si osa apparire più come si è. Qui è possibile rintracciare veramente il dramma dell'uomo moderno che, regolando il proprio agire in funzione dei vantaggi che possono derivarne, non riesce mai a conquistare la felicità autentica, giacché la ottiene a danno altrui.

Le società in cui viviamo noi occidentali sono dette "opulente" e l'abbondanza di beni è sotto i nostri occhi e dentro alle nostre case. Tuttavia, conosciamo i duri moniti di Gesù riguardo alle ricchezze. Il cristianesimo è dunque pauperista? Le ricchezze sono necessariamente una trappola? E la ricchezza spirituale esclude quella materiale? Sono domande di fondo che incombono sulla nostra vita²⁷⁸.

Domande alle quali, con l'aiuto del compianto don Michele Sasso, cercherò di dare risposta. Perché proprio lui, al pari di Virgilio con Dante, mi guiderà nei meandri dei cuori cercando di scoprire "miseria e nobiltà?". Perché lui era un folle, come il Maestro di Galilea a cui ha conformato la sua vita: «Bisogna essere un po' folli per donarsi e amare gli altri, così come ha fatto don Michele Sasso. Era già definito un "pazzo" persino da alcuni sacerdoti, ma questo giovane prete spiazzava tutti con quel sorriso e quella gioia di aiutare, comunicare, alleviare»²⁷⁹.

Con l'aiuto e seguendo l'esempio di don Michele, possiamo spavalamente dire che «*pecunia non olet*», per il cristiano "i soldi non puzzano" se profumiamo di Cristo: «Noi siamo infatti dinanzi a Dio il profumo di Cristo fra quelli che si salvano e fra quelli che si perdono» (2Cor 2,15).

²⁷⁸ Cf. V. SOANA, *Qui e ora del Vangelo*, Effata', Cantalupa (Torino) 52008, 19.

²⁷⁹ Cf. R. GALASSO, *Folle nella donazione*, in *Monsignor Michele Sasso. Venticinque anni di cielo* (25 gennaio 1991-25 gennaio 2016), stampato in proprio dall'Associazione "don Michele Sasso", 19.

INTRODUZIONE

Per capire il senso di quanto scriverò bisogna giungere al cuore del dramma vissuto dall'uomo contemporaneo: *l'eclissi del senso di Dio e dell'uomo*, tipica del contesto sociale e culturale dominato dal secolarismo, che coi suoi tentacoli pervasivi non manca talvolta di mettere alla prova le stesse comunità cristiane. Chi si lascia contagiare da questa atmosfera, entra facilmente nel vortice di un terribile circolo vizioso: smarrendo il senso di Dio, si tende a *smarrire anche il senso dell'uomo*, della sua dignità e della sua vita; a sua volta, la sistematica violazione della legge morale, specie nella grave materia del rispetto della vita umana e della sua dignità, produce una sorta di progressivo oscuramento della capacità di percepire la presenza vivificante e salvante di Dio. Ciò è ancora più vero se pensiamo che i soldi, il potere, il sesso, sono la vera "ricchezza".

Ma bisogna chiedersi preliminarmente se la ricchezza è da considerare un male da evitare e la povertà come un bene da ambire e ricercare in quanto privazioni e sofferenze sarebbero le chiavi per aprire il Paradiso. Ma ciò comporterebbe, quasi istintivamente, il binomio ricco/male-detto (o del quale si dice "male") e povero/bene-detto (addirittura beato perché povero!). Che strano, la chiesa di tutti, includente, sarebbe allora "solo" la chiesa dei poveri? Ma i Vangeli non condannano la ricchezza, né tantomeno i ricchi in quanto tali, bensì il modo di intenderla e di come se ne serve. Così, tanto per meglio intenderci, nel «Non si può servire a due padroni... non potete servire Dio e mammona²⁸⁰» (Lc 16,13), la contrapposizione *non sta* tra Dio e la ricchezza, né tra il servire (*douléuein*) a Dio e un "servire" la ricchezza che non sia *douléuein*, ma perseguire la ricchezza nell'ambito del proprio fedele "servizio" a Dio; *sta* invece tra il servire Dio e il servire alla ricchezza, cioè farsi schiavo della ricchezza, eleggendola a proprio *Kyrios*, promuovendola a proprio dio²⁸¹.

È vero che Luca scrive: «Ma *guai a voi, ricchi*, perché avete già la vostra consolazione. *Guai a voi che ora siete sazi*, perché avrete fame. *Guai a voi che ora ridete*, perché sarete afflitti e piangerete. *Guai* quando tutti gli uomini diranno bene di voi. Allo stesso modo infatti facevano i loro padri con i falsi profeti» (Lc 6,24-26). Solo lui fa seguire le beatitudini da una serie parallele di "guai" che fa da sfondo negativo sul quale si stagliano meglio le beatitudini.

«Guai ai ricchi!». La transizione del v. 27 («ma a voi che ascoltate dico») mostra che Luca non intende identificare questi ricchi con gli ascoltatori presenti e cioè con i discepoli e la folla. Il ricco è, in contrasto con il povero, colui che possiede, che non sta nel bisogno, ed è quindi autosufficiente. Non è tanto la ricchezza in sé, però, come situazione economica, che interessa l'evangelista, bensì l'atteggiamento che ne risulta per il ricco nei confronti del vangelo, come sarà illustrato dall'episodio del «giovane ricco» che diventa un *capo* (Lc 18,18ss). Il problema della ricchezza percorre l'intero vangelo. L'incompatibilità tra ricchezza e beni eterni «risulta dallo stato mentale che la ricchezza crea quasi fatalmente in coloro che la possiedono, rendendoli incapaci di preoccu-

²⁸⁰ La parola aramaica *mammon*, conservata dagli evangelisti nella forma originaria, indica le ricchezze. In Sir 31,8 era già usata in un confronto con gli idoli cananei ai quali gli ebrei avevano offerto sacrifici. Sul significato del termine *mammona*, cf. F. HANCK, s. v. μαμωνάς in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VI, trad. it. Brescia 1970, coll. 1047-1054.

²⁸¹ Cf. A. TOSATO, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, D. Antiseri – F. D'Agostino – A. Petroni (curr.), Rubettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2002, 18.

parsi seriamente del loro avvenire eterno, di rendersi conto dei loro doveri nei confronti dei poveri, di accettare praticamente la loro dipendenza nei riguardi di Dio»²⁸².

Il ricco chiuso nella sua ricchezza diventa dunque il tipo dell'uomo di questo mondo, che ha dato il suo cuore a realtà effimere. L'ideale che l'evangelista propone non è tuttavia una vita di ascesi, ma un cuore aperto dall'amore al dono, alla condivisione, alla comunione. Luca non accusa tutti i ricchi in generale, e non pretende risolvere i problemi economici, e sociali della nostra epoca, ormai su scala planetaria. Gli interessa il *cuore* dell'uomo, e le conseguenze concrete, sociali che ne derivano. Si aprirà a Dio e agli uomini? La parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro ne è un'illustrazione (Lc 16,19-25)²⁸³.

Gesù non condanna la ricchezza, ma il ricco (cf. Mc 10,17-31): la ricchezza di beni è benedizione di Dio, è il frutto saporoso della creazione e del potere dato all'uomo di produrre. Il contrasto è causato dal fatto che il ricco non usa i beni, dono della benedizione di Dio, per il povero; egli è condannato perché non riconosce nei beni la creazione di Dio e per lui diventano idoli²⁸⁴.

²⁸² J. DUPONT, *Les Béatitudes*, III, Gabalda, Paris ²1969, 206.

²⁸³ Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca: commento esegetico e teologico*, Volume 5, Città Nuova, Roma ⁴2006, 220-221.

²⁸⁴ Cf. SOANA, *Qui e ora del Vangelo*, 20.

I “POVERI” RICCHI

FATTI “RICCHI” DALLA POVERTÀ

IL PARADOSSO BIBLICO DELLA RICCHEZZA

1. La ricchezza nell’Antico Testamento

La ricchezza di beni è un dono di YHWH (cf. *Gen* 31,5-9) e non è mai stata considerata un male (come per esempio le greggi di Giacobbe) e né ha mai costituito un problema sociale o etico nella costruzione del popolo di Israele. Anche nel periodo della monarchia e dei profeti il rimprovero non riguardava l’aver dei beni, quanto piuttosto la mancata protezione data ai poveri, alle vedove, agli ammalati, e l’oppressione dei ricchi verso i più deboli: «Esigono crediti senza misericordia» (cf. *Is* 10,1s.; *Am* 2,6s.).

La ricchezza di Israele è stata lodata come ricompensa, come benedizione di YHWH; quello che è considerato malvagio è l’atteggiamento che l’uomo assume a causa della ricchezza. Essa è buona senza l’atteggiamento iniquo e orgoglioso, e senza la concupiscenza dei beni²⁸⁵.

Difatti l’uomo è benedetto da Dio per la sua fedeltà: e questa benedizione consiste nell’aver discendenti, nello stare bene, nell’avere prestigio, nell’essere ascoltato. Quest’assioma subirà un capovolgimento nella riflessione del popolo ebraico. Si ha come un primo e sconcertante collegamento tra il tema dei poveri e il tema della retribuzione: il giusto e l’empio vengono ripagati da Dio su questa terra per la loro giustizia o empietà. Il giusto viene colmato con la pienezza della vita umana, cioè con la longevità e il benessere e l’empio, invece, ha una sorte contraria (cf. *Dt* 28,15-46; *Sal* 109,10-12; *Prov* 6,6-11; *Sir* 18,33). Il collegamento tra i due temi ha un lungo sviluppo, e un momento di crisi decisiva, quando alla lunga catena di testi che affermano quanto ora si è esposto, si affianca una nuova catena di testi completamente opposta ai precedenti, dove si rileva con animo accorato una realtà innegabile: in questo mondo il giusto spesso sta male; anzi, il giusto abitualmente sta male e l’empio abitualmente sta bene (*Ger* 12,1-4); in questo modo quelle prime affermazioni sembrano negate alla radice²⁸⁶.

Si è già visto come la Bibbia elogia la ricchezza, in quanto la ricchezza è di per sé un bene: non solo perché tutte le cose appartengono a Dio, e la loro larga disponibilità può interpretarsi come segno di protezione e di predilezione da parte di YHWH (è il caso di Abramo, Isacco e Giacobbe; cf. *Gen* 13,2; 26,12s; 30,43); ma innanzi tutto perché il pio israelita, non meno di ogni altro uomo, ha bisogno di beni materiali quali complementi in-

²⁸⁵ Cf. SOANA, *Qui e ora del Vangelo*, 20.

²⁸⁶ Cf. M. G. MARA (a cura di), *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, (studi patristici), Città Nuova, Roma ³1998, 13.

dispensabili per l'esistenza sua e dei suoi discendenti. Il benessere tocca subito la vita di relazione, e condiziona anche per questa via l'uomo: la ricchezza assicura l'indipendenza e impedisce la situazione umiliante accennata da *Prov* 18,23: il povero parla supplicando e il ricco risponde in modo aspro.

La ricchezza è garanzia di libertà: consente di non avere creditori, col rischio di divenirne poi schiavi (*Prov* 22,7). I beni terreni testimoniano l'amicizia del Dio dell'Alleanza: offrono vantaggi immediati ben visibili, ma sono anche un indice che rivela preziose qualità umane, secondo quanto è detto in alcuni passi del *Libro dei Proverbi* (10,4; 20,13; 12,11; 21,17). La ricchezza, pur essendo un bene, non è però mai il bene migliore. Vi sono molte cose che l'Antico Testamento invita ad anteporre alla ricchezza: la pace dell'anima (*Prov* 15,15), la buona fama (*Prov* 22,1), la giustizia (*Prov* 16,8), la buona salute (*Sir* 30,14ss.), la sapienza, che della ricchezza può essere fonte (cf. *1Re* 3,11ss.; *Sap* 7,8-11) e che insegna a diffidare dell'oro e dell'argento (*Dt* 17,17). Il difficile equilibrio esistenziale tra povertà e ricchezza, e i vantaggi dell'una e dell'altra, sono riassunti mediante la preghiera espressa dal *Libro dei Proverbi*: «Due cose ti chiedi: non rifiutarmele prima che io muoia: parola vana e menzognera allontana da me; povertà e ricchezza non darmi» (30,7). Con un atteggiamento rigorosamente realistico sia l'eccessiva povertà sia la molta ricchezza vengono viste come un rischio spirituale. Perché anche la povertà è spiritualmente rischiosa (*Prov* 30,9): il povero è esposto a risentimenti e rancori. Ma molto di più è dannosa la troppa ricchezza: espone a preoccupazioni inutili (*Qo* 5,9-10; 2,18-23); soprattutto dà illusioni di autosufficienza, e quindi rende arroganti nei confronti di Dio e, ovviamente, del povero²⁸⁷.

2. La ricchezza nel Nuovo Testamento

È difficile puntualizzare la trasformazione, o il compimento, che il tema dei poveri riceve nel Nuovo Testamento, con testi numerosi, su diverse linee di sviluppo. Da tutti emerge una novità globale: quella salvezza mediante il povero che, nel Deuteronomio si trovava personificata nella figura del Servo di Jahvé, ora è divenuta Persona ed evento storico in Cristo. Beni terreni e povertà sono oggetto, nel Nuovo Testamento, di una duplice valutazione. Da una parte si insiste nel dire che la povertà non è un puro male da cancellare. Di fatto non verrà mai cancellato nella storia umana: sofferenze fisiche o morali ci saranno sempre (cf. *Mc* 14,7).

Non solo, ma sulla linea dell'Antico Testamento, la povertà è sentita come altissimo valore positivo. È la teologia delle beatitudini, in Matteo e Luca (*Mt* 5,1-12; *Lc* 6,20-23²⁸⁸): la povertà è la prima tra le beatitudini e ritorna, chiarita in ogni suo aspetto, anche in tutte le altre. Con la povertà, secondo il discorso evangelico, si raggiunge la pienezza escatologica, la beatitudine appunto, cominciata già oggi. Ma c'è anche il punto di vista complementare, della condanna delle ricchezze. L'ammonimento riportato da *Lc* 6,24-25: «Ma guai a voi, o ricchi, perché avete ricevuto la vostra consolazione! Guai a voi che ora siete sazi perché patirete la fame!» ha tutto l'aspetto di una condanna assoluta per i ricchi. In realtà il diffici-

²⁸⁷ *Ivi*, 14-15.

²⁸⁸ Per il tema delle beatitudini e delle maledizioni in Matteo e Luca, cf. J. DUPONT, *Le Beatitudini*, I e II, (trad. it.), Roma ³1976.

le equilibrio enunciato nei Proverbi non è perso: ha ricevuto una nuova unità di misura: il regno dei cieli, che è il bene sommo, paragonato alla pietra preziosa, al tesoro nascosto per acquistare il quale occorre vendere tutto. Perché non si può servire a due padroni: Dio e mammona (cf. *Mt* 6,24; *Lc* 16,13). E «mammona» sarà detta d'iniquità in un *logion* che all'acquisto della ricchezza aggiunge l'idea di ingiustizia (cf. *Lc* 16,9.11²⁸⁹). Il denaro è un padrone tiranno perché soffoca la parola del vangelo (cf. *Mt* 13,22; *Mc* 4,18-19; *Lc* 8,14). La ricchezza con tutte le preoccupazioni e i piaceri che porta con sé distoglie dall'invito al banchetto di nozze (cf. *Lc* 14,18-19).

La negatività dei giudizi espressi nei confronti delle ricchezze deve essere però valutata alla luce di un passo che ne esplicita la positività, avendo ancora una volta come punto di riferimento il regno (*Lc* 18,29-30)²⁹⁰.

2.1. Il tesoro nascosto: *Mt* 13,44-45

«Il regno dei cieli è simile a un tesoro nascosto in un campo; un uomo lo trova e lo nasconde di nuovo, poi va, pieno di gioia, e vende tutti i suoi averi e compra quel campo. Il regno dei cieli è simile a un mercante che va in cerca di perle preziose».

«Se si vuole conoscere un uomo, bisogna cercare colui verso il quale la sua vita è segretamente rivolta. Tutto dipende da quest'altro che si è scelto. Tutto dipende da colui al quale si rivolge in silenzio, per ottenere la considerazione del quale ha messo insieme fatti e prove, per amore del quale ha fatto della sua vita quello che è». Questa frase di Christian Bobin, scrittore francese, si adatta perfettamente ai protagonisti di due parabole che conosciamo molto bene: quella della perla preziosa e del tesoro nel campo. Abbiamo sentito tante volte durante la Messa o in momenti di preghiera che « il Regno dei Cieli è simile a... » e ci chiediamo prima di tutto che cosa sia questo «Regno dei Cieli».

Prendiamo allora il vangelo di Matteo dove al capitolo tredici ai versetti 44 e 45 troviamo le nostre due brevi parabole. La prima cosa che possiamo notare è che accanto al tesoro e alla perla ci sono due uomini, due uomini come noi, forse con le nostre stesse fatiche, le nostre stesse incertezze, ma anche con la nostra stessa voglia di vivere, di scoprire. Il Regno dei Cieli è, quindi, prima di tutto un regno per gli uomini, senza fare distinzioni di classe o di pelle. Queste due persone non hanno un nome, di loro sappiamo però che sono dei cercatori, sono coloro che nella loro vita non si accontentano ma cercano di più, guardano oltre. Il primo trova nel campo un tesoro nascosto e per la grande gioia lo nasconde nuovamente, poi va e vende tutto quello che ha per comprare proprio quel terreno. Il secondo, invece, è un mercante alla ricerca di perle belle e preziose e quando, finalmente, ne trova una di grande valore, vende tutte le cose che ha per acquistarla.

Forse il primo commento che ci viene da fare è che i nostri amici sono stati un po' incauti, hanno venduto tutto per cosa? Il gioco valeva poi la candela? Il tesoro nascosto in quel pezzo di terra era così importante, così prezioso? E la perla era così bella da dover es-

²⁹⁰ Cf. MARA (a cura di), *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, 21-22.

sere comperata a tutti i costi? Beh, forse sì, perché dietro quel tesoro e quella perla c'è di più: c'è Dio e con lui il senso della nostra vita. Tesoro e perla, allora, sono nomi di Dio, perché tutti nella nostra esistenza avanziamo non per senso del dovere, ma per scoperta di tesori perché “là dov'è il tuo tesoro sarà anche il tuo cuore”. La vita umana non è statica, ma estatica, cioè è movimento, esodo da sé alla ricerca di colui che dà senso ad ogni singolo momento che noi viviamo. Il Vangelo non ci dice di rinunciare, di vendere tutto per rimanere a mani vuote, ma di avere come unico motore la gioia, di scoprire qual è il vero desiderio che abita il nostro cuore e, solo dopo, essere disposti a tutto per realizzarlo! Perché la nostra vita, quella concreta di tutti i giorni, avanza non per costrizione ma per seduzione di tesori; per una passione che sgorga dalla bellezza di aver trovato Cristo e con lui il significato del nostro vivere. Allora scopriamo che il Regno dei Cieli è già dentro di noi, scopriamo che basta aprire il cuore per trovare il tesoro e la perla e con loro gioia, pace, luce e un supplemento di forza per i giorni bui. Ma questo dono è a sua volta una conquista, cioè deve diventare la mia conquista! Allora lascio tutto, ma per avere tutto, vendo tutto ma per guadagnare tutto perché il Vangelo porta una spirale di vita crescente.

Vi ricordate della frase con la quale abbiamo iniziato? « Se si vuole conoscere un uomo, bisogna cercare colui verso il quale la sua vita è segretamente rivolta... » Nel nostro viaggio abbiamo conosciuto due uomini “cercanti”, due esploratori, e abbiamo appreso che le loro vite erano rivolte verso il vero tesoro, le loro azioni erano spinte da colui che dà senso ad ogni più piccola azione, da colui che ci appassiona e ci spinge a non fermarci mai, perché la vita continua ancora di desiderio in desiderio, di passione in passione, in un circolo virtuoso di amore e gioia.



apud: phillip medhurst

PARABLE OF THE HIDDEN TREASURE. MATTHEW 13:44. JAN LUYKEN

excutit: harry kossuth

“Il Tesoro nascosto nel campo”, da una stampa popolare

2.2. Il talento e il servo pauroso: Mt 25,14-30

«Avverrà come di un uomo che, partendo per un viaggio, chiamò i suoi servi e consegnò loro i suoi beni. A uno diede cinque talenti, a un altro due, a un altro uno, a ciascuno secondo la sua capacità, e partì. Colui che aveva ricevuto cinque talenti, andò subito a impiegarli e ne guadagnò altri cinque. Così anche quello che ne aveva ricevuti due, ne guadagnò altri due. Colui invece che aveva ricevuto un solo talento, andò a fare una buca nel terreno e vi nascose il denaro del suo padrone. Dopo molto tempo il padrone di quei servi tornò, e volle regolare i conti con loro. Colui che aveva ricevuto cinque talenti, ne presentò altri cinque, dicendo: Signore, mi hai consegnato cinque talenti; ecco, ne ho guadagnati altri cinque. Bene, servo buono e fedele, gli disse il suo padrone, sei stato fedele nel poco, ti darò autorità su molto; prendi parte alla gioia del tuo padrone. Presentatosi poi colui che aveva ricevuto due talenti, disse: Signore, mi hai consegnato due talenti; vedi, ne ho guadagnati altri due. Bene, servo buono e fedele, gli rispose il padrone, sei stato fedele nel poco, ti darò autorità su molto; prendi parte alla gioia del tuo padrone. Venuto infine colui che aveva ricevuto un solo talento, disse: Signore, so che sei un uomo duro, che mieti dove non hai seminato e raccogli dove non hai sparso; per paura andai a nascondere il tuo talento sotterra; ecco qui il tuo. Il padrone gli rispose: Servo malvagio e infingardo, sapevi che mieto dove non ho seminato e raccolgo dove non ho sparso; avresti dovuto affidare il mio denaro ai banchieri e così, ritornando, avrei ritirato il mio con l'interesse. Toglietegli dunque il talento, e datelo a chi ha i dieci talenti. Perché a chiunque ha sarà dato e sarà nell'abbondanza; ma a chi non ha sarà tolto anche quello che ha. E il servo fannullone gettatelo fuori nelle tenebre; là sarà pianto e stridore di denti»

Un primo orientamento ci viene dal contesto: siamo nel pieno del “discorso escatologico” formato dai capitoli 24 e seguenti. Gesù ha appena parlato dell'inizio della grande tribolazione che lo aspetta, ha cercato di istruire i suoi parlando del fico, della parabola del maggiordomo e nel capitolo 25 troviamo anche le dieci vergini e il giudizio finale. Il tema allora che Gesù pone è: “come vivere l'attesa?”. La parabola inizia con un tale che parte e ritorna; e nel tempo intermedio? Cosa fare nell'attesa? L'imperativo, ci dice Gesù, è «vigilare». Vigilare e attendere, cioè renderci responsabili delle nostre azioni, delle nostre scelte.

La parabola gira intorno all'atteggiamento del terzo servo che possiamo rappresentare con tre scene: 1) 14-15, la partenza del padrone; 2) 16-18, l'attesa del padrone; 3) 19-30, il ritorno e il giudizio del padrone.

Notiamo subito che Gesù, come in altre parabole, è molto attento alla vita dei suoi contemporanei, alla loro vita, alle loro abitudini, e come a volte parla dell'agricoltura, delle questioni domestiche, qui si occupa delle capacità imprenditoriali, del coraggio negli affari. Normalmente questa parabola è commentata mettendo al primo posto i “talenti” come doni personali, il carisma, le capacità; non è sbagliato, ma credo che l'evangelista voglia sottolineare qualcosa di più profondo: il vero dono, il vero talento che riceviamo è il Regno di Dio. La responsabilità, quindi, e i compiti affidati ad ognuno di noi per accogliere e meritare il Regno. Dalla parabola apprendiamo che il padrone è ricco, per far fruttare di più i suoi averi, affida parte del capitale a dei servi. Da questo possiamo già intuire che si fida, non tratta i servi come schiavi, dipendenti, ma come collaboratori: tutto è lasciato alla loro libera scelta. Se i “talenti” sono distribuiti in modo disuguale non è per evidenziare una diffe-

renza, ma per dare a tutti la possibilità del massimo rendimento, per non favorire alcuni a danno di altri.

In questo passo leggiamo che i primi due servi mettono a frutto quanto è stato loro affidato; ma l'ultimo servo, spinto dal terrore, nasconde il suo talento sotto terra e poi lo riconsegna al padrone senza alcun guadagno. Un ulteriore aspetto è che questo padrone è esigente, proprio perché si fida è esigente. Ha la nomea di essere duro e severo, ma è una severità che nasce da una verità di rapporti. Lasciando, affidando il suo denaro non ha paura di rischiare, quindi può pretendere ed esigere di averne un tornaconto. Due servi capiscono subito il da farsi, in modo responsabile, cosciente, mettono in moto la loro intraprendenza così da poter consegnare il doppio del ricevuto. Rispondono fedelmente all'incarico ricevuto. Attenzione, anche il terzo servo risponderà fedelmente restituendo il talento, ma senza averlo investito, cioè senza aver fatto nulla. La fedeltà degli altri due è dunque una fedeltà attiva. Per questo la risposta del padrone li premia facendoli partecipi alla sua gioia, al condividere con lui quanto possiede. Il terzo, invece, si dimostra pigro, passivo, si limita a conservare il ricevuto, credendosi "a posto". Il padrone non reagisce bene, lo definisce buono a nulla, infingardo, perché non ha ripagato la fiducia. Ma Matteo ci vuol far capire anche perché il servo ha agito così. Dal dialogo si capisce che il servo ha paura di rischiare, paura di perdere l'immagine del buon servo scrupoloso. Peggio ancora il suo agire è dettato dalla paura del padrone. La paura lo ha paralizzato a tal punto da non comprendere l'importanza del dono ricevuto e l'esigenza di "usarlo", subito, nella quotidianità, farlo fruttare nell'attesa della restituzione. E, paradossalmente, il padrone gli rinfaccia proprio questo, cioè il non aver agito pur conoscendo la sua durezza: proprio per questo doveva farlo! E siamo al cuore della parabola. Quel servo ha un concetto sbagliato del suo padrone e su questa immagine sbagliata ha impostato il suo rapporto.

Questo servo, forse, non ha capito che il suo padrone, affidandogli quel talento, vuole fare di lui un amico; che quel talento è un atto di fiducia, un dono di comunione! Proprio questo Gesù vuole farci capire, è come se dicesse: «Ecco, voi avete un'immagine distorta di Dio, per questo siete semplicemente dei servi scrupolosi ma non cristiani coerenti e creativi, perché siete pieni di paura». Quel servo, e forse con lui a volte anche noi, ha un'immagine strana di Dio, un'immagine di un Dio severo e castigatore: *«sei duro... tu mieti dove non hai seminato...»*, così da opportunità di collaborare col Creatore, quel dono diventa, per lui, qualcosa da cui scappare, per cui... lo sotterra! È la paura che, quando prende il sopravvento nella nostra vita, distorce la realtà, e ci fa prendere "fischi per fiaschi"! Questo è il suo errore: si sbaglia su Dio e, di conseguenza, sulla vita! Invece che un uomo chiamato ad essere amico di Dio, diviene uno schiavo paralizzato dalla paura: Adamo senza più Dio, Adamo senza più paradiso! Perché solo quando ci sentiamo amati e accolti diamo il meglio di noi stessi, e mai la paura ci lascia venire fuori per quello che siamo. Guardiamo, dunque, questo Dio che sorprende i suoi servi perché non vuole indietro i talenti a loro affidati, ma raddoppia la posta, la moltiplica: *«sei stato fedele nel poco, ti darò autorità su molto»*. Non di una restituzione si parla, ma di un rilancio; Dio non ci ha creati perché noi gli restituissimo quanto ci ha donato, Dio non fa i conti sulla nostra vita con la "partita doppia"! Questa immagine di Dio dettata dalla nostra paura, impoverisce Dio, ne fa un ragioniere e un calcolatore. Noi, invece, siamo chiamati ad essere come lui, e a nostra volta donare pace, bene, amore, gioia. Siamo chiamati ad essere sorgenti di ener-

gia, albero che cresce, orizzonte che si dilata. Questa è la Vita con la V maiuscola! Perché la parabola dei talenti è il poema della creatività, e senza voli straordinari perché nessuno dei tre servi vuole salvare il mondo o si crede Superman. Tutto, invece, nel Vangelo, sa di casa, di vite, di olivo, di campi da coltivare, di attesa... fedele nel poco!

Il mondo e la vita ci sono affidati come un dono che deve crescere, un giardino da far fiorire! Una spirale di vita crescente: è la legge della Creazione. A Dio non interessa il numero dei nostri frutti ma la verità di quello che siamo, non interessa la quantità del nostro guadagno ma la vita che abbiamo moltiplicato attorno a noi. Quel giorno, quando saremo davanti a Dio, dice un racconto chassidico che non ci sarà chiesto perché non siamo stati come Mosè o Elia, o uno dei profeti; ma solo perché non siamo stati noi stessi. Dobbiamo camminare con fedeltà a noi stessi, emozionati e lieti servi della vita, veri della verità tracciata in noi da Dio. Nessuno di noi è senza talenti, perché la vita di ciascuno è già un dono di Dio. E ogni creatura, ogni fratello è a sua volta un talento da custodire per far ricca la vita.

Ora, al posto di Adamo ci possiamo mettere il nostro nome: Anna, dove sei? Mario, dove ti sei cacciato? Lucia, perché non mi rispondi? E capire che non c'è niente da temere, che il nostro Creatore non ci vuole diversi da quello che siamo, desidera che noi siamo veri, che siamo felici perché lui ci ama. Solo quando capiremo che la voce di Dio non ci condanna, non ci coglie in flagrante nelle nostre mancanze sapremo entrare con passo creatore nella quotidiana liturgia della nostra vita. Il nostro cammino inizia quando ci accorgiamo che abbiamo già ali per volare, e non occorre essere dei supereroi! Ce lo dice anche Francesco d'Assisi che, rispondendo un giorno a chi gli chiedeva chi è un buon frate minore, risponde: "È un buon frate minore colui che riunisce in sé la vita e le attitudini dei seguenti frati: la fede di Bernardo, la semplicità e la purezza di Leone, la cortesia di Angelo, il buon senso di Masseo, la pazienza di Masseo...". Ognuno di noi, quindi, è chiamato ad essere semplicemente se stesso, cercando di vincere le proprie paure, per camminare con letizia e gioia nella propria vita per assaporare la bellezza di un Dio Amore che con la sua voce ci ridesta continuamente chiamandoci per nome!

Ho forzato un po' la mano perché è chiaro che qui la polemica è contro gli osservanti della Legge, coloro che non impostano il rapporto col Dio di amore, che si fida, ma solo sull'osservanza della legge, e allora non si rischia, si sta tranquilli e si pensa di stare a posto o, addirittura, "sdebitati" quando si restituisce quello che si è avuto. La prospettiva non è, quindi, quella della mediocrità, della paura, ma la prospettiva dell'amore, di un amore senza calcolo, senza limiti. Solo se si capisce la novità del dono e chi ce lo dona, la sua fiducia, il suo amore, allora si instaura un vero rapporto d'amore. Quando si scopre il dono del Regno rivelato da Gesù, si scopre l'esigenza di rispondere in modo vivo, verace, immediato, creativo. Gesù vuole cancellare l'idea del padrone spietato, ma ci avverte: proprio perché il rapporto con Dio è fatto di amore, di fiducia, richiede responsabilità, diventa esigente. Nel giorno del rendiconto Dio non vorrà quello che ci ha dato, ma molto di più, da ciascuno secondo le proprie possibilità. Noi viviamo nel "già e non ancora" e nel presente dobbiamo far fruttare i talenti.

Cosa condanna quel servo? La pigrizia, la paura. Da bambini ci insegnavano a memoria i sette vizi capitali e spesso, anche da adulti, parecchi hanno dimenticato "l'accidia" che è un grosso pericolo, un vizio, è un peccato grave. Accidia è tenersi lontano dagli impegni,

dalle difficoltà. Non dovrebbe esistere un cristiano accidioso perché la fede ci rende attivi, alla sequela del Maestro sempre in movimento, sempre in viaggio. Il servo pigro si è fatto prendere dallo scoraggiamento, dalla paura. Pensando che aveva poco rispetto agli altri ha pensato di mettersi in ombra, di attendere. Quanto scoraggiamento vediamo in giro, nelle nostre case, nelle nostre città, nella scuola, nei luoghi di lavoro, nelle nostre stesse comunità, dimenticando che il Signore nell'*Apocalisse* dice alla Chiesa di Laodicea: «Tu non sei né freddo né caldo, sto per vomitarti dalla mia bocca» (Ap 3, 16). Lo scoraggiamento porta inevitabilmente alla paura. Abbiamo paura gli uni degli altri, abbiamo paura di parlare e testimoniare la nostra fede davanti a un'assemblea, abbiamo paura di dirci cristiani, abbiamo paura di farci un segno di croce al ristorante...

Quanti ragazzi, giovani, ho visto naufragare sui lidi della paura, anche perché non sostenuti da noi adulti che dovremmo essere il loro faro nel mare in tempesta. Quanti oratori nelle nostre sacrestie appena finita la celebrazione, ma al momento del dunque scompaiono come neve al sole, troppo arduo darsi da fare! Ma chi di noi non ha paura? Io stesso ho paura di essere frainteso, di non essere docile strumento dello Spirito nel consegnare un messaggio di fiducia. Ecco la paura ci oscura lo sguardo e taglia le ali della speranza.

Don Arturo²⁹¹ mi ricordava spesso che mons. Pellicchia, grande vescovo di Castellamare di Stabia (Napoli), era solito esortare i presbiteri dicendo: «Tentate, rischiate, a costo di rompervi la testa..., poi venite da me che ve la faserò». È un'immagine di grande tenerezza, di grande cura e, oserei dire, di femminilità, di maternità. Pensate che i nostri Episcopi non abbiano garza e bende a sufficienza? Credete i nostri parroci e i nostri vescovi non siano buoni infermieri? Andiamo a scoprirlo, andiamo a romperci la testa...

2.3. Zaccheo: Lc 19,1-10

«Entrato in Gerico, attraversava la città. Ed ecco un uomo di nome Zaccheo, capo dei pubblicani e ricco, cercava di vedere quale fosse Gesù, ma non gli riusciva a causa della folla, poiché era piccolo di statura. Allora corse avanti e, per poterlo vedere, salì su un sicomoro, poiché doveva passare di là. Quando giunse sul luogo, Gesù alzò lo sguardo e gli disse: “Zaccheo, scendi subito, perché oggi devo fermarmi a casa tua”. In fretta scese e lo accolse pieno di gioia. Vedendo ciò, tutti mormoravano: “È andato ad alloggiare da un peccatore!”. Ma Zaccheo, alzatosi, disse al Signore: “Ecco, Signore, io do la metà dei miei beni ai poveri; e se ho frodato qualcuno, restituisco quattro volte tanto”. Gesù gli rispose: “Oggi la salvezza è entrata in questa casa, perché anch'egli è figlio di Abramo; il Figlio dell'uomo infatti è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto”».

«Gesù entrò nella città di Gerico e la stava attraversando» come ieri anche oggi Gesù entra nelle nostre vite e le attraversa, si mette cioè di traverso.

«Oggi devo fermarmi a casa tua». L'evangelista Luca riserva una particolare attenzione al tema della misericordia di Gesù. Nella sua narrazione, infatti, troviamo alcuni episodi che mettono in risalto l'amore misericordioso di Dio e di Gesù, il quale afferma di essere venuto a guarire non i sani ma i malati e chiamare non i giusti ma i peccatori (cf. Lc 5,32).

²⁹¹ Don Arturo Aiello, mentre scrivo, è vescovo di Avellino (già vescovo di Calvi-Teano).

Tra i racconti tipici di Luca vi è quello della conversione di Zaccheo. Già nel nome vi è la profezia di ciò che accadrà: Zaccheo è la forma contratta di Zaccar-ia (il Signore salva). Basta rileggere la storia del profeta Zaccaria e del papà di san Giovanni il Battista per capirne il significato. Ma qui il contesto è diverso, Zaccheo è un pubblicano, anzi, il capo dei pubblicani di Gerico, importante città presso il fiume Giordano. Ve la ricorderete perché Giosuè fece crollare le sue mura al suono delle trombe. I pubblicani erano gli esattori dei tributi che i Giudei dovevano pagare all'imperatore romano, e già per questo erano considerati pubblici peccatori. Per di più, approfittavano spesso della loro posizione per estorcere denaro alla gente. Per questo Zaccheo era molto ricco ma disprezzato dai suoi concittadini. Quando, dunque, Gesù attraversando Gerico si fermò proprio a casa sua suscitò uno scandalo generale. Il Signore, però, sapeva molto bene quello che stava facendo. Egli, per così dire, ci ha dato una lezione di vita: ha voluto rischiare e ha vinto la scommessa. Zaccheo, profondamente colpito dalla visita di Gesù, decide di cambiare vita e promette di restituire il quadruplo di ciò che ha rubato, cioè ben oltre ciò che prescriveva la Legge.

«Oggi per questa casa è venuta la salvezza» dice Gesù e conclude: «*Il Figlio dell'uomo è venuto a cercare e salvare ciò che era perduto*». «Il Figlio dell'uomo» è il Messia tanto atteso, venuto a salvare tutti, Dio non esclude nessuno, né poveri, né ricchi. Dio non si lascia condizionare dai nostri pregiudizi umani, ma vede in ognuno di noi un'anima da salvare ed è attratto specialmente da quelle che sono giudicate perdute e che si considerano esse stesse tali. Gesù Cristo, incarnazione di Dio, ha dimostrato un'immensa misericordia, che non toglie nulla alla gravità del peccato, ma mira sempre a salvare il peccatore, ad offrirgli la possibilità di riscattarsi, di ricominciare da capo, di convertirsi. In un altro passo del Vangelo Gesù afferma che è molto difficile per un ricco entrare nel Regno dei cieli (cf. *Mt* 19,23). Nel caso di Zaccheo, vediamo proprio che quanto sembra impossibile si realizza: «Egli – commenta san Girolamo – ha dato la sua ricchezza e immediatamente l'ha sostituita con la ricchezza del regno dei cieli»²⁹². E san Massimo di Torino aggiunge: «Le ricchezze, per gli stolti sono un alimento per la disonestà, per i saggi invece sono un aiuto per la virtù; a questi si offre un'opportunità per la salvezza, a quelli si procura un inciampo che li perde»²⁹³. Lo stolto e avido “epulone” si autocondanna, invece, Zaccheo ha accolto Gesù e si è convertito, perché Gesù per primo aveva accolto lui! Non lo aveva condannato, ma era andato incontro al suo desiderio di salvezza.

2.4. Il grano e la zizzania: *Mt* 13,24-30

«Un'altra parabola espose loro così: Il regno dei cieli si può paragonare a un uomo che ha seminato del buon seme nel suo campo. Ma mentre tutti dormivano venne il suo nemico, seminò zizzania in mezzo al grano e se ne andò. Quando poi la messe fiorì e fece frutto, ecco apparve anche la zizzania. Allora i servi andarono dal padrone di casa e gli dissero: “Padrone, non hai seminato del buon seme nel tuo campo? Da dove viene dunque la zizzania?”. Ed egli rispose loro: “Un nemico ha fatto questo”. E i servi gli dissero: “Vuoi dunque che andiamo a raccoglierla?”. “No, rispose, perché non succeda che, cogliendo la zizzania, con essa sradichiate anche il grano. Lasciate che

²⁹² GIROLAMO (SAN), *Omelia sul Salmo* 83,3.

²⁹³ MASSIMO DI TORINO (SAN), *Sermoni*, 95.

l'una e l'altro crescano insieme fino alla mietitura e al momento della mietitura dirò ai mietitori: Cogliete prima la zizzania e legatela in fastelli per bruciarla; il grano invece riponetelo nel mio granaio"».

Da dove vengono e perché non sono sradicate le piante che non portano frutto? Perché non andare a raccogliere la gramigna, la zizzania nata in mezzo al grano? Sono queste le domande che i servi rivolgono al padrone del campo invaso dalla zizzania nella parabola raccontata da Gesù. La zizzania è una specie di gramigna, cresce alta quanto il grano stesso e si riconosce solo quando gli steli sono cresciuti e hanno formato i semi. A primavera, invece, questa pianticella si confonde con il grano ed è perciò impossibile estirparla. Al momento della mietitura si potrà distinguere frumento e zizzania, raccogliere l'uno e bruciare l'altra, conservare i grani del primo e lasciar scivolare via quelli della seconda, più piccoli. Di certo, Gesù non vuol farci una lezione di botanica ma, attraverso piccole scene di vita quotidiana presentateci in questa come in ogni altra parabola, ci invita a scoprire il messaggio nascosto sotto i segni della natura: semplici immagini per una profonda esperienza di vita che è comune a tutti.

«*Lasciate che l'una e l'altra crescano insieme fino alla mietitura...*» risponde il padrone del campo alle domande dei servi che gli propongono di sradicare la zizzania. Bene e male sono mescolati insieme nella storia presente, nella vita delle nostre comunità e persino all'interno di noi stessi, delle nostre coscienze, dei nostri cuori. Certo, non fa lo stesso essere grano o zizzania. Se ci osserviamo non ci può sfuggire che molti pensieri che ci vengono e molti impulsi non hanno niente in comune con il nostro lavoro o con la nostra vocazione. Anzi, ci appesantiscono, non riusciamo a sfuggire loro e dobbiamo avere la pazienza di sopportarli. Ma non possiamo accettarli come nostri e identificarci liberamente con loro. Dobbiamo almeno saperli distinguere dal grano, dal bene che vuole crescere nel nostro cuore.

La proposta dell'uomo, invece, la più istintiva, la più immediata, è di togliere di mezzo il male, con radicalità, di renderlo "innocuo", di far sì che nulla possa attaccare e minacciare quel po' di bene che, con fatica, cerchiamo di coltivare.

"No!" è la risposta del Signore: i nostri limiti, i nostri mali non sono da eliminare ma da prendere ed affrontare in modo diverso. Solo alla fine il male sarà tolto, ma dal giudizio di Dio così diverso dal nostro! È il presente che viene lasciato a noi per anticipare, nella nostra, la sua misericordia.

Il male cresca col bene, ci dice Gesù; invece di eliminarlo, usando violenza violando la libertà, se ne faccia il luogo del massimo bene, che è proprio la misericordia. È quel presente che è tempo della crescita e dell'attuazione della Parola proclamata ed accolta, il tempo della missione, della paziente e perseverante attesa. La vita terrena, d'altronde, non è il luogo della verità né della giustizia definitive. Occorre attendere il Giudizio di Dio per avere la giusta dimensione degli accadimenti umani. Nessuno può infatti giudicare con esattezza impeccabile tutto ciò che avviene sotto il sole, nessuno può pretendere di dividere il mondo in buoni e cattivi, in credenti e non credenti, in devoti e in tiepidi. Chiunque volesse cercare una giustizia assoluta sulla terra, rischierebbe, come i servi della parabola, di danneggiare anche i giusti, nel tentativo di colpire i malvagi. Anche se la divisione ci fa soffrire, siamo chiamati a rispondere con pazienza. Dio non vuole estirpare la zizzania: le

cose non sono ancora decise e potrebbe accadere che si estirpi anche del grano. Tutto è in cammino, ognuno di noi è in cammino: Dio aspetta e siamo chiamati ad aspettare anche noi.

Egli non interviene frettolosamente, ma attende con la pazienza sconfinata del Padre. Una pazienza, quella che Gesù insegna, che non è abdicazione, ma intensità di amore, è l'unico atteggiamento che permette di saldare insieme la verità e la carità. Quale grande amore il Signore nutre per ciascuno di noi, per ogni sua creatura, quale nostalgia ha di noi, quale grande desiderio che possiamo nascere, crescere e far risplendere la nostra vita come l'oro delle spighe di grano illuminate dal sole! Risplendere e crescere rigogliosi anche tra avversità, germi di male, incomprensioni, paure, certi di sperimentare, giorno dopo giorno, la beatitudine umile e fiduciosa di chi, nella povertà e nella sofferenza, nella mitezza e nella sete di giustizia, nella custodia del cuore e nel costruire rapporti di pace, si sa sostenuto dall'Amore del Signore che è venuto, viene e verrà nell'ultimo giorno. La forza del peccato e dell'ingiustizia è sempre all'opera e contrasta continuamente gli ideali di bene. Ma abbiamo la certezza che la forza dello Spirito non ci mancherà mai, che nessuno di coloro che invocherà con fede il nome del Signore, soccomberà alla tentazione, che la chiesa rimarrà fino all'ultimo momento rifugio sicuro per quanti si affideranno ad essa.



“La parabola del grano e della zizzania”, da una stampa popolare

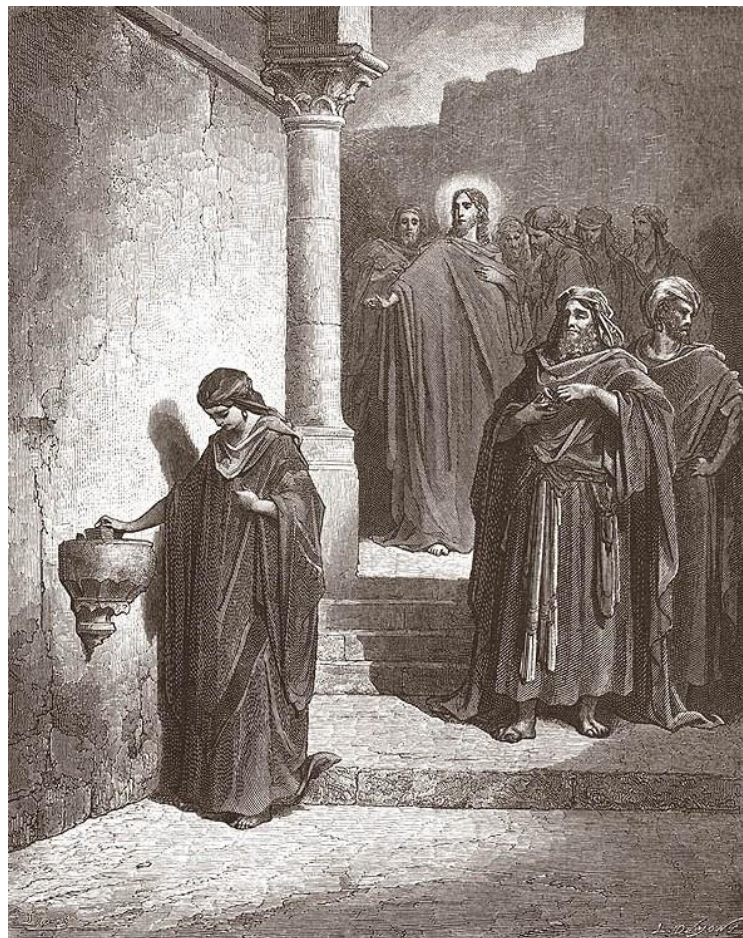
2.5. L'obolo della vedova: Mc 12,41-44

Seduto di fronte al tesoro del tempio Gesù osservava come la folla vi gettava monete. Tanti ricchi ne gettavano molte. Ma, venuta una vedova povera, vi gettò due monetine, che fanno un soldo. Allora, chiamati a sé i suoi discepoli, disse loro: *«In verità io vi dico: questa vedova, così povera, ha gettato nel tesoro più di tutti gli altri. Tutti infatti hanno gettato parte del loro superfluo. Lei invece, nella sua miseria, vi ha gettato tutto quello che aveva, tutto quanto aveva per vivere»* (Mc 12,41-44). Siamo nel Tempio di Gerusalemme, proprio vicino alla porta di ingresso, un luogo di passaggio, molto animato. In quel luogo erano allineate tredici ceste, in cui chi entrava nel Tempio gettava la propria offerta. Probabilmente gli offerenti dovevano dichiarare al sacerdote in servizio l'entità del dono e lo scopo per cui lo offrivano, così il gesto diventava pubblico e si prestava alla vanità. Gesù è lì, seduto di fronte al tesoro: nulla sfugge al suo sguardo che non osserva le apparenze ma vede in profondità fino al cuore. Ci sono tanti ricchi che fanno laute e sostanziose offerte: certamente il tintinnio delle molte monete che queste persone lasciano cadere nelle ceste potevano suscitare l'ammirazione dei presenti sollecitando la vanagloria di coloro che le offrivano.

Anche una povera donna viene nella casa di Dio e porta il suo dono: è una donna sola, vedova, ultima tra gli ultimi. Ella, però, non sta ferma, non si chiude nella sua condizione, non smette di vivere ma avanza, coraggiosa, serena, in mezzo a tutti. Entra nel Tempio sicura di essere accolta, sicura di trovare misericordia. E non dona del suo superfluo perché non ne ha. Possiede solo due spiccioli e, interamente, li offre insieme a tutta se stessa. C'è chi dona ma solo dopo aver messo a riparo la propria esistenza, il proprio benessere, il proprio comodo. È un donare che non introduce alcun cambiamento nella propria esistenza, che non rinnova nulla, che non toglie nulla. Questa donna dà tutto al Signore, convinta e certa che dare a Dio significa anche ricevere. In quelle due monete è tutta la sua vita, la sua miseria, il suo cuore: e lei prende e lo getta, con fiducia, nel tesoro. Getta la sua vita e si getta tra le braccia di quell'unico Signore che può dar senso, significato, certezza, spessore, ricchezza alla sua esistenza.

Ella è l'immagine della comunità povera di Israele, comunità vedova perché lo Sposo le sarà tolto, e comunità segnata dall'indigenza perché vedova come la Gerusalemme senza Tempio, distrutto dall'ira di Dio. Ma è proprio questo "resto di Israele" che offre a Dio più di tutti gli altri dando tutto quel che ha, tutto quello che può servirgli per vivere e sostenersi. Ecco la comunità povera di YHWH, che dà tutto a Dio, che non è vanitosa, che non cerca i primi posti, che non vuole riconoscimenti, che non si distingue dagli altri uomini né per vestiti, né per lingua, né per casa, che prega nel segreto senza imitare scribi e pagani. Che è senza dignità in questo mondo e che tuttavia resterà, come ha promesso il Signore. Del Tempio non resterà pietra su pietra, ma le pietre vive di questa comunità, se fedeli alle esigenze della Legge, formeranno l'edificio dello Spirito, la dimora del Signore con gli uomini, l'Israele di Dio, fino a quando il Messia tornerà. Gesù, che non si lascia incantare dal suono rumoroso delle molte monete che chi si sente ricco e pieno lascia cadere nel tesoro, quel Gesù che conosce fino in fondo, fino alla profondità del nostro cuore, accoglie e prende con sé. Non lascia cadere a vuoto l'offerta della donna perché nulla per lui è insignificante di quanto esce dal nostro cuo-

re, dalla nostra vita. E, come saggio Maestro, chiama a sé i suoi discepoli, non smette di parlare con loro insegnando la via della Verità. Lui fa luce nella nostra tenebra, nella nostra condizione, nella nostra quotidianità, nella chiusura del nostro cuore avaro, goloso, insaziabile. Ci porta con sé, ci fa entrare dentro la porta del Tempio, nella Casa del Padre, che è la casa dell'amore, della gratuità. E lì ci apre il suo tesoro. Di certo per "gettarci dentro" la nostra vita, ma certamente e ancor più per riempirci dei suoi beni. È per questo che la vedova è la vera discepola di Gesù, colei che ha imparato pienamente da lui, che l'ha riconosciuto come suo Tutto, sua fonte di vita, suo cibo, suo respiro. Se non fosse così, non avrebbe gettato, fiduciosa, tutta se stessa in quella cassa di legno, in quel tesoro fallace ed effimero. Sapeva che il Padre l'avrebbe raccolta, come sua moneta preziosa, non falsa, da deporre nel suo Tesoro, nel Regno dei Cieli. La donna ha adempiuto quella condizione indispensabile per entrare nel Regno, e cioè gettare tutto per il vero Tempio che è Cristo, e dare la vita per lui. *«La pietra che i costruttori hanno scartato e diventata la pietra d'angolo»* (Mc 12, 10), perché *«quello che è stolto per il mondo, Dio lo ha scelto per confondere i sapienti; quello che è debole per il mondo, Dio lo ha scelto per confondere i forti; quello che è ignobile e disprezzato per il mondo, quello che è nulla, Dio lo ha scelto per ridurre al nulla le cose che sono, perché nessuno possa vantarsi di fronte a Dio»* (I Cor 1, 27-29) Questa vedova soppianta la sapienza, la forza e l'ambizione degli scribi: lei e tutti quelli come lei, come don Michele, sono i veri protagonisti del Regno, quelli che fanno la vera storia della Chiesa, quelli che segnano il cammino dell'umanità verso il Padre.



Gustave Doré, "L'obolo della vedova", incisione, 1880

3. La ricchezza nella Chiesa delle origini

Una pagina di Matteo sul giudizio dell'ultimo giorno (cf. *Mt* 25,31-46) fornisce la ragione di quella posizione di privilegio che acquista il povero nei confronti del regno: il povero è il segno della presenza di Cristo in mezzo agli uomini. Un segno universale: non si tratta degli uomini che lo hanno conosciuto, o che hanno creduto in lui, ma di qualsiasi uomo, a cui si chiede conto dei suoi rapporti con i poveri, e tali rapporti sono immediatamente con Gesù Giudice.

In questa pagina si afferma la centralità di Cristo, e quindi della sua povertà, nella vita di ogni uomo. È questa l'esperienza, espressa in modo visibile e istituzionale, della prima comunità di Gerusalemme, com'è presentata negli *Atti* (cf. *At* 2,44-46; 4,32-37)²⁹⁴. Dal testo lucano risulta che la comunità di Gerusalemme non vuole che vi siano né ricchi né poveri: «Né vi era chi dicesse suo quello che possedeva, ma tutto era fra loro comune» (*At* 4,32), richiamando quella parità di condizione che già la legislazione giudaica proponeva come meta ideale²⁹⁵. La comunità giudeo-cristiana di Gerusalemme esige un'uguaglianza che escluda la miseria: ma la comunione dei beni²⁹⁶, a differenza di quanto accadeva tra gli esseni, era libera scelta di povertà. Si riporta un brano di un grande Padre della chiesa per far capire come era inteso il rapporto con il denaro e il lusso.

«Pensa: che cosa è mai questo oro? Nient'altro che terra e cenere. Getta dell'acqua e diventa fango. Pensaci e vergognati di fare del fango un padrone, di lasciare stare tutto e di stare accanto ad esso, di portarlo e di farlo circolare ovunque, anche entrando in chiesa, quando dovresti soprattutto fuggirlo. Non è per questo che è stata costruita la chiesa, per ostentare in essa questa ricchezza, ma per mostrare la ricchezza spirituale. Tu, come se entrassi in un corteo trionfale, ti adorni così dappertutto; imitando le attrici del teatro, porti così in abbondanza questa ridicola spazzatura. Perciò sopraggiungi come una rovina per molti e, sciolta l'assemblea ecclesiale, nelle case, a tavola si potrebbe ascoltare che i più raccontano queste cose. Tralasciando di dire: «Il Profeta, l'Apostolo hanno detto questo e questo», descrivono la sontuosità delle vesti, la grandezza delle pietre preziose, tutte le altre indecenze di quelle che portano queste cose. Ciò rende negligenti nell'esercizio della misericordia voi e quelli che vivono con voi. Nessuno di voi infatti prenderebbe facilmente la decisione di spezzare qualcuno di questi oggetti d'oro e nutrire chi è affamato»²⁹⁷.

4. Carità e giustizia

Iustitiam quaerimus, rem omni auro cariorum (Ricerchiamo la giustizia, cosa più preziosa di ogni ricchezza, Cicerone).

²⁹⁴ Per l'utilizzazione dell'espressione: *Avevano tutto in comune* e la sua reminiscenza aristotelica, cf. lo studio di M. HENGEL, *Property and Riches in the Early Church*, Filadelfia 1974, 31.

²⁹⁵ Cf. MARA (a cura di), *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, 23.

²⁹⁶ Per il tema della comunione dei beni nella primitiva comunità di Gerusalemme, cf. J. DUPONT, *La comunità dei beni nei primi tempi della Chiesa*, in *Studi sugli Atti degli Apostoli*, trad. it., Roma 1971, 861-889; M. DEL VERME, *La comunione dei beni nella comunità primitiva di Gerusalemme*, in *Riv. Bibl. It.*, 23 (1975), 353-382.

²⁹⁷ G. CRISOSTOMO, *Omelia* 89,4, in ID., *Omellerie sul vangelo di Matteo*, volume 3, (testi patristici), a cura di S. Zincone, Città Nuova, Roma 2003, 378.

Quello che personalmente più mi ha colpito nel pensiero del grande “Apostolo delle Genti” è che Dio manifesta la sua potenza nella debolezza dell’uomo. Questo dovrebbe farci riflettere molto perché è un’esperienza fondamentale non solo per ogni apostolo, ma per ogni uomo, perché possa rendersi conto che in ogni suo fare collabora ad un’opera che non è iniziata con lui, e che trascende infinitamente la sua persona, con le sue qualità e i suoi limiti. E anche le nostre crisi possono essere un’occasione speciale per l’intervento creatore di Dio nella nostra vita; perfino i nostri peccati possono diventare il punto di partenza per una vita nuova.

E San Paolo ne è l’esempio! Da persecutore di cristiani a cantore dell’amore di Dio. Stupendo è il suo “Inno alla carità” che fa parte della prima lettera che mandò alla comunità cristiana di Corinto. «Carità», dietro questa piccola parola c’è l’impegno che noi siamo chiamati a vivere in ogni momento, in ogni istante della nostra vita. Carità è saper andare incontro a chi è solo, accogliere, costruire dei ponti con lui, poiché è a questo unicamente che siamo chiamati. Ma non sempre chi sta male, chi ha subito un’ingiustizia, chi è a vario titolo povero, chi è guardato con ribrezzo, chi si ritrova appiccicato l’etichetta di “sfigato”, è anche contemporaneamente simpatico e gentile. Anzi, al di là di una certa immagine molto romantica dei poveri, questi sono quasi sempre in realtà brutti e sporchi, e qualche volta puzzolenti. Di solito arrabbiati con la vita, ce l’hanno con tutti, e in particolare con chi considerano più fortunato di loro. I “brutti” hanno una faccia poco raccomandabile: tutti i povericristi che languono ai bordi delle nostre strade hanno una faccia poco raccomandabile! Anche nel senso che nessuno è disposto a “raccomandarli”, ad impegnare il proprio nome e il proprio onore per uno di loro. Vuoi mai che ti scoprano a frequentare “cattive compagnie” (ma badate bene che lo dicevano anche di un certo Gesù di Nazareth).

Dal libro biblico di Giobbe, passando per il Golgota, viene riaffermata non la dignità della sofferenza (che anzi va combattuta in tutti i modi possibili, ciascuno assumendosi le proprie responsabilità), ma quella di chi soffre. E il diritto sacrosanto per lui di urlare, di arrabbiarsi direttamente col Padreterno, di imprecarne l’assenza o, comunque, il silenzio, la mancanza di senso. Un povero diavolo ha tutto il diritto di non accontentarsi della sua situazione, né di farsene passivamente una ragione. E noi, poi, non abbiamo il diritto, dall’alto della nostra situazione di tranquillità, di sermoneggiare o pontificare, spargendo sentenze e buoni consigli, su di lui e sulla sua vicenda. Né, tanto meno, di giudicare.

Ma la carità per non essere vana, inutile, deve sapersi coniugare con la giustizia, e qui nascono i malintesi. Carità e giustizia sono considerate, tradizionalmente, due principi opposti. L’esercizio dell’una escluderebbe l’altra: questo ha sostenuto il pensiero economico-politico-sociale fino al secolo scorso. O il vivere civile si regge sul criterio della giustizia, acquistando una fisionomia ben precisa, o è governato dal principio della carità, e allora assume connotati nettamente antitetici a quelli del modello precedente. Non ci sembra che questo assioma dai caratteri imperiosi sia così incontestabile: giustizia e carità, invece di venire semplicemente contrapposti, possono essere complementari. È questa la tesi del teologo padre George Cottier. «L’alternativa tra carità e giustizia è un falso dilemma. In realtà, non si tratta di opporre carità e giustizia, e neanche di confondere i due campi, ma di vedere come si articolano». La carità è la virtù cristiana per eccellenza, una virtù teologale che ha per soggetto Dio e per oggetto il prossimo. Più articolata è invece la questione della giustizia, che in senso cristiano è definita una “virtù cardinale, cioè fondamentale”, mentre

nell'accezione laica può acquistare diverse sfumature di significato. C'è, infatti, la giustizia *commutativa*, in cui centrale è lo scambio tra eguali; la giustizia *legale*, che riguarda l'individuo in quanto membro della società; e la giustizia *distributiva*, che chiama in causa il modo in cui la società si rapporta ai singoli cittadini. Il problema, secondo Cottier, è stabilire quale tipo di giustizia debba prevalere sugli altri: «Mentre l'ideologia liberale tendeva a ridurre tutti i rapporti alla giustizia commutativa, nelle encicliche sociali della Chiesa si parla di “giustizia sociale” che comprende la giustizia legale e quella distributiva, riassumendo in sé sia i rapporti tra gli individui che quelli tra individuo e società».

Fra carità e giustizia la carità è fondamentale, perché va direttamente alla persona. Anche la giustizia arriva alla persona, ma vi arriva attraverso la mediazione delle cose. Il primato della carità, insomma, comporta, anzitutto, la capacità di “saper riconoscere il prossimo attraverso uno sguardo ispirato dalla fede”. Il primato della carità probabilmente vorrebbe anche sollecitare una giustizia “giusta”, cioè uguale per tutti: per il ladro di polli e per il grande finanziere, per lo scippatore e per il politico, per i più deboli e per i potenti. Una giustizia rapida e non farragिनosa i cui processi durano anni. Ci sarebbe quasi da dire, no, non c'è carità in questa “giustizia”. Ma non bisogna demordere ed avere la certezza che le cose cambieranno in meglio. Ogni esperienza del limite è sempre anche una chiamata ad una fiducia più grande. È ovvio che è più facile per chi ha fede: la dimensione di gratuità ci dà, nella fede, la certezza dell'iniziativa di Dio, nonostante la nostra povertà e fragilità, perché lascia agire in noi una forza che non è nostra, una capacità di superare e vincere ogni paura, l'orgoglio, la codardia. L'azione di grazie sostiene una preghiera che non si ripiega su noi stessi, ma ci lancia nel cuore della vita. Sull'esempio di don Michele possiamo anche noi gustare l'armonia di una vita che parte della preghiera e ad essa ritorna, e di una preghiera che ispirata dalla vita, costantemente ritorna alla vita e le dà senso.

Nullius boni sine socio iucunda possessio est (Nessuna cosa è bella da possedere se non si hanno amici con cui dividerla. Seneca).

CONCLUSIONE

L'uomo che ha vissuto di più non è colui che ha trascorso sulla terra il maggior numero di anni, ma «colui che ha sentito di più la vita». Il compito di educare a vivere, ovvero di educare alla saggezza e alla virtù, è arduo: può darsene carico solo chi ha intenzione di agire effettivamente nell'interesse dell'altro piuttosto che nel proprio. Il dovere normativo dell'esempio conta molto di più di ogni possibile imposizione. L'aspetto più odioso, tipico di chi antepone costantemente il denaro alla virtù, la raccomandazione alla meritocrazia, l'interesse al dovere, facendo di questo «*modus operandi*» una vera e propria regola comportamentale, sta nel trattare l'altro, il proprio simile, esclusivamente come mezzo. Chi antepone il dovere all'interesse regola il proprio agire sull'ordine naturale, applica di fatto la norma di solidarietà umana e di fratellanza espressa con tanta linearità nel vangelo, pur pieno «di cose incredibili», tanto disattesa dai comportamenti umani.

Assumendo l'ordine naturale come norma di condotta, l'uomo non ha bisogno di templi o altari: tutto sgorga limpido, come acqua da fonte, dall'agire trasparente, non fraudolento. «Se è vero che il bene è bene, deve esserlo fino in fondo ai nostri cuori come nelle nostre opere, e la prima ricompensa alla giustizia sta nel sentire che la si pratica». Quale insegnamento per i nostri politici e per noi tutti. Esempio tipico di legislatore saggio e virtuoso è Licurgo che abdica alla dignità regale, si spoglia dell'interesse personale, compiendo con il suo gesto una palese azione di utilità pubblica. Egli avverte alto il senso di appartenenza alla comunità nel cui interesse opera; è uomo virtuoso giacché insegna la virtù praticandola, intendendola come «rinuncia a sé», secondo la definizione che ne dà Montesquieu, in quanto «ogni uomo è virtuoso quando la sua volontà particolare è conforme in tutto alla volontà generale, e noi vogliamo di buon grado ciò che vogliono quelli che amiamo».

Plutarco in *Detti memorabili degli Spartani*, racconta che il Lacedemone Pedarete si presenta per essere ammesso al Consiglio dei Trecento e ne è respinto: egli se ne ritorna tutto contento, poiché ha trovato a Sparta trecento uomini che valgono più di lui. Dalle citazioni risulta evidente che per me il pensiero politico deve diventare attualizzazione della propria fede, per me cristiana, ma valida quella di ognuno che, in buona fede, crede e lotta per i propri ideali. Certo il mio ideale di politico è un po' fuori dagli schemi ma sull'onda del ricordo di don Michele vi dirò come dovrebbe essere il politico ideale, dovrebbe essere modellato sull'esempio del «Buon Pastore».

A quanti sbandierano promesse, a quanti dicono di avere a cuore il nostro destino, a quanti hanno fatto sentire qualcuno importante perché, *una tantum*, gli hanno stretto la mano, a tutti, senza distinzione di stemma o di colore, molto provocatoriamente chiederei: «Se foste dei pastori, restereste tranquilli se una delle vostre pecore mancasse all'appello?». Credo di no, e avreste delle buone motivazioni. La pecora è priva di senso dell'orientamento. Il piccione viaggiatore una volta liberato ritorna sempre a casa: anche se avesse viaggiato in una scatola senza vedere il percorso seguito all'andata, riuscirà sempre

a ritrovare la strada di casa. Ma la pecora si perde. La pecora, infatti, è miope, non vede oltre i quattro-sei metri. Ecco perché se si perde non riesce più a ritornare. Ma la pecora sa di essersi smarrita e sente tutta la disperazione della sua condizione. Però non sa ritornare all'ovile. È necessario, quindi, che sia il pastore ad andare a cercarla. Nell'antico oriente, durante la bella stagione, quando si andava lontano in cerca dei pascoli migliori, spesso in alto, dove l'erba non era ancora bruciata dall'estate, il pastore dormiva con le sue pecore e si metteva all'ingresso dell'ovile, davanti alla porta: così le pecore non potevano uscire o un ladro o un animale feroce entrare, senza passare sul suo corpo. Il pastore amava le sue pecore. Una volta un pastore evangelico, un ministro di culto, visitò la Palestina e volle parlare con un pastore di pecore, cioè il proprietario di un gregge. "Quante ne hai?" gli chiese, "Non lo so - gli rispose quello - non so contare". "Ma come fai a sapere se te ne manca qualcuna?". "Credi che non mi accorga che manca la faccia di una delle mie pecore?". Quel pastore amava le sue pecore, e come una madre riconosceva il volto di ognuna di loro, le conosceva una ad una. Il buon pastore, e di questo il compianto Mons. Sasso ne è icona, non pensa in termini statistici, ma pensa alla relazione, alla persona.

II SEZIONE
A SERVIZIO DELLA PAROLA

Aniello Clemente

Alfabetizzazione emozionale per arrivare al “cuore”
del problema giovanile



SIGLE ED ABBREVIAZIONI

- FC* GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione Apostolica Familiaris Consortio*, (22 novembre 1981), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. IV, 2, Libreria Editrice Vaticana 1982, 948-1130; AAS 74 (1982) 81-191.
- GE* Paolo VI, *Gravissimum educationis*, Dichiarazione sull'educazione cristiana, 28.10.1965.
- GS* CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo "Gaudium et Spes"*, (7 dicembre 1965) in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, Bologna, Dehoniane 1993, N° 1319-1644.
- Ins.* *Insegnamenti* di Giovanni Paolo II.
- LG* CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione Dogmatica sulla Chiesa "Lumen Gentium"*, (21 novembre 1964), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, Bologna, Dehoniane 1993, N° 284-445.
- OR* *L'Osservatore Romano*.
- PaS* *Parati semper*. Lettera ai giovani nell'Anno internazionale della gioventù.
- Trac* *La Traccia*. L'insegnamento di Giovanni Paolo II, Milano.

Per le abbreviazioni bibliche si segue *La Bibbia di Gerusalemme*, per i documenti del Concilio Vaticano II, l'*Enchiridion Vaticanum*.

PREMESSA

Leggendo, anche se non sistematicamente, gli scritti di don Michele Sasso, sempre ci si avvede della sua profondità d'animo, del suo attingere dalla tradizione e dalla cultura classica per rendere attuale i molteplici aspetti della natura umana. Sulla scia dei grandi "don" che hanno avuto a cuore le sorti dei giovani a loro affidati, è guida sicura, pastore affidabile, amico sincero dei tanti "ragazzi" dalla S. M. S. "C. Battisti" di Torre del Greco, all'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Napoli, che hanno "costellato" la sua vita. Il più delle volte quei ragazzi etichettati come NEET: *Not in Employment, Education and Training*, che sembra quasi simpatico ma che denuncia giovani in condizioni di povertà ed esclusione sociale. Giovani che hanno percorsi formativi frammentari, quasi mai portati a termine, alcuni coinvolti in processi di adultizzazione precoce. Ragazzi, come tanti nostri figli e nipoti, spesso privi di qualsiasi ambizione professionale, che non riescono a esprimere alcun tipo di progettualità lavorativa, forse col mito del "posto fisso". In una società che gli ha tarpato le ali fanno anche fatica a sviluppare una concreta analisi della realtà in cui vivono, guardandola come da uno specchio, rinviando a un mittente astratto ogni forma di responsabilità²⁹⁸.

Anch'io "figlio" della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli intendendo ricordare e onorare l'*umanista* (nel 1977 consegue la Laurea in Lettere classiche), il *filosofo* (nel 1983 consegue la Laurea in Filosofia), il *presbitero* (consegue la laurea in Sacra Teologia), il *collega* (nel 1987 consegue il Dottorato in Sacra Teologia Pastorale).

Cercando di "camminare nelle sue scarpe", ho cercato di analizzare la situazione giovanile da un punto di vista "psicologico/teologico", così, forse, come avrebbe fatto il compianto don Michele che ricorda loro: «Non accontentarti di poco, chi va con una caraffa vuota alla sorgente della vita, ne tornerà con due piene» (K. Gibran) e li saluterà così: «Possa tu avere molta gioia» che è il saluto rivolto dall'angelo a Tobia.

Ogni capitolo porta in epigrafe un "cammeo" tratto dal suo libro *Pensieri e Poesie*.

A lui, alla Vergine Madre, affido i nostri giovani e questo umile lavoro.

²⁹⁸ Cf. W. Nanni – S. Quarta, *Il triplo no dei ragazzi in panchina*, in *IC Italia Caritas*, novembre 2016, Anno XLIX N° 9, 8-12.

INTRODUZIONE

Desiderio

Voglio chiudere
Il sole in una mano
E il mio cuore
Nido di mille usignoli
I miei occhi, ladri di stelle
La mia idea, cirro senza trama,
La mia anima, sorgente di fonti.
Voglio godere del cielo in me
Prima che la primavera
Fatta a pezzi nei colori
Dell'orizzonte, cada
Trascinando la vita.

S. Agostino dice che «non si può trovare uno che non voglia essere felice». La gioia è richiesta dalla natura stessa dell'uomo, è un suo bisogno, a maggior ragione per un giovane, specialmente se ha perso l'entusiasmo tipico dei suoi verdi anni. Ai tanti giovani che forse usano lo slogan: «Cristo sì, chiesa no» è dedicato questo umile lavoro.

Il crollo delle ideologie, l'assenza di punti di riferimento saldi, i problemi legati all'ambiente, la paura del futuro, la globalizzazione sregolata, la crisi dei valori morali, rendono difficile la comprensione del nostro mondo, divenuto particolarmente complesso, arduo da governare e difficile da viverci. È sempre più forte, in questo panorama, lasciarsi sopraffare dalla tentazione di rifugiarsi nel proprio piccolo mondo o di fuggire nell'irreale, o peggio di lasciarsi sedurre dall'irrazionale nel cui alveo nascono e prosperano i vari fondamentalismi. Le sfide da raccogliere, sono due.

La prima è quella *dell'identità e delle differenze* ossia come vivere la propria fede perché abbia senso oggi, e come annunciarla. È importante e urgente proporre il Vangelo in modo che tocchi il cuore e muova a comportamenti corrispondenti. Non viviamo più divisi nelle proprie zone geografiche, ma in una società multirazziale, e quindi multi religiosa, gli uni accanto agli altri. E dunque, come convivere insieme? La vera provocazione è quella di vivere la propria fede fino in fondo, ma convivendo in modo pacifico anche con gli altri, senza la paura di perdere la propria identità.

La seconda è *educare all'intelligenza emotiva*. Ogni essere umano ha bisogno di essere amato ed accolto, di amare e di accogliere. L'educazione si articola su tre capisaldi: identità, libertà, relazione. Voglio dire che risponde a tre domande essenziali: chi si è, chi si vuole diventare, come si vuole vivere.

I criteri più noti e più comuni per determinare l'identità di ciascuno individuo vanno dal radicamento in una specifica comunità, all'appartenenza a una tradizione religiosa e a una storia particolari, alla condivisione di una lingua e di un patrimonio culturale. Ma l'identità non è solo questo: l'identità da promuovere è quella personale, che viene prima di tutte le altre forme di identità e delle quali costituisce la base portante. La riaffermazione dell'identità personale è oggi più che mai necessaria in un mondo dove le identità, naziona-

li o ideologiche che siano, si dissolvono e al loro posto si insedia un insieme di comportamenti (di consumo, di comunicazione di massa, di mobilitazione emotiva) strutturalmente troppo deboli e generici per garantire nuove e significanti identità.

La seconda istanza è la libertà. Ora, per l'antropologia cristiana, la libertà è il segno altissimo dell'uomo creato a immagine di Dio (GS 17). Ma anche senza scomodare l'Altissimo, penso che non si possa parlare di un progresso educativo che non sia il risultato di una libera e consapevole adesione personale alla proposta dell'educatore.

La terza istanza è la relazionalità. Si può affermare che la relazione con gli altri sia il cuore stesso della nostra umanità. Il nostro senso di identità, la possibilità di dire "io", dipende dal fatto che qualcuno ci abbia rivolto la parola, lo sguardo, l'affetto, ci abbia detto "tu", riconoscendoci e accogliendoci nella nostra specificità e diversità. La formazione di una coscienza relazionale, perciò, dovrebbe essere alla base di ogni percorso educativo: essere persone e cittadino di dialogo e di relazione è condizione indispensabile per lo sviluppo di un'identità e di una soggettività capace di aprirsi all'altro, al mondo, alla realtà, senza paure di essere assorbiti e fagocitati.

La società occidentale, ricca e super tecnologica, è spesso formata da uomini e donne che vagano in un deserto popolato oltre misura di oggetti, ma sempre alla ricerca affannosa di una felicità irraggiungibile. La felicità inseguita è quella della piena gratificazione dei desideri, dei sogni, confusamente nutriti dal proprio egoismo. Questa società fondamentalmente individualistica fa dimenticare spesso che la ricchezza della vita umana si manifesta essenzialmente nella gratuità delle relazioni.

L'intelligenza emotiva, al pari di ogni altra sua forma di determinazione, va educata; se educata, il processo di definizione formativa comporta una progressiva consapevolezza delle emozioni in continuità con gli altri fattori costitutivi della personalità umana innati od acquisiti che siano. D'altra parte, «parlare ancora di educazione solo in termini di un'alfabetizzazione culturale, che nonostante tutto appare per certi versi una grande rivoluzione, è a mio avviso insufficiente. Non è negando il valore culturale ed informativo dell'educazione che sarà possibile avviare il cambiamento, ma è affiancando l'aspetto propriamente culturale a una sorte di *alfabetizzazione emozionale* che sarà possibile fare dell'educazione un processo in grado di aiutare l'uomo a riscoprire sé stesso, la sua vita e il senso più autentico dell'esistere»²⁹⁹. Ciò fa pensare che un corretto ed adeguato percorso formativo debba assumere il carico di orientare gli individui verso una alfabetizzazione e una intelligenza emozionale; tale percorso non dovrebbe essere sganciato da quello afferente alla cognizione.

C'è un analfabetismo che supera tutti gli altri e che accompagna l'umanità dai primordi della sua storia sino ad oggi: l'analfabetismo emozionale. Contro di esso occorrerebbe combattere impegnando tutte le risorse e le strategie possibili. Con parole autorevoli e fortemente significative, Bruno Bettlheim ha scritto che: «il lavoro e la creazione artistica, la vita familiare e la vita sociale non possono più svilupparsi separatamente. Bisogna che il cuore, armandosi di audacia, impregni la ragione del suo calore, anche se la ragione dovrà rinunciare al suo rigore logico per far posto all'amore e alle pulsioni della vita. Noi non possiamo più accontentarci di una vita dove il cuore ha le proprie ragioni che la ragione

²⁹⁹ T. R. Morgante, *L'educazione tra ragione ed emozione*, in «Scuola e città», n. 1 (2000), 19.

non conosce. I nostri cuori devono conoscere il mondo della ragione e la ragione deve avere per guida un cuore cosciente»³⁰⁰.

D'altra parte, come scrive Isabelle Filliozat, «l'urgenza è reale. Noi non possiamo fare a meno dello sviluppo della nostra intelligenza emotiva. L'emotività, come tutti i linguaggi, possiede una grammatica e si può imparare a esprimersi, a mostrare i propri sentimenti e ad ascoltare quelli degli altri. Si può imparare a dominare le proprie paure, a condividere le proprie gioie, ad attraversare il lutto o a controllare le proprie collere senza soffocarle e trasformarle in angosce, depressioni o malattie. Si può imparare a cooperare, ad animare un gruppo e a risolvere i conflitti in maniera non violenta»³⁰¹, cioè osando, senza evitarli e senza accettare la spirale della violenza.

Si potrebbe, allora, considerare che «l'alfabetizzazione emotiva è la sfida di oggi»³⁰². Tuttavia, occorre anche evitare atteggiamenti enfatici e forme riduzionistiche per fugare ogni esasperazione, se così fosse, la ricaduta, in ambito educativo, non potrebbe essere che la mera formulazione di una lista delle emozioni, di un «decalogo dei sentimenti» e di un «ricettario educativo» per la pratica dell'educatore, in una dimensione nella quale, invece, fortunatamente, i sentimenti e la loro educazione verso forme di espressività condivisa sono un evento paranormativo, come lo sono tutti i progetti di natura educativa³⁰³.

Da questa breve premessa nasce il titolo di questo lavoro: «Ricominciare dall'ascolto e dall'amore. *Aspetti psicologici e teologici del "pianeta" giovani*» che, seppure non in modo esaustivo, tratterà degli aspetti psicologici e teologici dell'educazione.

Nel Capitolo primo: *Aspetti psicologici dell'educazione*, tratto della genesi e dello sviluppo della psicologia applicata all'educazione e ai suoi aspetti formativi e cognitivi.

Nel Capitolo secondo: *Teologia come educazione*, sulla scorta della Sacra Scrittura evidenzio gli interventi "pedagogici" di Dio sul popolo che si è scelto e sul "nuovo Israele".

Nel Capitolo terzo: *Psicologia e teologia: affinità e differenze*, metto in evidenza caratteri uguali e contrari delle due discipline trattate.

Nella Conclusione cerco di riannodare le fila del discorso sintetizzando che c'è un grande bisogno di educare alla verità, dalla quale discende ogni aspetto dell'etica individuale e comunitaria: per questo persona virtuosa e buon educatore è innanzi tutto colui che cerca la verità, nella autenticità di sé stesso e nel suo rapporto con gli altri, rispondendo così in modo coerente alla sfida della Modernità.

³⁰⁰ Cfr. B. Bettelheim, *Il cuore vigile. Autonomia individuale e società di massa*, Adelphi, Milano 1988.

³⁰¹ I. Filliozat, *Il quoziente emotivo. Come usare le emozioni in modo intelligente*, Piemme, Asti 1998.

³⁰² *Ivi*, 318.

³⁰³ V. Sarracino – M. R. Strollo (a cura di), *Ripensare la formazione*, Liguori, Napoli 2000, 73-74.

CAPITOLO PRIMO

ASPETTI PSICOLOGICI DELL'EDUCAZIONE

Sempre più freddo il cuore

Attendiamo di emigrare
Da pianeta a pianeta,
Ma siamo ancora più soli
E sempre più freddo ha il cuore;
Un incubo ci tiene immobilmente vivi:
Che la terra scoppi
In festa pirotecnica
Nel cielo vuoto.

Il “livello psicologico” riguarda la prima modalità della coscienza del “sentirsi” del soggetto, la modalità propriamente affettiva. È abbastanza chiaro come questo livello influisca su quello che chiamiamo l'*interesse* e, quindi, la *volontà* nell'apprendimento. Qui bisogna evitare, a mio giudizio, almeno gli estremi: quello di chi si lascia irretire nella relazione immediata e affettivamente calda, senza uscire dal circolo vizioso che essa tende a creare, quando non viene purificata, elaborata, fatta crescere e maturare; e quello di chi la censura, pensando così di sottoporre l'alunno ad una specie di intervento *shock*, per fargli comprendere subito fin dall'inizio che la bontà della proposta, anche quella scolastica, non dipende dalla intensità del canale di comunicazione. La relazione matura consiste in un andirivieni tra il punto di partenza del soggetto e la proposta obiettiva offerta; il suo criterio più certo è quello di far convergere su un disegno/progetto, che nella scuola è indicato anche se non identifica con il programma scelto e gli obiettivi prefissati³⁰⁴.

Il lavoro educativo, anche se svolto con massima dedizione, generosità e competenza da solo non basta. Se si vuole che la formazione porti frutti è indispensabile che ogni giovane prenda nelle sue mani il cammino della propria maturazione: si autoeduchi.

Il giovane che diventa uomo, pur se può usufruire dell'assistenza degli altri, dovrà in definitiva costruirsi con le sue forze. Non si tratta di solitudine e di chiusura egoistica in se stessi. Si tratta unicamente di fedeltà alla propria verità di esseri umani, portatori, di un proprio irripetibile destino.

In tutto questo è contenuto un nuovo modo di vedere la giovinezza. Qui non si tratta più del semplice progresso di vita, che deve essere realizzato nel futuro³⁰⁵. Esso si realizza ormai nella fase della giovinezza se mediante il lavoro, l'istruzione e, specialmente, mediante l'autoeducazione creiamo la vita stessa costruendo il fondamento del successivo sviluppo della personalità. In questo senso, si può dire che la giovinezza è «la scultrice che scolpisce tutta la vita», e la forma, che essa conferisce alla concreta umanità di ciascuno, si consolida

³⁰⁴ F. G. Brambilla, «Linee teologiche per la pastorale giovanile», in *Educare i giovani alla fede*, Ancora, Milano 1990, 99-141.

³⁰⁵ Cfr. E. Pavlidou, *Costruttori di futuro. La formazione della coscienza morale nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, Edizione Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1992, 91-92.

in tutta la vita³⁰⁶.

Il riconoscimento che l'adolescenza e la gioventù costituiscono realtà sociali particolari, con una propria identità psicologica e giuridica, è una conquista recente. Come sostiene G. Bollea:

«Il passaggio dalla nozione di adolescente come piccolo uomo, e della gioventù come anticamera dell'età adulta, come membri di una classe sociale con esperienze e bisogni fisici, culturali e anche politici propri, soggetti della storia, cittadini a pieno diritto è stato molto lento e faticoso. Questa trasformazione implicava una rivoluzione del modo di pensare i rapporti tra la famiglia e la società, ma soprattutto implicava una autentica rivoluzione nei rapporti inter familiari (...) Dal mondo del padre-padrone si ritorna a pensare all'educazione come all'antico educere: guidare in funzione di una armonia di vita»³⁰⁷.

Nonostante la diffusione del Cristianesimo anche nel Medioevo le condizioni non erano molto facili. La modalità di comunicazione privilegiata in quel periodo era quella orale, la lettura e la scrittura erano patrimonio di pochi, quasi esclusivamente dei religiosi. Mancava ancora l'idea di una educazione generalizzata e le poche scuole esistenti, riservate ai maschi, non erano concepite come luogo di trasmissione delle conoscenze necessarie alla vita adulta. Non era neppure presente l'idea che dovessero essere un'età da proteggere, mancavano infatti sia il pudore che la riservatezza nei confronti dei bambini che erano presenti ad ogni momento della vita adulta. Appena il bambino diventava autonomo entrava a far parte del mondo adulto:

«Inserito nella medesima sfera sociale dell'adulto, non segregato in particolari situazioni, il bambino poteva accedere a quasi tutte le forme di vita comune proprie della cultura dell'epoca»³⁰⁸.

Secondo Postman è stata l'invenzione della stampa a determinare una maggiore differenza tra l'adulto, capace di leggere, ed il bambino, incapace di farlo spontaneamente. In tal senso diventava necessario un lungo percorso che portasse il bambino a padroneggiare queste competenze (lettura e scrittura) sempre più fondamentali nella vita e da qui nacque la necessità di un'istruzione scolastica. Il libro stampato non creò solo un nuovo modo di organizzare il sapere ma anche un nuovo modo di pensare:

«La rigida linearità del libro stampato, con la sua successione ordinata di una frase dopo l'altra, la sua divisione in paragrafi, i suoi indici alfabetici, la sua ortografia e la sua grammatica standardizzate portarono ad un nuovo modo di pensare»³⁰⁹.

Trascuro volutamente di affrontare il tema della disciplina all'interno della scuola che non può essere al passo con il clima sociale e culturale. I miei genitori e tanti loro coetanei, ad esempio, possono raccontare come uno schiaffo e una bacchettata sulle mani fossero pratiche punitive consuete e tollerate.

Postman e Marie Winn³¹⁰, sostengono che la televisione ha annullato la diversificazione tra età adulta e infanzia. Bambini e adulti sono esposti allo stesso flusso di informazioni, di

³⁰⁶ Cfr. PaS, n.13.

³⁰⁷ Cfr. G. Bollea, *Le madri non sbagliano mai*, Feltrinelli, Milano 1995.

³⁰⁸ Cfr. N. Postman, *La scomparsa dell'infanzia. Ecologia delle età della vita*, Armando, Roma 1984.

³⁰⁹ *Id.*

immagini, di “esperienze televisive”. Per alcuni di loro (che siano adulti o bambini è la stessa cosa!) la televisione rappresenta l’unica finestra sul mondo. È importante sottolineare che negli Stati Uniti il numero di ore che i bambini passano mediamente davanti alla televisione è talmente alto che il guardare la televisione costituisce la principale attività (per numero di ore) della giornata: solo al sonno notturno sono dedicate più ore.

Oggi il panorama politico ed economico ci presenta una società globalizzata, ma anche travagliata da tanti conflitti, a raggio più o meno vasto, ma pur sempre carichi di distruttività e violenza, di disuguaglianze e ingiustizie. Il modello sociale ed economico imperante, che possiamo descrivere con la categoria della *globalizzazione/emarginazione*, è fortemente marcato dalla competitività e dall’individualismo che rendono gli uomini minacciosi e minacciati gli uni dagli altri. Assistiamo a stili di vita caratterizzati dall’esclusione più che dall’inclusione, dall’insicurezza diffidente più che dalla coesione armonica, dall’aggravarsi delle situazioni di povertà secondo una logica che emargina. Ampi strati di popolazione, in particolar modo quella giovanile, non si sentono più garantiti nei loro diritti fondamentali, come quello della vita, della sussistenza, del lavoro, del rispetto, dell’uguaglianza, della cittadinanza e della partecipazione democratica³¹¹.

Questo fa emergere che, negli ultimi anni, tra i giovani si nota un diffuso malessere, che spesso sfocia in atti di inciviltà e di prevaricazione, arrivando a commettere, in rarissimi casi, delitti orrendi. Tra le condotte più rischiose emerge il desiderio di soddisfare sensazioni forti, nuove ed eccitanti. La presenza «del gruppo dei pari» è il terreno ideale per comportamenti trasgressivi: guida pericolosa, in auto o in moto, spesso in stato di ubriachezza; sport estremi; assunzioni di alcolici, di droghe; il fumo di tabacco; la fuga da casa; il suicidio. Se grave è la fuga da casa, per le domande che suscita, la condotta più rischiosa per un giovane è il pensiero insistente che l’unica soluzione possibile per uscire da una situazione difficile e tormentosa sia il suicidio.

Un fenomeno particolarmente grave e preoccupante di questo tipo di devianza, e la cronaca passata racconta di fatti particolarmente sconcertanti, è il bullismo³¹².

Secondo la teoria di Erikson, problema centrale dell’adolescente (e aggiungo del giovane) è la costruzione di un’identità propria rispetto alle norme, credenze, stili di vita interiorizzati nella famiglia. Con l’allargarsi del suo mondo fisico e sociale il giovane vive una molteplicità di ruoli: è figlio, fratello, compagno di scuola, amico, studente, e altro. Tuttavia la sua identità non è ancora perfettamente integrata: non è «sé stesso» con continuità e coerenza di tutti questi ruoli. Il periodo per cui si arriva a superare il conflitto acquisendo un’identità avviene di solito attraverso una crisi, un periodo doloroso di perdita di certezze e di valori, di relativa solitudine e spesso opposizione, che però porta alla capacità di procedere nella vita con proprie idee e proprie scelte.

La mancanza di una crisi, di rotture e discontinuità nelle opinioni e negli atteggiamenti potrebbe anche sembrare un passaggio positivo nell’età adulta, senza scosse, ma l’esito è spesso un’identità “dispersa”, incapace di sostenere idee e scelte personali.

³¹⁰ Cfr. M. WINN, *Bambini senza infanzia*, Armando, Roma 1984.

³¹¹ F. Casella, *L’esperienza educativa preventiva di Don Bosco, Studi sull’educazione salesiana fra tradizione e modernità*, LAS, Roma 2007, 111. Per un maggior approfondimento del tema si consiglia: F. Casella, *Disagio giovanile, globalizzazione e educazione*, in «Ricerca di Senso» I (2003) 179-191.

³¹² Cfr. F. Montuschi, *La prevenzione è il risultato di una paziente «costruzione»*, in «L’Osservatore Romano» (11-07-2007) 3.

Nel periodo della vita in cui alcune generazioni fa un giovane si realizzava nel lavoro, nel matrimonio e nella genitorialità, adesso nella nostra cultura si richiede che sia motivato allo studio e a una lunghissima formazione professionale, con il disagio che comporta la permanenza in famiglia in un ruolo necessariamente dipendente. Se è vero che «*Ogni epoca ha la sua nevrosi ed ogni epoca necessita di una sua psicoterapia*»³¹³, qual è la crisi e quale la terapia per questa nostra epoca travolta da mutazioni e sfide senza pari nella storia, tali da farla entrare in una fase di profonde prospettive di trasformazione?

Si sa che ogni svolta storica comporta periodi di crisi profonde dovute allo sconvolgimento di quadri culturali, sociali e religiosi. Ciò provoca nuovi problemi che sfidano, in primo luogo, l'educazione. Gli stessi problemi, quelli di sempre, come il senso della vita e delle morte, l'identità e le relazioni, la fede e il suo rapporto con la ragione, vengono percepiti ed interpretati in modo inedito, mentre le soluzioni cercate si dimostrano talvolta tendenzialmente povere. Individuare i processi formativi da mettere in atto non è facile, da più parti si ricercano nuove vie, ma bisogna partire dalla "persona", vale a dire dei suoi dinamismi di sviluppo, di quei processi di maturazione senza i quali non sarebbe capace di far fronte al compito e all'avventura della propria crescita e all'inserimento positivo nella società³¹⁴.

Tutte le problematiche, alle quali ho accennato, sono molto delicate e complesse, ma emerge un'indicazione significativa, e cioè che tutto scaturisce perché forte è la mancanza di una seria educazione ai grandi valori della vita, come il vero significato dell'amore e della sessualità, il coltivare grandi ideali, l'abitudine al sacrificio, il senso degli altri, i principi morali che devono essere alla base della vita, una religiosità convinta³¹⁵.

Fino a quando noi saremo cristiani solo di nome e non di fatto, i nostri giovani non avranno esempi da imitare, in tal modo le cose non cambieranno e non migliorerà la loro vita. Ricorderemo solo con nostalgia quando le famiglie erano più unite: più solidali e più ferventi nelle preghiere che rendevano sempre presente la presenza del Signore. Oggi, sembra quasi, che ci si ricorre solo nel momento del bisogno.

Non bisogna aspettare che altri realizzino quanto è anche in nostro possesso fare: bisogna chiederci quale è il nostro compito e come fare per migliorare la società ed il mondo che ci circonda. Don Bosco non aspettò: «subito» era il suo motto! Non aspettò l'aiuto dei governanti e confidando nell'aiuto di Dio mise a frutto i suoi talenti ed il suo particolare carisma.

Tutti dobbiamo riscoprire l'importanza di essere "maestri", cioè persone che sanno indicare le piste idonee da percorrere per la ricerca del senso della vita, per promuovere la crescita in umanità e dignità.

Spogliandosi dunque di un illusorio senso di onnipotenza, è necessario alimentare un atteggiamento rispettoso di fiducia nelle risorse umane ed esistenziali delle giovani generazioni. Saranno proprio tali risorse a risultare responsabili, in primo luogo, di un eventuale

³¹³ V. E. Frankl, *La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l'uomo d'oggi*. ElleDiCi, Leumann (Torino), 1987, 9.

³¹⁴ P. Del Core, *Una terapia di autotrascendenza per una corretta immagine di sé*, in: Fizzotti E. - Gismondi A., *Giovani, vuoto esistenziale e ricerca di senso. La sfida della logoterapia*, LAS, Roma, 1998, pp. 65-88. Si consiglia: P. Del Core, *Accompagnare i giovani nel loro cammino formativo*, in J. M. Garcia (a cura di), *Accompagnare i giovani nello Spirito*, Roma, LAS 1998, 187-208.

³¹⁵ G. De Rosa, *Infanzia e adolescenza oggi in Italia*, in «La Civiltà Cattolica» 154/I (2003) 77.

cambiamento. Ciò nulla toglie all'impegno di genitori, psicologi ed educatori, il cui ruolo, però, ai fini della maturazione dei giovani sarà sempre più quello di «facilitare» e non già di «primi attori», di una dinamica esistenziale naturalmente sorretta da una incessante ricerca di senso. Qui sta una delle difficoltà odierne: forse i genitori hanno dimenticato, se non tradito, le loro radici, siamo in crisi come credenti, come valori, come società; ci siamo lasciati abbagliare dalle luci della modernità, non abbiamo più punti sicuri di riferimento. Non siamo più convinti che ci siano valori assoluti, una legge morale indicata da Dio, ma abbiamo accettato l'idea che tutto è relativo e soggetto a una interpretazione personale che inevitabilmente porta divisioni, conflitti, egoismi.

Un punto delicato dell'opera educativa sta nel trovare il giusto equilibrio tra disciplina e libertà, infatti, senza regole di comportamento e di vita, fatte valere ogni giorno anche nelle piccole cose, non si forma il carattere e non si viene preparati ad affrontare le prove che non mancheranno in futuro; d'altro canto, il rapporto educativo deve formare al retto uso della libertà senza cadere nella costrizione violenta che non porta frutto. Man mano che il bambino cresce, diventa un adolescente e poi un giovane; dobbiamo dunque accettare il rischio della libertà, rimanendo sempre attenti ad aiutarlo a correggere idee e scelte sbagliate; mai assecondarlo negli errori, fingere di non vederli, o peggio dividerli. «L'educazione non può dunque, fare a meno di quell'autorevolezza che rende credibile l'esercizio dell'autorità». L'educazione non può più essere limitata a trattare del “come” interagire con il bambino e con il giovane, ma deve partire dal “chi” è la persona umana, la sua storia, la sua esperienza. Ha bisogno di solide basi, di certezze, di testimonianza e di scelte serie a partire dagli educatori stessi.

CAPITOLO SECONDO

TEOLOGIA COME EDUCAZIONE

Mi sento come il girasole
Ritornano i giorni di disfatte e di vittorie
E io sono sempre lo stesso uomo che vive i suoi momenti di lotta
E ne chiede amaramente la spiegazione.
A volte mi sento come il girasole,
Tutto proteso nella luce di cui s'imbeve,
Ma cade, pur esso, quando la luce è lontana
E provo turbamento e chino il capo sul mio stelo inerme.
I tramonti li avverto troppo spesso nel mio cuore indifeso.
Ma io amerò, oggi e sempre,
Lo splendore e la contemplazione di Te, mio Dio.

Giovanni Paolo II vede nell'uomo che sa usare correttamente la propria libertà nella verità l'obiettivo primario della formazione. Per portare il giovane a questo fine, essa deve essere integrale e aiutare a metter insieme la competenza professionale e la pienezza umana. La formazione deve costruire personalità e maturare. Deve fare dell'uomo una persona che realizza in modo perfetto tutte le proprie capacità e attitudini. Occorre, perciò, la progressiva assimilazione dei valori assoluti.

È indispensabile il rafforzamento dell'identità cristiana per portare avanti il discorso dell'unificazione tra fede e vita. Lo slancio verso la generosità incondizionata viene sollecitato promuovendo una mentalità di donazione e di servizio nello spirito delle beatitudini. Farsi santi: questo è l'apice della maturità umana e cristiana di una libertà donata che si fa dono «per gli altri».

La giovinezza è una crescita: essa si caratterizza per lo sviluppo psicofisico e spirituale della persona. Grazie a questo processo di maturazione si dà come un valore speciale da sviluppare, come un cammino verso la pienezza.

«L'evangelista Luca scrive: "E Gesù cresceva (o progrediva) in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini" (*Lc 2,52*). Così dunque la giovinezza è una "crescita". La crescita in "età" si riferisce al naturale rapporto dell'uomo col tempo: questa crescita è come una tappa "ascendente" nell'insieme del passaggio umano.

A questo corrisponde tutto lo sviluppo psicofisico... ma bisogna che a questo processo corrisponda la crescita in "sapienza e in grazia"».

Con la maturità della persona è in stretto rapporto l'uso corretto della propria libertà, il che indica il suo esercizio in collegamento con la verità, con ciò che è vero bene. Il vero bene è essere al servizio degli altri. Solo così siamo realmente liberi. Saper discernere l'uso corretto della propria libertà diventa il fine ultimo dell'educazione. «In questo campo le parole di Cristo: "Conoscere la verità, e la verità vi farà liberi", diventano un programma essenziale. I giovani - se così ci si può esprimere - hanno congenito "il senso il senso della verità". E la verità deve servire per la libertà. I giovani hanno anche spontaneo il "desiderio della libertà". E che cosa significa essere liberi? Significa saper usare la propria libertà nel-

la verità: essere “veramente” liberi. Essere veramente liberi non significa affatto fare tutto ciò che mi piace, o ciò che ho voglia di fare. La libertà contiene in sé il criterio della verità. Essere veramente liberi significa usare la propria libertà per ciò che è un vero bene³¹⁶.

Continuando dunque: essere veramente liberi significa essere un uomo “per gli altri”. Tutto questo costituisce il nucleo interiore di ciò che chiamiamo educazione»³¹⁷.

È urgente la promozione di una profonda stima dei valori radicata su forti convincimenti personali. «Emerge qui l’importanza del compito educativo, il cui scopo è la formazione di un essere umano maturo. Meta altissima che non raggiunge se non si riesce a istillare nel giovane una profonda stima dei valori basata su forti convincimenti personali. I giovani hanno diritto a essere aiutati, e non invece intralciati, in questo cammino di crescita verso la piena maturità. La generazione del terzo millennio non deve conoscere certi errori che hanno segnato a sangue questo nostro secolo! Infiniti sviluppi si offrono ancora alla società umana, dalla visuale del vangelo nuovi diritti e impensate prospettive attendono di essere estratte»³¹⁸.

Bisogna che la giovinezza, in quanto «crescita», porti con sé il «il graduale accumulo di tutto ciò che è vero, che è buono e che è bello»³¹⁹, in modo da «poter raccogliere, a suo tempo e in proporzione dell’impegno posto, frutti... graditi al Signore» e nello stesso tempo «costruire un mondo più umano, più cristiano»³²⁰.

In questo contesto si sottolinea il primato dei valori spirituali su quelli di ordine materiale ed economico. «Sono i valori spirituali che conferiscono significato ai valori materiali... Il valore di una persona è basato su ciò che essa, si tratti di un uomo come di una donna, è, piuttosto che su ciò che possiede»³²¹.

Le conseguenze di quanto analizzato finora sono ben evidenti in due tendenze marcatamente presenti nell’uomo postmoderno: la *frammentazione dei vissuti* in una molteplicità di esperienze senza senso e senza progetto, semplicemente a scopo ludico, come stordimento e di-vertimento dal malessere esistenziale nato dal “vuoto” interiore in una sorta di “dissolvimento” della coscienza personale; *l’individualismo esasperato e l’indifferenza nei confronti di ideali e valori*. Questi, dunque, gli elementi della complessità/difficoltà di costruzione dell’identità personale, sociale, scolastica che pongono la necessità di una ricognizione dei prerequisiti culturali forti dell’educazione ovvero dei valori.

Se educare ha ancora un senso, il fine dell’educazione dovrebbe essere l’uomo, in continua evoluzione verso gradi più alti di umanità. La crescita corporale dell’uomo ha un arresto, altrimenti la materia non sarebbe finita; ma «l’uomo in quanto tale è un essere capace di crescere senza limiti. Per questo motivo per l’uomo, vivere è essenzialmente, principalmente, crescere»³²².

³¹⁶ PaS, n.13.

³¹⁷ pavlidou, *Costruttori di futuro*, 73-75.

³¹⁸ Giovanni Paolo II, Ins. 9/1 (1986), 1390.

³¹⁹ PaS, n.14.

³²⁰ Giovanni Paolo II, Ins. 3/2 (1980), 1073.

³²¹ Trac 3 (1982), 396.

³²² L. Polo, *Chi è l’uomo*, Vita e Pensiero, Milano 1992, (tit. orig.: *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid 1991), 10.

Se alla parola *uomo* sostituiamo la parola *persona*, ecco che essa si arricchisce di significati: la persona come unitotalità bio-psico-socio-spirituale³²³, come apertura e condivisione, come tensione in direzione di valori comuni nelle positive diversità tra uomini e culture in reciproco arricchimento. Ma c'è bisogno di un atto di volontà per *conoscere*, per *educare*. Essa, l'educazione, parte dall'*hic et nunc*, ma va al di là. Entrambi i soggetti in relazione travalicano l'oggetto e lo spazio: l'incontro ha un obiettivo che trascende l'obiettivo stesso. L'educazione è un'arte che "aiuta" la Natura. Parafrasando il Platone del Gorgia possiamo dire che come è chiaro che non si può curare ciò che non si conosce, così, analogamente, non si può educare l'uomo senza sapere chi è. E per saperlo dobbiamo entrare in relazione: comunicare!

Frequentemente di comunicazione si parla quando se ne avverte la carenza o quando le dinamiche comunicative presentano sintomi di patologia e sono fonte di conflitti. Oggi più che mai:

«La comunicazione rappresenta uno dei Must più caratteristici, al punto da aver introdotto il nome di Media Evo per questo nostro secolo. Eppure accanto alla diffusione di una cultura della comunicazione, si nota spesso una decisa perdita di qualità nei processi comunicativi interpersonali ed istituzionali. È come se il sapere della comunicazione stentasse a trovare modalità applicative concrete e la gente a volte si ammalasse di "malacomunicazione": la confusione dei processi organizzativi, solitudine nell'esperienza umana degli anziani, dei malati cronici e dei disabili, la conflittualità tra ruoli e persone... tutto ciò genera stress, ansie, e induce una patologia variegata, che spesso confluisce negli ambulatori di medicina generale o in quelli di psicologia clinica»³²⁴.

Le risposte ad una simile situazione sono molteplici e possono essere formulate ed analizzate attraverso studi specifici, ma *nella*, e per la prospettiva che a noi interessa è necessario, innanzi tutto, riappropriarci della dimensione personale ed interpersonale della comunicazione: «...in ultima analisi, ogni essere umano, uomo e donna, è destinato ad essere per l'altro»³²⁵. La comunicazione parte dalla persona e ad essa, direttamente o indirettamente arriva.

«Ora la nozione della comunicazione indica l'attività del mettere in comune (dal latino *communicatio* = accomunamento), del condividere qualcosa con qualcuno. Per questo, quale che sia il tipo di comunicazione che esercitiamo (linguistica, gestuale, interpersonale, di massa ecc.), la sua natura la definisce come attività specificamente umana: mentre l'animale trasmette informazioni, soltanto l'uomo comunica. Infatti, anzitutto, solo l'uomo può condividere la propria interiorità e partecipare la propria intimità. Inoltre l'animale emette dei segnali (per esempio per indicare un pericolo), ma non decide mai se emetterli, non può scegliere cosa trasmettere, né a chi trasmettere, non modifica il proprio atto in relazione al ricevente... In forza della sua libertà, l'uomo può invece decidere liberamente se comunicare, cosa comunicare e a chi, può attendere la risposta dell'interlocutore e modificare creativamente la propria comunicazione»³²⁶.

³²³ Cfr. M. Donnarumma D'Alessio, *Vedere dal cuore: empatia, poesia, mistagogia*, Gribaudi, Milano 1999.

³²⁴ P. Binetti – M. G. De Marinis, *La prospettiva pedagogica nella Facoltà di Medicina*, SEU, Roma 2002, 329.

³²⁵ J. Ratzinger, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, 31.5.04.

³²⁶ G. Samek Lodovici, *Il senso della comunicazione nel pensiero filosofico* in *Comunicazione Relazione Profitto*, «Il sole 24 ORE», 2002, 21-22.

La comunicazione, dunque, è una realtà ricca di senso e di significato prima di tutto perché autore e co-autore della comunicazione è la persona che di per sé è portatrice di senso, significato e valore. È interessante riflettere sul fatto che il primo a comunicare è stato Dio quando, come ci racconta la Genesi (*Gen 1,1-2,4*), con una parola diede l'essere: «*Dio disse*» ripete la Bibbia descrivendo la potenza creatrice della Parola di Dio che opera delle distinzioni nel caos primigenio: appaiono la luce e le tenebre, il mare e la terraferma, il giorno e la notte, le erbe e gli alberi, i pesci e gli uccelli, tutti secondo la loro specie. Nasce un mondo ordinato a partire dalle differenze che, d'altra parte, sono altrettante promesse di relazioni³²⁷.

E l'uomo che ha ricevuto l'essere mediante la potenza della parola creatrice diventa a sua volta interlocutore nei confronti di Dio e degli altri. Perché la sua comunicazione sia ricca di senso e di significato e portatrice di valore è necessario che sia espressione di un pensiero forte e di una personalità forte. Solo su questa base il perfezionamento di strumenti e tecniche di comunicazione potranno risultare efficaci. È un richiamo ad una esigenza di senso e di ricchezza personali che oggi ci interpellano in quanto uomini ed educatori del terzo millennio. L'uomo, dunque, è soggetto di relazioni forti quando è fedele alla sua umanità, al suo essere uomo o donna, al suo essere a immagine di Dio secondo l'uomo perfetto che è Cristo. È un uomo fedele alla sua umanità ancor di più se, con espressione di Giovanni Paolo II, è esperto in umanità e sa plasmare sé stesso ed il mondo arricchendolo di valore attraverso una rete di relazioni significative.

«Operativamente – scrive Paolo Pagni – si può affermare che il primo passo è conoscere sempre di più se stessi... Il secondo passo operativo consiste nel comprendere che quanto più formo me stesso alle virtù... quanto più allargo il mio patrimonio di esperienza positiva, tanto più mi sarà facile stabilire una positiva comunicazione e relazione con gli altri»³²⁸.

Mettere in comune ciò che siamo ed abbiamo ci dà generalmente un senso di gioia e di pienezza, sostiene, conforta, conferma, interroga, promuove; l'uomo è creatura e, consapevolmente o no, vive la realtà del limite. La ricchezza del suo essere, peraltro, trova conferma nella dimensione di intimità ed apertura della persona umana che stanno, per così dire, alla base del *processo educativo* e costituiscono il punto di partenza della relazione: chi non sa *ciò che è* e *ciò che ha*, non si svela all'altro, non intraprende un percorso relazionale, ma in qualche modo dipende dall'altro. È un po' come per il bambino piccolo che, dall'adulto, ha solo una relazione di dipendenza: è un percorso di maturazione corretta che lo porta alla indipendenza e successivamente alla interdipendenza. S.R. Covey lo chiama il «*continuum della maturità*».

«Nel *continuum* della maturità, la dipendenza è il paradigma del tu: tu ti prendi cura di me; tu agisci per me; tu non hai agito; tu sei responsabile dei risultati. L'indipendenza è il paradigma dell'io: io posso farlo; io sono responsabile; io sono padrone di me stesso; io posso scegliere. L'interdipendenza è il paradigma del noi: noi possiamo farlo; noi possiamo collaborare; noi possiamo mettere in comune i nostri talenti e le nostre capacità e creare insieme qualcosa di più grande»³²⁹.

³²⁷ Cfr. Ratzinger, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica*.

³²⁸ P. PUGNI, *Lavoro & Responsabilità*, Ares, Milano, 2004, 296.

³²⁹ S. R. COVEY, *I sette pilastri del successo*, Bompiani, Milano 2001, 58.

Comincia a farsi strada una dimensione della comunicazione che possiamo chiamare educativa: l'educazione, di fatto, è una relazione interpersonale di valore e di valori. Come dice V.G. Hoz, dopo la creazione attraverso la quale si comunica l'essere a qualcosa di inesistente, la più alta forma ed espressione di comunicazione è l'educazione attraverso la quale si "comunicano perfezioni" alla persona umana³³⁰. In questo *continuum* di maturità, inteso come percorso di maturazione, dalla dipendenza alla interdipendenza, l'educatore che realizza una azione intenzionale, suscita una intenzionalità via via più consapevole ed esplicita nel suo "interlocutore", fino a lavorare con lui in unità di obiettivi e ad ottenere la partecipazione educativa e quindi il lavoro su di sé.

Alla frammentarietà, al vuoto, al fugace, al debole è necessario rispondere con una umanità ricca ed attraente che sappia valorizzare anche tutto il nuovo ed orientarlo alla pienezza della persona. Di qui l'urgenza di una comunicazione educativa che sia base di relazioni profonde nella misura in cui contribuisce a promuovere personalità autonome e consapevoli.

Certamente la sfida a cui essa è chiamata è impegnativa e la scuola può e deve orientarla e sostenerla con quei contenuti e mezzi che ne costituiscono l'essenza ed attraverso una interessante rete di relazioni tra famiglia, docenti, alunni.

«Ciascuno degli alunni è una persona. Anche ciascuno dei docenti è una persona, che –con il suo lavoro professionale, in un centro adeguato – aiuta i genitori a compiere rettamente il loro dovere grave di educare i figli (questo impone che i docenti siano effettivamente coordinati, che abbiano un progetto comune: che ciascuno apporti la propria competenza specifica al servizio di questo comune ideale);... Quanto ho appena detto sta ad indicare che nasce una relazione personale tra genitori, docenti ed alunni. Tutte queste persone, proprio in quanto tali – per agire come persone ed arrivare ad esserlo pienamente –, devono instaurare relazioni di solidarietà, di comunione e di cordiale collaborazione. Una rottura in questo senso, nell'ambito docente, avrebbe gravi conseguenze sul risultato educativo»³³¹.

È forte, scrive Papa Benedetto XVI, sia tra i genitori, che tra gli insegnanti e in genere tra gli educatori, la tentazione di rinunciare, c'è anche una mentalità e una forma di cultura che portano a dubitare del significato stesso della verità e del bene, in ultima analisi della bontà della vita. Diventa difficile trasmettere da una generazione all'altra qualcosa di valido e di certo, regole di comportamento, obiettivi credibili intorno ai quali costruire la propria vita. Secondo il Papa, un'autentica educazione esige innanzitutto la vicinanza e la fiducia che nascono dall'amore. Ogni vero educatore, infatti, sa che per educare deve donare qualcosa di sé stesso e che soltanto così può aiutare i suoi allievi a superare gli egoismi e a diventare a loro volta capaci di autentico amore. Anche la sofferenza, precisa il Papa, fa parte della verità della nostra vita. Perciò, cercando di tenere al riparo i più giovani da ogni difficoltà ed esperienza del dolore, rischiamo di far crescere persone fragili e poco generose: la capacità di amare corrisponde, infatti, alla capacità di soffrire, e di soffrire insieme.

³³⁰ Cfr. V. G. Hoz, *La practica de la educacion personalizada*, Rialp, Madrid 1988, 195.

³³¹ C. CARDONA, *Etica del lavoro educativo*, Ares, Milano 1991, 35.

CAPITOLO TERZO

PSICOLOGIA E TEOLOGIA IN DIALOGO

Buttare giù l'idolo del mio io

Quanto mi è difficile accettare la tua volontà sopra di me, Signore...
Non so curvare la fronte,
Non so umilmente piegare il capo e attendere alla preghiera,
Le mani stringono il volto in lacrime.
Piango i miei giorni senza progressi e mi sento avvilito.
Non può essere così.
Domani tornerò di nuovo con lo scalpello
A levigare queste mie forzature interne ed esterne
E a dare nuova vita a ogni mio agire.
Costruirò altre realtà,
Darò mano e cuore per buttare giù l'idolo del mio io imperioso...

Per quanto le scienze psicologiche abbiano fatto progressi nelle loro conoscenze specialistiche, la persona umana rimane un “mistero” non risolvibile e non confinabile con nessuno dei modelli proposti dalle scienze umane. Nessuna spiegazione “deterministica” può rendere ragione della complessità della persona e delle sue azioni, a volte inspiegabili e irrazionali. Rispetto alla natura esistenziale del disagio psichico, Cantelmi ed altri, articolando i contributi tematici di diversi autori cattolici (Browning, Cencini, Forte, Imoda, Panizzolo, Rulla...), sostengono che l'incontro tra psicologia e teologia ha primariamente e metaforicamente luogo nell'«intimo dell'uomo», nel momento in cui egli si pone la «domanda sul senso» della propria vita³³². Si tratta di una domanda di senso di fronte ai problemi che la stessa vita gli presenta e che non sempre giunge ad essere formulata e narrata consapevolmente a se stesso. Anzi, il più delle volte, è una domanda che arriva ad esprimersi nelle variegate forme del disagio psichico (possessioni diaboliche, culto di sé, mediazioni esoteriche ecc.) e della indicibile sofferenza mentale che può essere espressa, cristianamente, come l'itinerario della “kenosi della croce”. Lo psicologo e lo psichiatra cattolico, come attestano gli autori del volume, sono dei professionisti, ma anche dei credenti e come tali interessati esistenzialmente al “bene integrale dell'uomo”. Anche se essi faranno riferimento ad una antropologia cristiana, offrono il loro prezioso contributo, maturato in ambito clinico ed accademico, al dibattito scientifico-culturale per una maggiore esigenza di chiarezza epistemologica e metodologica dei ruoli tra psicologo e pastore d'anime, tra scienza e fede, tra azione umana e grazia.

Tre tappe sembrano fondamentali affinché l'attitudine empatica, che sembra essere la cerniera, il ponte tra ciò che è squisitamente spirituale e ciò che è educativo: la capacità di condivisione, il rispetto per la dignità umana e la compassione.

³³² T. CANTELMÌ – P. LASELVA – S. PALUZZI, *Psicologia e teologia in dialogo. Aspetti tematici per la pastorale odierna*, San Paolo, Milano 2004. Lo psicologo e lo psichiatra cattolico sono dei professionisti ma anche dei credenti e come tali interessati esistenzialmente al bene integrale dell'uomo. Anche se essi faranno riferimento ad una antropologia cristiana, offrono il loro prezioso contributo, maturato in ambito clinico ed accademico, al dibattito scientifico-culturale per una maggiore esigenza di chiarezza epistemologica e metodologica dei ruoli tra psicologo e pastore d'anime, tra scienza e fede, tra azione umana e grazia.

Il primo passo sembra essere la condivisione.

«La Chiesa non ha mai accettato di essere la comunità di una sola civiltà e di un solo mondo. Lo dice chiaramente la presenza di piccole comunità cristiane in mondi lontani da quelli dove i cristiani sono maggioritari. Dalla coscienza cristiana germina allora proposta a tutti gli uomini di buona volontà, perché condividano maggiormente i beni della terra, ma allo stesso tempo adottino uno stile di vita responsabile e consapevole che parte dei loro fratelli è in condizione di povertà. L'appello del papa propone una cultura della condivisione. I cristiani del Terzo Millennio sono chiamati infatti dalle dimissioni stesse del mondo a vivere su orizzonti universali»³³³.

La cultura della condivisione, del dividere-insieme, del dividere –con, è dunque un primo passo essenziale all'educazione di quel processo interiore chiamato empatia, ma non l'unico. La condivisione reale sarà la premessa per l'affermazione della dignità di ogni persona umana, da cui si sviluppa la virtù del rispetto per l'altro in quanto tale.

Secondo, ma non per importanza, è dunque il processo di affermazione della dignità umana.

«La ferma volontà di rispettare gli altri uomini e gli altri popoli e la loro dignità, e l'assidua pratica della fratellanza umana sono assiduamente necessarie per la costruzione della pace. In tal modo la pace è frutto anche dell'amore, il quale va oltre quanto può sopportare la semplice giustizia (Gaudium et spes 78)»³³⁴.

Educare a riconoscere che ogni essere umano è titolare di diritti umani fondamentali significa formare alla virtù del rispetto.

La volontà di percepire la sofferenza che altri debbono sopportare genera un'attitudine assolutamente conseguente alla precedente: la virtù della compassione.

«Perseguire la virtù della compassione richiede ben di più che riconoscere semplicemente il valore morale e la dignità dei nemici, soldati, o civili. È importante riconoscere che la virtù della compassione è non soltanto razionale ma anche emotiva, perché è crescente corpus della letteratura etica ha chiarito come l'esperienza emotiva sia una dimensione chiave della conoscenza morale»³³⁵.

Quella che molti autori riconoscono come componente emotiva della conoscenza morale è individuale come una componente empatica, pur necessitando il chiarimento che il concetto di empatia non è del tutto assimilabile a quello di emozione.³³⁶

Il nucleo della missione che Cristo ha ricevuto dal Padre è l'uomo nuovo: l'uomo che si apre verso Dio superando se stesso nella forza della verità e dell'amore. «La formazione di tale uomo è, nello stesso tempo, il primo compito, la prima missione di ognuno di noi. Al dono, dunque, che ci viene dall'alto e ci sollecita verso l'alto deve seguire la risposta della

³³³ A. Riccardi, *Condivisione: via alla pace*, in www.vatican.va, 1999, 1-2.

³³⁴ Cfr. EV 1, 1433.

³³⁵ Ch. P. Vogt, «Integrare la guerra giusta e le virtù per promuovere la pace: compassione, rispetto per le persone e misura della proporzionalità», in *Rassegna di Teologia* 47 (2006) 208.

³³⁶ M. Damiano, *Pace ed empatia: per una lettura etico-antropologia del messaggio di Sua santità Benedetto XVI per la celebrazione della Giornata Mondiale della pace (1 gennaio 2009)*, in Istituto Superiore Di Scienze Religiose "S. Massimiliano M. Klobe", «Affinché si conosca sulla terra la tua via» (Sal 67/66, 3a). *Annunciare, celebrare e testimoniare il Risorto. Studi in onore di S. E. Mons. Giuseppe Rocco Favale*, Di Napoli G. (a cura di), 193-195.

nostra volontà, cioè la nostra personale collaborazione»³³⁷ che si fortifica, soprattutto, con, la preghiera e la meditazione della Sacra Scrittura.

Il Vangelo, in particolare, è il solo capace a rispondere a tutte le domande del cuore giovanile che si sta formando. Il giovane è l'uomo che in maniera speciale, in maniera, si sta "formando"... Dal punto di vista della formazione, la giovinezza è un periodo particolarmente importante, ricco e decisivo.³³⁸

Ormai da tempo, tanto la parola quanto la psicologia ci mettono in guardia dalla distanza che ci può essere tra quanto noi immaginiamo di voler essere (l'io ideale) rispetto a ciò che in realtà siamo³³⁹.

Con la Scrittura concorda la psicologia dicendoci che la vera malattia del nostro tempo è la mancanza di relazione. Non solo non si è capaci di mettersi in relazione con le cose, con gli altri e con Dio, ma neppure con se stessi³⁴⁰.

Il termine «educare» ha una etimologia duplice, perché può derivare sia da *educare* come da *educere*, termini latini che conservano a loro volta una grande ricchezza di significato. *Educare* significa «allevare, alimentare, formare o istruire»; è imparentato con *ducere*, che significa «condurre», e che nella forma passiva vuol dire «crescere». *Educere* significa «trarre o estrarre, avanzare, elevare». Questa polisemia originaria, pur non essendo ambigua, manifesta un'analogia logica che esprime la pluralità di dimensioni operative comprese nel termine educazione. Seppur sinteticamente potremmo dire che l'educazione non è un «mettere dentro», quanto piuttosto un «trarre fuori», ovvero estrarre; ciò presuppone che ci sia qualcosa da attuare nell'educando, oggetto dell'azione dell'educatore ed è proprio questa attuazione che dà senso all'educazione³⁴¹.

La parola "educazione" è usata frequentemente da tutti, ma spesso a sproposito. In pochi ne conoscono il vero significato e sono ancor meno quelli che sanno cogliere la differenza profonda con la parola "istruzione". "*Educare*", quindi, vuol dire sviluppare o perfezionare le facoltà intellettuali, fisiche e morali dal bambino o del giovane per mezzo di precetti, esercizi ed esempi. "*Istruire*", invece, significa insegnare, informare o comunicare idee o dottrine. Attraverso queste definizioni si evidenzia la differenza essenziale tra le due azioni. Secondo Kant, *educare* è "*sviluppare nell'uomo tutta la perfezione della quale è capace la sua natura*". L'educando è parte attiva del processo educativo. Chi si sta istruendo, invece, riceve ed accumula conoscenze. L'educazione richiede termini più lunghi e difficili da precisare rispetto a quelli della mera istruzione.

L'agire educativo, come ogni atto umano, partecipa delle due dimensioni dell'azione e dell'attività che corrispondono alle due dimensioni essenziali della educazione: insegnare ed apprendere. Si può apprendere qualcosa da soli, ma non si può parlare in questo caso di educazione, bensì di scoperta³⁴².

Dalle prime parole che pronuncia un bambino, a quello di un maestro che hanno forza di insegnare; nel più quotidiano degli incontri, nel più esclusivo dei convegni; dal condizionare dei retori, al manipolare mediatico; nello sforzo di dire qualcosa a qualcuno, nella

³³⁷ Giovanni Paolo II, *Ins.* 5/1 (1982), 1236-1237.

³³⁸ Cfr. Pavlidou, *Costruttori di un futuro*, 93-94.

³³⁹ C. Viasciaveo, *Dio piagando guarisce*, in «Horeb» tracce di spiritualità, 48, n. 3/2007, 72.

³⁴⁰ A. Neglia A., *Vita cristiana e guarigione*, in «Horeb» tracce di spiritualità, 48, n. 3/2007, 79.

³⁴¹ Cfr. F. Altarejos Masota – C. Naval Durán, *Filosofia dell'educazione*, La Scuola, Brescia 2003, 18-19.

³⁴² *Ivi*, 35.

fatica di ascoltare; in quel parlare che aiuta, e in quello che mortifica; nel silenzio di un abbraccio, nel buio sonoro di un *auditori-um*; davanti una vetrina, di fronte l'opera d'arte; la filosofia dell'educazione ha il compito di investigare, pre-occupata per la realizzazione umana, sul principio che è fondamento per tanta varietà di fenomeni.

Educare è un atto che coinvolge tutta la persona, mente e cuore, in modo particolare quando l'uomo s'interroga sulla sua relazione con l'Assoluto. «*Nell'atto religioso fondamentale la conoscenza, l'amore e l'azione sono uniti*», scrive la Stein³⁴³. Ci piace sottolineare la piena convergenza di questa idea steiniana con il convincimento, tenacemente propugnato dal filosofo catalano Carlos Cardona, del carattere etico del principio stesso del filosofare: «*Preliminare, nel sapere, non è il problema gnoseologico: è con un argomento etico, di buon amore, che si può avviare un buon sapere*»³⁴⁴.

Nella coscienza condivisa, ai suoi diversi livelli, sembra smarrita non solo la pratica felice di processi educativi, bensì l'*idea stessa di educazione*. In ultima istanza sembra essere in crisi l'esperienza elementare e complessiva dell'educare alla vita e con essa l'interesse personale all'educazione, poiché ne è stata forse smarrita la chiave interpretativa e la motivazione essenziale. Ciò che dovrebbe giustificare quell'esperienza, infatti, è l'apporto positivo che essa dà alla vita e alla crescita delle persone, attraverso i legami benefici che stabilisce e la convinzione del valore del patrimonio umano che trasmette. L'urgenza maggiore allora non è di ridire metodi e contenuti (peraltro oggi molto problematici), ma di ritrovare il *baricentro dell'esperienza educativa*. L'attuale crisi dell'educazione ha a che fare non soltanto con singole difficoltà, ma piuttosto con l'idea che abbiamo dell'uomo e del suo futuro.

Che cos'è l'uomo? È il soggetto *reale* dell'essenza umana. In che cosa consiste o da dove proviene questa realtà? Consiste nell'essere persona, nell'essere soggetto, nell'essere proprietario del proprio essere. Per questo si è liberi, si è padroni dei propri atti: perché l'agire è conseguenza dell'essere. Sono padrone dei miei atti perché sono padrone del mio essere. Ma non sono proprietario del mio essere per acquisizione o per qualche merito precedente: prima di essere non ero e non potevo acquisire né meritare. Quindi l'essere mi è stato dato sotto forma di autentico regalo: in proprietà e non in prestito. È chiaro che può dare l'essere solo che lo ha in sé e per sé pienamente, e per essenza: solo egli lo può partecipare. Questo essere per essenza è lo stesso Essere Sussistente, l'Atto Puro di Essere, che chiamiamo Dio. Così giungo alla conclusione che io, come persona reale, provengo direttamente da Dio: è stato Dio che mi ha creato, che mi ha tratto dal nulla dandomi l'essere, facendomi essere ed essere colui che sono e ciò che sono e, rendendomi capace di conoscere e di amare, costituendomi in suo diretto interlocutore. Essere persona vuol dire essere capace di amicizia con Dio, di amore reciproco di benevolenza, manifestando questo amore e la conseguente comunione di vita e comunicazione dei beni³⁴⁵.

Educare ha un significato di integrazione e di integralità, perché così è richiesto dalla natura umana composta di materia e di spirito; non si può badare separatamente allo svi-

³⁴³ Cfr C. FABRO, *Linee dell'attività filosofico-teologica della Beata Edith Stein*, in «Aquinas», My-Ag 89; 32 (2), 108.

³⁴⁴ CARDONA, *Etica del lavoro educativo*, 12; cfr anche ID., *Metafisica del bene e del male*, Ares, Milano 1991 e *Metafisica dell'opzione intellettuale*, Edusc, Roma 2003.

³⁴⁵ Cardona, *Etica del lavoro educativo*, 120-121.

luppo del corpo e della mente, né alle loro diverse facoltà o capacità operative; l'unione sostanziale che definisce l'essere umano comporta che l'educazione sia integrale cioè dell'essere umano intero: «i sensi e le mani, oltre alla ragione»³⁴⁶. Perciò è indispensabile non limitarsi a una *prospettiva settoriale di educazione*, né è sufficiente riflettere sulle metodologie pedagogiche, ma è necessaria una visione *antropologica ed essenziale* del fatto educativo come tale, che abbia il suo fondamento e il suo sviluppo in una concezione della persona e dell'esperienza umana, viste non come un ideale passato da contrapporre al presente, ma come una comprensione più profonda dell'umano, per un'iniziativa rinnovata e convinta. Per questo dobbiamo acquisire meglio i termini attuali della crisi e il livello di profondità a cui ricondurre l'educazione e il suo possibile percorso³⁴⁷.

L'errore di fondo è legato alla prospettiva da cui partiamo. Prospettiva che, partendo da una visione legata al concetto di ruolo e di funzione, presupponeva di individuare un netto ambito di pertinenza dell'educazione ed in generale delle attività formative; ancor di più pretendeva di distinguere regole dell'educazione e di ridiscendere a ruoli educativi e ruoli non-educativi. Idea teoricamente accettabile in quanto logica ma praticamente mai dimostrata ed indimostrabile in quanto esclusivamente costruita sul piano concettuale e astratto e dunque facente parte di quelle teorie che «*sopravvivono senza essere smentite dalla realtà semplicemente perché con questa realtà non si misurano*»³⁴⁸.

La realtà, direttamente osservabile nella nostra esistenza e nella esperienze di vita di tutti noi, è che l'educazione non è una particolare forma dei rapporti umani. Nei fatti, ogni rapporto umano, ogni incontro ed ogni esperienza che si fa nella vita è educazione. A volte esplicita, altre implicita, a volte intenzionale, a volte causale o casuale, altre volte tra pari, a volte tra diseguali e tutte le forme che possiamo immaginare. Il punto è che i rapporti umani, e purtroppo anche quelli dis-umani, sono educativi. L'incontro con un altro uomo segna entrambe le persone, a volte positivamente, a volte negativamente. Anche se le persone sono del tutto autoreferenziali e non si *incontrano* realmente.

Ognuno di noi, in ogni età ed in ogni fase della vita, è stato educatore di qualcun altro. Di un fratello maggiore o minore, di un amico, di un figlio, di un genitore, di una donna o una fidanzata, o magari di un perfetto sconosciuto per cui abbiamo avuto più peso di ciò che ci saremmo aspettati.

Che senso ha dunque chiederci quali siano gli atti educativi? E che senso ha chiederci chi *possa* o *debba* essere educatore? Ha molto più senso a questo punto chiederci *come* debba essere una relazione educativa che non voglia essere manipolatoria o diseducativa. Bisogna ripartire dal rapporto che intercorre tra l'educazione e l'etica. Quand'è che possiamo considerare una relazione "etica"? Nel prossimo capitolo tratterò di quali siano le caratteristiche e le responsabilità all'interno di una relazione, ma possiamo già affermare che si evince il bisogno di una dimensione di eticità della relazione umana.

Eticità che è insita nella scelta che ogni uomo può fare rispetto alla sua esistenza. Si può scegliere di vivere solo in una dimensione autoreferenziale ed individualista oppure in una

³⁴⁶ J. Maritain, *Per una filosofia dell'educazione*, La Scuola, Brescia 2001, 226 (tit. orig., *Pour une philosophie de l'éducation*, Fayard, Paris 1969).

³⁴⁷ Conferenza Episcopale Italiana, Comitato per il Progetto Culturale, Estratto da "La sfida educativa" Rapporto-proposta sull'educazione.

³⁴⁸ Cfr. M. Bernardi, *Educazione e Libertà*, Giovanni De Vecchi, Milano, 1980, 21.

dimensione socio-solidale e di co-costruzione. Ci sono però alcune differenze tra le due impostazioni.

La prima scelta esclude la seconda, la seconda è un'evoluzione del sé, una crescita individuale, che a sua volta comprende la prima. La prima tende alla chiusura, alla staticità e alla difensività. La seconda tende all'apertura con il mondo e con gli altri, alla condivisione, alla disponibilità, ad atteggiamenti prevalentemente di tipo ottimistico. È dimostrato quanto atteggiamenti, a volte anche illusori, ma ottimistici migliorino il senso di autoefficacia e nei fatti la probabilità di successo³⁴⁹ e la qualità della vita.

Pur riconoscendo il diritto di ogni individuo di scelta tra l'una e l'altra dimensione, in entrambi i casi si deve prendere atto della responsabilità di cui ognuno di noi è portatore e dei doveri di rispetto della libertà altrui che abbiamo. L'educazione, vedremo, si consolida come azione spirituale fin dalla sua origine, giungendo a designare propriamente, così come avviene frequentemente nell'evoluzione semantica dei termini delle lingue classiche; per esempio: da *liber*, l'adolescente che raggiunge la capacità di generare, viene *libertas*, la capacità di agire da sé³⁵⁰.

La sovrabbondanza di parole e proclami sulla libertà sono un indizio sicuro della sua complessa tematica e della sua precarietà esistenziale, personale e sociale. La libertà è forse la realtà umana sulla quale si è più scritto, detto e fatto negli ultimi secoli, per come viene oggi vissuta, essa può essere effettivamente considerata a ragione come una scoperta della modernità. Da una prospettiva pedagogica, la libertà trae origine dalla considerazione della sua perfettibilità umana, come anche dal suo contrario, le defettibilità: l'essere umano può migliorare, ma può anche peggiorare³⁵¹.

Se l'educazione è l'aiuto al perfezionamento dell'uomo, la libertà è la sua base operativa, il principio radicale del suo agire, intendendo «principio» nel suo pieno significato, come motivo dell'agire e come culmine di esso; in altre parole, *come condizione essenziale* del fine educativo. La libertà definisce la natura umana nella sua essenza; perciò può essere considerata da prospettive diverse. La riflessione etica, quella antropologica o quella psicologica studiano la libertà dal loro proprio punto di vista conoscitivo. In campo educativo il punto di vista non può essere che il perfezionamento dell'uomo, e questo comporta che si consideri la libertà come suscettibile di crescita. Il punto di partenza è l'esperienza. L'essere umano sperimenta la propria libertà, sa di avere diverse possibilità di agire nei confronti di uno stesso oggetto: la *scelta* appare come l'atto primario che definisce la libertà. Sono libero perché posso scegliere, vale a dire non sono determinato ad agire in un'unica direzione. L'atto di scegliere è la manifestazione diretta della libertà, che deve essere l'*autodeterminarsi in ragione del fine*. Poter stabilire tra mezzi e fini è un'altra manifestazione della libertà umana. Le scelte si riferiscono ai mezzi, però questi si giustificano e si scelgono in ragione del fine rispetto al quale il soggetto si autodetermina. Da qui proviene la caratteristica essenziale di una condotta veramente libera: la costanza e la continuità nell'agire. Prendere coscienza di ciò vuol dire porsi quantomeno lo scrupolo di non essere manipolatori o portatori di dis-valori nelle relazioni della nostra vita.

Ma rappresentanti più o meno qualificati della cosiddetta «postmodernità» ci dicono che

³⁴⁹ Cfr. G. Lo Iacono (a cura di), *Il senso di autoefficacia*, Centro Studi Erickson, Trento, 1996.

³⁵⁰ Altarejos Masota - Naval Durán, *Filosofia dell'educazione*, 20.

³⁵¹ Polo, *Chi è l'uomo*, 117-119.

«l'egoismo nazionale non solo non si oppone ai concetti tipicamente moderni e piuttosto vacui della solidarietà e dell'altruismo, ma costituisce l'unica forma non ideologica e non ipocrita degli stessi. Non è forse possibile, con le armi del relativismo e con la sfiducia dello scettico, incidere sulla realtà e costruire un mondo a nostra misura?». Certamente, afferma Cardona, così è possibile incidere sulla realtà e, forse, costruire un mondo a nostra misura; però sarà peggiore della misura di Protagora³⁵² e del letto di Procruste³⁵³.

È la misura dell'«essere-per-la-morte», quella dell'essere come mero tempo; è in definitiva, l'identificazione dell'essere con il nulla³⁵⁴.

Riappare così la nozione razionalista della libertà come «necessità conosciuta» (Spinoza). Pertanto la situazione contemporanea c'impone in modo pressante la ricerca della libertà perduta.

Cammino lungo e difficile per quanto possa apparire complesso e tortuoso, ma dobbiamo anche ricordarci che spesso, tutto ciò che ci sembrava difficile, è diventato facile dopo averlo fatto.

³⁵² La filosofia di Protagora è riassumibile in una sua famosa asserzione: «*L'uomo è la misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono e di quelle che non sono in quanto non sono*», (Protagora, fr.1, in Platone, *Teeteto*, 151d-152e)

³⁵³ Nella mitologia greca classica Procruste (o Procruste) è il soprannome di un brigante greco di nome Damaste che aggrediva i viandanti. egli tormentava e uccideva i viandanti stirando quelli di bassa statura sul letto lungo e amputando le membra di quelli di alta statura avanzanti dal letto corto. Con la locuzione "letto di Procruste" o "letto di Damaste", derivata da questo mito, si indica il tentativo di ridurre le persone a un solo modello, un solo modo di pensare e di agire.

³⁵⁴ Cardona, *Etica del lavoro educativo*, 82.

CONCLUSIONE

Nel regno della speranza

Egli ha posto l'anima nel regno della speranza,
Sgomento dei cieli vuoti nella solitudine cosmica.
L'anima si specchia come il firmamento sui limpidi rivi.
La pace che spira come aura primaverile sulle anime stanche.
La pace che nei cuori puri, fresca più dell'alba,
Feconda più del sole d'oro sui campi irrigui.
La pace che ride nelle pupille serene, lembo di cielo.
Nata per salire, la fiamma deve divampare negli orizzonti senza confine,
Irrobustendosi al vento della prova terrena.
Dalla tiepida favilla iniziale deve ritornare a palpitare nell'Eterna Luce.

Il relativismo e lo scetticismo distruggono il progetto culturale, ma sono certo che Famiglia, Scuola e Parrocchia possano e debbano ricostituire il contesto umano e religioso che dà senso all'educazione. Educare una persona umana, generarla nella pienezza della sua umanità, è l'impresa più grande.

Primo compito dell'educatore è quello di dare la risposta vera alle domande più profonde del cuore, per far capire qual è il vero senso della vita, e per far questo non basta raccontare: è necessario testimoniare e mettersi in gioco fino in fondo, bisogna convertirsi continuamente. Se il rapporto educativo non ha la natura della testimonianza, assume la forma o dell'autoritarismo egemone o del permissivismo cinico, mentre il rapporto educativo nasce dalla testimonianza di un incontro fatto dall'educatore, resa all'educando perché si converta e viva una vita degna.

Il rapporto educativo si realizza, prima che nella scuola, in due luoghi: in Famiglia e nella Chiesa. In famiglia, perché educa all'amore, spiega e testimonia che è l'amore del Creatore che dà origine a tutto ciò che esiste, la grande testimonianza in cui consiste l'educazione in famiglia sta proprio nella testimonianza alla positività della vita, alla presenza dell'amore di Dio in essa. In questo contesto si inserisce l'importanza della Chiesa nel progetto educativo. Questo compito si realizza nella comunicazione della verità circa il destino dell'uomo. La parrocchia educa comunicando la bella notizia attraverso la catechesi e anche celebrando il Mistero della salvezza dell'uomo attraverso la modalità liturgica.

Una priorità, dunque, per tutta la comunità civile e cristiana. Il santo Padre Benedetto XVI, in una lettera del 2008 alla diocesi di Roma, scriveva che educare non è mai stato facile, ma oggi sembra diventare sempre più difficile. Lo sanno bene i genitori, gli insegnanti, i sacerdoti e tutti quelli che hanno responsabilità educative. A distanza di anni, la situazione è sempre più critica ed evidenzia una vera e propria «emergenza» che ha spinto la Chiesa cattolica italiana a scegliere il «tema educativo» come impegno pastorale.

Credo che per noi credenti ci possa essere un aiuto aggiuntivo, un esempio in più a cui guardare. Dalla storia della salvezza, ricaviamo l'insegnamento che Dio Padre è un educatore, che educa il suo popolo con uno stile particolare. La *lettera agli Ebrei* (12,9-11):

«Inoltre abbiamo avuto per correttori i nostri padri secondo la carne e li abbiamo rispettati; non ci sottometeremo forse molto di più al Padre degli spiriti per avere la vita? Essi infatti ci cor-

reggevano per pochi giorni come sembrava loro opportuno; ma egli lo fa per il nostro bene, affinché siamo partecipi della sua santità. È vero che qualunque correzione sul momento non sembra recare gioia, ma tristezza; in seguito tuttavia produce un frutto di pace e di giustizia in coloro che sono stati addestrati per mezzo di essa»,

evidenzia la profonda differenza che esiste tra la pedagogia divina e quella umana: effimera, penosa e dai criteri incerti la pedagogia dei padri terreni³⁵⁵; veramente proporzionata ad efficaci risultati di santità e di perfezione quella del Padre celeste. Questa pedagogia del Padre celeste segue la strategia dei tempi lunghi e perciò richiede il coraggio della pazienza e della speranza per poter conseguire frutti di gioia, di pace, di giustizia. Il traguardo del lungo processo educativo divino, comunque, non è un uomo autosufficiente e in pace con sé, ma un uomo virtuoso e in pace con Dio.

In merito alle insidie gravi che minacciano l'attività educativa, vi sono il relativismo e la convinzione che l'educazione sia impossibile. Il relativismo ritiene che non sia possibile per l'uomo conoscere una verità incondizionata circa il bene della persona, e questo sul piano educativo significa l'impossibilità di fare una proposta autorevole di vita a colui che stiamo educando, cioè semplicemente l'impossibilità di educare. La seconda insidia è la progressiva convinzione che l'educazione sia impossibile. È una sorta di abdicazione all'educazione.

Di fronte a queste insidie, sull'esempio di don Bosco, c'è un solo modo di far fiorire questa umanità: mostrare in sé la bellezza di una umanità riuscita e amare l'altro fino al punto da voler condividere con lui questo bene. È ovvio che in tutto questo gioca un ruolo fondamentale la cultura.

Ritengo che ogni educatore, ogni uomo impegnato nel servizio alla scuola deve anzitutto essere convinto che la formazione di se stesso e delle nuove generazioni passa attraverso la via culturale, cioè che cultura e formazione individuale sono un binomio inscindibile. Del resto, lo stesso Magistero della Chiesa, che per noi cristiani è anche un lume di vita nel nostro impegno sociale, civile e nel nostro impegno umano in generale, ha additato nella cultura il punto nodale per il mondo odierno.

Cultura come ricerca significa, promozione del soggetto, inquietudine; significa soprattutto libertà e coraggio. Libertà personale, libertà dell'uomo di cultura, libertà degli insegnanti, libertà del cittadino, e anche coraggio, cioè capacità di mettersi in discussione, e capacità di mettere in discussione anche tutti gli altri, coraggio delle proprie scelte. E allora si riannoda questa valutazione della cultura come ricerca alla prima mia sommaria proposizione e cioè che la cultura deve essere intesa, e soprattutto da dei cristiani, come scelta di vita. Il primo passo di una formazione culturale in via permanente del nostro mondo dell'insegnamento e dell'educazione deve essere questa volontà di appartenere alla gente di cultura, di essere culturalmente motivati. E, credo, che le difficoltà del nostro vivere civile e le crisi della politica, ma anche quelle dell'economia affondino le loro radici in Italia e forse anche fuori d'Italia in questa difficoltà di motivazione, di senso, in quello che in tanti ambienti viene definito un problema morale, ma è un problema sostanzialmente di motivazione. Io vi chiedo scusa ma vorrei dire che abbiamo bisogno nella formazione per-

³⁵⁵ Si pensi in *Efesini* 6,4, alla condanna di un'educazione paterna improntata a troppa durezza: «E voi, padri, non irritate i vostri figli, ma allevateli nella disciplina e nell'istruzione del Signore».

manente dei docenti e poi nella proposta educativa e professionale ai ragazzi, di bellezza; abbiamo bisogno cioè che la cultura artistica ma soprattutto il corrispondente nell'arte alla memoria storica cioè la sensibilità per l'estetica, il senso dell'estetica, siano fortemente, impregnino fortemente la cultura, la nostra cultura.

L'estetica del resto è uno dei modi, delle vie principali per scoprire i valori della vita. Occorre, secondo me, vivere oggi, nella propria formazione culturale, l'amore per la bellezza, perché la bellezza intesa nel senso filosofico, teoretico, ma anche nel senso vitalistico, l'estetica è la via per la scoperta dei valori naturali, spirituali, umanistici.

Come si deve avere rispetto per la memoria storica, occorre che l'uomo di cultura abbia l'amore, la passione per la bellezza della sua condizione, per la bellezza della condizione naturale, umana, della vita, per la bellezza della sua persona e del suo senso globale. Ancora, un altro gradino di questa formazione culturale, a mio modo di vedere, dovrebbe essere oltre alla memoria storica e all'estetica, la letteratura. non occorre, che noi leggiamo tutti i migliori romanzi o tutte le migliori opere della letteratura italiana o del mondo occidentale contemporaneo ma piuttosto intendere la letteratura come specchio della storia dell'uomo del nostro tempo, ivi compresa la letteratura di svago; avere la capacità e la libertà di utilizzare la letteratura di svago per noi, per il nostro svago, come specchio di noi stessi e della storia del nostro tempo. E allora qui si aprono evidentemente scelte, possibilità numerosissime; personalmente non mi spaventerei, non ho la possibilità, non credo addirittura, di avere neppure il dovere di leggere tanta letteratura, ma credo di avere il dovere, anzitutto, della mia libertà personale di accostare la letteratura che più corrisponde alle mie esigenze di persona che vive nel tempo, in questo particolare tornante della nostra storia.

Ecco io non dico e non voglio dire che una sana cultura, la sana formazione culturale nostra, debba basarsi sui testi biblici, sulla patristica, sulla letteratura cristiana contemporanea, sulla teologia. Dico anche questo, naturalmente, ma l'accento mi pare cada piuttosto sulla ricerca culturale attraverso il metodo di una sapienza che viene dal contatto con le fonti del pensiero e dell'etica cristiana. Tra l'altro vorrei ricordare che una delle novità del rapporto chiesa-mondo di questo secolo è stata data proprio dal Concilio con una forte attenzione ai segni dei tempi. La vera cultura del proprio tempo è una cultura che sa guardare, ascoltare, rendersi conto delle situazioni, aggiornarsi nel proprio tempo, aggiornarsi in senso morale sul proprio tempo. La vera cultura deve essere, deve avere, sa avere l'umiltà di rinunciare a se stessa, sa offrire il primato al rispetto dell'uomo.

La vera, l'autentica cultura, è capace di rinunciare ai propri progetti, anche alla propria professionalità educatrice, pur di dare il rispetto, il primato al rispetto dell'uomo e cioè al rispetto della condizione degli altri, al rispetto delle persone con cui si vive, dell'ambiente e al rispetto della persona che si vuole educare. La vera cultura non può essere cioè scissa dalla carità, nel senso di promozione dell'uomo e di donazione dell'uomo. L'educazione accade solo in forza della persona dell'educatore, della «sua testimonianza, dacché è la sua viva voce che deve certificare il significato del mondo». L'educatore è al centro, ma non è il centro, perché il suo è un far vedere il mistero del mondo che lo trascende. Il fine di ogni educatore dovrebbe essere «Vorrei aiutare gli altri a vedere con occhi nuovi».

In questo nostro tempo, caratterizzato dal primato della comunicazione, che consente immediatezza di conoscenza e tende a divenire sostitutiva dei contenuti che si vorrebbero trasmettere, il più importante comportamento virtuoso consiste nella ricerca di far prevale-

re l'essere sull'apparire. Le straordinarie potenzialità delle immagini e delle parole, che affollano le nostre giornate e che ci raggiungono nei luoghi più remoti o nel privato delle nostre case, possono divenire strumenti di conoscenza e di partecipazione, se mettono in circolo idee e sollecitano il pensiero critico, mentre rischiano di isolare e di condizionare le persone, se dirette prevalentemente a propagandare una realtà fittizia e a diffondere interessanti modelli di vita. C'è un grande bisogno di educare alla verità, dalla quale discende ogni aspetto dell'etica individuale e comunitaria: per questo persona virtuosa e buon educatore è innanzi tutto colui che cerca la verità, nella autenticità di sé stesso e nel suo rapporto con gli altri, rispondendo così in modo coerente alla sfida della Modernità. Nelle generazioni passate per indicare persona adulta, capace di decidere ed assumersi responsabilità, si diceva: quello è un «vero uomo». Oggi tale espressione appare desueta ed è inutilizzata, perché la misura della validità di una persona è generalmente altra, non attiene alla coerenza e alla volontà. Persino l'aspetto estetico ha bisogno di verità, poiché ciò che è artefatto nelle cose e nelle persone è spesso meno valido di ciò che è naturale ed autentico. Certo la Natura di per sé non nasconde i difetti, ma proprio così pone le premesse per la loro effettiva correzione. Per assurdo gli ambienti dello spettacolo, con i loro orpelli e le forzate forme di bellezza, finiscono talvolta per dare immagine di bruttezza, appunto perché si discostano dalla verità e dal buon gusto.

L'antica saggezza della Grecia poneva alla base di ogni etica la conoscenza di sé stessi, dei propri limiti e delle proprie potenzialità. Non era un principio di umiltà, era un atto di valorizzazione della realtà personale senza improvvida presunzione e senza rinunciataria timidezza. Potremmo dire che si trattava di esercitare la virtù della prudenza nel suo più altro senso propositivo. Anche i più grandi innovatori virtuosi sono stati profeti e costruttori di armonia del mondo, del quale pure combattevano le brutture: tra gli esempi degli ultimi cento anni si possono citare Gandhi, Martin Luther King, Madre Teresa di Calcutta. Ma nella quotidianità odierna se ne possono annoverare moltissimi, donne, uomini e giovani che non saranno ricordati dei libri di storia o venerati sugli altari, ma che sono il tessuto connettivo della società. La relazione virtuosa con gli altri e con la comunità è la nuova sfida educativa, e non può che essere una forma di carità, di amicizia, cioè il farsi prossimo secondo le proprie qualità e capacità. La "cura" dell'educazione non ha neppure bisogno di costante consuetudine di vita, valica ogni lontananza e solitudine, genera reciprocità disinteressata. Oggi essa è una sfida di modernità, dal momento che si può essere amici veri tanto nella apparente separatezza del monaco, quanto nella tecnologica comunicazione multimediale.

L'educazione va avanti. È novità, continuo cammino verso la maturità. proprio per questo urge la sua formazione. Essa è un dono che va educato e stimolato verso mete che danno senso alla vita e portano alla realizzazione dell'essere figli nel Figlio. È l'uso della libertà nella verità che qualifica la persona. Il corretto uso della libertà è l'oggetto del discernimento morale³⁵⁶.

C'è un grande bisogno di verità, oggi più che mai, che renda la dialettica democratica, nuovo campo educativo, capace di usare gli strumenti per le scelte libere e consapevoli dei

³⁵⁶ pavlidou, *Costruttori di futuro*, 73.

cittadini. Un grande politico italiano, Aldo Moro, sosteneva, nella fase iniziale della ricostruzione del nostro Paese dalle macerie materiali e morali della guerra, che riconoscere le difficoltà e i problemi è già l'inizio della loro risoluzione. D'altra parte tutta la tradizione del pensiero politico classico pone alla base di ogni retta costituzione della *polis* il principio della conoscenza della realtà, dalla cui applicazione derivano le giuste leggi e la retta amministrazione. Se si è animati dal desiderio di verità e dalla conseguente volontà di conoscenza, la virtù più grande anche in politica è il farsi prossimo, nella autenticità e nei limiti della propria persona, applicando tale comportamento ad ogni livello e in ogni ambiente. Differiranno i mezzi scelti e le priorità riconosciute, ma questa è la strada virtuosa di ogni cittadinanza e di ogni politica.

Questa è la strada maestra tracciata dall'educazione!

BIBLIOGRAFIA

1. FONTI

1.1. MAGISTERO

- CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, Costituzione pastorale conciliare sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7 dicembre 1965.
- GIOVANNI PAOLO II, Insegnamenti di Giovanni Paolo II.
- CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Comitato per il Progetto Culturale, Estratto da “La sfida educativa” Rapporto-proposta sull’educazione.

2. STUDI

- ALTAREJOS MASOTA F. - NAVAL DURÁN C., *Filosofia dell’educazione*, La Scuola, Brescia 2003.
- BERNARDI M., *Educazione e Libertà*, Giovanni De Vecchi, Milano 1980.
- Bettelheim B., *Il cuore vigile. Autonomia individuale e società di massa*, Milano, Adelphi 1988.
- BINETTI P. - DE MARINIS M. G., *La prospettiva pedagogica nella Facoltà di Medicina*, SEU, Roma 2002.
- BOLLEA G., *Le madri non sbagliano mai*, Feltrinelli, Milano 1995.
- BRAMBILLA F.G. ,«Linee teologiche per la pastorale giovanile», in *Educare i giovani alla fede*, Ancora, Milano 1990.
- CARDONA C., *Una metafisica per il 2000*, «Studi Cattolici» (1993).
- *Metafisica del bene e del male*, Ares, Milano 1991.
- *Etica del lavoro educativo*, Ares, Milano 1991.
- CASELLA F., *Disagio giovanile, globalizzazione e educazione*, in «Ricerca di Senso» I (2003) 179-191.
- *L’esperienza educativa preventiva di Don Bosco, Studi sull’educazione salesiana fra tradizione e modernità*, LAS, Roma 2007.
- COVEY S. R., *I sette pilastri del successo*, Bompiani, Milano 2001.
- DAMIANO M., *Pace ed empatia: per una lettura etico-antropologia del messaggio di Sua santità Benedetto XVI per la celebrazione della Giornata Mondiale della pace (1 gennaio 2009)*, in Istituto Superiore Di Scienze Religiose “S. Massimiliano M. Klobe”, «Affinché si conosca sulla terra la tua via» (Sal 67/66, 3a). *Annunciare, celebrare e testimoniare il Risorto. Studi in onore di S. E. Mons. Giuseppe Rocco Favale*, Di Napoli G. (a cura di), 193-195.
- DEL CORE P., *Una terapia di autotrascendenza per una corretta immagine di sé*, in: Fizzotti E. - Gismondi A., *Giovani, vuoto esistenziale e ricerca di senso. La sfida della logoterapia*, LAS, Roma, 1998.
- *Accompagnare i giovani nel loro cammino formativo*, in Garcia J. M. (a cura di), *Accompagnare i giovani nello Spirito*, Roma, LAS 1998.

- DE ROSA G., *Infanzia e adolescenza oggi in Italia*, in «La Civiltà Cattolica» 154/I (2003) 77.
- DONNARUMMA D'ALESSIO M., *Vedere dal cuore: empatia, poesia, mistagogia*, Gribaudo, Milano 1999.
- FABRO C., *Linee dell'attività filosofico-teologica della Beata Edith Stein*, in «Aquinas», My-Ag 89; 32 (2).
- FILLIOZAT I., *Il quoziente emotivo. Come usare le emozioni in modo intelligente*, Asti, Piemme 1998.
- FRANKL V. E., *La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l'uomo d'oggi*. El-leDiCi, Leumann (Torino), 1987.
- HOZ V. G., *La practica de la educacion personalizada*, Rialp, Madrid, 1988.
- LO IACONO G. (a cura di), *Il senso di autoefficacia*, Centro Studi Erickson, Trento, 1996.
- MARITAIN J., *Per una filosofia dell'educazione*, La Scuola, Brescia 2001, (tit. orig., *Pour une philosophie de l'éducation*, Fayard, Paris 1969).
- MONTUSCHI F., *La prevenzione è il risultato di una paziente «costruzione»*, in «L'Osservatore Romano» (11-07-2007) 3.
- MORGANTE T. R., *L'educazione tra ragione ed emozione*, in «Scuola e città», n. 1 (2000), 19.
- NEGLIA A., *Vita cristiana e guarigione*, in «Horeb» tracce di spiritualità, 48, n. 3/2007.
- PAVLIDOU E., *Costruttori di futuro. La formazione della coscienza morale nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, Edizione Paoline, Cinisello Balsamo (Milano), 1992.
- POLO L., *Chi è l'uomo*, Vita e Pensiero, Milano 1992, (tit. orig.: *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid 1991).
- POSTMAN N., *La scomparsa dell'infanzia. Ecologia delle età della vita*, Armando, Roma 1984.
- PUGNI P., *Lavoro & Responsabilità*, Ares, Milano, 2004.
- RATZINGER J., *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, 31.5.04.
- RICCARDI A., *Condivisione: via alla pace*, in www.vatican.va.it, 1999, 1-2
- SAMEK LODOVICI G., *Il senso della comunicazione nel pensiero filosofico* in Comunicazione Relazione Profitto, Il sole 24 ORE, 2002.
- SARRACINO V. - STROLLO M. R. (a cura di), *Ripensare la formazione*, Liguori, Napoli 2000.
- STEINER C., *Le conte chaud et doux des chaudoudoux*, Paris, Inter-éditions 1992.
- VIASCIAVEO C., *Dio piagando guarisce*, in «Horeb» tracce di spiritualità, 48, n. 3/2007.
- VOGT CH. P., «Integrare la guerra giusta e le virtù per promuovere la pace: compassione, rispetto per le persone e misura della proporzionalità», in *Rassegna di Teologia* 47 (2006) 208.
- WINN M., *Bambini senza infanzia*, Armando, Roma 1984.

Aniello Clemente

IN PELLEGRINAGGIO CON DON MICHELE
E
GIOVANNI FAGNANI

Uno spazio reale e genuino per la vita di preghiera



INTRODUZIONE

Il pellegrinaggio è tra le più comuni e diffuse pratiche esteriori religiose. Consiste nel recarsi, singoli o in comitiva, in un luogo celebre per santuari, per eventi miracolosi, o per la presenza di tombe o reliquie di santi personaggi. Il pellegrinaggio è in uso presso tutte le religioni, appunto perché risponde ad una inclinazione fondamentale dell'animo umano, cui possono associarsi motivi naturali, come la curiosità, lo spirito di avventure. Può definirsi una delle prime forme di turismo.

Limitandoci all'era e all'area cristiana, i pellegrinaggi risalgono ai primi secoli della chiesa, con meta la Terra Santa³⁵⁷. Essi ebbero notevole sviluppo nel Medioevo, epoca di romei e di crociate³⁵⁸. I romei nei loro interminabili viaggi percorrevano le strade di collegamento fra i vari santuari, costellate di alberghi, ostelli. Assolvevano, per quei tempi, la funzione dei moderni «mass media». Trasmettevano notizie lontane e memorande, come leggende, di paese in paese. Con l'insorgere della Riforma protestante furono guardati con sospetto ed anche con ostilità. Nel suo *De institutione cristiana*³⁵⁹ (IV, XIII, 5) Calvino li chiamò «manifeste empietà», superstizioni.

Oggi si assiste allo spettacolo impressionante delle folle che accorrono a Lourdes e a Fatima, altri che accorrono in Terra Santa nonostante lo stato di guerra che vi si prolunga da oltre quarant'anni e altri che accorrono a Roma.

Il pellegrinaggio si presenta come un evento di ogni religione, molto ampio e diffuso; fa riferimento a molti aspetti dell'esistenza umana, da quello individuale a quello sociale, da quello economico a quello culturale ma, ovviamente, è la dimensione religiosa³⁶⁰ che lo caratterizza e lo rende differente dagli stessi fenomeni affini. Il cristiano, nel corso della storia si è messo in cammino per celebrare la sua fede nei luoghi che indicano la memoria del Signore o in quelli che rappresentano momenti importanti della storia della chiesa.

Si è accostato ai santuari che onorano la Madre di Dio e a quelli che mantengono vivo l'esempio dei santi. Il pellegrino, nel suo processo di conversione, anela all'intimità con Dio ed eleva a lui una fiduciosa supplica per le necessità materiali.

In tutti i suoi molteplici aspetti, il pellegrinaggio è stato per la chiesa sempre un meraviglioso dono di grazia. Negli ultimi decenni, in una società come la nostra, fortemente caratterizzata da intensa mobilità, si è verificato il risveglio del movimento pellegrino.

La ricerca dei cristiani di una via semplice ed elementare di accesso alla fede cristiana, che caratterizza proprio la pietà popolare, a cui appartiene appunto in prima linea il pellegrinaggio, insieme alla grande disponibilità dei mezzi di comunicazione, fa sì che l'uomo di oggi volentieri si metta in viaggio per vivere quest'esperienza religiosa³⁶¹.

³⁵⁷ Cf. M. SENSI, *Il pellegrinaggio nella storia del cristianesimo e nella vita della chiesa*, «Lateranum» n. 3/2011, settembre-dicembre 2011, Lateran University Press, Roma 2011.

³⁵⁸ Cf. F. CARDINI - M. MONTESANO, *Storia medievale*, Firenze, Le Monnier Università, 2006, 248-250.

³⁵⁹ Cf. G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, 2 voll., Utet, Torino 1971.

³⁶⁰ Cf. J. GRZEGORCZYK, *Pellegrinaggio a piedi. Via della nuova evangelizzazione?*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2004, 9.

³⁶¹ Cf. G. DI PALMA, *La pietà popolare nella Bibbia*, in *Liturgia* 211/2007, 10-18.

Questo umile lavoro nasce dalle esperienze vissute verso i luoghi sacri, dai libri letti e dai racconti ascoltati dalle persone incontrate sulla strada, ma in modo particolare per onorare la memoria di mons. Michele Sasso che fece della sua vita un pellegrinaggio verso la Meta agognata: l'Amore trinitario!

CAPITOLO PRIMO

IL PELLEGRINAGGIO BIBLICO

1. Etimologia del pellegrinaggio

Il pellegrinaggio è uno degli aspetti più profondi della pietà popolare, in quanto segno della condizione dell'essere umano³⁶². L'essere umano è pellegrino dell'assoluto, è *homo viator*, l'itinerante, l'errante vagabondo³⁶³: «Nel mio cammino verso la città santa m'imbattei in un altro pellegrino e gli chiesi: “È questo, di sicuro, il cammino che conduce alla città santa?”. Ed egli disse: “Seguimi, e raggiungerai la città santa in un giorno e in una notte”»³⁶⁴. L'uomo è veramente in cammino. Dalla nascita fino alla morte, la sua vita si colloca in un perenne movimento teso verso il raggiungimento di qualcosa che spesso non è propriamente conosciuto, ma solo desiderato.

Ci sono momenti della nostra vita che più direttamente ci coinvolgono nel riflettere su questa condizione; così come ci sono momenti che noi desideriamo illuminare attraverso un cammino. I due aspetti sono complementari tra di loro. Vediamo la nostra vita segnata da un percorso che dobbiamo intraprendere. Certo, a volte con timore, perché sappiamo che non siamo stati noi ad averlo tracciato; eppure scopriamo che in quel percorso ritroviamo la via della nostra salvezza. Dall'altra portiamo il peso della responsabilità di dover anche noi tracciare il cammino della nostra vita. In questo caso, scopriamo tanti momenti che costituiscono delle pietre miliari a cui volentieri, nel bene e nel male, facciamo ritorno, perché ci consentono di verificare quanto abbiamo camminato e quanto ancora ci resta prima di arrivare al traguardo, ed è proprio qui che la questione della terminologia³⁶⁵, come al solito, è una faccenda molto delicata.

Infatti nella lingua ebraica vi sono alcuni vocaboli che richiamano l'idea di colui che “viaggia” e che possono essere addirittura tradotti con la parola *pellegrino* ma non bisogna farsi trarre in inganno. C'è il termine *ger*, che il dizionario di ebraico biblico di Zorell traduce con *peregrinus*, che sarebbe un tale «*qui in regione gentis alienae diu aut perpetuo habitat*»³⁶⁶.

1.1. *Peregrinus e homo viator*

³⁶² Cf. I. SCHINELLA, *Cattolicesimo e pietà popolare. Una sfida per il terzo millennio*, Editrice Domenicana Italiana s.r.l., Napoli 2007, 133.

³⁶³ E. SCOGNAMIGLIO, *La Trinità nella passione del mondo. Approccio storico-cristico, narrativo e simbolico*, (Cammini nello Spirito, Teologia 39), Paoline, Milano 2000, 38.

³⁶⁴ K. GIBRAN, *Sabbia e spuma*, in T. PISANTI (ed.), *Gibran. Tutte le poesie e i racconti*, Roma 1993, 97.

³⁶⁵ Cf. G. DI PALMA - G. FALANGA - E. SCOGNAMIGLIO, *Pellegrini nella storia. Il Giubileo cammino per ogni uomo*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2000, 16-19.

³⁶⁶ F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1968, 158.

Un pellegrinaggio è un viaggio compiuto per devozione, ricerca spirituale o penitenza verso un luogo considerato sacro. La definizione di pellegrinaggio indica un andare finalizzato, un tempo che l'individuo stralcia dalla continuità del tessuto ordinario della propria vita (luoghi, rapporti, produzione di reddito), per connettersi al sacro.

I termini *peregrinus* e *homo viator* vengono comunemente usati come sinonimi. Tuttavia vi è una notevole differenza semantica.

(*Homo*) *viator* è un termine tardo-antico e post-classico e si riferiva al messaggero o cursore pubblico incaricato di compiere un determinato percorso per portare ordini, corrispondenza, messaggi o per altri incarichi simili. Il "*viator*" percorreva la via, un cammino ben tracciato e individuabile nel territorio. Nella Patristica è Cristo la via, secondo la scultorea testimonianza giovannea; nell'imminenza della sua passione e morte, Gesù disse ai suoi: «*Nella casa del Padre mio vi sono molte dimore...*» (Gv 14, 2-6). L'*homo viator* è consapevole di compiere un cammino *seguendo* le tracce di Cristo, ma soprattutto che la sua via è Cristo e che solo in lui e con lui può procedere verso la sua ultima meta. La via è intesa come segmento percorribile fra due punti. Nel termine *homo viator* è dunque insito il doppio significato dell'umiltà della sequela di Cristo e della sicurezza della fede.

Peregrinus, termine di età classica affermatosi a partire dall'alto medioevo, deriva dalla locuzione *per agros* e indica gli individui che percorrono il territorio esterno alla città. Il *peregrinus*, in quanto non appartenente alla comunità con cui viene in contatto, è *straniero*, sconosciuto e anche *strano*. È dunque un *diverso*, viene da lontano e va altrove. Da straniero non conosce i luoghi e gli itinerari e perciò deve trovare il suo cammino attraverso piste non sempre giuste. Il *peregrinus* è soggetto a smarrirsi e deve chiedere la giusta direzione alla gente del luogo. Ha bisogno di protezione giuridica, di trovare ospitalità e di ricevere cibo per sostentarsi. Fin dall'alto medioevo è compreso fra le categorie sociali deboli, fra i *pauperes*, gli *infermi*, tutti gli *impotentes* bisognosi di tutela e di provvidenze.

Il suo uso posteriore invece, come lo intendiamo noi, implica una scelta. Chi parte in pellegrinaggio non si trova ad essere, ma si fa straniero e di questa condizione si assume le fatiche e i rischi, sia interiori che materiali, in vista di vantaggi spirituali: come incontrare il sacro in un luogo lontano, offrire i rischi e i sacrifici materialmente patiti in cambio di una salvezza o di un perdono metafisici.

In tutte le grandi religioni storiche esistono indicazioni, forme, destinazioni e finalizzazioni, del pellegrinaggio.

Attualmente la diminuzione dei tempi, dei rischi e dei costi di viaggio, nonché la desacralizzazione delle culture, fanno sì che la categoria culturale del pellegrinaggio sia ormai sempre più intrecciata con quella del turismo di massa, del quale viene anzi spesso considerata una specie di sottoclasse, almeno dagli operatori economici del settore, il cosiddetto turismo religioso.

2. Il pellegrinaggio: atto globale di sacralizzazione

Il pellegrinaggio è un dato fondamentale dell'antropologia religiosa. Sotto nomi diversi, ma in una quasi identità della realtà vissuta, l'atto del pellegrinaggio costituisce, attraverso culture, spazi e millenni, uno dei tempi forti dell'esperienza religiosa collettiva e individuale. L'antico Egitto portava i suoi morti a Busiris, il luogo della passione di Osiride, o a compiere i misteri di Abido. I grandi santuari panellenici dell'antica Grecia, consacrati al culto di Apollo (Delfi, o Delo, l'isola santa) o, verso la fine del V sec. a. C., al culto di Esculapio, erano al tempo stesso centri di grandi feste religiose (*Panēghyris*³⁶⁷) e di risorse

³⁶⁷ Gli antichi Greci chiamavano Panēghyris (letteralmente «adunata di tutti») le grandi feste religiose solenni, come quelle di Olimpia, o nazionali, come le Panatenee. Un discorso panegirico era l'elogio ufficiale

terapeutiche. Alla radice della religione d'Israele c'erano gli insigni luoghi di pellegrinaggio di Sichem o di Ebron, antichi santuari cananei, o di Silo, custode dell'Arca, secondo il *libro di Samuele*, fino alla conquista dei filistei. Il cuore dell'Islam è la Mecca; Islam sunnita e Islam sciita si dividono peraltro la grazia dei pellegrinaggi alle tombe: per l'uno la tomba del profeta a Medina e quelle dei suoi compagni o di innumerevoli *wali* (i santi); per l'altro, le città sante di Karbalà, nell'attuale Iraq, o di Mashad, anch'essa sede di tombe, fra cui quella di Harūn-al-Raschīd. Il bisogno del pellegrinaggio è sentito ovunque. Alcuni luoghi ne sono una testimonianza sufficiente: Benares o Gaya in India³⁶⁸, Amritsar, la città santa dei sikh; Lhasa³⁶⁹ e la montagna santa di Rtsa ri nel Tibet; lo T'zichan cinese, uno dei più insigni santuari di alta montagna; in Giappone, il pellegrinaggio buddhistico di Shikoku, dagli 88 santuari. Questo è un sommario molto conciso, ristretto a qualche nome insigne, di un elenco immenso, in cui la massa dei pellegrinaggi oscuri, conosciuti solo in un ambito limitato, sarebbe molto più numerosa di quella degli altri luoghi di pellegrinaggio, che attesta una necessità esistenziale della condizione umana nel suo aspetto religioso.

In realtà, il pellegrinaggio si definisce come un atto globale di sacralizzazione. Si è potuto parlare dell'universo chiuso del pellegrinaggio. Questo equivale a dire che esso è un tutto: iniziando con un movimento spaziale per sé sacralizzante, ha come meta un luogo santo dove, nella pratica pellegrina più autentica, bisogna essere presenti in determinate date, fissate da un calendario sacrale, e osservare un rituale ben stabilito, che consacra il nuovo stato di sacralizzazione di chi è venuto alla prova o all'incontro col sacro. Nell'insieme del pellegrinaggio il ritorno non ha molta importanza, a parte le sue conseguenze psicosociali nell'ambiente di partenza: distinzione sociale del pellegrino, come accade nell'Islam per il pellegrino della Mecca, o condivisione, fra i membri della comunità, delle grazie spirituali acquisite. Così, da un punto di vista fenomenologico, il pellegrinaggio può essere analizzato nelle sue quattro componenti essenziali.

Prima componente, le motivazioni: quelle collettive sono per celebrare in un luogo santo una festa, un «viaggio» culturale in onore di una potenza soprannaturale, una visita di ringraziamento a una presenza sacra, un ritorno alle fonti della religione vissuta, perfino, in qualche santuario del mondo greco-romano, per consultare l'oracolo e riceverne il responso; quelle individuali procedono da un voto, talvolta di tipo onirico, più spesso per risolvere problemi fisici o spirituali. Per le une e le altre, sullo sfondo, il bisogno di interrompere il succedersi ripetitivo dei giorni per vivere un'esperienza dello straordinario e dell'Altro contemporaneamente. Anche la partenza dei pellegrini è un atto di fede, di attesa e di ricerca. Decidersi per essa, con la volontà di portare a termine il viaggio, crea di per sé uno stato di ricettività all'incontro con il sacro, stato che viene poi approfondito lentamente dalla lunghezza, dalle difficoltà del cammino, dalla vittoria sullo spessore dello spazio ostile o estraneo che corona l'impresa del pellegrinaggio.

Tornano a suo vantaggio, lungo il percorso, luoghi di devozione e di tappa, visite a santuari che si succedono lungo un itinerario tradizionale, specie di «via sacra» che è propriamente il percorso, *seconda componente* del pellegrinaggio, prova del coraggio di raggiungere l'ultima tappa del percorso, da dove si può scorgere come meta ormai vicina, in

di una nazione o di un personaggio, pronunciato in occasione di tali feste; cf. SERVAIS-SOYEZ B., « Panēghyris », in *Dizionario delle religioni*, P. POUPARD (diretto da), Mondadori, Milano 2007, 1658.

³⁶⁸ Cf. M. DELAHOUTRE, *Les pèlerinages bouddhiques en Inde*, in J. CHELINI – H. BRANTHOMME (a cura di), *Histoire des pèlerinages non chrétiens*, Paris 1987, 242-257.

³⁶⁹ Cf. R. PANIKKAR – M. CARRARA PAVAN, *Pellegrinaggio a Kailasa*, Editore Servitium, Roma 2006; «Mi è stato chiesto più volte di scrivere le mie “impressioni” del pellegrinaggio, ma mi sono cortesemente rifiutato affermando che la Realtà è ineffabile, e l'ineffabile non può essere detto. Sono andato senza carta, penna e macchina fotografica. Sono andato, ma non ho concettualizzato. Quanto segue è solo una narrazione - non la “cosa reale”» (R. Panikkar).

un'invasione di gioia, la città santa o il santuario per il quale si è camminato tanto: questi luoghi, nel mondo cristiano occidentale, venivano chiamati *Montjoies*. Il compimento del pellegrinaggio avviene in un luogo sacro.

Due elementi fondamentali costituiscono questa *terza componente*, che individua nello spazio un «locus». L'uno, che appartiene al luogo stesso, è la presenza garantita dalla leggenda o dalla storia di una realtà sacra: quella dei luoghi primordiali, originali, di una cosmogonia; quella dei luoghi ctonii³⁷⁰, che inseriscono nello spazio la loro singolarità originale o frutto di sublimazione: vette, alberi sacri o sorgenti e grotte; quella delle tappe di una storia sacra iscritte su una terra che custodisce una memoria sacrale, di manifestazioni soprannaturali, delle tombe dei confessori della fede o di santi, di oggetti sacri, come l'onfalo di Delfi o la Ka'ba della Mecca, o quelle, antropomorfe, di immagini sacrali: idoli, statue o icone. Nell'esperienza del pellegrinaggio, collettiva o individuale, il secondo elemento è l'incontro con la realtà sacra. Nell'incontro si compie la sacralizzazione del pellegrinaggio e quindi quella del pellegrino. Questa sacralizzazione può essere incarnazione di trascendenza, elevazione o purificazione, conversione, conferma nella certezza di una cosmogonia e di una fede, rinnovamento della volontà di vivere o immersione ricreante in un ordine universale.

Riti e pratiche sono la *quarta componente* del pellegrinaggio, di cui si impregnano le masse pellegrine spesso inconsciamente. Fra essi, i più diffusi, e quindi i più espressivi o i più efficaci, sembrano essere i riti processionali e particolarmente quelli del girare intorno, altrettante prese di possesso di uno spazio sacro, e i riti di toccamento degli oggetti sacri o di consumazione, per esempio rispetto alle sorgenti sacre, forme abituali della captazione di una potenza sacrale. Più rare le drammatizzazioni memoriali, come le tre stazioni del percorso rituale alla Mecca per raggiungere la Ka'ba o, nel mondo cristiano, i percorsi millenari della Terra Santa, dove i pellegrini, seguendo le orme di Cristo, si sforzano, proprio nella terra in cui egli visse, di impregnarsi delle certezze redentive³⁷¹.

Come fenomeno, il pellegrinaggio è un fatto collettivo. Ogni pellegrinaggio fisicamente individuale si inserisce in una tradizione collettiva, quella appunto di una strada, di un luogo sacro, di un culto o di un conformismo stabilito. Effettivamente non ci si sacralizza da soli.

In quanto atto di sacralizzazione, il pellegrinaggio è necessariamente società: società nell'attesa e nell'implorazione di speranza; società del cammino, accresciuta nel suo genio pellegrino di tutti i gruppi che incontra sulla sua strada o nei quali si ritrova al termine; società che moltiplica l'incontro, poiché l'intensità e il segno di questo si trovano naturalmente approfonditi dal numero; e infine, compiuto il pellegrinaggio, società di memoria. Una simile società, di massa, prende i caratteri essenziali di una società panica, col duplice

³⁷⁰ Dal greco: «*chthonios*» sotterraneo, della terra. Nelle antiche religioni fortissimo era il legame con la terra - una terra misteriosa, che governava la vita coi suoi cicli immortali, personificata in divinità dette, appunto, ctonie. I nomi e i miti di queste divinità-madri furono dei più disparati in tutto il bacino mediterraneo: da Ecate a Tellus, da Gea a Cerere, da Persefone ad Angizia. Ad ogni modo, tutte furono divinità femminili di femminilità ferina, che scandivano l'avvicinarsi delle stagioni naturali ed umane, che avevano potere su terremoti e vulcani, capaci di dischiudere i segreti di misteri e magie attraverso riti esoterici - divinità, quasi, col carattere, i fianchi larghi e l'eccitante ritmo di tamburi delle Grandi Madri africane prima e americane poi. Ciò che è ctonio, quindi, non è solo ciò che è legato alla terra, alla sua epidermica fertilità: ciò che è ctonio è ciò che è legato alla terra e celato nel suo profondo, legato agli arcani che si perdono nelle sue grasse viscere. Può essere ctonia la meraviglia dell'oro di un campo di grano; si possono avere delle realizzazioni ctonie stando soli, nel bosco, seduti sulle foglie che marciscono fra le larghe radici di un albero - che si tuffano sottoterra; e può conferire ulteriore solennità al momento, la sacralità ctonia di una tumulazione, di uno spargimento di ceneri. Non ha vista perché non c'è luce, non ha suono perché non c'è niente che produca rumore: nel sotterraneo ctonio resta solo una fusione tattile, sessuale, col mistero della vita.

³⁷¹ Cf. P. RATTIN (a cura di), *Libro di Pellegrinaggio* - (volume 1) *Terra Santa*, Dehoniane, Bologna 2009.

carattere di essere pulsione viscerale o spirituale verso uno «straordinario» e di essere una società dell'effimero. La società pellegrina, una società alla ricerca dello straordinario, cioè di rottura o di distacco dalla quotidianità dei lavori e dei giorni, è una società della non-distinzione sociale: classi, sessi, funzioni vi si fondono in una confusione fisica di unità, fino a raggiungere, nei grandi momenti del pellegrinaggio, comunione di spirito³⁷². Questa società, così portata alla sua pienezza esistenziale nella sua capacità di partecipare a una realtà che la trascende, dura peraltro solo il tempo del pellegrinaggio; rimangono, dopo la prova tramutante o esaltante dello straordinario, la memoria di un vissuto e quello che se ne imprime nella società da cui si era partiti, la società di tutti i giorni. Una simile esperienza non potrebbe essere vissuta senza una preparazione. Lo straordinario infatti esige, per chi lo cerca, altrettanti segni del non abituale, atteggiamenti, gestualità e riti propiziatori che mettano il pellegrino in stato di ricettività sacralizzante.

Per quanto riguarda il corpo, abluzioni purificatrici e abbandono di tutte le pratiche di lusso o di eleganza mondane, abiti nuovi o da festa, e, nel mondo dell'Islam, la regola, solo per l'uomo, dell'abito bianco senza cuciture³⁷³.

2.1. *Il pellegrino: un uomo di pace*

Per quel che si riferisce al comportamento, molti rituali prevedevano che, alla partenza, il pellegrino dovesse lasciare tutti i suoi affari in ordine, i suoi debiti pagati e le liti sedate; dunque un uomo di pace, che durante il pellegrinaggio non conoscerà né collera, né violenze, né commercio carnale, né caccia, né distruzione di vita animale, e neppure abbattimento di alberi, per lo meno nel territorio sacro. Questi divieti, la maggior parte dei quali appartengono al mondo islamico, compongono dall'esterno il personaggio spirituale del pellegrino, cui lentamente darà forma la preghiera, molto spesso di celebrazione e fatta di invocazioni giaculatorie, ripetute instancabilmente fino a nascondere il vecchio uomo. Nel mondo cristiano, rosari, cantici e pratiche sacramentali aprono allo stesso modo l'essere interiore al tempo unico del pellegrinaggio. Così, in una prospettiva esistenziale, il pellegrinaggio, atto singolare di una religione collettivamente vissuta, si impone, con lo sforzo pellegrino, come vittoria sullo spazio e talvolta sulla natura nemica; mediante l'osservanza dei tempi sacri, esso è dominio volontario o tradizionalmente consentito del tempo; dunque potenza che si afferma sulle due grandi categorie esistenziali, che rendono quotidianamente prigionieri, per raggiungere, attraverso esse un aldilà. Compiere il pellegrinaggio, come il verbo dice nella sua pienezza, è provare e riconoscere quella potenza: attraverso l'indispensabile presenza di una realtà sacrale innestata nel mondo dell'immanenza, è realizzare sé stesso, e gli altri assieme a sé, nella scoperta di una necessaria e liberatrice completezza nella trascendenza, nella presenza dell'Altro, o nell'interrogazione apportatrice di salvezza che il riconoscimento del mistero pone. Nella sua banalizzazione apparente, il pellegrinaggio è forse una marcia collettiva del passaggio all'essere? Nella sua forma più umile, più penosa, ma anche la più immensamente diffusa, quella del pellegrinaggio di terapia, la virtù del corpo ritrovato non è forse la realtà del «miracolo»?

³⁷² Cf. A. GRÜN, *Una cosa sola con Dio. La spiritualità del pellegrinaggio*, Gribaudi, Milano 2009. Il fenomeno del pellegrinaggio è presente in tutte le religioni: persone che si mettono in cammino verso località precise, dove percepire in modo particolare la vicinanza a Dio. Accompagnato da splendide foto di Jürgen Hohmuth, fotografo di fama internazionale, questo libro di Anselm Grün, monaco benedettino e autore spirituale di grande successo, è un invito straordinario a scoprire i misteri del pellegrinaggio e a sperimentare la trasformazione interiore. Durante il cammino, scandito da varie tappe, il pellegrino scopre che deve andare sempre avanti, che non può fermarsi se non vuole rinunciare a diventare una cosa sola con se stesso.

³⁷³ Come ricordare la coincidenza con Vangelo di Giovanni: «*I soldati dunque, quando ebbero crocifisso Gesù, presero le sue vesti e ne fecero quattro parti, una parte per ciascun soldato. Presero anche la tunica, che era senza cuciture, tessuta per intero dall'alto in basso*» (Gv 19, 23).

E il miracolo, nello stesso sbalordimento degli occhi che guardano, è il linguaggio della Presenza³⁷⁴.

3. Il vero protagonista del pellegrinaggio

Leggendo e rileggendo i testi relativi al pellegrinaggio, si rivela che il soggetto è il Signore Dio³⁷⁵. È un rilievo questo che fa pensare e induce ad alcune riflessioni che attengono direttamente alla nostra spiritualità, che deve assolutamente obbedire a Dio. Il *Primo* e il *Nuovo Testamento* testimoniano che Dio è uscito da sé stesso per incontrare l'umanità³⁷⁶.

È il Signore che chiama: la sua voce attira ogni vero credente.

La sua chiamata ha qualcosa di irresistibile. Accoglierla significa obbedire a colui che sta all'origine della nostra esistenza, all'origine di ogni gesta capace di salvezza. Dio è il fedele che cammina con l'uomo:

a) *guida la sua gente*: *Es* 3,12-16: «E Dio disse: «Va', perché io sarò con te. Questo sarà il segno che sono io che ti ho mandato: quando avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, voi servirete Dio su questo monte». Mosè disse a Dio: «Ecco, quando sarò andato dai figli d'Israele e avrò detto loro: “Il Dio dei vostri padri mi ha mandato da voi”, se essi dicono: “Qual è il suo nome?” che cosa risponderò loro?» Dio disse a Mosè: «Io sono colui che sono». Poi disse: «Dirai così ai figli d'Israele: “l'IO SONO mi ha mandato da voi”». Dio disse ancora a Mosè: «Dirai così ai figli d'Israele: “Il Signore, il Dio dei vostri padri, il Dio d'Abraamo, il Dio d'Isacco e il Dio di Giacobbe mi ha mandato da voi”. Tale è il mio nome in eterno; così sarò invocato di generazione in generazione. Va', raduna gli anziani d'Israele e di' loro: “Il Signore, il Dio dei vostri padri, il Dio d'Abraamo, d'Isacco e di Giacobbe mi è apparso, dicendo: Certo, io vi ho visitati, ho visto quello che vi fanno in Egitto»; *Gdc* 6,16: «Il Signore gli disse: «Io sarò con te e tu sconfiggerai i Madianiti come se fossero un uomo solo»; *1Sam* 3,19: «Samuele intanto cresceva e il Signore era con lui e non lasciò andare a vuoto nessuna delle sue parole»;

b) *re e profeti*: *2Sam* 7,9: «e sono stato con te dovunque sei andato; ho sterminato davanti a te tutti i tuoi nemici. Io renderò il tuo nome grande come quello dei grandi che sono sulla terra»; *2Re* 18,7: «Il Signore fu con Ezechia, che riusciva in tutte le sue imprese. Si ribellò al re d'Assiria, e non gli fu più sottomesso»; *Ger* 1,8.19: «Non li temere, perché io sono con te per liberarti», dice il Signore... Essi ti faranno la guerra, ma non ti vinceranno, perché io sono con te per liberarti», dice il Signore»;

c) *è per loro pastore*: *Ez* 34,15-31: «Io stesso pascereò le mie pecore, io stesso le farò riposare», dice il Signore, Dio. “Io cercherò la perduta, ricondurrò la smarrita, fascereò la ferita, rafforzerò la malata, ma distruggerò la grassa e la forte: io le pascereò con giustizia. Quanto a voi, o pecore mie, così dice il Signore, Dio: Ecco, io giudicherò tra pecora e pecora, fra montoni e capri. Vi sembra forse troppo poco il pascolare in questo buon pascolo,

³⁷⁴ Cf. A. DUPRONT, «Pellegrinaggio. I) Il fatto del pellegrinaggio», in *Dizionario delle religioni*, 1717-1720.

³⁷⁵ Cf. AA.VV., *Un popolo in cammino. Chiesa locale, pellegrinaggio e traditio fidei*, L. ANDREATTA (a cura), Piemme, Casale Monferrato 2001, 34.

³⁷⁶ Cf. J. MOLTMANN, *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1991, 34-46; A. HESCHEL, *Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1993, 5-39.

al punto che volete calpestare con i piedi ciò che rimane del vostro pascolo? il bere le acque più chiare, al punto che volete intorbidire con i piedi quel che ne resta? Le mie pecore hanno per pascolo quello che i vostri piedi hanno calpestato; devono bere ciò che i vostri piedi hanno intorbidito!». Perciò, così dice loro il Signore, Dio: «Eccomi, io stesso giudicherò fra la pecora grassa e la pecora magra. Siccome voi avete spinto con il fianco e con la spalla e avete cozzato con le corna tutte le pecore deboli finché non le avete disperse e cacciate fuori, io salverò le mie pecore ed esse non saranno più abbandonate alla rapina; giudicherò tra pecora e pecora. Porrò sopra di esse un solo pastore che le pascolerà: il mio servo Davide; egli le pascolerà, egli sarà il loro pastore. Io, il Signore, sarò il loro Dio, e il mio servo Davide sarà principe in mezzo a loro. Io, il Signore, ho parlato. Stabilirò con esse un patto di pace; farò sparire le bestie selvatiche dal paese; le mie pecore abiteranno al sicuro nel deserto e dormiranno nelle foreste. Farò in modo che esse e i luoghi attorno al mio colle saranno una benedizione; farò scendere la pioggia a suo tempo, e saranno piogge di benedizione. L'albero dei campi darà il suo frutto, e la terra darà i suoi prodotti. Esse staranno al sicuro sul loro suolo e conosceranno che io sono il Signore, quando spezzerò le sbarre del loro giogo e le libererò dalla mano di quelli che le tenevano schiave. Non saranno più preda delle nazioni; le bestie dei campi non le divoreranno più, ma se ne staranno al sicuro, senza che nessuno più le spaventi. Farò crescere per loro una vegetazione rinomata; non saranno più consumate dalla fame nel paese e non subiranno più gli oltraggi delle nazioni. Conosceranno che io, il Signore, loro Dio, sono con loro, e che esse, la casa d'Israele, sono il mio popolo», dice il Signore, Dio. «Voi, pecore mie, pecore del mio pascolo, siete uomini. Io sono il vostro Dio», dice il Signore, Dio»; *Is* 40,11: «Come un pastore, egli pascerà il suo gregge: raccoglierà gli agnelli in braccio, li porterà sul petto, condurrà le pecore che allattano»;

d) *re*: *Is* 52,7: «Quanto sono belli, sui monti, i piedi del messaggero di buone notizie, che annuncia la pace, che è araldo di notizie liete, che annuncia la salvezza, che dice a Sion: «Il tuo Dio regna!».

Il Dio invisibile diviene così per Israele un Dio che rende illusori gli altri dèi: JHWH non è scolpito, non ha rappresentazioni, l'israelita non gli sta innanzi come empio che adora un idolo, ma dietro, a lato, senza scrutare i tratti del volto, di spalle, per seguirlo e camminare insieme³⁷⁷.

Vero protagonista del pellegrinaggio è *Dio che accoglie*: il pellegrino si sente accolto nella casa del Signore suo Dio, nel tempio luogo della sua dimora, sul monte dove egli si è rivelato ai padri: accolto e perciò gratificato oltre ogni umana aspettativa. Così ogni fedele sperimenta personalmente la vera comunione con Dio.

Vero protagonista del pellegrinaggio è *Dio che comanda*: «Salite verso Gerusalemme!». È semplicemente un atto di obbedienza a Dio che comanda. E se Dio comanda, il credente sa che ha ottime ragioni per farlo, la prima delle quali è indubbiamente l'amore che nutre per il suo popolo.

Vero protagonista del pellegrinaggio è *Dio che perdona*³⁷⁸: il suo perdono lo assicura a tutti quelli che glielo chiedono con cuore sincero e pentito. Salendo a Gerusalemme ogni

³⁷⁷ Cf. E. SCOGNAMIGLIO, *La Trinità nella passione del mondo...*, 118.

³⁷⁸ Cf. AA.VV., *Un popolo in cammino...*, 35

pio israelita si muove sotto il peso dei suoi peccati, sperando presto di esserne alleggerito per un intervento misericordioso del suo Dio.

Vero protagonista del pellegrinaggio è *Dio che protegge* l'andata e il ritorno, cioè tutte le fasi del pellegrinaggio che Israele intraprende sempre con rinnovato fervore ed entusiasmo. Pur esposto a innumerevoli pericoli, il popolo che nutre fiducia nel suo Dio cerca sempre protezione e rifugio in colui che più volte nella storia della salvezza si è manifestato come «*la roccia*» salda e sicura.

Non si può dedurre che la spiritualità del pellegrinaggio è tutta quanta imperniata attorno a questo primato di Dio che dovrebbe caratterizzare la nostra vita e tutta la storia. L'esperienza di Dio non è monopolio di alcun sistema religioso e lo stesso termine *Dio* non è la parola esclusiva per dire il mondo divino e le sue manifestazioni³⁷⁹.

Il vero teologo non è tanto colui/colei che sa tutto, o quasi, su Dio, ma chi ha imparato a parlare con Dio nella preghiera, nella fede, chi cerca Dio in ogni istante della sua vita ed è sempre pronto a partire per arrivare là dove Dio l'attende. Fede dice pure dinamismo interiore che trascende la fatica del concetto e del pensare Dio come mistero logico e di incontrarlo quale mistero della salvezza, del compimento dell'uomo e dello svelamento del suo essere e del suo esistere nel mondo; è il continuo itinerario del cammino bivalente di Dio verso l'uomo e dell'uomo verso Dio nella storia del mondo³⁸⁰.

4. Il pellegrinaggio nel Nuovo Testamento

«Riflettendo sulle proprie esperienze, le comunità cristiane spiegano la loro esperienza in relazione con lo Spirito ed insieme con Gesù di Nazaret; anzi, fino al punto che inizialmente le due relazioni sembrano quasi una sola: “il Signore è il *Pneuma*”, dice san Paolo in un primo stadio (2Cor 3,17: «Ora, il Signore è lo Spirito; e dove c'è lo Spirito del Signore, lì c'è libertà»). L'esperienza delle prime comunità cristiane, in altre parole, il fenomeno “chiesa”, indivisibilmente connesso con il contatto diretto con Gesù e più tardi, attraverso la *memoria Jesu*, con il contatto con il Signore, è dunque la matrice del *Nuovo Testamento* come testo scritto [...]. Ciò che il Gesù storico ci ha lasciato non è, in prima istanza, una specie di riassunto o brani di predicazione sul regno futuro di Dio, né un *kerigma* o una serie di *verba et facta ipsissima*, ossia un resoconto esatto di quanto storicamente egli fece [...]. Ciò che egli lasciò - soltanto per quello che fu, fece e disse, puramente comportandosi da quell'uomo determinato che egli fu - era un “movimento”, una comunità viva di credenti e, in questo senso, una chiesa, gruppi di seguaci consapevoli di essere il nuovo popolo di Dio, l'assemblea escatologica di Dio - non un “resto santo”, ma le primizie della raccolta di tutto Israele e finalmente di tutta l'umanità: un movimento di liberazione escatologica inteso a raccogliere, a radunare tutti gli uomini. *Šalom universale*»³⁸¹.

Gli studi sul *Nuovo Testamento* e sull'ambiente vitale in cui sono vissuti Gesù e la comunità apostolica illuminano sempre più aspetti che trapelano appena dal testo biblico. Tra

³⁷⁹ Cf. R. PANIKAR, *L'esperienza di Dio*, Queriniana, Brescia 1998, 9-28.

³⁸⁰ E. SCOGNAMIGLIO, *La Trinità nella passione del mondo...*, 104.

³⁸¹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *L'approccio a Gesù di Nazaret. Linee metodologiche*, Queriniana, Brescia 1972, 27-31.

questi vi è senza dubbio la realtà del pellegrinaggio e, naturalmente, di Gesù pellegrino³⁸², che in tenera età, segue i propri genitori i quali, in quanto pii ebrei, si recavano ogni anno a Gerusalemme per la festa di Pasqua (Lc 2,41). Questo dato serve a chiarirci il famoso racconto del ritrovamento di Gesù nel Tempio, che è l'unica notizia che ci viene data dai Vangeli canonici tra il periodo della nascita e l'inizio della vita pubblica di Gesù (in Lc 2,42 si dice che aveva 12 anni). Secondo diversi testi rabbinici, l'età dei dodici anni segna il passaggio per un ragazzo alla maturità, dopo essere stato istruito fin dall'età di cinque anni. E se i genitori erano i diretti responsabili dell'educazione dei figli, anche la comunità forniva il proprio apporto. Nel Talmud babilonese, un certo «*Rabbi Hisda* afferma che «una figlia è minore fino a 11 anni e un giorno; un ragazzo, fino a 12 anni e un giorno»» (Trattato Berakot 24a).

Tra il dodicesimo e il tredicesimo anno, allora come oggi il ragazzo ebreo diventava «*figlio del comandamento*» cioè *bar miswah*, il che vuol dire che quel ragazzo si impegna a rispettare i comandamenti. Ancora un altro testo ci dice: «A 5 anni si comincia lo studio della Bibbia, a 10 lo studio della Mishnah, a 13 si accettano i Comandamenti» (Trattato Avoth 5,24).

La cerimonia del *bar miswah* comprendeva persino un dialogo con i maestri e i dottori e ciò poteva avvenire anche nel Tempio, al cui interno si trovava una sinagoga. Questo dialogo seguiva delle regole ben precise, ma Gesù dovette stupire i suoi esaminatori per il suo modo di ascoltare e di interrogare.

4.1. La vita pubblica di Gesù pellegrino

Il vangelo più attento nel rappresentarci Gesù quale pellegrino è quello di Giovanni. Prima di addentrarci in questo percorso, è opportuno fare dei chiarimenti: qual è il grado di attendibilità storica del Vangelo di Giovanni, poiché esso ci racconta di diversi viaggi di Gesù a Gerusalemme, mentre i Sinottici di una sola andata al Gerusalemme? Molti studiosi ritengono che dal punto di vista storico il Vangelo di Giovanni non sia attendibile. Uno dei massimi studiosi di Giovanni, Brown³⁸³, difende la storicità dicendo:

«Crediamo che spesso Giovanni ci dia su Gesù delle informazioni storiche corrette che nessun altro Vangelo ci ha conservate, per esempio che Gesù, come Giovanni Battista, esercitò un ministero di battesimo per un certo periodo prima di iniziare il suo ministero di insegnamento; che il suo ministero pubblico durò più di un anno; che egli si recò diverse volte a Gerusalemme; che l'opposizione della autorità giudaiche di Gerusalemme non fu limitata agli ultimi giorni della sua vita; e molti particolari sulla passione e morte di Gesù. Tuttavia, nel valutare il ritratto giovanneo di Gesù, non possiamo trascurare le inevitabili modificazioni avvenute nei vari stadi della composizione giovannea».

Quindi, in base a quanto affermato da Brown, possiamo concludere che si può considerare storico ciò che l'evangelista Giovanni racconta, pur tenendo presente che è avvenuto un processo di «rilettura teologica» dei fatti, che ha determinato persino delle anticipazioni di eventi della vita di Gesù, come nel caso della purificazione del Tempio.

³⁸² Cf. S. FREYNE, *Gesù il pellegrino*, in *Concilium* 32 (1996) 4, 45-57.

³⁸³ R. E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella, Assisi 1979, LIV.

La purificazione del Tempio. Il primo caso è in 2,13. La narrazione inizia con un'annotazione cronologica, che inquadra il motivo per cui il Maestro si reca nella capitale del giudaismo: «*Si avvicinava la Pasqua dei Giudei e Gesù salì a Gerusalemme*». La Pasqua era un momento molto propizio per i mercanti, che vendevano animali per i sacrifici del Tempio ai pellegrini, e per i cambiavalute, che lucravano nell'attività di cambio perché la tassa di mezzo siclo poteva essere pagata soltanto con le monete della città fenicia di Tiro, le quali non avevano impresse immagini (severamente vietate). Costoro si videro cacciati dal recinto del Tempio (che il Vangelo designa con il termine di τὸ ἱερόν)³⁸⁴ senza tanti complimenti da un Gesù spinto a questo dallo zelo di “purificare” la casa di suo Padre. In quell'occasione, egli annunciò la sua morte e risurrezione con parole incomprensibili persino ai discepoli, che da poco lo seguivano: «Rispose loro Gesù: “*Distruggete questo tempio* (ὁ ναὸς)³⁸⁵ e in tre giorni lo farò risorgere”. Ma egli parlava del tempio del suo corpo. Quando poi fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù» (Gv 2,19.21-22).

La guarigione alla piscina di Betesda. In Gv 5,1 si parla di un altro pellegrinaggio a Gerusalemme compiuto da Gesù nel corso di una non meglio precisata festa. Molti ritengono che si tratti della Pentecoste, pensando a una precisa sequenza cronologica tra il calendario liturgico giudaico e gli spostamenti di Gesù dalla Galilea alla Giudea. Egli sarebbe stato a Gerusalemme per la Pasqua e vi sarebbe ritornato per la Pentecoste e per la festa delle Capanne. In quest'occasione Gesù guarì un paralitico che attendeva il miracolo ai bordi della piscina di Betesda, che si trovava nella zona a nord – est del Tempio, presso la porta probatica, ossia da dove venivano introdotte le pecore che venivano sacrificate nel Tempio³⁸⁶. Alla guarigione del paralitico segue poi una disputa di Gesù con i Giudei³⁸⁷.

Il pellegrinaggio del compimento. L'ultima salita a Gerusalemme, infine, Gesù la svolse quando oramai la sua sorte era segnata, perché i capi dei Giudei avevano ormai deciso di ucciderlo a seguito della risurrezione di Lazzaro (Gv 11,45-53). Egli si recò questa volta nella città santa, entrandovi in modo trionfale: «*Il giorno seguente, la gran folla che era venuta per la festa, udito che Gesù veniva a Gerusalemme, prese dei rami di palma e uscì incontro a lui gridando: “Osanna! Benedetto colui che viene nel nome del Signore, il re d'Israele!”*» (Gv 12,12-13).

L'uso delle palme non deve sorprendere, perché con esse si accoglieva un sovrano o un generale vittorioso. Il grido «osanna», invece, viene dall'aramaico *hosha' - nâ*, che significa: «*Salve, ti preghiamo*», ma può essere adoperato anche come saluto o richiesta d'aiuto (2Sam 14,4)³⁸⁸. Nel nostro caso, «osanna» costituisce un'acclamazione indirizzata a Gesù nella sua qualità di Messia.

Rimandando ai commenti per le informazioni dettagliate circa quest'ultima ascensione di Gesù alla città santa, ci limitiamo a osservare che l'ora era giunta e che il Messia, obbediente unicamente al Padre, nella pienezza della sua autocoscienza si consegna, «*giusto*

³⁸⁴ Cf. G. SHRENK, τὸ ἱερόν, in GLNT IV, coll. 764 -811.

³⁸⁵ Cf. O. MICHEL, ὁ ναὸς, in GLNT VII, coll. 850-878.

³⁸⁶ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni* II, Paidea, Brescia 1973, 166 -168.

³⁸⁷ Cf. Gv 5,18.

³⁸⁸ E. LOHSE, ὁσαννά, in GLNT XV, coll. 1357-1366.

per gli ingiusti» (1 Pt 3,18), alla sofferenza e alla morte, autentica glorificazione dell'amore di Dio Padre.

Perciò a seguito di quel pellegrinaggio nacque la Pasqua che noi cristiani celebriamo, facendo il memoriale di quel decisivo atto salvifico del nostro fratello Gesù Cristo, atto gratuito perché impagabile con i nostri mezzi materiali.

5. La profonda identità dei pellegrini

Il Concilio Vaticano II in una delle sue più belle dichiarazioni afferma che rivelando se stesso all'uomo, Dio rivela l'uomo all'uomo³⁸⁹. La stessa cosa vale nel nostro caso: affermando il primato di sé Dio mostra anche la profonda identità del pellegrino. Israele, proprio attraverso il pellegrinaggio, può perfezionare quella identità spirituale che lo caratterizza a fronte di tutti gli altri popoli. Un pellegrinaggio ben preparato, ben vissuto, ben verificato può certamente trasformarsi in una grande opportunità di vera santificazione.

L'esperienza ci dice che non sempre questo accade, ma quando accade ci si trova dinanzi a veri e autentici miracoli, vere e autentiche conversioni. I pellegrini si definiscono anche *come reduci*, nel senso che il Signore fa loro sperimentare la gioia della liberazione dalla schiavitù.

Da prigionieri essi si sentono liberi, della libertà che Dio ha loro donato: per questo essi desiderano salire a Gerusalemme per sperimentare la gioiosa libertà di quanti abitano liberamente nella casa comune. Il pellegrino biblico si riconosce anche *come fratello* animato dalla stessa fede e dalla stessa speranza: «*Ecco quanto è bello e quanto è piacevole che i fratelli vivano insieme!*» (Sal 133,1).

È una fraternità³⁹⁰ spirituale che si esperimenta durante il suo viaggio verso Gerusalemme, verso il tempio santo di Dio; una fraternità che è destinata a continuare e a dilatarsi nel tempo e nello spazio anche dopo che il pellegrinaggio è terminato. I pellegrini verso Gerusalemme hanno pure piena coscienza di essere *servi/serve* del Signore³⁹¹: servi perché poveri, cioè ricchi di quella povertà che li fa liberi per Dio e per gli altri.

I pellegrini che salivano verso Gerusalemme in genere lo facevano *in famiglia*: e quando si mettevano in viaggio era per «*stare davanti al Signore*». Si comprendono così i Salmi 127 e 128 nei quali, sotto forma di benedizione, si esalta la realtà e l'esperienza familiare. Anche per Israele la famiglia è la cellula fondamentale della società civile e religiosa. L'esperienza ci insegna che quando è la famiglia a partecipare a un pellegrinaggio, assume caratteristiche che lo rendono più bello e più incisivo per il bene di tutti.

I salmi delle ascensioni, per caratterizzare i pellegrini, utilizzano anche due stupende immagini, due metafore che sono quella del *bimbo svezzato* (Sal 131,1) mentre la seconda è quella del *passero che cerca il suo nido* (Sal 83,4).

Il pellegrino assomiglia un po' a tutti e due: da un lato, come il bimbo svezzato, in cui il pellegrino ha bisogno di cibo solido che lo sostenga lungo il cammino della sua espe-

³⁸⁹ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et Spes* 22.

³⁹⁰ Cf. D. KIMCHI, *Commento ai Salmi III (101 -150)*, L. CATTANI (a cura), Città Nuova, Roma 2001, 367.

³⁹¹ Cf. AA.VV., *Un popolo in cammino*, 37.

rienza di fede e, dall'altro, oltre che della mamma ha bisogno anche di un padre che lo orienti con decisione e con forza sulla via del bene.

L'icona del passero che cerca il suo nido fa pensare invece al pellegrino che non solo, nei giorni del suo pellegrinaggio, ma in ogni momento della sua vita sente la necessità di avere una dimora nella quale ritrovare, giorno dopo giorno, il suo Signore e di riconoscerlo come compagno di viaggio, come amico della sua vita.

6. Chiavi teologiche del pellegrinaggio biblico

Questa prima parte la si può concludere illustrando delle chiavi teologiche con le quali si può leggere in profondità l'evento del pellegrinaggio. Le principali, non dovrebbero essere mai dimenticate, sia da coloro che progettano un pellegrinaggio sia da quelli che ne sono i primi responsabili.

Anzitutto *la chiave dell'esodo*³⁹²: ogni pellegrinaggio, infatti, secondo la Bibbia, potrebbe essere paragonato a un piccolo esodo, cioè a una momento forte nell'arco della propria esistenza nel quale Dio ci chiama a fare una esperienza forte di lui e a ritrovarlo, sulle vie della vita. Un esodo nel quale siamo pronti a rinnovare l'alleanza che ci lega al Signore ma, a fare nostre le grandi promesse che Dio non finisce mai di rinnovare per il suo popolo. Sotto questo profilo, il pellegrinaggio può diventare un invito forte alla fedeltà: fedeltà verso Dio, fedeltà alla parola data, fedeltà alle nostre promesse.

Una seconda chiave teologica per comprendere il pellegrinaggio biblico è quella della *dimora di Dio fra gli uomini*³⁹³. Ogni pellegrinaggio non termina in un luogo ma porta ad una persona: questa persona è solo Dio. Il pellegrino è colui che si mette alla ricerca delle orme di Dio; ma sono importanti anche i momenti di preghiera che si prevedono e si propongono. È importante prepararli con cura, collocarli nei momenti più propizi della giornata, richiamarli con discrezione nei momenti di verifica.

Un'altra chiave teologica è quello della *speranza*³⁹⁴, cioè come valore irrinunciabile. In genere chi si mette in viaggio, nutre una grande speranza nel suo cuore: si augura che con esso, lui e i suoi familiari possano ritrovare un po' di speranza con la quale procedere serenamente per il resto degli anni. È chiaro, perciò, che la speranza del pellegrino non si esaurisce nello spazio di alcuni giorni, né trova soddisfazione piena dentro un'esperienza passeggera; al contrario questa speranza si libra verso l'alto, verso Dio, l'unico che può dare pieno compimento al pellegrinaggio.

³⁹² *Ivi*, 38.

³⁹³ *Ivi*, 40.

³⁹⁴ *Ivi*, 41.

CAPITOLO SECONDO

IL SENSO DEL PELLEGRINAGGIO

1. Introduzione

In questi ultimi anni si è assistito a una grande ripresa dei pellegrinaggi ai santuari e ai luoghi di carattere religioso, in parte favorita da una maggiore mobilità dell'uomo d'oggi, dall'aumento del benessere economico e dal moltiplicarsi delle agenzie di viaggio, ma in parte stimolata dal bisogno religioso che sembra riemergere prepotente nel cuore di tante persone.

Il pellegrinaggio, sembra assolvere a una esigenza particolare dei nostri contemporanei: esprimere la propria condizione di uomo «itinerante», in permanente ricerca, liberarsi dal peso dei condizionamenti della vita quotidiana, incontrare e comunicare col divino, vivere un'esperienza di Dio. Il valore simbolico del pellegrinaggio³⁹⁵, la riflessione personale a cui porta questa «itineranza», l'intenso contatto con il sacro, fanno di questa esperienza un luogo privilegiato di evangelizzazione³⁹⁶.

Il pellegrinaggio ha assunto una rilevanza particolare durante il grande *giubileo del 2000*³⁹⁷. Il giubileo, infatti, invita tutti i cristiani a esprimere anche esteriormente, nella forma del pellegrinaggio, quell'«itinerario di evangelizzazione e di conversione» che sono chiamati a percorrere per celebrare l'«anno di grazia del Signore».

Scriva San Giovanni Paolo II nella bolla di indizione del grande giubileo del 2000, *Incarnationis Mysterium*:

«Il pellegrinaggio evoca il cammino personale del credente sulle orme del Redentore: è esercizio di ascesi operosa, di pentimento per le umane debolezze, di costante vigilanza sulla propria fragilità, di preparazione interiore alla riforma del cuore»³⁹⁸.

³⁹⁵ Cf. F. LANZI – G. LANZI ARZENTON, *Il pellegrinaggio del millennio. Vie d'Europa e d'Italia per Roma: luoghi e simboli*, Jaca Book, Roma 1999. C'è una valenza simbolica universale che può essere riconosciuta nel pellegrinare da parte degli uomini mossi da un desiderio. Il viaggio è normale sia per il lavoro che per lo svago. Intraprendere un cammino, avere una meta, percorrere una strada fa parte della storia degli uomini e di ciascun uomo o donna. Il popolamento della Terra, l'individuare luoghi e ambiti del sacro è una costante dell'esperienza dei popoli fin dalle origini. C'è un simbolismo e c'è una relativa iconografia, c'è la circolazione delle persone e delle idee, esiste una correlazione organica con alcuni percorsi privilegiati. E tutto ciò ha un ulteriore effetto che può essere riconosciuto nei grandi percorsi storici.

³⁹⁶ Cf. A. PRONZATO, *Sulle tracce del samaritano. Pellegrinaggio al santuario dell'uomo*, Gribaudi, Milano 2000. «Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico...» inizia così la parabola del Samaritano, con pochi chilometri che bastano a dividere gli uomini in due categorie: quelli che tirano diritto e coloro che si fermano, quelli che vanno per la loro strada e coloro che si occupano degli altri. In questo volume l'autore traccia per l'anno giubilare un percorso di meditazione percorrendo «chilometri che possono determinare la mia salvezza o la mia condanna».

³⁹⁷ Cf. F. GLIGORA – B. CATANZARO, *Il pellegrinaggio giubilare a Roma. Itinerari di fede e di arte*, Armando Editore, Roma 1999.

³⁹⁸ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Bolla *Incarnationis Mysterium*, 29 novembre 1988, n. 7.

La meta del pellegrinaggio giubilare è prima di tutto la *Terra Santa*³⁹⁹; in secondo luogo è *Roma*, sede della cattedra di Pietro e punto di convergenza delle chiese sparse nel mondo⁴⁰⁰. Ma la meta del pellegrinaggio giubilare è anche la chiesa cattedrale di ciascuna diocesi, in quanto essa è segno di unità e luogo d'incontro, di ascolto e di preghiera dei fedeli di quella chiesa particolare. meta di pellegrinaggio giubilare sono anche i santuari.

Ci chiediamo: che cosa fare perché il pellegrinaggio diventi un momento forte di evangelizzazione, di conversione, di riconciliazione, di crescita della «vita in Cristo»? Quale evangelizzazione svolgere in questa occasione? In concreto, come preparare e svolgere un pellegrinaggio giubilare? Prima di rispondere a queste domande è necessario chiarire il senso letterale di giubileo e poi il significato di pellegrinaggio cristiano e precisare le condizioni perché esso possa essere davvero un cammino di evangelizzazione e di conversione⁴⁰¹.

2. Il significato del pellegrinaggio nella vita cristiana

2.1. Il pellegrinaggio della vita

Il pellegrinaggio rivela in modo efficace il carattere finito e precario dell'esistenza umana⁴⁰². L'uomo è per essenza «pellegrino e itinerante». Egli è un «viandante assetato di nuovi orizzonti, affamato di pace e di giustizia, indagatore di verità, desideroso di amore, aperto all'Assoluto e all'Infinito»⁴⁰³. La fede cristiana insegna che la vita dell'uomo non è solo un cammino di ricerca della felicità, della perfezione, ma è un cammino verso la casa del Padre, verso il possesso di quella vita piena. Il pellegrinaggio esprime questa tensione dell'uomo verso nuovi orizzonti e soprattutto l'anelito di quella meta che supera le coordinate spazio – temporali quotidiane⁴⁰⁴.

L'uomo non è un singolo destinato a vivere solo con se stesso, ma trova la sua realizzazione nella comunione con gli altri e perciò nella *comunità*: per questo egli ha bisogno della comunicazione più che del pane. E il vertice di tale comunione – comunità sta nell'unità di tutti gli uomini in Cristo, così da formare un unico corpo con lui. Pertanto ogni singolo uomo è aperto e in cammino non soltanto verso l'Altro per eccellenza che è Dio, ma tende anche verso tutti gli altri e trova riposo solo quando, pur senza annullare se stesso, diventa «uno in tutti e con tutti». Egli è per natura un pellegrino che cerca la solidarietà dei *fratelli*, in cammino verso una *casa comune*, nella quale trovare ospitalità piena e godere di una familiarità universale. Il pellegrinaggio anticipa in parte la realizzazione di

³⁹⁹ Cf. BENEDETTO XVI, *Pellegrinaggio in Terra Santa - Giordania, Israele e Territori palestinesi 8-15 maggio 2009*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.

⁴⁰⁰ Cf. H. BELLOC, *La via di Roma*, Cantagalli Edizioni, Siena 2011.

⁴⁰¹ G. DI PALMA, «Andrete alla casa del Signore», in DI PALMA – FALANGA – SCOGNAMIGLIO, *Pellegrini nella storia. Il Giubileo cammino per ogni uomo*, Ed. Messaggero Padova, Padova 2000, 9-54.

⁴⁰² L. SORAVITO, *Le tappe del pellegrinaggio giubilare*, in *Credere Oggi* XIX (1999) 2 fasc. 10, 98–99.

⁴⁰³ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE DEI MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Il pellegrinaggio nel grande giubileo del 2000*, Roma 1998, n. 24.

⁴⁰⁴ COMMISSIONE ECCLESIALE PER LA PASTORALE DEL TEMPO LIBERO, TURISMO E SPORT DELLA CEI, *Nota pastorale Venite, saliamo sul monte del Signore*, Roma 1998, n. 5.

questo «sogno»; è espressione di questa comunità in viaggio, di queste persone che si stringono per camminare insieme.

2.2. *Il pellegrinaggio della chiesa.*

Gesù ha trascinato i suoi in un «pellegrinaggio» infinito: non più come passaggio (esodo) da una regione geografica a un'altra, da una terra di schiavitù a una «terra promessa» di libertà ancora storica, bensì come «fuori - uscita» da tutta la storia e da tutta la geografia, come esodo verso il Padre e ingresso nella vita della Trinità⁴⁰⁵.

Paolo di Tarso ci ricorda che «finché abitiamo nel corpo siamo in esilio lontano dal Signore, camminiamo nella fede e non ancora in visione» (Cf. 2 *Cor* 5,6-7). Per questo la chiesa si sente pellegrina e forestiera nel mondo ed è proiettata verso la «città futura». La chiesa vede nel pellegrinaggio un simbolo della sua condizione attuale, uno stimolo a vivere in modo autentico l'attesa, per essere pronta alla «rivelazione dei figli di Dio» (Cf. *Rm* 8,19).

Il pellegrinaggio, espressione esterna e simbolica della nostra identità di persone limitate in cammino verso Dio e verso gli altri, aperte al dono di sé e all'incontro con l'altro, acquista il suo pieno significato quando diventa occasione per crescere in responsabilità e per farci carico della vita nostra e altrui.

2.3. *Il pellegrinaggio come ricerca di senso*

Un pellegrinaggio nasce sempre da un bisogno di ricerca di Dio e di conversione a lui⁴⁰⁶. Nel Medioevo i pellegrinaggi erano molto spesso imposti come «*penitenza sacramentale*», quasi a voler esprimere, con un cammino faticoso e rischioso, la volontà di distacco dalla propria condizione di peccato.

Incamminandosi sulla via della penitenza, il pellegrino viveva intensi momenti di preghiera e di digiuno e celebrava riti di purificazione prima di giungere al santuario. Al santuario si va dunque per aprire il cuore alla conversione, per compiere gesti che riportano a Dio.

Con illuminante sapienza Gregorio di Nissa scrive che non è tanto il mutamento da un luogo ad un altro che ci rende più vicini a Dio, ma una dimora ben preparata, dove Dio possa abitare. A nulla infatti servirebbe il visitare i Luoghi Santi, fosse pure il Golgota, se non si è in grazia di Dio.

La conversione scaturisce da un amore intuito e desiderato che ridisegna il rapporto tra Dio e l'uomo. Infatti non si rinnega sé stessi se non per possedere un tesoro più grande per il quale rinunciare a quanto appariva del tutto irrinunciabile. La conversione prende avvio dalla scoperta dell'amore di Dio che, nel percorso pellegrinante, si manifesta come un Dio appassionato che accoglie e perdona. Perciò il pellegrino fissa il suo sguardo contemplativo nel cuore di Dio, cuore di Padre pieno di tenerezza per il figlio peccatore che ritorna a lui (Cf. *Lc* 15,11-32). Si tratta di far prendere coscienza che il pellegrinaggio è una scelta

⁴⁰⁵ *Ivi* 100-101.

⁴⁰⁶ C. MAZZA, *Il dono del pellegrinaggio*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1999, 27-29.

personale, suscitata da un dono di grazia che viene dall'alto, frutto di una misteriosa «*trama*» tessuta da Dio per incontrare il figlio perduto.

Dio è sempre colui che per primo viene a cercare l'uomo e si china su di lui. Convertirsi, allora, propriamente significa accogliere totalmente un Dio che è grazia e misericordia, sperimentare quella «*povertà*» evangelica che riconosce a Dio tutta l'iniziativa della salvezza, lasciarsi istruire dalla verità che è in Gesù, per la quale si deve deporre l'uomo vecchio con la condotta di prima e rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera (Cf. *Ef* 4,22–23). Il cammino di conversione esige coerenti atti penitenziali, gesti e atteggiamenti che orientano alla richiesta di perdono, fino alla celebrazione del sacramento della riconciliazione. Verrà naturale fare un discernimento nella propria vita e verificare, con una sapiente guida spirituale, le personali condotte di vita, se corrispondono allo spirito del Vangelo.

Nonostante la grazia di Dio per tradurre nella vita i propositi, fidando più nella costante pratica sacramentale che non nella debole perseveranza dell'uomo.

2.4. *La carità, la forma più vera di pellegrinaggio*

Se la conversione nasce dall'amore intensamente desiderato, il suo sbocco non può che essere l'amore ritrovato verso Dio e verso il prossimo. Di qui il pellegrinaggio porta a riscoprire nuovi rapporti di vicinanza e di fraternità. L'amore di Dio diffuso nel cuore dei pellegrini si traduce in una prossimità tra gli uomini che si concretizza nell'operatività generosa della *carità*⁴⁰⁷, come primo segno di verifica personale e di solidarietà con gli altri, della *missione*, come testimonianza e annuncio del Vangelo nella coerenza di vita, *dell'impegno nella storia* come illuminazione delle coscienze e collaborazione a costruire la civiltà dell'amore.

Già l'esperienza del muoversi insieme su un *pullmann*, sul treno o in aereo per alcuni giorni, è forte stimolo a sintonizzare la propria di dimensione personale sulla soggettività degli altri, ad accorgersi che gli altri esistono, a condividere confidenze e situazioni di persone vicine o sconosciute. La compagnia deve tradursi in atti di accoglienza, di stima, di condivisione e di servizio.

La via della carità diventa dunque tirocinio evangelico nel tempo del pellegrinaggio e prova esemplare, una volta rientrati a casa, nella vita di ogni giorno, dove più ardue si presentano le circostanze di condivisione e di convivenza. Vincere la tendenza naturale all'egoismo, superare le barriere dell'indifferenza, aprirsi alle persone che vivono accanto, dilatare il cuore sugli orizzonti universali: ecco il vero programma del pellegrino convertito, risanato e restituito alla vera vita.

La grazia del pellegrinaggio invita fortemente a tener accesa la fiaccola della fede e dell'amore, del perdono e della fraterna accoglienza. Questa dimensione ci apre alla considerazione di un secondo aspetto che è presente nel testo della *Novo millennio ineunte*⁴⁰⁸: l'incontro con il Signore e la ripresa fiduciosa del cammino della vita in una luce diversa, dei discepoli di Emmaus. Per loro, quello era un giorno come tanti altri; non avrebbero mai

⁴⁰⁷ Cf. MAZZA, *Il dono del pellegrinaggio*, 30–31.

⁴⁰⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo Millennio Ineunte* (6 – 01 -2001) n. 4-15.

immaginato quanto stavano per sperimentare. Il loro cammino verso Emmaus si sarebbe trasformato in un reale pellegrinaggio, facendoli uscire dall'ordinarietà di tutti i giorni. Fino a quel momento, erano mossi dai loro interessi nel lasciare Gerusalemme e percorrere circa sette miglia per raggiungere il villaggio; la presenza di Cristo⁴⁰⁹ sulla loro strada rese quella locanda il luogo dove scoprirono l'essenziale della vita.

Chi si mette in viaggio non è sempre un pellegrino, ma lo può diventare. Le diverse preoccupazioni della vita, che sembrano allontanarci dall'essenziale, possono diventare invece il veicolo per raggiungere la fede. È questo l'insegnamento dell'evangelista. I due discepoli stavano parlando degli avvenimenti accaduti in quei giorni e della loro delusione nel dover verificare la perdita di tre anni della loro vita. È necessario che Gesù si accosti loro, introducendoli al senso più profondo delle Scritture, per scoprire che quei tre anni della loro vita non erano stati inutili. Il cammino che siamo chiamati a percorrere non è sempre un pellegrinaggio. Lo può diventare nella misura in cui si sa riconoscere la presenza di Cristo che nella sua libertà ci viene incontro, non decidiamo noi quando egli ha deciso di mettersi sul nostro cammino.

È questo il punto nodale dell'esistenza, che diventa chiave di volta per il significato di tutta la vita personale. L'incontro con Cristo, infatti, richiede necessariamente che ognuno sia capace di lasciare qualcosa. Per i discepoli che andavano a Emmaus ciò equivaleva a lasciare in disparte i loro progetti di vita e l'interpretazione che essi davano alle Scritture.

Dovevano scoprire che erano stati «*lenti e tardi di cuore*»; solo a questa condizione potevano diventare capaci di «*partire senza indugio*», in fretta, per ritornare dagli altri discepoli e renderli partecipi dell'esperienza vissuta a Emmaus. Il pellegrinaggio si presenta realmente come una ricerca che non si ferma, ma che riporta al cuore della propria condizione.

È, in primo luogo, la ricerca del senso della propria vita: chi sono?, Dove vado?, Cosa mi attende dopo questa vita? Sono i grandi interrogativi dell'esistenza che accompagnano chi si mette in cammino. È una ricerca che non sempre trova facile soluzione, perché riconoscere il proprio limite e affidarsi al mistero richiede la disponibilità a lasciarsi plasmare dalla grazia.

Il cammino che il pellegrino è chiamato a compiere lo immette misteriosamente e progressivamente in uno spazio sempre più ampio che consente di raggiungere il profondo di sé stesso. Se si vuole, è quel cammino imperscrutabile ma necessario, i cui tempi solo Dio conosce, che Agostino ha descritto con parole memorabili: «Non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'uomo interiore e, se troverai che la sua natura è mutevole, trascendi anche te stesso» (*De vera religione* 39,7)⁴¹⁰.

La conoscenza profonda di sé, comporta non solo il riconoscimento del nostro limite e della contraddizione che portiamo inscritta in noi, ma anche la capacità di trascendere e di andare oltre. È questo lo spazio di libertà che si apre per ognuno e che permette di compiere atti che sanno sconfinare nel cuore del mistero.

⁴⁰⁹ AA.VV., *Il creato santuario di Dio. Il pellegrinaggio tra ricerca, incontro, contemplazione, e testimonianza*, a cura di L. ANDREATTA, Piemme, Casale Monferrato 2002, 106-108.

⁴¹⁰ AGOSTINO, *La Vera Religione* VI/1 a cura di A. PIERETTI (Nuova Biblioteca Agostiniana), Città Nuova, Roma 1995, 109-111.

2.5. *L'incontro con la contemplazione*

Racconta l'evangelista Luca che, giunti alla meta, Gesù mostrò l'intenzione di proseguire nel suo cammino mentre i due discepoli lo pregarono perché restasse con loro. Messisi a tavola, egli spezzò il pane; in quel momento «si aprirono i loro occhi e lo riconobbero» (Cf. *Lc* 24,31).

È il momento della contemplazione⁴¹¹, del mistero. Il cuore di ogni pellegrinaggio deve essere la celebrazione eucaristica e niente può oscurare la centralità di questo momento.

Il Concilio Vaticano II ci ricorda che nell'Eucarestia la «Chiesa continuamente vive e cresce» (*Lumen Gentium* 26). È questo senso della presenza di Cristo e della sua chiesa che deve rendere il pellegrinaggio un cammino verso l'essenza del mistero e verso la sua contemplazione. Gli occhi dei discepoli si aprirono quando Gesù spezzò il pane. È questo momento di contemplazione che deve portare anche noi a scoprire la presenza reale di Cristo nella nostra vita. Non la presenza di un momento fuggevole, ma una costante e permanente presenza che consente di dare corpo al desiderio che ha permesso di intraprendere il pellegrinaggio. Non mancano, le occasioni perché al pellegrino si possa far cogliere l'importanza del momento eucaristico, conducendolo a gustare la bellezza della contemplazione.

Gli spazi di silenzio sono, in un pellegrinaggio, i momenti determinanti perché si abbia a cogliere il significato di quanto si sta celebrando.

L'intera giornata di un pellegrino, quindi, si pone all'ombra della celebrazione eucaristica; qui confluisce la bellezza di quanto è stato ammirato durante il percorso e da qui si riparte per una nuova e più intensa contemplazione che permette di progredire nella professione della fede. Le opere d'arte, che costituiscono gran parte dei nostri santuari, sono uno strumento formidabile di catechesi, per poter educare progressivamente alla contemplazione del mistero eucaristico.

Il pellegrino che è aiutato a trovare momenti di silenzio nel santuario che visita e che si pone in preghiera dinanzi all'Eucarestia è in certo senso, al pari dei mistici, colui che sta contemplando Dio faccia a faccia.

Il primo dono che possiamo fare a un pellegrino è certamente quello di metterlo in relazione con il desiderio che alberga nel profondo del suo cuore. Ciò che lo ha spinto a mettersi in viaggio deve trovare riscontro; quanto egli ha nel cuore deve trovare corrispondenza sulle sua labbra che si aprono alla preghiera.

Arriviamo, così, all'ultima parte della nostra riflessione, che si raccoglie intorno al tema della *testimonianza*⁴¹². L'icona di Emmaus ci accompagna anche in questa fase. Dopo aver contemplato il mistero di Cristo Eucarestia, i due discepoli fecero ritorno alla comunità. Qui raccontarono quanto avevano sperimentato lungo la strada e come avevano riconosciuto Gesù.

Il pellegrino come si sa, non si ferma al santuario. Compimento del pellegrinaggio è il ritorno a casa, alla realtà del quotidiano.

⁴¹¹ AA.VV., *Il creato santuario di Dio...*, 108-110.

⁴¹² *Ivi*, 110-112.

È il momento più impegnativo dove si ha l'esigenza di comunicare l'esperienza vissuta. Nella gioia come nel dolore, l'uomo sente il bisogno di partecipare ad altri propri sentimenti e di condividere il frutto delle proprie emozioni. È così anche per il pellegrino; quanto egli ha sperimentato desidera comunicarlo ad altri affinché possano partecipare con lui della grazia che ha ricevuto.

È questo uno strumento prezioso nella vita dell'evangelizzazione. La comunicazione della fede, infatti, avviene nello spazio dell'esperienza personale che è stata vissuta e il momento della credibilità della fede si fa forte della testimonianza diretta del pellegrino. Più egli ha vissuto l'esperienza di fede e più diventa convinto trasmettitore del contenuto e del messaggio del pellegrinaggio.

In questo periodo culturale come il nostro, in cui sembra emergere sempre più forte l'esigenza della speranza, è importante che l'evangelizzazione si avvolga di questo contenuto. D'altronde, fede e speranza non sono altro che le due facce della stessa medaglia, con cui si deve esprimere l'amore di Cristo.

Molto bella è l'immagine della speranza che Péguy descrive:

«La speranza è una bambina da nulla che è venuta al mondo il giorno di Natale dell'anno scorso. Eppure è questa bambina che traverserà i mondi, questa bambina da nulla, lei sola, portando le altre, che attraverserà i mondi compiuti. La piccola speranza avanza tra le sue due sorelle grandi e non si nota neanche, quella che è sposata (*fede*) e quella che è madre (*carità*). E non si fa attenzione, il popolo cristiano non fa attenzione che alle due sorelle grandi, la prima e l'ultima e quasi non vede quella che è in mezzo, la piccola, quella che va ancora a scuola e che cammina persa nelle gonne delle sue sorelle. E crede volentieri che siano le due grandi che tirano la piccola per mano, in mezzo, tra loro due, per farle fare quella strada accidentata della salvezza. Ciechi che sono, che non vedono invece che è lei nel mezzo che si tira dietro le sue sorelle più grandi».

Anche se la speranza, è la sorella minore non per questo viene meno al suo ruolo di dare spessore alla fede e alla carità. L'annuncio di speranza che è proprio del Vangelo si fa forte della fedeltà di Dio alla promessa fatta. Quando si mette in viaggio, il cuore del pellegrino è carico di speranza; tornando a casa, egli deve essere capace di testimoniare che la speranza iniziale non lo ha abbandonato. Anzi, essa ancora lo sorregge il suo cuore. L'attesa e la ricerca iniziale, quindi, si trasformano in testimonianza di speranza; questa si fa forte dell'incontro avuto con Cristo nella preghiera e nella contemplazione, che è lo scopo di ogni pellegrinaggio cristiano.

3. Il pellegrinaggio come risorsa della pastorale

Lo spessore antropologico, sociale, storico e teologico dei pellegrinaggi ci premunisce dall'assumere superficialmente un atteggiamento di indifferenza o di disprezzo circa questo fenomeno che percorre la vita plurisecolare della chiesa.

Nella chiesa esiste ormai un consenso in questo settore, che trova un'adeguata espressione nella lettera dell'episcopato campano: «I pellegrinaggi hanno un ruolo importante nella pietà e nella religiosità del popolo cristiano»⁴¹³.

Fin dal 1936 la Congregazione del Concilio aveva emanato norme per salvaguardare «il carattere veramente religioso» dei pellegrinaggi considerati come un'espressione pubblica della pietà cristiana⁴¹⁴.

Nel 1965 iniziarono i congressi dei rettori dei santuari, da cui scaturiva annualmente una breve e stimolante esortazione di Paolo VI. Dei pellegrinaggi si sono interessati l'episcopato campano, la Conferenza Episcopale Italiana⁴¹⁵, il Consiglio Episcopale Latino – americano. Più recentemente in vista del Giubileo del Duemila, sono stati offerti alla nostra attenzione due documenti ufficiali che illustrano il senso autentico del pellegrinaggio cristiano: la bolla *Incarnationis mysterium*⁴¹⁶ e il documento del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti⁴¹⁷.

A parte i convegni dei rettori dei santuari in Italia e altrettanti in Francia, con i loro voti e impegni conclusivi, molto è maturato circa la pastorale nei santuari: si potrebbero citare gli esempi dei santuari con un'accurata pastorale liturgica e con una cappella della riconciliazione, nonché tanti altri santuari che hanno creato la zone del silenzio o hanno aggiornato le forme di preghiera o hanno promosso esercizi spirituali.

I pellegrinaggi di Giovanni Paolo II⁴¹⁸ sottolineano l'esigenza di valorizzare la sua testimonianza e di tener conto delle indicazioni pastorali, che egli rivolse quasi all'inizio del suo pontificato a Zapopán e che costituiscono un vero programma, quello di curare con grande attenzione e zelo la pastorale dei santuari marinai, mediante una liturgia appropriata e viva, mediante una salda catechesi; inoltre invita i sacerdoti incaricati dei santuari, coloro che guidano i pellegrini a riflettere sul grande bene che possono fare ai fedeli, se sapranno porre in opera un sistema di evangelizzazione appropriato.

Indichiamo alcune linee operative a riguardo questo programma:

3.1. Un autentico momento di evangelizzazione

Il pellegrinaggio dev'essere momento di evangelizzazione. Perciò lo si renda luogo di catechesi e di esperienza cristiana, lo si “riempia” di Parola: tale è il compito di una pastorale adeguata al piano della salvezza. Il cristianesimo, è grazia elevata l'uomo fino a raggiungere la santità di Dio.

⁴¹³ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE CAMPANA, Lettera pastorale *Il culto popolare e la comunità cristiana* (16 – 11 – 1973), in *Il Regno Documenti* 19 (1974), 121–123.

⁴¹⁴ SACRA CONGREGAZIONE DEL CONCILIO, Decreto *Norme che debbono regolare i devoti pellegrinaggi dei fedeli diretti ai più insigni santuari* (11 – 2 – 1936), in *Acta Apostolicae Sedis* 28 (1936), 167–168.

⁴¹⁵ COMMISSIONE EPISCOPALE PER LE MIGRAZIONI E IL TURISMO, Documento *Orientamenti per la pastorale del tempo libero e del turismo in Italia* (2 – 2 – 1980): in *Enchiridion Cei* 3, 24–87. Significativa è la parte delle Conferenza Episcopale Italiana dell'Ufficio Nazionale per la pastorale del tempo libero, sport e pellegrinaggi (1987) e successivamente della Commissione Ecclesiale per le medesime competenze (1990).

⁴¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Bolla di indizione del Grande Giubileo del 2000 *Incarnationis mysterium* (29 – 11 – 1998): in *Acta Apostolicae Sedis* 91 (1999), 129–147.

⁴¹⁷ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, Documento *Il pellegrinaggio nel Grande Giubileo del 2000*, in *L'Osservatore Romano* del 30 aprile 1998, 5 del supplemento.

⁴¹⁸ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Omelia al santuario di Zapopán*, in *L'Osservatore Romano* del 1 febbraio 1979, 5.

Se la fenomenologia religiosa ha evidenziato nel pellegrinaggio l'impatto dell'uomo con lo spazio, il cristianesimo deve insistere sul fattore tempo: «Il pellegrino cristiano non è soltanto il visitatore di un luogo santo, è - o dovrebbe essere - il partecipante di una storia, una storia santa, che sulla base di un avvenimento passato impegna oggi la propria vita e vorrebbe orientarne il domani. Vissuto come sacramentale secondo la fede cristiana, il pellegrinaggio diviene, attraverso lo spazio carico di benefico influsso, *un memoriale*, l'appello ad *una conversione* nell'oggi, e la provocazione a un domani di *vita nuova*»⁴¹⁹.

Come gli ebrei hanno allacciato le feste agrarie ai grandi eventi storici del popolo di Dio, così il cristiano deve far *memoria* in definitiva dell'evento della salvezza in Cristo, anche se in primo piano si ricorda l'apparizione di Maria o la vita di un santo. Si va ai santuari per chiedere guarigioni, miracoli, grazie o appendere ex – voto, o fare esperienza di preghiera. Ma tutto ciò è il simbolo di un desiderio più profondo di benedizione e conversione.

Il pellegrinaggio diventa ora di grazia ed evento di conversione, nell'incontro con Cristo, che parla nel Vangelo e perdona. Dopo il pellegrinaggio il cristiano è restituito alla banalità delle sue mansioni quotidiane, ma il suo sguardo si è allargato e purificato. Egli ritorna rinnovato e più pronto a riprendere il suo progetto.

Perché vi sia una riuscita del pellegrinaggio, deve esserci un pre – pellegrinaggio, consistente in incontri preparatori dove siano presenti i protagonisti: il popolo, il parroco, dov'è possibile il rettore del santuario, come pure il post – pellegrinaggio, come riunione di preghiera e verifica degli impegni assunti.

Quanto al pellegrinaggio, è augurabile un orientamento pastorale comune a tutti i santuari d'Italia e armonizzato con le scelte pastorali della Chiesa italiana. Il pellegrinaggio dovrebbe offrire l'esperienza della vita come esodo, cammino pasquale comunitario verso le ultime realtà, ritmato da continua conversione, preghiera, adesione a Dio. Il fatto di trovarsi in *pullmann*, in treno o in aereo aiuta a costituire una comunità orante già nel viaggio. Il ricorso alla Bibbia, per esempio la lettura dei fatti dell'*Esodo* presentato come pellegrinaggio liturgico e festivo o di qualche brano sulla chiesa pellegrinante, la recita di qualcuno dei 14 *Salmi* dei pellegrini ci darà un tono di fede e di spiritualità ai pellegrinaggi.

È questo il principale compito degli animatori dei pellegrinaggi: creare un clima di preghiera dove si possa fare esperienza che è possibile incontrare Dio comunitariamente con la vicendevole mediazione. È una grave responsabilità pastorale quella di dover rispondere ai bisogni spirituali degli uomini di oggi: si tratta di aiutarli a fare una preghiera che non sia evasione, ma di ricerca d'interiorità e di significato da dare alla vita, umile ricorso a Dio.

3.2. Tra liturgia e pietà popolare

Il pellegrinaggio si pone quale luogo di interazione tra liturgia e pietà popolare. È portatore di gesti spontanei e riti tradizionali: iniziative di preghiere, canti popolari e triplice giro intorno al santuario con riferimento trinitario. È risaputo come la riforma liturgica, pur

⁴¹⁹ F. BOURDEAU, *Le pèlerinage chrétien entre l'espace et le temps*, in *Permanence et renouveau du pèlerinage*, 154.

apprezzata per il progresso operato nella celebrazione ecclesiale, è oggetto di appunti critici.

Il pellegrinaggio è portatore di gesti spontanei e riti tradizionali: iniziative di preghiere, canti popolari, invocazioni ad alta voce. La liturgia non dovrebbe diventare un museo archeologico, che ripesci tutto ciò che è folcloristico, ma come celebrazione viva del popolo di Dio essa dovrebbe salvare e assimilare quei gesti che oggi meglio esprimono i sentimenti dell'uomo e lo aiutano a pregare autenticamente nella fedeltà a Dio e alle esigenze umane.

La liturgia diventerà popolare qualora darà spazio, per esempio, all'emozione, al sentimento, al sentire profondamente le realtà celebrate; altrimenti essa scadrà nel ritualismo. Altro elemento da sottolineare è la *comunicabilità*, il senso dell'aggregazione, il sentirsi famiglia di Dio: bisogna creare clima di fraternità, di conoscenza, di cordialità, con i gesti dell'accoglienza e della pace, con la partecipazione alle letture, alle preghiere, ai canti.

4. Con Maria verso Dio e i fratelli

Negli ultimi secoli il pellegrinaggio ha assunto una tonalità mariana spiccata, dovuta all'accresciuta conoscenza del ruolo di Maria nella storia della salvezza e al riconoscimento delle sue apparizioni e interventi materni.

Il pellegrinaggio è un luogo di esperienza mariana particolarmente adatto a illustrare la presenza di Maria nella vita della chiesa e dei singoli fedeli. Le indicazioni circa il retto ordinamento del culto a Maria abbondano e costituiscono ottimi orientamenti pastorali: basti pensare al capitolo VIII della *Lumen Gentium*⁴²⁰, la *Marialis cultus* di Paolo VI⁴²¹, la *Redemptoris mater* di Giovanni Paolo II⁴²² e della splendida Introduzione alla *Collectio Missarum de Beata Mariae Virginis*⁴²³, pubblicate in occasione dell'Anno mariano del 1988.

La Madonna per il popolo non è un personaggio del tempo passato, ma una persona viva che ascolta le nostre suppliche e che interviene nella vita. Alla luce del Vangelo, Maria non solo interpellare i pellegrini ad assimilare le sue virtù cristiane, ma dimostrerà il suo orientamento trinitario e il suo impegno per la salvezza degli uomini.

Dopo questo discorso orientativo, non resta che mettersi in cammino sulla scia di Cristo, della Vergine e dei più grandi pellegrini della storia cristiana, per sperimentare l'efficacia spirituale di un pellegrinaggio fedele alle esigenze umane e alle attese di Dio.

Concludo con una citazione di Don Tonino Bello, che contemplando Maria, così la invoca:

⁴²⁰ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Costituzione dogmatica sulla chiesa Lumen Gentium* (21 – 11 -1964), nn 52 – 69: in *Enchiridion Vaticanum* 1, 426 – 445.

⁴²¹ Cf. PAOLO VI, *Esortazione apostolica Marialis cultus* (2 – 2 -1974): in *Enchiridion Vaticanum* 5, 13 – 97.

⁴²² Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica Redemptoris mater* (25 – 3 – 1987): in *Enchiridion Vaticanum* 10, 1275 – 1421.

⁴²³ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Messe della Beata Vergine Maria*, Libreria Editrice Vaticana 1987, XV – XXV.

«Santa Maria, donna della strada, come vorremmo somigliarti nelle nostre corse trafelate, ma non abbiamo traguardi. Siamo pellegrini come te, ma senza santuari verso cui andare. Siamo più veloci di te, ma il deserto ingoia i nostri passi. Camminiamo sull'asfalto, ma il bitume cancella le nostre orme. Forzati del "cammina cammina", ci manca nelle bisaccia di viandanti la cartina stradale che dia senso alle nostre itineranze. E con tutti i raccordi anulari che abbiamo a disposizione, la nostra vita non si raccorda con nessuno svincolo costruttivo, le ruote girano sugli anelli dell'assurdo, e ci si ritroviamo inesorabilmente a contemplare gli stessi panorami. Santa Maria, donna della strada, fa' che i nostri sentieri siano, come lo furono i tuoi, strumento di comunicazione con la gente, e non nastri isolanti entro cui assicuriamo la nostra aristocrazia solitudine. Santa Maria, donna della strada, "segno di sicura speranza e di consolazione per il peregrinante popolo di Dio", facci capire come, più che sulle mappe della geografia, dobbiamo cercare sulle tavole della storia le carovaniere dei nostri pellegrinaggi. È su questi itinerari che crescerà la nostra fede. Prendici per mano e facci scorgere la presenza sacramentale di Dio sotto il filo dei giorni, negli accadimenti del tempo, nel volgere delle stagioni umane, nei tramonti delle onnipotenze terrene, nei crepuscoli mattinali di popoli nuovi, nelle attese di solidarietà che si colgono nell'aria. Verso questi santuari dirigi i nostri passi. Per scorgere sulle sabbie dell'effimero le orme dell'eterno. Restituisci sapori di ricerca di vita interiore alla nostra inquietudine di turisti senza meta. Se ci vedi allo sbando, sul ciglio della strada, fermati, Samaritane dolcissima, per versare sulle nostre ferite l'olio della consolazione e il vino della speranza. E poi rimettici in carreggiata. Dalla nebbie di questa "valle di lacrime", in cui si consumano le nostre afflizioni, facci volgere gli occhi verso i monti da dove verrà l'aiuto. E allora sulle nostre strade fiorirà l'esultanza del *Magnificat*»⁴²⁴.

⁴²⁴ Cf. A. BELLO, *Maria donna dei nostri giorni*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 59–62.

CONCLUSIONE

La spontanea inclinazione a pregare Iddio e i Santi è frutto di un profondo e intenso sentimento che, nella più riposta parte del nostro animo, è di stimolo e d'incoraggiamento a bene operare nella vita. In Gesù Cristo e nei Santi riponiamo tutta la nostra fiducia, ogni speranza di conforto, e di salvezza.

In nome della Madonna i pentiti fanno voto di redimersi: confidano di poter essere da lei esauditi, e liberati dal male spirituale da cui sentono di essere perseguiti, o guariti da altre malattie del corpo, per le quali nulla hanno potuto fare le scienze mediche, alle cui cure si sono, tante volte, inutilmente sottoposti. Lo fanno, per lo più, recandosi in pellegrinaggio nei luoghi dove la sua comparsa è, a tutti, nota come segno di speranza, di serenità, e di rinnovo di fiducia in se stessi.

Il pellegrinaggio appare, talvolta, come un'ancora di salvezza, e costituisce, secondo la convinta, ma talvolta esagerata, concezione di molti, un più appropriato ed efficace compimento di un voto, nel rapporto con Dio. Di contro viene anche considerato occasione di adeguamento passivo al cambiamento dei tempi, una variante dei propri svaghi, con scarso sentimento religioso.

In ogni caso, a prescindere da quanto, a torto o a ragione, nel merito si dice, non si può, comunque, negare che, sotto certi aspetti, il pellegrinaggio sia davvero un diversivo, utile soltanto a divertirsi e ad alleviare le proprie preoccupazioni mondane. Ed è doveroso aggiungere che, se inteso soltanto come tale, sarà sempre avulso da ogni possibile appagamento spirituale. E chi lo pratica senza sentire l'esigenza di un'intenzionale analisi della propria coscienza, e pensa solo a divertirsi, o a trinciare, da miscredente, giudizi avventati e inopportuni sulla sincera e devota fede degli altri, potrà solo conservarne una concezione inopportuna e sicuramente sbagliata.

L'esigenza di pregare deriva da un profondo sentimento che scaturisce dal cuore di ciascuno di noi e, come tale, non essendo in tutti uguale, sfugge all'obiettività di qualunque giudizio. Nessuno può trarre conclusioni, se non in modo preconcelto, dalle intenzioni di chi prega, se non traspaiono, da quest'ultimo, altri atteggiamenti che nulla hanno a che fare con la vera fede in Dio e nei Santi. Tuttavia, sebbene sia sempre difficile scoprirlo, non sono rari anche i casi in cui ciò sia possibile, specie quando la mancanza di fede sia mal dissimulata da opere non buone e atteggiamenti non consoni a quelli che sono i sommi principi della rettitudine. È, comunque, doveroso ammettere e dire che proprio grazie alla sincera religiosità di tantissima gente, sia rimasta, tra noi, l'antica, ma pur sempre bene accetta, usanza di visitare i luoghi santi e venerabili, dove il culto della divinità ha fatto sentire maggiormente il suo richiamo.

I più noti e ambiti luoghi di pellegrinaggio sono quelli in cui Gesù è nato, ha predicato, ha compiuto i suoi miracoli, ed è morto sulla croce; e quelli, non meno importanti, in cui, in tempi più recenti, è apparsa la sua mamma, come, ad esempio: Fatima, Lourdes, Guadalupe e via dicendo.

A questi se ne potrebbero aggiungere tantissimi altri che, per diverse ragioni e tradizioni anche non cristiane, sono stati da sempre, da moltissimi pellegrini, visitati e venerati. Particolarmente ambiti restano, però, i pellegrinaggi finalizzati a visitare, nelle città testé citate, i santuari eretti in onore delle tante apparizioni della Vergine.

Oggi sono tantissimi i fedeli che partecipano ai vari pellegrinaggi, diversi per tipologia, tempi e luoghi di svolgimento. E quasi tutti lo fanno con l'intenzione di adempiere un voto, o in segno di aperta riconoscenza, per grazia ricevuta, o, magari, con la speranza di ottenerla. In effetti, si tratta di tutta quella gente che, per tante ragioni, non ha mai perso la speranza, nelle sofferenze della vita, di essere esaudita nelle sue preghiere.

Sono, per lo più, persone di grandissima fede, che, talvolta, affette da gravi malattie, invocano da Dio la loro guarigione, o che, pentite dei propri trascorsi, ne implorano il perdono⁴²⁵.

La strada è il luogo più reale che esista, mettersi in viaggio come pellegrino è il modo più reale che esista per affrontare il nostro cammino più importante, la nostra vita.

Chi ha fatto un cammino di pellegrinaggio ed è diventato pellegrino lo rimane poi per sempre. Forse non tornerà a calcare nuove strade e ad andare a piedi verso altri santuari per motivi di tempo o altro, ma resterà per sempre pellegrino, con una percezione della vita in itinere. Si sentirà sempre in viaggio sapendo che un giorno o l'altro il suo cammino sarà compiuto alle porte della Santa Gerusalemme del cielo.

⁴²⁵ Cfr. F. ALTEA, *Il pellegrinaggio tra fede e scetticismo*, Armando Editore, Roma 2012, 11-14

III SEZIONE

MAGISTERO E SERVIZIO

Giovanna Accardo

IL TESORO DI SAN GENNARO E DON MICHELE:
UN GIOIELLO, TRA DEVOZIONE E PREZIOSI DOCUMENTI





CORRADO URSI

DELLA SANTA ROMANA CHIESA CARDINALE PRESBITERO
DEL TITOLO DI S. CALLISTO
PER GRAZIA DI DIO E DELLA SEDE APOSTOLICA
ARCIVESCOVO METROPOLITA DI NAPOLI
GRAN CANCELLIERE DELLA FACOLTA' TEOLOGICA
DELL'ITALIA MERIDIONALE

DELEGATO APOSTOLICO DELLA CAPPELLA DEL TESORO DI SAN GENNARO

Al Nostro diletto in Cristo rev.do Monsignore Michele Sasso,
Dottore in lettere e filosofia, licenziato in Sacra Teologia e se
gretario della Commissione Diocesana di Arte Sacra, salute nel Si
gnore.

L'onestà di vita e di costumi e gli altri notevoli meriti di
probità e virtù, per i quali ci sei stato segnalato da degne testi
monianze, ci inducono a darti un segno della Nostra considerazione.

Essendosi reso vacante nella Cappella del Tesoro di San Gennaro
Vescovo e Martire, inclito Patrono dell'Archidiocesi Napoletana e
della Regione Campania, la Cappellania del Sedile Capuano il cui ul
timo possessore; rev.do Monsignore Giuseppe Morelli ritornò alla pa
tria celeste il 21 agosto 1984;

Poichè la Eccellentissima Deputazione della stessa Cappella ,
in virtù delle lettere Apostoliche " Neapolitanae Civitatis Gloria "
del 15 agosto 1927 ci ha presentato la tua candidatura,

N O I

nella qualità di Delegato Apostolico, l'accogliamo e Ti nomi
niamo Cappellano della Cappellania e la conferiamo a Te con tutte
le facoltà connesse.

Siamo certi che Tu, mosso dal tuo fervido spirito sacerdotale,
Ti adopererai a promuovere il culto del Santo Patrono, coltivando
una illuminata devozione dei fedeli radicata nel mistero di Cristo
e nel senso della Chiesa.

E, in fede, Ti consegnamo la presente bolla, firmata di Nostra
mano e munita del Nostro Sigillo.

Napoli, dalla Sede Arcivescovile addì 19 novembre 1985.



*Corrado Card. Ursi
Arciv. Metropolita
Delegato Apostolico
fatto L. 1985
canc.*

IL MUSEO DEL TESORO DI SAN GENNARO

“Voi napoletani⁴²⁶ non siete normali!” Molte volte ho sentito questa espressione, detta col sorriso e con un percepibile pizzico di gelosia.

Questo è quello che suscita il racconto della formazione e “creazione” del tesoro e del “nostro” Santo Patrono nei visitatori del museo di san Gennaro; un Tesoro realizzato dal Popolo per un Santo, un Tesoro del Popolo. Come contraddirli!

Gennaro⁴²⁷, vescovo di Benevento, corre in aiuto del diacono Sossio di Miseno e, in quanto cristiano, è arrestato dalle truppe di Diocleziano e condannato a morte. Dopo vari tentativi di martirio il Vescovo Gennaro viene decapitato, il suo sangue venne raccolto da Eusebia (sua parente o balia) in due balsamari⁴²⁸; il corpo del martire venne, invece, sepolto nell’agro Marciano. A seguito dell’Editto di Costantino, nell’anno 313, molti furono i corpi dei martiri cristiani esumati: nell’aprile del 431 il corpo di San Gennaro venne riposto nelle catacombe napoletane.

Nella prima metà dell’VII secolo le spoglie del Santo vennero trafugate dai Longobardi e trasportate a Benevento, ma successivamente, in epoca Normanna, trasferite a Montevergine dove restarono fino al 1497, anno in cui il Cardinale Alessandro Carafa le fece traslare a Napoli⁴²⁹.

La prima testimonianza scritta del prodigio della liquefazione del sangue di San Gennaro è relativa all’anno 1389 ed è riportata in un brano del “Chronicon Siculum”, documento individuato da Benedetto Croce⁴³⁰.

La liquefazione dovrebbe avvenire tre volte l’anno; il sabato che precede la prima domenica di maggio, il 19 settembre e il 16 dicembre⁴³¹.

La prima data, cioè, il sabato che precede la prima domenica di maggio si festeggia il ricordo dell’antica traslazione del corpo del Martire da Pozzuoli a Napoli: in tale data una affascinante processione si svolge dalla Cappella di San Gennaro sino alla basilica di S. Chiara; le reliquie del santo, ritornate nella Real Cappella, vengono esposte lì per otto giorni. Il 19 settembre, ovvero, solennità di S. Gennaro, è la data che ricorda il martirio del Santo; il 19 è il giorno già riportato dal Martirologio Geronimiano del V secolo: le reliquie vengono esposte per gli otto giorni successivi in Cattedrale.

La terza data del 16 dicembre è in memoria del Patrocinio della città, istituito al Santo⁴³² in seguito all’eruzione del Vesuvio del 1631. Il Busto e le teche del sangue di San

⁴²⁶ È da chiarire che col termine napoletani si intende indicare una gran parte del territorio campano; Napoli non è solo la città, ma uno “stato di appartenenza” che può ricondurre le sue origini al momento in cui gli Angioini la resero capitale.

⁴²⁷ “GENS JANUARIA”; il termine “Gens” indicava il gruppo di famiglie appartenenti allo stesso ceppo, facente parte del Patriziato della città di origine. Gennaro non sarebbe, quindi, un nome ma un cognome. Due sono i nomi ipotizzati per il Santo: Procolo oppure Fausto Publio; cf. *San Gennaro. Vescovo e Martire Santo protettore della città di Napoli*, a cura di Pierluigi Sanfelice di Bagnoli, Napoli 2007, 5.

⁴²⁸ I balsamari erano delle ampolle in vetro in cui vi si conservavano oli e balsami profumati; cf. *San Gennaro. Vescovo e Martire*, 7.

⁴²⁹ Le ossa del corpo di San Gennaro sono collocate sotto l’altare maggiore della Cattedrale partenopea; le ossa del cranio e le ampolle del sangue sono venerate nella Real Cappella del Tesoro; cf. *ivi*.

⁴³⁰ Cf. V. CERINO, *Un santo, un voto e una cappella*, Napoli 2009, 16; *San Gennaro. Vescovo e Martire*, 7-8.

⁴³¹ Cf. *San Gennaro. Vescovo e Martire*, 15.

Gennaro furono, infatti, in quella data portate in processione e la lava si fermò alle porte di Napoli: le reliquie restano in esposizione in Cappella solo per quel giorno; non vi è quindi un ottavario di celebrazioni come per le due prime ricorrenze⁴³³.

Dopo questa breve agiografia sul Santo è necessario che vi spieghi la mia introduzione.

“Noi napoletani non siamo normali”. Nel 1527 il popolo napoletano, afflitto da tre gravi flagelli, decise di chiedere ai propri rappresentanti di affidarsi all’intercessione di San Gennaro; questo tipo di richiesta non è poi così tanto particolare, se non fosse per il fatto che i rappresentanti dei sei Sedili (o Seggi) della città avessero poi deciso di sottoscrivere col Santo Martire Gennaro un’ “Atto notarile”, con pubblico strumento rogato dal notaio Vincenzo De Bossis: tale documento è riconosciuto col nome di “VOTO” della città e indica nelle sue parti che la città partenopea si impegna con il Santo alla realizzazione della Real Cappella dove meglio custodire le Sue reliquie⁴³⁴.



VOTO, 1527
Napoli, Archivio Storico del Tesoro di San Gennaro

⁴³² A quella data ben 26 erano i Santi protettori della città partenopea.

⁴³³ Cf. *San Gennaro. Vescovo e Martire*, 15.

⁴³⁴ Il 13 gennaio del 1527, gli Eletti della Città, che formavano il Tribunale di San Lorenzo (consiglio comunale) firmarono “Il Voto”. Firmatari del documento furono: Marino Tommacelli per Capuana, Francesco D’Alagno per Nido, Galeazzo Ciccinello e Antonio Sanfelice per Montagna, Alberigo de Liguoro per Porta Nova, Antonio D’Alessandro per Porto e per il sedile del Popolo Paolo Calamazza. Il Sedile di Montagna venne rappresentato da due Eletti perché da poco aveva assorbito il Seggio di Forcella; cf. *San Gennaro. Vescovo e Martire*, 9-10; PIERLUIGI SANFELICE DI BAGNOLI, *La Cappella del Tesoro di San Gennaro*, in *Patriziato Napolitano e Governo della Città*, Napoli 2005, 7; F. STRAZZULLO, *La Real Cappella del Tesoro di S. Gennaro*, Napoli 1978, 3

Si comprende subito, che una tale iniziativa supera il discorso della semplice fede religiosa, ed entra in un universo di azioni che risultano incomprensibili, ma uniche, agli occhi di molti.

A seguito della redazione dell'atto (e, quindi, dell'impegno preso con il Santo) nel 1601 si istituì l'Eccellentissima Deputazione della Real Cappella del Tesoro di San Gennaro, una istituzione "laica" che esiste ancora oggi e che ha il compito di tutelare e conservare la Cappella e il Tesoro.

Quando si parla di "Tesoro", indubbiamente, il napoletano fa riferimento, *in primis*, al sangue custodito nelle due ampolle, ma dal 1305 ad oggi, innumerevoli sono state le donazioni destinate al Santo a cui vanno ad aggiungersi le opere commissionate dalla stessa Deputazione per arredare la Real Cappella.

Oggi, il Tesoro di San Gennaro costa di ventiduemilaseicentotredici pezzi; l'ultimo arrivo è del marzo 2017, una piccola mitra in materiali preziosi donati da un'orafa, la sig.ra Sara Lubrano.

Un Tesoro unico, tra i più preziosi al mondo, un insieme di raffinatissime opere che grazie alla Deputazione è riuscito a rimanere integro e a non essere mai spogliato di nessun pezzo.

Napoli è conosciuta nel mondo come una città cosmopolita, un territorio più volte oggetto di contesa di varie potenze, eppure, chiunque abbia governato il territorio non ha mai tentato di appropriarsi della ricchezza di San Gennaro, anzi ogni dominatore - conquistatore ha arricchito il tesoro con meravigliose commissioni, rendendo i gioielli e le opere di questa collezione un *unicum*, un "percorso evolutivo" della manifattura artistica del Sud Italia a partire dal XIV secolo.

Le opere più significative della collezione sono state per un lungo periodo invisibili agli occhi del mondo, chiuse nel caveau del Banco di Napoli: i motivi trovano la loro spiegazione (in parte) nella lettura di un testo di Giuseppe Marotta, "L'Oro di Napoli". Tuttavia la cosa principale è che dal 2003, grazie all'intuizione di un "visionario" giornalista napoletano, il dott. Paolo Jorio, e al consenso dell'Eccellentissima Deputazione è stato inaugurato il Museo del Tesoro, con lo scopo restituire la loro storia ai napoletani.

La struttura del museo permette di comprendere appieno il rapporto San Gennaro – Napoli: un museo che riesce a modificarsi e adeguarsi alla parte di storia che si intende raccontare, un museo che in quattordici anni ha visto più di dieci allestimenti diversi; un luogo dove ritornare per scoprire sempre nuovi aspetti e nuovi particolari.

Un museo la cui collezione si fregia di donazioni di papi, imperatori, re, regine e uomini illustri, che raccontano sette secoli di donazioni fatte ad un Santo e ad un Popolo.

Un percorso emozionale che accompagna il fruitore dalla conoscenza della figura del Santo alla comprensione dell'unicità di un Popolo, che senza fare idolatria rispetta un martire e lo ama come membro della propria famiglia.

Il napoletano si affida a San Gennaro ogni giorno, e ogni giorno con "Lui" ha un confronto; Gennaro è Gennaro, inspiegabile presenza nella vita quotidiana.

Tra i gioielli più preziosi, che rendono questo Tesoro paragonabile a quello londinese e degli Zar, "Le Dieci Meraviglie": dieci pezzi sintesi di amore e rispetto verso il Santo e il popolo, nonché palese testimonianza degli insuperabili livelli di perfezione raggiunti dalle manifatture orafe del territorio napoletano.

Il loro valore è da indicarsi come “inestimabile”, tanto che per i primi anni di apertura della struttura museale era difficile riuscire ad esporre simultaneamente più di due pezzi di questo nucleo. Le cose cambiano grazie all’enorme successo ottenuto dalla mostra trimestrale realizzata a Roma, in cui il tesoro viene ospitato a Palazzo Sciarra dalla “Fondazione Roma” e alla successiva esposizione parigina. A seguito di questi grandi eventi, il museo del Tesoro di San Gennaro ha potuto, in maniera definitiva, collocare al suo interno “Le Dieci Meraviglie”⁴³⁵.

Elencare e descrivere i dieci pezzi più preziosi del Tesoro è compito arduo: il timore è quello di omettere sempre qualcosa e di non riuscire a farne comprendere la loro magnificenza. Otto delle opere sono dislocate nella quarta sala del museo e il loro ordine ci permette di riprendere e raccontare la storia del Regno dal 1761 al 1931.

Il primo calice è quanto donato da Ferdinando IV, proprio nel 1761: l’opera viene commissionata da Bernardo Tanucci (con il consenso di Carlo III) all’orefice Michele Lofrano e si caratterizza per la raffinatezza, lo slancio, il ricco decoro in pietre preziose e l’utilizzo degli smalti; questi ultimi, adoperati sotto la base, indicano la committenza con la sigla “F. IV”. Avvolgono il calice incisioni, racchiuse in cammei con cinture di brillanti, che rappresentano scene della passione di Cristo, in cui si evidenzia il meraviglioso gusto e la maestria tecnica nell’uso dello “stiacciato”⁴³⁶.

Il secondo pezzo, in ordine cronologico, per quanto di valore inestimabile, potrebbe sembrare meno prezioso e prestigioso del calice che lo precede, ma è sufficiente conoscere il nome del committente per comprendere come nella sua unicità, sia pregiatissimo: si tratta dell’ostensorio donato da Giacchino Murat, il quale, ben noto per le sue azioni poco favorevoli nei rapporti con il Clero, (soppressioni degli ordini monastici e i vari saccheggi e sequestri di beni) decide di far realizzare un dono per San Gennaro; non dobbiamo dimenticare che il Tesoro di San Gennaro non è ecclesiastico, ma del popolo, ergo se voglio il rispetto e la legittimità sul territorio “DEVO FARE IL DONO A SAN GENNARO”⁴³⁷. La data della donazione è il 1808, anno in cui il Murat fu nominato sovrano di Napoli.

A seguire troviamo la vetrina con la meravigliosa pisside di Ferdinando II Borbone, donata il 2 gennaio del 1831 così come si legge dall’incisione sulla base dell’opera. Oro satinato e lucido, ornato di rilievi ed incisioni con i motivi della passione di Cristo (spighe di grano e grappoli d’uva); le pietre preziose utilizzate sembrano avere un significato simbolico ben determinato: il bianco del diamante, il verde dello smeraldo e il rosso del rubino invocano le tre Virtù Teologali, quasi a sintetizzare che senza la Fede in Dio, senza la Speranza nel Vescovo Gennaro e senza la Carità del Popolo napoletano la Cappella e il Tesoro non si sarebbero mai realizzati. Concludono la decorazione della pisside una serie di inserti in zaffiri, anche con il loro colore blu intenso fanno da richiamo al dono reale; il sangue di Ferdinando II. Un’armonia unica di pietre e disegni che rendono questa pisside tra i più bei

⁴³⁵ Cf. *Le Dieci Meraviglie del Tesoro di San Gennaro*, a cura di P. Jorio e P. Recanatesi, Roma 2010.

⁴³⁶ Cf. *ivi*, 199–207; CERINO, *Un santo, un voto*, 129

⁴³⁷ Murat “segui il consiglio di suo cognato Napoleone che, sia per mera superstizione, sia per calcolo politico, gli aveva suggerito di non comportarsi con irriverenza nei riguardi di San Gennaro”; cf. *Le Dieci Meraviglie*, 210–219

esempi di arte neoclassica e che sembra offrire allo spettatore la sintesi perfetta delle Arti⁴³⁸.

Appena sei anni dopo il Tesoro si amplia con un altro meraviglioso pezzo proveniente dalla casa reale Borbonica: questa volta, a donare è la seconda moglie di Ferdinando, Maria Teresa D'Asburgo Teschen, la quale commissiona a Gaspare De Angelis un prestigioso Ostensorio, che viene decorato con la stessa tipologia di pietre precedentemente scelte dal marito⁴³⁹.

Nel 1849 anche un pontefice offre a San Gennaro: si tratta di Papa Pio IX, il quale, ospitato durante i moti mazziniani in territorio napoletano (Portici, Torre del Greco), intende ringraziare il regno con la donazione di un calice (unico pezzo di manifattura romana della collezione) disegnato dal Valadier e realizzato dalla manifattura Castellani. L'opera è stata anche utilizzata per la celebrazione in Cappella del pontefice nel settembre dello stesso anno. Realizzato in oro zecchino è – evidentemente – di stile “non partenopeo”, con tre putti che reggono la coppa finemente decorata e altri tre nel basamento che sostengono delle ghirlande.⁴⁴⁰

È di pochi anni dopo il dono di Francesco II di Borbone, l'ultimo re di Napoli: si tratta di uno spettacolare calice in stile neo-gotico con data 1853; si potrebbe dire che le arti minori anticipano stilisticamente le arti maggiori. I quattro angeli, con i simboli della passione di Cristo che ornano il basamento dell'opera, sembrano la versione tridimensionale delle leggiadre figure femminili Preraffaellite di Dante Gabriel Rossetti, l'impugnatura del calice, mediante l'utilizzo sapiente della tecnica della filigrana crea sei piccole facciate gotiche con bifore capovolte, la coppa culmina con monofore incise che ospitano piccole immagini scultorie di alcuni dei “Dottori della Chiesa”⁴⁴¹.

Con l'unità d'Italia anche i Savoia decidono di donare a San Gennaro. Umberto I e la regina Margherita scappano ad un attentato nei pressi della chiesa di San Giovanni a Carbonara: siamo nel 1877. L'anno dopo, per ringraziare il Santo protettore di Napoli per lo scampato pericolo, consegnano al Tesoro una Croce in smeraldi e diamanti, opera della raffinata manifattura napoletana, uno dei pezzi più eleganti e prestigiosi della collezione⁴⁴².

Il 4 novembre 1931 il principe Umberto II e la sua consorte Maria Josè del Belgio si trasferiscono a Napoli, nella dimora di Palazzo Reale; in seguito alla nascita della loro primogenita donano al Tesoro di San Gennaro una pisside con coralli e malachite⁴⁴³.

L'opera viene commissionata a Giovanni Ascione; il decoro è lo straordinario tipico esempio della tradizione torrese. Và ricordato che i reali sabaudi, spesso avevano commissionato alle Manifatture della Città del corallo; la culla custodita alla Reggia di Caserta ne è un esempio. Inoltre, avevano stretti rapporti con la scuola del corallo tanto che il preside, il torinese Giovanni Enrico Taverna, decide nel 1928 di intitolare la scuola proprio alla principessa.

⁴³⁸ Cf. *Le Dieci Meraviglie*, 225–234; CERINO, *Un santo, un voto*, 129.

⁴³⁹ Cf. *Le Dieci Meraviglie*, 237–245; CERINO, *Un santo, un voto*, 129.

⁴⁴⁰ Cf. *Le Dieci Meraviglie*, 248–255; CERINO, *Un santo, un voto*, 129.

⁴⁴¹ CERINO, *Un santo, un voto*, 129.

⁴⁴² Cf. *Le Dieci Meraviglie*, 259–261; CERINO, *Un santo, un voto*, 129.

⁴⁴³ Cf. *Le Dieci Meraviglie*, 267–273.

La pisside si connota, oltre che di un egregio gusto estetico, di una serie di valori simbolici. La malachite ed il corallo potrebbero essere interpretati come la continua lotta tra il bene ed il male, dove la malachite è la pietra che spesso poteva essere utilizzata come veleno e il corallo il sangue di Cristo, simbolo di Resurrezione e vita. Gli evangelisti portatori della parola di Dio e i cherubini coloro che li illuminano nella comprensione del messaggio divino. La particolarità sta proprio nel corallo: Michelangelo sosteneva che l'opera d'arte è contenuta già nel blocco di marmo e all'artista spetta il compito di liberarla. Per il corallo quest'affermazione è la più giusta: il corallo è, infatti, un materiale organico che al suo interno può nascondere mille imperfezioni; il compito dell'artigiano è quello di assecondare la materia e il risultato spesso è estremamente diverso dal progetto iniziale ma al contempo forse ancora più meraviglioso.

Nella sala successiva lo spazio viene dedicato alla sola collana di San Gennaro, l'opera di grande dimensione sembra realizzata per sconvolgere chiunque l'ammiri per la prima volta. Nel 1679 i Deputati conferiscono mandato a Michele Dato di utilizzare alcune gioie presenti in collezione per la realizzazione di un unico ornamento per abbigliare il Busto Reliquario di San Gennaro. Il pezzo realizzato in appena cinque mesi era un insieme di tredici maglie in oro con castoni di smeraldi e rubini. La Collana, però, viene ampliata nel tempo; le varie gioie arrivate al tesoro vengono commesse al nucleo seicentesco creando un secondo giro⁴⁴⁴.



Michele Dato, Collana, 1679 (più aggiunte fino al 1879) Oro, argento e pietre preziose (cm 60 x 50) Napoli, Museo del Tesoro di San Gennaro

La parte superiore della collana presenta un fermaglio realizzato da Mariano Imparato⁴⁴⁵ sotto cui sono collocati due orecchini con perle e brillanti, dono di una devota scampata all'epidemia del 1884⁴⁴⁶; al centro l'anello con diamante donato da Maria Josè di Savoia, che presentatasi in Cappella a mani vuote tenta di rimediare sfilandolo e consegnandolo al-

⁴⁴⁴ Cf. *Le Dieci Meraviglie*, 121; CERINO, *Un santo, un voto*, 126.

⁴⁴⁵ Commissionato dalla Deputazione nel 1833; cf. *Le Dieci Meraviglie*, 136.

⁴⁴⁶ Cf. *ivi* 137.

la Deputazione⁴⁴⁷. Sotto le maglie di Michele Dato, alle due estremità vengono collocate, nel 1844 (in occasione dell'assemblaggio) due borchie con olivina e smeraldi utilizzate per chiudere il secondo giro, che si compone di dodici pezzi distinti in undici donazioni diverse. A sinistra ammiriamo il giglio con brillanti, omaggio della duchessa di Sassonia, del 1929⁴⁴⁸; segue la spilla in tre pezzi in zaffiri e diamanti donata, nel 1825, da Francesco I di Borbone che culmina con una croce vescovile con le stesse pietre che sua madre, Maria Carolina d'Austria, aveva donato (nel 1775) proprio in occasione della nascita di Francesco I⁴⁴⁹. Al fianco una piccola spilla a forma di "C" donata dalla Duchessa di Casacalenda⁴⁵⁰ che viene poi seguita da un fermaglio con smeraldi, dono dei Deputati⁴⁵¹; sotto di esso pendono i due più antichi doni reali: una "gioia" di rubini e brillanti donata da Carlo di Borbone, il 10 maggio 1734 e la croce con ciappa di brillanti donata nel maggio del 1738 da Maria Amalia di Sassonia, moglie di Carlo⁴⁵². Segue uno spillo con brillanti a forma di tralcio di fiori (che si suppone montato con il giglio donato nel 1929 da Maria Immacolata di Borbone) sotto il quale vi è collocata il *savigné*, donato nel 1862 (insieme alla croce che è collocata al lato opposto) da Vittorio Emanuele II⁴⁵³. A destra del collare il *savigné* con fiori e foglie in brillanti e smeraldi, donato nel 1832 da Maria Cristina di Savoia⁴⁵⁴, sotto cui è stata posta la croce in smeraldi e diamanti che Giuseppe Bonaparte pose al collo del busto nella sua visita al Tesoro del 1806⁴⁵⁵. Questa composizione, dal peso di dieci chili di pietre preziose e oro, rende la Collana di San Gennaro tra i gioielli più complessi al mondo se solo si pensa al valore storico e ai due secoli che si racchiudono nella sua creazione; duecentocinquant'anni di storia d'Europa.

La sala successiva è quella che molti non credono di voler vedere: non è infatti pensabile che ci sia qualcosa di più prezioso della Collana. Eppure, la Mitra esiste!



Matteo Treglia, Mitra, 1713. Argento dorato, 3326 diamanti, 164 rubini, 198 smeraldi e 2 granati (h. cm 45 - 18 kg) Napoli, Museo del Tesoro di San Gennaro

⁴⁴⁷ Cf. *ivi* 141.

⁴⁴⁸ Cf. *ivi* 42.

⁴⁴⁹ Cf. *ivi* 130. 133.

⁴⁵⁰ Cf. *ivi* 131.

⁴⁵¹ Cf. *ivi* 124.

⁴⁵² Cf. *ivi* 125–129.

⁴⁵³ Cf. *ivi* 139–140.

⁴⁵⁴ Cf. *ivi* 135.

⁴⁵⁵ Cf. *ivi* 132.

Diciotto chili, per 198 smeraldi 168 rubini e 3328 diamanti, per un totale di 3694 pietre preziose, due plance adornate con le pietre succitate, che creano un disegno asimmetrico ma armonico⁴⁵⁶. Un capolavoro della Storia dell'Arte!

Nel 1712, la Deputazione del Tesoro commissiona, all'orafo napoletano Matteo Treglia⁴⁵⁷ la realizzazione di una mitra gemmata per adornare il Busto Reliquario di San Gennaro.

Grazie ad una cospicua raccolta di elemosine e ad ingenti donazioni (come dimostrano i quaderni custoditi nell'Archivio Storico del Tesoro) il 16 aprile del 1713 la Mitra Gemmata viene posta per la prima volta sul Busto Reliquario in occasione delle celebrazioni della Santa Pasqua.



⁴⁵⁶ L'autore, Matteo Treglia, non riduce la caratura delle gemme, in suo possesso, per rendere le pietre con la stessa dimensione o forma, ma crea un castone diverso per ogni pietra, per 3694 pietre, rendendo l'oggetto irriproducibile; cf. *Le Dieci Meraviglie*, 159–191.

⁴⁵⁷ La famiglia Treglia lavora per la Deputazione in molte occasioni, basti pensare al rifacimento dei sei busti reliquari dei primi sei patroni napoletani, ad opera di Aniello Treglia, padre di Matteo.

Etienne Godefroy, Guillame de Verdelay, Milet d'Auxerre. Busto reliquario di San Gennaro, 1305. Argento dorato, smalti e pietre preziose (cm 70 x 60 base cm 30 x 60) Napoli, Cappella del Tesoro di San Gennaro⁴⁵⁸.

Le pietre usate hanno un insieme di significati: lo smeraldo rappresentava l'unione della sacralità del Santo con il simbolo dell'eternità e del potere, i rubini il sangue dei martiri ed i diamanti il simbolo della fede inattaccabile.

La Mitra è completata da due infule, incise all'interno con la rappresentazione delle ampolle simbolo della Deputazione e del Santo, nonché con l'elenco dei Deputati commitenti e la firma dell'autore, il quale preferisce definirsi "curatore" (Mattheus Treglia fieri curavit)⁴⁵⁹.



Real Cappella del Tesoro di San Gennaro, 08 aprile 2015
Foto di Francesco Morisieri.

⁴⁵⁸ In questa immagine il busto è abbigliato con la Mitra Gemmata del 1713, il piviale di provenienza Leuciana e la Collana di perle e pietre preziose realizzata nel 1706 con un insieme di donazioni ricevute dai membri della famiglia Spera di Torre Del Greco

⁴⁵⁹ Cf. *Le Dieci Meraviglie*, 159-191.

BIBLIOGRAFIA

- ASSANTE F., *L'artigianato orafo a Napoli*, in *L'artigianato in Campania ieri e oggi*, a cura di F. Balletta, Napoli 1991.
- BELLUCCI A., *Memorie storiche e artistiche del Tesoro nella cattedrale: dal secolo 16 al 18 desunte da soli documenti inediti*, Napoli 1915.
- CATELLO C., *Argenti Antichi. Tecnologia restauro conservazione. Rifacimenti e falsificazioni*, Napoli 1977.
- CATELLO E., *Napoli e Campania*, in *Gli argenti. Italia-Francia-Germania* dalla rivista *I quaderni dell'antiquariato*, n° 3, a cura di A. G. Palacio, Milano 1981.
- CATELLO E. e C., *Argenti napoletani dal XVI al XIX secolo*, Napoli 1973.
- *La Cappella del Tesoro di San Gennaro*, Napoli 1977.
- BURCKHARDT J., *Arte e storia. Lezioni 1844-1887*, Torino 1990.
- CERINO V., *Un santo, un voto e una cappella*, Napoli 2009.
- GIUBBINI G., *La scultura in metallo*, in *Le Tecniche artistiche*, a cura di C. Maltese, 1973 (ed. cons. 1991).
- “*Le Dieci Meraviglie del Tesoro di San Gennaro*” a cura di P. Jorio e P. Recanatesi, Roma 2010.
- LEONE DE CASTRIS P., *Il busto-reliquiario di San Gennaro*, in *San Gennaro Patrono delle arti. Conversazioni in cappella* 2012.
- *Ori, argenti, gemme e smalti della Napoli angioina, 1266-1381*, catalogo della mostra, Napoli 2014.
- OTTAVI C., *I supporti metallici*, in *I supporti nelle arti pittoriche. Storia, tecnica, restauro*, a cura di C. Maltese, Milano 1990.
- SANFELICE DI BAGNOLI P., “*La Cappella del Tesoro di San Gennaro*” in *Patriziato Napoletano e Governo della Città*, Napoli, 2005.
- RIZZO V., *Maestri ferrari e ottonari*, in *Seicento Napoletano: arte, costume e ambiente*, a cura di R. Pane, Milano 1984.
- “*San Gennaro. Vescovo e Martire Santo protettore della città di Napoli*” a cura di Pierluigi Sanfelice di Bagnoli, Napoli, 2007.
- STRAZZULLO F., *La Real Cappella del Tesoro di S. Gennaro*, Napoli 1978.

Don Michele Sasso

Il prete della carità

Un amico carissimo mi ha chiesto di scrivere l'esperienza da me fatta nel Movimento Scout Adulti (MASCI) dove ebbi la fortuna di avere continui contatti con Don Michele Sasso. Ho accettato con piacere, ma quando ho provato a scrivere sono affiorati alla mia mente tanti ricordi che mi hanno creato serie difficoltà. Non riuscivo a mettere in ordine i ricordi, fino a che non ho pensato di cominciare dal principio e soffermarmi sugli episodi che maggiormente hanno toccato il mio animo.

Tutto ebbe inizio quando un gruppo di noi adulti, quasi tutti ex scout e genitori di ragazzi iscritti al Primo Gruppo Scout di Torre del Greco, seguendo le attività dei nostri figli, una domenica al Campo dove ci eravamo recati per la giornata dei genitori, parlando del movimento scout e dei suoi fini educativi, ci rendemmo conto che lo spirito scout era ancora vivo in tutti noi, così uno di noi ci informò dell'esistenza del Movimento MASCI nel quale avremmo potuto continuare a vivere certe esperienze. Immediatamente nacque l'idea di organizzare un gruppo MASCI. Comunicammo la nostra intenzione ad altri amici che subito parteciparono all'idea. Prendemmo contatti con gli Organi provinciali del movimento e coinvolgemmo anche le nostre mogli. Il gruppo nacque e cominciammo a incontrare difficoltà non avendo un luogo dove incontrarci, inizialmente ci riunivamo a casa di un socio che aveva un locale.

I nostri incontri trattavano di problematiche sociali, morali, familiari etc., ma sentivamo forte la mancanza di una parola sulla fede, sulla religione. Si fece viva la necessità di cercare un assistente ecclesiastico. Durante uno dei nostri incontri, uno dei soci riferì di aver parlato con il sacerdote Michele Sasso che aveva accettato di farci da assistente e di ospitarci nell'Oratorio da lui diretto, una sera alla settimana. Fu una vera gioia per tutti noi anche perché conoscevamo la bontà di quel giovane prete e la sua grande disponibilità. Anche io stesso avevo pensato spesso volte a lui ma conoscendo quanto era impegnato non glielo avevo chiesto. È vero che chi è occupato riesce a trovare tempo per tutti: gli scansafatiche non hanno mai tempo! Don Michele, da uomo buono e dedito al prossimo qual era, riusciva a trovare tempo per tutti.

Conoscevo don Michele fin da quando era stato ordinato sacerdote. Era un prete giovane, snello, dagli occhi lucenti, con un sorriso stampato sul viso, dinamico, pieno di entusiasmo, amato da tutti per il suo zelo e per le sue doti umane. Don Michele era il coordinatore dell'Oratorio del Cuore di Gesù a via Piscopia, poco lontano dalla casa del Beato Vincenzo Romano, il parroco Santo, che dopo l'eruzione vulcanica del 1794 che aveva distrutto quasi tutto il paese e la parrocchia di S. Croce, aveva ricostruito la comunità cittadina. L'Oratorio era stato fondato da una pia donna che tutti chiamavano "Giovannina del Cuore di Gesù", che assicurava una santa Messa nei giorni festivi e una il primo venerdì del mese, momenti di adorazione e funzioni liturgiche. L'Oratorio era frequentato da molte persone piene di amore per Gesù Cristo.

Quando Giovannina fu chiamata dal Padre a ricevere il premio eterno, l'Oratorio, composto da una chiesetta, da una piccola sacrestia e due vani in cui viveva Giovannina, rimase chiuso per un certo periodo. Dopo un certo tempo quello spazio fu affidato dai superiori a don Michele Sasso che lo trasformò in un centro di preghiera e di attività. In breve tempo l'Oratorio si trasformò in un centro liturgico, un centro organizzativo di numerose attività e in un centro di carità operosa a favore di ragazzi, adulti e donne.

Per noi del MASCI don Michele divenne solo Michele, l'amico, il confidente, il consigliere, il confessore. Egli con semplicità sapeva parlare a una comunità eterogenea di adulti, che pur essendo cattolici praticanti ricordavano qualcosa del catechismo imparato durante la preparazione della Prima Comunione. Le spiegazioni che ci forniva don Michele soddisfacevano la nostra intelligenza e infervoravano i nostri cuori. Ci scoprimmo impreparati, a un incontro occasionale avuto con dei fratelli separati, scoprimmo di essere ignoranti dei problemi religiosi e privi della conoscenza della Sacre Scritture.

Comunicammo a don Michele come ci eravamo sentiti in quell'incontro ed egli ci propose un nuovo percorso: leggere ordinatamente i Vangeli sinottici. La lettura procedeva settimanalmente e don Michele con parole semplici scioglieva i nostri dubbi. Ci insegnò che quanto era scritto in quei testi non erano teorie filosofiche, ma principi che dovevano diventare comportamento nella vita di tutti i giorni. Aveva tanto garbo nel rispondere alle nostre domande, a chiarire certi dubbi, da essere capito da tutto il gruppo. In poco tempo ci insegnò la grande funzione della preghiera, l'amore per il prossimo come conseguenza immediata dell'amore per Dio. Ci insegnò che «Dio è amore» e che noi siamo l'oggetto del suo amore. L'amore di Dio scende su tutti noi e deve allargarsi agli altri, come l'acqua che cade da una fontana. Le sue parole diventavano credibili guardando la sua vita di uomo e di sacerdote. Egli amava Dio, e amava i suoi ragazzi bisognosi e poveri, e faceva di tutto per aiutarli. Di pomeriggio li radunava nell'Oratorio per aiutarli nei compiti scolastici, si interessava presso amici e autorità per far sì che ottenessero i libri che le famiglie non potevano comprare, si preoccupava di tutti noi interessandosi anche delle nostre famiglie. Il necessario era essere caritatevoli e disposti al perdono. Ci insegnava a non essere inoperosi, né inorgogliersi per quello che si fa, ma operare senza tregua in umiltà. Ci citava san Paolo: «La carità è paziente, è benigna la carità, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo per il male ricevuto, non gode dell'ingiustizia ma si compiace della verità». Egli ci ricordava che Gesù ha detto che i poveri saranno sempre con noi ed è nostro obbligo aiutarli non con l'elemosina ma con amore attivo.

Le parole del Vangelo che don Michele ci spiegava, chiarendo i nostri dubbi, ci aiutarono a trasformare il nostro comportamento e aumentarono il desiderio di conoscenza. Una sera uno di noi gli chiese: «Se Dio è buono e ci ama tutti, perché alcuni sono ricchi e altri così poveri?». Don Michele rispose citando S. Ambrogio: «Se tu hai tanto e io non ho niente, tu hai rubato la mia parte». Ne scaturì una lunga discussione che continuò per diversi incontri toccando non solo tematiche religiose ma anche politico-sociali. Don Michele non trasformò il discorso in politica ma ci guidò a leggere le grandi Encicliche sociali della Chiesa. A questo punto il discorso si allargò al concetto di giustizia sociale e di lealtà verso le leggi dello Stato. Eravamo entusiasti non solo per quanto imparavamo ma soprattutto per il senso di fratellanza e di rispetto che cresceva in noi. L'esempio veniva sempre da don Michele che ci aveva accolto e ci seguiva con tanto amore.

Ogni giovedì, puntali alle 19,30, ci radunavamo nell'unica stanza dell'Oratorio dove ci raggiungeva don Michele appena terminato le funzioni religiose. Egli cominciava a leggerci un passo evangelico facendoci notare come era presentato dagli Evangelisti e poi rispondeva alle nostre domande e infine ci indicava la via per tradurre in pratica quell'insegnamento, con esempi che traeva dalla vita dei santi. La riunione terminava con l'invito a meditare per qualche minuto sulle cose dette e infine con una preghiera comuni-

taria. Gli incontri continuavano settimanalmente e don Michele ritornava spesso sull'amore per il prossimo, per il debole, l'emarginato e gli ammalati. La carità era anche la capacità di visitare gli ammalati, ascoltare gli afflitti, aiutare i bisognosi e stare vicino i deboli.

Questo discorsi incoraggiarono le nostre donne a chiedere a don Michele come avrebbero potuto aiutare il prossimo più bisognoso. Il buon sacerdote radunatele in piccoli gruppi, le accompagnò all'Ospizio della Provvidenza, dove vi erano vecchi soli e lontani dalle loro famiglie, a cui le suore riuscivano a garantire il necessario. Ogni settimana, in giorni diversi, i gruppi di donne del MASCI facevano visita alle persone anziane, specialmente quelle allettate, ascoltando le loro sofferenze e lasciando loro una buona parola. Dopo alcuni mesi le sorelle che si impegnarono in questo servizio finirono per sentire per quegli anziani tanto amore da considerarli persone di famiglia.

La comunità cresceva in disponibilità e quando don Michele ci disse che un parroco del quartiere Mare aveva bisogno di qualcuno che lo potesse aiutare nel preparare i bambini a ricevere la Prima Comunione ed organizzare un gruppo di giovani affinché non lasciassero la parrocchia, in quattro ci rendemmo disponibili. Su consiglio di don Michele ci presentammo al parroco che ci accolse con gioia e immediatamente ci organizzò i primi incontri sia con i più piccoli che con i più grandi. Le sorelle si incaricarono di preparare i bambini alla Prima Comunione e l'anno seguente organizzarono un corso per chi voleva ricevere la Confermazione.

Insieme a mia moglie cercammo di avvicinare i giovani della parrocchia evitando che prendessero "brutte strade", creando un gruppo parrocchiale giovanile. Con i ragazzi organizzavamo momenti di preghiera e di catechesi, i giovani iniziarono a frequentare la parrocchia assiduamente partecipando e animando la Messa domenicale e quella dei giorni festivi. Organizzammo anche un piccolo gruppo teatrale con il quale facevamo rappresentazioni sacre nel periodo natalizio, pasquale o al termine del mese di maggio. Rappresentavamo i sacri misteri della fede con testi che avevamo scritto con la collaborazione e la direzione del parroco. Cercavamo di mettere in pratica gli insegnamenti ricevuti da don Michele. L'anno dopo venne organizzata, per le strade della parrocchia, una *Via crucis* diretta dal parroco e predicata dai giovani.

Non avevamo spazio e tutte le attività venivano svolte in sacrestia o in chiesa quando non vi erano funzioni religiose. Dovemmo anche superare un momento di crisi quando il terremoto rese inagibile la chiesa. La misericordia di Dio non ci abbandonò e ci fu permesso, nei pomeriggi dei giorni prefestivi e nelle mattine di quelli festivi, di utilizzare il corridoio della Scuola marittima a pochi passi dalla chiesa. Il parroco operoso non aspettò che le autorità mettessero in sicurezza il lanternino della cupola, che aveva causato l'inagibilità, e a spese proprie lo ingabbiò in una struttura di ferro ottenendo l'agibilità.

Sempre nello spirito dell'insegnamento di don Michele, con il quale eravamo sempre in contatto, invitammo, durante la campagna contro il divorzio, i fedeli a partecipare a tre incontri in chiesa e a discutere e analizzare insieme le problematiche relative alla famiglia e al divorzio, alla luce degli insegnamenti cristiani. Gli incontri furono molto interessanti e i fedeli parteciparono attivamente esponendo il loro parere e trovando una risposta ai loro dubbi. Nei nostri limiti e con l'aiuto del parroco cercammo di prenderci cura dei fedeli e in particolare dei più piccoli e dei giovani. Le sorelle che avevano collaborato con noi dopo

qualche anno furono sostituite da ragazzi e ragazze adeguatamente istruiti a fare catechesi ai bambini.

Gli eventi precipitarono e don Michele improvvisamente lasciò questa vita per raggiungere la casa del Padre. Tutte le iniziative dell'Oratorio subirono una sosta: era scomparso l'asse attorno a cui girava la ruota. Per motivi personali lasciai il MASCI per impegnarmi di più con il gruppo parrocchiale. Fu istituito, accanto al gruppo giovanile, anche un gruppo di adulti desiderosi di crescere nel cammino della fede, con il quale iniziammo a leggere le Sacre Scritture. Ma anche la parrocchia subì un grave danno con la scomparsa del parroco. Ci sentimmo improvvisamente orfani e nella sventura rimanemmo uniti. La mancanza del parroco ridusse notevolmente le attività parrocchiali e fu anche avanzata l'ipotesi di chiudere definitivamente la parrocchia accorpendola con quella più vicina, ma la nostra perseveranza e la nostra continua presenza a tenere vive le attività, fece fallire l'ipotesi.

Allo stato attuale quella parrocchia, nella quale si sono succeduti vari parroci, è ancora attiva, il gruppo di giovani di allora, per motivi di lavoro, di famiglia o di trasferimento in altre città, ha lasciato quelle attività associative parrocchiali, ma il gruppo di adulti ancora oggi continua il suo cammino nel sentiero indicato da don Michele che con la sua parola e con il suo esempio aveva "aperto davanti a noi una porta che nessuno può chiudere" (cf. Ap 3,8).

Oggi tutte le volte che passo per via Piscopia rallento il passo per fermarmi un attimo davanti all'Oratorio del Cuore di Gesù dove ebbi la grazia di ricevere l'insegnamento del santo sacerdote don Michele Sasso e per recitare una preghiera in suffragio dell'anima di quell'amato prete che tutti ricordiamo come *il prete della carità*!

Luigi Esposito

Don Michele Sasso vero interprete
della “Dottrina sociale della Chiesa”

INTRODUZIONE

Questo contributo sulla natura e sulle finalità della Dottrina Sociale della Chiesa nasce dal desiderio di ricordare uno tra i molteplici aspetti che hanno caratterizzato la vita ed il pensiero di Padre Michele. Un po' come la genesi del messaggio sociale della Chiesa, anche in Padre Michele furono l'impellenza delle circostanze a favorire la sua riflessione finalizzata ad individuare una risposta cristiana al problema del lavoro. Ed in questo sforzo non solo riuscì a dare un ottimo contributo costituendo il Movimento Cristiano Lavoratori, ma si dimostrò profeta riguardo alla necessità di creare dei nuovi organismi sociali per meglio salvaguardare la vita lavorativa e sociale delle persone alla luce dei continui cambiamenti sociali e dei principi del Magistero sociale. Infatti leggiamo nello statuto del MCL: "il Movimento Cristiano Lavoratori è una Associazione di Promozione Sociale iscritta al Registro Nazionale - numero 28 del 31 luglio 2002. Che ha come obiettivo principale il benessere dei lavoratori e delle proprie famiglie con un'attività di carattere sociale, di solidarietà e di volontariato senza alcuna finalità di lucro. Esso raggruppa coloro che, nell'applicazione della Dottrina Sociale della Chiesa secondo l'insegnamento del suo Magistero, ravvisano il fondamento e la condizione per un rinnovato ordinamento sociale, in cui siano assicurati, secondo giustizia, il riconoscimento dei diritti e la soddisfazione delle esigenze spirituali e materiali dei lavoratori".

Da sempre, infatti, nel messaggio cristiano è contenuto un forte riferimento alla dimensione sociale, come ci mostrano i Vangeli stessi. La dottrina sociale della Chiesa si è sviluppata soprattutto nel secolo scorso, come risposta ai problemi portati alla luce dalla rivoluzione sociale. Con l'evoluzione della realtà sociale e con la strutturazione dei rapporti sociali ed economici all'interno di una globalizzazione economica, politica e sociale, l'attenzione della Chiesa si è dilatata fino a comprendere altri problemi venuti man mano alla luce, come il rapporto nord-sud del mondo, la guerra e la pace, la salvaguardia dell'ambiente.

Il discorso sociale della Chiesa è l'insegnamento che i papi hanno emanato, nel corso dei decenni, riguardo a materie etiche, sociali, economiche e politiche attraverso le encicliche e altri documenti. Questi atti non comportano però un'adesione di fede, cioè non contengono dogmi, poiché i pontefici intendono impegnare la propria infallibilità in materie così soggette all'evoluzione della società e della storia. Inoltre, attraverso questi insegnamenti, la Chiesa non dà e non pretende di dare una soluzione tecnica ai problemi economici, sindacali, monetari, amministrativi e politici. L'approccio della Chiesa è invece di tipo etico, basato sulla parola di Dio.

1. Distinzione tra Morale Sociale e Dottrina Sociale e suo contenuto epistemologico

I due termini sono usati solitamente come sinonimi, ma hanno due significati distinti. Infatti mentre la Morale Sociale (MS) è più legata al versante strettamente teologico e

quindi ai temi e ai principi, allo studiare i “mores”, le azioni dell’uomo in società, alla luce di ragione e fede, invece la Dottrina sociale della Chiesa (DSC) è invece più legata al versante magisteriale e quindi al versante storico, perché analizza come è emersa la consapevolezza di un vissuto particolare.

Esiste anche un terzo termine usato come sinonimo dei due termini precedentemente specificati ossia quello di Etica sociale (ES) che è più legata al versante filosofico e studia le azioni dell’uomo in società alla luce della sola ragione.

La virtù cardinale che entra maggiormente in gioco nel trattare dei costumi è quella della giustizia, perché la morale sociale si potrebbe anche ridurre nel dare a ciascuno il giusto. La scienza umana che più si avvicina alla DSC è la sociologia.

Mentre la teologia studia: “cosa credere”, “cosa fare” , “cosa celebrare”, “cosa pregare” alla luce della ragione e della fede, invece la teologia morale si occupa del “cosa fare” e del “fare il bene ed evitare di fare il male”. La teologia morale a sua volta si divide in: fondamentale, che fornisce le categorie basilari della teologia morale; speciale, che tratta dei settori specifici .

Punto di partenza della Morale Sociale sono : il Vangelo (tutta la Scrittura), che fornisce i principi immutabili, e la Società, della quale siamo figli, da cui siamo plasmati, ma allo stesso tempo che plasmiamo. Essa è caratterizzata dalle situazioni mutevoli.

Leggendo la Scrittura riusciamo infatti ad astrarre dei principi immutabili, ma questo avviene solo a partire dalla storia che ci provoca a ricercare delle risposte nella Bibbia, sono i problemi infatti che stimolano la riflessione. La Dottrina Sociale della Chiesa si situa a metà strada tra questi due poli, è al loro incrocio.

Mentre però la sociologia riflette sulla società a partire solo da dei principi, invece la Dottrina Sociale fa riferimento anche all’antropologia, un’antropologia di tipo personalistico (quella di Buber, Mounier, Maritain, Rosenzweig) che vede l’uomo come individuo in relazione. Le interazioni tra vangelo e società vanno quindi analizzate a partire dal preciso concetto di uomo come visto dall’antropologia personalista.

Ma ciò che più la differenzia dalle altre branche scientifiche è proprio La Chiesa e cioè il contesto in cui viene svolta la riflessione. Non è infatti il singolo che riflette, ma la comunità nel suo insieme che cerca di dare una risposta.

Possiamo quindi giungere ad una prima definizione per cui la Dottrina Sociale della Chiesa si colloca all’incrocio tra i principi immutabili del vangelo e le situazioni mutevoli della società a partire da una antropologia personalista e nel contesto della comunità ecclesiale.

2. Veloce panoramica storica

Il primo documento che tratta della questione sociale è la *Rerum Novarum* di Leone XIII del 1891. Esso è una pietra miliare e tutti i documenti successivi fanno riferimento ad esso per i contenuti, ma a volte anche per il nome: Quadragesimo anno, Octogesima Adveniens, Centesimus Annus. Sorge però spontanea una domanda: «E fino ad allora la Chiesa

non se ne era interessata?». Nella risposta si deve tenere conto di alcuni elementi fondamentali:

- Con quella enciclica il magistero diventa esplicito e solenne, ciò quindi significa che la Chiesa già aveva dato delle risposte, ma in maniera più frammentata e meno organica. Già i Padri tenevano omelie sui temi sociali, ma solo Origene sarà il primo a fare una riflessione sistematica “Sulla povertà”. Tutte le riflessioni sociali dei Padri saranno assorbite dalla “cristianità” che più che argomentarle le vivrà, ma il problema sorgerà proprio quando questa “cristianità” andrà disfacendosi.

- La società fino a metà ‘800 era stata essenzialmente statica in ogni suo aspetto e soprattutto su quello economico e poi ha inizio un grande sviluppo sì quantitativo, ma soprattutto qualitativo (come fa notare in suo saggio C.M. Cipolla). Già nel ‘300 si posero dei problemi con la nascita dei mercanti e la questione del prestito ad interesse, se cioè sia lecito o no per un cristiano fare un prestito con l’interesse. La risposta fu da subito un no secco, perché il denaro non deve generarne altro, ma deve rimanere solo merce⁴⁶⁰ e produrre solo beni come diceva il buon Aristotele. Sorge però il problema: «Se però io ti trasporto o ti tengo dei soldi corro un rischio e questo rischio chi me lo paga?» Nasce così ad esempio il concetto di “lucrum emergens”. L’economia nel suo complesso rimane comunque decisamente statica, mentre quando da metà ‘800 inizia a basarsi quasi esclusivamente sullo scambio essa diventa improvvisamente dinamica. Fino a fine ‘800 quindi i tempi di reazione erano lunghissimi, tanto che uno del 1920 viveva più o meno come uno del 1820, ma i ritmi sono poi improvvisamente accelerati. Così che la Chiesa se la prendesse con comodo era cosa normale, ma in questo caso si manifesta come la Chiesa fosse ormai scollata dalla società, perché non si era accorta che la situazione sociale era cambiata e tra i primi ad accorgersene e a prendere provvedimenti fu proprio il papa che intervenne con la suddetta enciclica. Ora invece cambiando velocemente le situazioni anche la DSC è più puntuale.

Il riflettere teologico in campo sociale nasce quindi nell’ambito del magistero che è un luogo abbastanza strano! Ma la teologia del tempo era “assente”, perché l’impostazione era esclusivamente casistica, mancava di principi ed era legata esclusivamente all’individuo ed ai rapporti tra individui, ma mancava di strumenti per saper leggere le macro-relazioni, i rapporti su grande scala. La teologia era quindi inabile a discernere le questioni e ad orientare il cambiamento, ma si noti che questo deficit era un po’ di tutta la cultura europea, basti dire che fino a metà del XVIII secolo l’economia non era ancora materia a sé, ma faceva parte della filosofica morale, ed il solo Adam Smith (il padre dell’economia moderna) scrisse nel 1776 “La ricchezza delle nazioni”, anche se parallelamente (tanto per capire il tipo ...) scrisse anche nel 1790 “La teoria dei sentimenti morali”⁴⁶¹. Sarà poi Marx con “Il capitale” nel 1848 a sviluppare una riflessione che si muove con i tempi di allora, perché solo allora sorge il concetto di “luogo di lavoro”, prima si faceva tutto in casa! E dopo gli sviluppi della sua opera la Chiesa risponderà con la suddetta enciclica! Chi riassume splendidamente tutto questo in poche righe è Benedetto XVI nella sua enciclica “Deus Caritas Est” ai punti 26-27.

⁴⁶⁰ A tal proposito si veda gli articoli del prof. Fabrizio Casazza su “Archivio Teologico Torinese” dal 2004.

⁴⁶¹ Egli sosteneva che noi non vogliamo solo essere amati, ma essere considerati anche amabili.

METODOLOGIA DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

Inizia ora un cammino in cui guarderemo lo stesso oggetto da più angolature e quindi spesso ci saranno delle ripetizioni, ma fa parte del momento analitico! Seguirà poi quello sintetico. D'altronde qualsiasi cibo non si mangia tutto di un colpo, la bistecca va tagliata a pezzetti per essere assimilata, ma alla fine non si sono mangiati i pezzetti di bistecca, ma la bistecca!

1. Statuto epistemologico della Dottrina Sociale della Chiesa (DSC)

Innanzitutto va ribadito che la DSC appartiene: «*non al campo dell'ideologia, ma della teologia e specialmente della teologia morale*» (*Sollicitudo Rei Socialis* [SRC], 41). Quando poi la Chiesa non solo ha compiuto il movimento Vangelo → Società, ma ha ripristinato anche quello Società → Vangelo, allora si è anche andata formando la distinzione tra DSC ed MS.

1.1. Il soggetto

È la Chiesa, la comunità cristiana e quindi l'insieme di: Insegnamento del Magistero – Riflessione dei teologi – Vissuto ecclesiale, che peraltro precede gli altri due! La teologia morale, e quindi la MS, dovrebbe essere proprio il *trait d'union* tra il vissuto ed il magistero e viceversa.

Fino a Paolo VI il Magistero era identificato con il Papa, ma da quando nella “*Octogesima Adveniens*” disse che non si poteva dare una risposta unica per tutti, da lui in avanti, grazie anche all'esperienza del Concilio Vaticano II, prendono più importanza le chiese locali. Importanza delle Chiese locali che non va intesa però nel senso di una Chiesa vista come federazione di Chiese⁴⁶², perché non si può spezzettare la dottrina della Chiesa Cattolica. È necessario invece che si attivino i teologi delle Chiese particolari: va così alimentata la “ricerca di vocazioni teologiche⁴⁶³”! Nell'applicazione poi della DSC nei paesi in via di sviluppo si tenga conto della “legge della gradualità” che è fondamentale e di non scadere nella “gradualità della legge”, perché l'avvicinare a sé la meta, l'abbassare il livello della chiamata cristiana è un tradire il Vangelo: come infatti il lassismo diseduca ed illude, perché non proporziona la persona all'obiettivo, il rigorismo invece disperde ed allontana (cf Lettera ai sacerdoti di Giovanni Paolo II del 2002). Anche in questo caso quindi ciò che va incrementato è la riflessione dei teologi, l'istanza critica. Soffermandoci ancora un mo-

⁴⁶² Lettera della Congregazione della Dottrina e della Fede “Alcuni aspetti della Chiesa intesa comunione” del 1992.

⁴⁶³ Istruzione della Congregazione della dottrina e della fede “Vocazione ecclesiale del teologo” del 1990.

mento sul Magistero e sull'autorevolezza della DSC, essa sollecita un'adesione di fede in base ai livelli di prossimità al nucleo evangelico (cf LG 25). Siccome la DSC fornisce principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive d'azione l'autorevolezza in questione è soprattutto sul piano dei principi. Nelle Chiese locali è più autorevole chi rispecchia, in senso teologico, la sua Chiesa e quindi in primis il vescovo, principio di unità della Chiesa locale.

1.2. L'oggetto

È la persona umana (e non il cristiano!) in ordine al suo esistere sociale, al suo essere in società. Non si può infatti ragionare “etsi Deus non daretur”, non si può esiliare la religione dalla vita pubblica. Così la via cattolica non va confusa con la “Terza Via” tra comunismo e capitalismo proposta da Anthony Giddens (cf SRC, 41), essa non è infatti un progetto tecnico e non può quindi esistere un partito che attui la DSC perché essa è legata al vissuto della gente. Ciò non vuol dire che la DSC sia irrilevante per la società, ma essa offre una progettualità sociale germinale. Il cristiano, e soprattutto il laico (cf LG 31), non sta infatti alle finestre della storia, ma è sulle strade, impegnato a cambiare la società secondo l'ottica del Regno di Dio: ecco perché Paolo VI disse che la politica è un esigente forma di carità. Questa progettualità della DSC è insita nei criteri di giudizio e nelle direttive d'azione che essa offre.

1.3. I destinatari

È la comunità cristiana e soprattutto i laici come si è già detto. Perciò nel trattare delle cose temporali si deve cercare sempre più il Regno di Dio, orientandole a Lui e spingendole verso di Lui, così il vissuto delle Chiese diventa un vissuto di tutta la società, di tutta la comunità civile. La DSC, come tutta la teologia, ha quindi una forte istanza profetica e di risveglio soprattutto del laicato.

1.4. Finalità

Essa è sempre l'ultima nell'esecuzione, ma la prima per l'intenzione. Nella DSC essa è la tutela e la promozione della persona nella società. Perciò essa ha una finalità difensiva (tutela) ed una propositiva (promozione). Questa definizione potrebbe richiamare anche la distinzione che fece Berlin negli anni '60 tra libertà negativa (“liberi da”) e libertà positiva (“liberi di o per”). Questo quindi permette di capire che un sistema che sacrifica il tutto alla massa, cioè totalitarista o collettivista, non può andar bene, perché l'uomo: «*in terra è la sola creatura che Dio ha voluto per se stessa*» (GS 24) ed è questo che ne tutela la dignità, l'uomo infatti non è finalizzato ad altro. Così: «*la persona umana, che di natura sua ha assolutamente bisogno d'una vita sociale, è e deve essere principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali*» (GS 25). L'annuncio profetico della DSC non tenderà quindi di per sé

alla cristianizzazione della società, ad una teocrazia, né porterà però ad un cesaropapismo, allo stesso tempo non deve essere una teoria irrealizzabile, deve quindi essere un “ideale-storico-concreto”. Ciò apre la finestra sulle competenze della Chiesa in materia sociale. Due sono i problemi che subito si presentano: uno esterno, il mondo che dice che la fede non deve entrare in fatti sociali, ed uno interno, coloro per cui la fede non ha impatto sociale. Va subito detto però che un cristianesimo senza socialità è snaturato perché va contro la sua logica incarnazionistica per cui “dovunque è l’uomo lì è la Chiesa”. Compito della DSC è dunque proprio quello di annunciare il Vangelo in ambito sociale, tendere ad un umanesimo plenario e la Chiesa deve intervenire per l’inscindibilità di fede e vita: da una nuova ontologia scaturisce una nuova deontologia, la grazia santificante ricevuta nella giustificazione abilita ad una nuova vita. Così una buona educazione cattolica non tende a dire ciò che uno deve fare, ma ciò che uno è in virtù della sua giustificazione. Si deve quindi sempre tenere conto della rilevanza salvifica dell’agire morale e dire che l’uomo, il cristiano, non è per il fare, ma per l’essere non va bene! Attraverso le nostre azioni infatti noi diventiamo padri di noi stessi, decidere è sempre decidersi, l’agire è importante per l’essere: se “*agere sequitur esse*” va anche detto che “*agere constituit esse*”. Una persona si costruisce infatti nell’agire, nel compiere azioni moralmente buone o cattive: dobbiamo essere persone dell’essere, ma sempre calate nell’agire. L’ordine sociale è quindi parte integrante dell’ordine morale e per questo creare un contesto buono è importante (anche se non essenziale, altrimenti cadremmo nel determinismo!) per creare buone le persone: società, economia ecc. non sono influenti alla realizzazione della persona nella società. Ingiustizie, sopraffazioni ecc. non sono quindi solo anomalie tecniche, storture di struttura, ma soprattutto mali morali. Di “peccato sociale”, “strutture di peccato” si può quindi parlare, anche se sempre solo in senso analogico, perché il peccato è resta sempre personale.

2. Fondamento teologico della Dottrina Sociale della Chiesa

Su quali basi della sua fede la Chiesa si fonda per parlare in materia sociale?

- La sua struttura incarnazionistica, già citata.
- L’integralità della salvezza, perché Cristo salva l’uomo per intero, comprese le sue relazioni. Se la promozione umana non coincide con la salvezza cristiana, questa esige e sollecita la liberazione umana: la libertà umana ha bisogno di essere liberata e Cristo è il liberatore.
- La missione evangelizzatrice della Chiesa comporta un lieto annuncio anche per la società e quindi una visione complessiva su di essa. “Evangelii Nuntiandi” del 1974 (al n°31) ed il convegno di della Chiesa italiana a Roma nel 1976 dissero che tra evangelizzazione e promozione umana ci sono legami profondi di ordine antropologico, teologico (non si può dissociare piano creativo da quello redentivo) ed evangelico (comandamento della carità). Se quindi promuovere il bene di una per-

sona promuove anche la società si deduce che la DSC ha valore di strumento di evangelizzazione ed il suo insegnamento fa parte dell'azione evangelizzatrice della Chiesa: non presentare la DSC vuol dire presentare un vangelo monco, impoverito, depotenziato.

- L'orto-prassi della fede, la fedeltà suscitata dal credere nella vita concreta.
- La promessa della speranza escatologica: *«Noi infatti ci affatichiamo e combattiamo perché abbiamo posto la nostra speranza nel Dio vivente, che è il salvatore di tutti gli uomini, ma soprattutto di quelli che credono»* (1 Tim 4,10)

3. Metodo della DSC

Dopo la “natura” della DSC vediamo ora il suo modo di procedere noetico tenendo conto del linguaggio tipico della teologia che aiuta a discernere e aumenta la capacità di analisi e di sintesi. Come per tutta la teologia sono la Ragione e la Rivelazione nella sua duplice realizzazione di Scrittura e Tradizione, Tradizione il cui sviluppo omogeneo è assicurato dal Magistero.

3.1. Formalità teologica

Nell'ambito del conoscere quali forme usa la DSC? Qual è il suo oggetto formale? Quale è la sua angolatura con cui guarda la società? Teologica. La DSC infatti non è sociologia o filosofia, ma ragione che si lascia illuminare dalla fede. Siccome essa riguarda poi non l'uomo in sé (individuo), ma l'uomo in società (persona), la formalità della DSC è teologico-morale.

Perché però se per la DSC è importante la visione antropologica, non la trattiamo in antropologia teologica o in ecclesiologia? Perché è orientamento alla prassi e quindi non ha solo un orientamento interpretativo, ma anche normativo.

Perché allora non rientra nel Diritto Canonico? Perché interpella le coscienze con un'azione morale-formativa, lavora sull'intenzionalità (e non sulle intenzioni che non comprendono la globalità dell'uomo!) delle azioni: il cristiano deve sempre più far propria l'intenzionalità di Cristo.

3.2. Scansioni della Dottrina Sociale della Chiesa

Riflettere – Interpretare – Orientare o Principi di riflessione – Criteri di giudizio – Direttive d'azione o Vedere – Giudicare – Agire. Si tenga poi da conto che lo specifico della morale cristiana non è l'essere un complesso normativo supplementare o parallelo a quello umano, ma la risignificazione alla luce della fede di tutta la morale umana. La DSC quindi non deriva direttamente dal Vangelo, ma è la risposta alle “emergenze” storico-sociali. Essa si pone sempre sul piano della “informazione” più che dell'imposizione. Le norme morali poi valgono nello “*ut in pluribus*” dei casi, perché essendo universale la norma morale non prevede tutti i casi, tutte le situazioni possibili ed immaginabili. Esiste quindi una virtù che consente di applicare la legge al caso particolare, come la

applicherebbe il legislatore stesso se fosse presente in quella situazione: essa è l'*epikeia* greca è l'*aequitas* latina. In morale sociale si procede analogamente (e quindi non identicamente!) perché l'applicazione di un principio può variare a seconda delle situazioni in cui ci si trova. I tre momenti possono quindi anche essere chiamati:

- Meta-etico-fondativo (antropologia biblica)
- Etico-direttivo (norme regolatrici)
- Prudenziale-deliberativo (coscienza)

3.3. Ruolo della cultura rispetto alla Dottrina Sociale della Chiesa

La filosofia è importante per il concetto di persona e poi molte verità della DSC, come per tutta la teologia, hanno una base filosofica, perciò la filosofia è distinta da essa, ma non ne è esclusa. Anche le scienze sono d'aiuto, perché la DSC ne utilizza gli apporti.

Allo stesso tempo anche le scienze traggono dei benefici, così l'economia si sta accorgendo che ciò che è moralmente illecito è anche economicamente improduttivo. La DSC deve procedere quindi con un metodo inter-disciplinare (CA n°59) per aderire alla realtà effettiva e per non venir meno alla sua logica incarnazionistica. E poi le scienze più che riempire il mistero del cuore dell'uomo lo dilatano (cf OA 59) così la DSC aiuta ad andare oltre: il determinismo (la persona è sempre più di ciò che dicono le scienze), l'immanentismo (l'esserci di una persona non è il comportarsi tout-court dell'umanità), il totalitarismo (che fa di una verità parziale una verità assoluta). Ci vuole perciò interazione tra DSC e scienze perché queste spingono la prima a calarsi nella realtà ed essa apre le scienze ad un orizzonte di senso e di valori. Perciò il metodo ha una dimensione:

- Teoretica, perché ha una serie di principi
- Storica, perché esamina la realtà sociale
- Pratica, perché orienta all'azione

La DSC usa allora un metodo induttivo o deduttivo? Tutti e due perché quello deduttivo parte dal Vangelo e quello induttivo dalla Società e la DSC è all'incontro dei due! È quindi fondamentale la mediazione storica, perché la storia è il luogo dove la verità interpella attivamente ed efficacemente l'uomo che assimila questa verità. La Chiesa accompagna così l'umanità nella realizzazione di quelle cose che tutti desiderano e quindi verità e storia vanno sempre tenute insieme. In quest'ottica poi come si collocano continuità e rinnovamento? La continuità della DSC sta nei principi, il suo rinnovamento sta nella risposta alle varie situazioni e così ci si ricollega all'inizio con la DSC all'incrocio tra Vangelo e Società.

PARTE STORICA E TEMATICHE VARIE

DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

Facendo un rapido scorso (riferendosi a “Dottrina Sociale” – H. Carrier – Ed. San Paolo):

- Già nel testo “A Diogneto” infondo ci sono le fondamenta della DSC quando dice che i cristiani sono come l’anima del mondo, sono nella realtà, ma non se ne lasciano assorbire, portando quindi in essa una carica profetica, un senso di ulteriorità.
- Tra i Padri ne spiccano alcuni (Clemente Alessandrino, Origene, Crisostomo, Agostino ecc.) che affrontano le tematiche della giustizia, della ricchezza ecc.
- I principi cristiani iniziano così ad influire sulla società ed addirittura sui codici legislativi: codice di Giustiniano (529), decreto di Graziano (1140) e le decretali di Gregorio IX (1338).
- Con l’affermarsi dei mercatores sorgono nuovi problemi legati alla compravendita ed ecco che alcuni teologi ne trattano: san Tommaso d’Aquino nel ‘200, mentre tra il ‘300 ed il ‘400 spiccano sant’Antonino di Firenze (che per molti, fu il primo ad avere una visione globale-sistematica dei processi economici) e san Bernardino da Siena (che ne tratta però non in maniera sistematica, ma nelle sue celebri omelie).
- Nel 1462 Pio II definisce il commercio degli schiavi come “Magnum scelus”, cioè come grande crimine.
- La scoperta⁴⁶⁴ dell’America e la seguente colonizzazione pongono nuovi problemi che affrontarono brillantemente tra il ‘400 ed il ‘500 Francisco de Vitoria e tra il ‘500 ed il ‘600 lo Suarez ed il Bellarmino.
- Con l’industrializzazione dell’800 chi se ne accollò da subito i relativi problemi furono don Bosco con le sue riflessioni, Frederick Ozanam (fondatore della San Vincenzo) e Giuseppe Toniolo (fondatore della Rivista Internazionale delle Scienze Sociali). Pionieri della riflessione sociale furono il vescovo Ketteler, il card. Manning ed il card. Gibbons.

Questo veloce scorso alla storia serve per vedere che i cristiani non stettero proprio a guardare da spettatori lo sviluppo della società. Vediamo ora lo sviluppo della Dottrina sociale della Chiesa:

- “*Mirari Vos*” di Gregorio XVI (1831 – 1846), edita nel 15 agosto 1832. Scritta per contrastare le idee del Lamennais, cattolico-liberale, direttore del quotidiano cattolico “L’Avvenir” e che il papa bolla di “indifferentismo”. È curioso notare come il papa dica che sia oltraggioso proporre un aggiornamento della Chiesa, che è proprio ciò che farà Giovanni XXIII e più avanti condanna la libertà di coscienza che già il Lateranense IV nel 1215 difese! Tutto ciò va visto tenendo conto del contesto, calandolo nei subbugli dell’epoca. Come mai quindi il papa bolla la libertà di coscienza? Si capisce che questa domanda è strettamente legata all’indifferentismo, corrente che sosteneva l’indifferenza nel perseguimento del bene di quale religione si praticasse. Perciò la libertà di coscienza che

⁴⁶⁴ È significativo distinguere tra “scoperta” ed “approdo”, perché se forse è vero che furono i vichinghi ad approdare in America, solo con Colombo questo “approdo” provoca trasformazioni culturali, sociali ed economiche.

viene condannata è quella per cui è la coscienza ad autodeterminarsi, a creare i valori ed è giusto condannarla perché la coscienza va formata proprio nel confronto con i valori, non deve essere lasciata allo stato brado.

- “*Quanta Cura*” di Pio IX (1846 – 1878), edita nell’8 dicembre 1864. Il bersaglio questa volta è il naturalismo, una corrente che vuole emarginare la religione dalla società o che comunque vuole che essa non abbia alcun impatto su di essa. Essa presenta molti spunti lungimiranti e profetici perché tocca tra gli altri i problemi dei diritti umani, anticipando ciò che dirà poi Giovanni Paolo II nell’*Evangelium Vitae* per cui spesso vengono reclamati come diritti azioni che sono dei delitti (cf EV 4 e 18).⁴⁶⁵ Questi punti toccati da Pio IX si vedono anche nel Compendio della DSC (CodDSC), a riprova che bisogna sapere cogliere sotto il linguaggio i valori proposti. Al n°153 dice che lo stato non è la fonte dei diritti, ma esso li riconosce solamente e per riconoscere ciò non bisogna essere credenti, basta l’uso della sola ragione! E questi diritti sono universali, inviolabili ed inalienabili. Al n° 154 parla invece dell’universalità ed indivisibilità dei diritti umani. Al n° 214 si dice che la famiglia viene prima dello stato, sia a livello logico, cronologico e assiologico: non è la famiglia per lo stato, ma lo stato per la famiglia.
- ⁴⁶⁶ Da questi documenti si vede quindi come:
 - va emergendo la figura del papa come punto di riferimento e di unità per il movimento cattolico, anche perché i teologi non sono attrezzati per leggere i cambiamenti;
 - la Chiesa nei primi dell’800 da un lato si sente accerchiata e dall’altro sta cercando nuove forme per guidare la società e così per parlare a tutti inizia ad usare nei suoi documenti anche della legge naturale e cioè di ciò che si può cogliere anche con la sola ragione; Per quanto riguarda la società si giunge all’età d’oro del capitalismo, la rivoluzione industriale, che coincide però con un’epoca di miseria a livello sociale: lavoro per quindici ore, lavoro minorile ecc. Per i liberisti lo stato non deve intervenire in tutto ciò che riguarda l’economia. Il cattolicesimo inizia così a confrontarsi anche con questi problemi sociali emergenti e nasce il cattolicesimo sociale, ramo del movimento cattolico che cerca di prevenire le situazioni di disagio, mediante riforme strutturali della società.
- In questo quadro Leone XIII (1878 – 1903) dona alla Chiesa l’enciclica *Rerum Novarum* che risponde al problema della questione operaia che nasce nel conflitto tra il capitale ed il lavoro: con questa enciclica il papa fa capire che la questione operaia è IL problema del momento. La soluzione socialista non è buona, perché fomenta l’odio, ma soprattutto perché:
 - Abolisce la proprietà privata ed impedisce così agli operai di sviluppare le proprie potenzialità, sviluppo possibile solo attraverso l’acquisto di proprietà. La proprietà privata è difatti un diritto naturale di tutti ed è quindi la terra che garantisce in modo stabile il soddisfacimento dei bisogni, tanto che semplificando si potrebbe dire che per il papa quando ognuno ha un pezzo di terra, è garantita la pace sociale.
 - Non tiene conto della religione e della Chiesa, tanto che sempre semplificando si potrebbe dire che per il papa il motto è: più religione per tutti comporta più giustizia sociale.

⁴⁶⁵ Con questo simbolo indico gli approfondimenti tematici che richiamano il Compendio della DSC

⁴⁶⁶ Con questo simbolo indico i momenti invece in cui si fa il punto della situazione

Egli dice poi che è impossibile togliere le disparità sociali ed elenca una serie di doveri:

- Gli operai devono rispettare i contratti liberamente ed equamente pattuiti e non devono scioperare, perché così si minano le condizioni per un dialogo corretto.
- I padroni non devono sfruttare gli operai e non devono esporli a scandalo (perciò creare ambienti sani a livello morale) e devono permettere di adempiere i doveri di religione. Non devono inoltre imporre lavori sproporzionati all'età ed al sesso.
- I ricchi sono ministri della Divina Provvidenza, perciò se hanno di più devono dare ai poveri, non per giustizia, ma per carità.
- Lo stato deve contribuire: alla tranquillità pubblica, a tutelare la proprietà privata, al giusto salario (e cioè ad una quantità sufficiente per il sostentamento minimale dell'operaio e della sua famiglia più una piccola somma sufficiente all'acquisto di una piccola proprietà), al riposo festivo. Il concetto di tempo libero non è ancora venuto fuori e ce lo avevano solo i ricchi per cui la vita era tempo libero ed è curioso constatare come oggi per la maggior parte delle persone, sia vita solo il tempo libero!
- Sì ad associazioni di operai il cui scopo principale è il perfezionamento religioso e morale.
- ☆ cui deduce il modello di società e di comportamento.

Limiti della *Rerum Novarum*:

- ★ Disinteresse per le scienze positive e storiche e quindi del metodo induttivo.
 - ★ Conseguentemente i laici devono solo eseguire, calare nella loro vita questi principi.
 - ★ Il concetto di giustizia non è ancora riferito anche al livello sociale in quanto tale, ma solo al livello interpersonale e così non si denuncia il sistema capitalista in quanto tale, ma si addebitano le storture del capitalismo al peccato. Certo è anche questo, ma non solo!
- Leone XIII consacra quindi il cattolicesimo sociale, ma in un'ottica di riformismo sociale.
- Da Leone XIII a Pio XI che nel 1931 riprenderà i temi della questione sociale c'è poca produzione di testi. Ciò è dovuto al fatto che gli stati sono intervenuti sulla questione sociale e quindi essa non è più IL problema. I problemi su cui la Chiesa è ora concentrata sono altri:
 - Il nazionalismo, movimento che nasce dalla degenerazione dell'ideale di nazione che viene elevata ad oggetto di culto e che trasforma il giusto amor di patria in culto della patria. Ogni nazione si sente investita di una missione divina ed i rapporti tra loro diventano conflittuali.
 - Il totalitarismo, movimento per cui il cittadino esiste in funzione dello stato da cui riceve vita, dignità e diritti: lo stato è il tutto. Lo stato totalitarista è anche nazionalista.
- Soprattutto quest'ultimo nasce in reazione allo stato liberale, sorto in conseguenza alla rivoluzione francese, che vedeva invece lo stato in funzione del cittadino. Se il limite di questo è la tendenza all'individualismo e all'assenza di solidarietà, il limite del totalitarismo è la tendenza al sacrificare il singolo alla comunità. Di fronte agli stati totalitaristi la Chiesa dapprima mostra simpatia, ma poi negli anni '20-'30, quando si prende coscienza delle vere intenzioni, arriva la posizione ostica soprattutto contro il totalitarismo socialista perché marcatamente ateo, mentre con gli altri si cercherà la mediazione attraverso i concordati con il sogno di poter restaurare la cristianità.
- In questo contesto ecco l'elezione di Pio X (1903 – 1914) il cui motto è “Instaurare omnia in Christo” e il cui ministero è tutto teso a riportare l'unità tra i cattolici perché la Chiesa possa riassumere il suo ruolo di guida. Ciò persegue portando tutte le associazioni cattoli-

che sotto il governo della Chiesa ed organizzando il laicato nell'Azione Cattolica, vista come milizia del clero nell'azione evangelizzatrice e civilizzatrice del mondo.

- Dopo di lui ecco Benedetto XV (1914 – 1922) che sprona i cattolici a prendersi le loro responsabilità e che si trova a dover affrontare la spinosa questione della guerra che affronta:
 - Nella “*Allorché fummo chiamati*” del 28 luglio 1915, che è un’esortazione ai popoli belligeranti ed i loro capi, con parole lungimiranti e profetiche dice: «*Né si dica che l’immane conflitto non può comporsi senza la violenza delle armi. Depongasi il mutuo proposito di distruzione; riflettasi che le Nazioni non muoiono: umiliate ed oppresse, portano frementi il giogo loro imposto, preparando la riscossa, trasmettendo di generazione in generazione un triste retaggio di odio e di vendetta*» infatti nel trattato di Versailles che seguirà la fine della guerra la Germania sconfitta verrà schiacciata e proprio questo sarà uno dei fattori della veloce ascesa di Hitler!
 - Ne “*Dès le début*” del 1° agosto 1917, rivolta ai capi dei popoli belligeranti, alza «*nuovamente il grido di pace*» e lo fa volendo: «*discendere a proposte più concrete e pratiche*», così egli propone che: «*sottentri alla forza materiale delle armi la forza morale del diritto*»; «*si tolga ogni ostacolo alle vie di comunicazione*»; «*quanto ai danni e spese di guerra, non scorgiamo altro scampo che nella norma generale di una intera e reciproca condonazione*»; «*questi accordi pacifici ... non sono possibili senza la reciproca restituzione dei territori attualmente occupati*», ma «*per ciò che riguarda le questioni territoriali ... giova sperare che ... le parti contendenti vorranno esaminarle con spirito conciliante, tenendo conto, nella misura del giusto e del possibile ... delle aspirazioni dei popoli e coordinando, ove occorra, i propri interessi a quelli comuni del gran consorzio umano*». Infine arriva a definire la guerra come una: «*inutile strage*».
 - Al termine della guerra ecco nel 23 maggio 1920 l’enciclica “*Pacem Dei munus*”, pur raggiunta la cessazione delle ostilità infatti «*restano tuttavia i germi di antichi rancori*», perciò sono necessari «*una riconciliazione basata sulla carità vicendevole*» ed un «*perdono delle offese*». Compito della Chiesa di fronte ad un quadro così desolante è quello di essere come il buon Samaritano e avere così «*tali tenerezze di amore per il prossimo, che per tutti i vari morbi che travagliano l’anima col peccato, ha pronta ogni specie di medicina*». Compito dei sacerdoti è quello di «*essere ministri di pace, affinché siano assidui in questo che è il compendio essenziale della vita cristiana, cioè nell’inculcare l’amore verso quei prossimi, anche se nemici*» e lo stesso vale per giornalisti e scrittori.
- In continuità con Benedetto XV, per Pio XI (1922 – 1939) la Chiesa è l’unica in grado di condurre alla salvezza e di indicare i principi per un giusto ordine sociale: la fonte di tutti i mali infatti è da ricercare nell’allontanamento da Dio e quindi la crisi che si viveva era soprattutto morale, ma siccome nelle questioni morali solo la Chiesa è competente, ne consegue che solo la Chiesa può risolvere la questione sociale. È quindi fondamentale instaurare la coscienza del Regno in persone, famiglie e stati secondo la logica del suo motto “*Pax Christi in Regno Christi*”. In questa missione i laici non sono visti come forze ausiliarie, ma come collaboratori delle opere di apostolato cosicché lo strumento principale per il raggiungimento del suo fine sarà l’Azione Cattolica sotto la guida della gerarchia ecclesiastica ed il forte accentramento nella Santa Sede, della serie “*uniti per vincere*”! Viene quindi cancellata ogni forma di aconfessionalità nell’associazionismo dei cattolici, come

Benedetto XV invece in alcuni casi permetteva, e quindi non ha senso la costituzione di un partito “di cristiani” come voleva don Sturzo, ma solo di un partito “cristiano”. Ed ecco quindi la *Quadragesimo Anno*, dove non tratta solo più della questione sociale, ma come è ovvio si concentra di più sul nuovo ordine sociale visto che proprio in quegli anni c’era stato il grande crack a New York, il nazionalsocialismo emergeva in Germania ecc.

Oltre al concetto di giustizia sociale e di bene comune la novità di questo testo è che la DSC è in fondo presentata come la terza via tra socialismo e liberalismo e la società è quindi vista come il luogo di applicazione dei principi cristiani e del diritto naturale e non d’altronde un caso che sia stato Pio XI ad istituire la Solennità di Cristo Re: se da un lato egli comprende che la società sia l’intreccio di problemi complessi egli pensa che tutto sia risolvibile cristianizzandola e lo stato in questo processo di instaurazione del Regno di Cristo ha un ruolo puramente esecutivo.



Il principio di sussidiarietà è trattato nel Cod DSC dal n° 185 al 188 ed in sintesi dice che se una cosa la può fare il singolo non la deve fare lo stato ed ogni eccessivo accentramento comporta burocrazia eccessiva ed assistenzialismo e quindi va contro il principio di sussidiarietà. Su questo punto è ovviamente carente l’ideologia totalitarista, perché lo stato è visto come ente che faccia da supplenza solo in casi eccezionali, anche se il bene comune rimane comunque il criterio di discernimento principale.

Vale la pena poi notare la posizione che Pio XI tenne durante i movimenti che preparano lo scoppio della seconda guerra mondiale. Innanzitutto la sua enciclica “*Noi non abbiamo bisogno*” contro il fascismo e poi le tre encicliche che scrisse nel giro di tredici giorni:

- “*Mit brennender sorge*” (Con viva ansia, 14 marzo) scritta contro il nazismo;
- “*Divini Redentoris*” (19 marzo) contro il comunismo definito satanico flagello e dottrina intrinsecamente perversa per la quale: esiste solo la materia di cui l’uomo è una parte e che è in continua evoluzione dialettica; non esiste Dio; non esiste l’anima spirituale; non esiste una vita trascendente; il processo di proletarizzazione della società va aiutato esasperando la lotta di classe attraverso i conflitti armati. E comunque è stato il liberalismo a spianargli la strada perché ha scristianizzato la società.
- “*Nos es muy conocida*” (28 marzo) contro la massoneria ed il socialismo messicani che fecero molti martiri detti i “cristeros” perché morirono al grido di “Cristo Re”.
- Pio XII (1939 – 1958) continua l’opera del suo predecessore di cui era stato segretario di stato. È un diplomatico ed il suo linguaggio è quindi molto ampolloso. Egli fa esperienza personale sia del nazismo che del comunismo e proprio su questa esperienza fonda la sua avversità per il comunismo. Era una personalità forte che non aveva bisogno di collaboratori, ma di esecutori. Uomo di una cultura straordinaria e di una preparazione mastodontica. Trattando subito dei suoi “silenzii”, il primo a tirarli fuori fu uno spettacolo teatrale del 1963! Subito dopo la guerra infatti il primo ministro di Israele ringraziò pubblicamente Pio XII, il quale intervenne anche con un proclama già nel 1942, ma siccome ad esso successe un rastrellamento di ebrei tra cui anche molti ebrei convertiti al cristianesimo, i vescovi stessi gli chiesero di evitare di parlare! La sua vita si può suddividere, per quanto riguarda il magistero sociale, in quattro fasi:
 - Dal 1939 al 1945: seconda guerra mondiale. Già durante la guerra egli diede le linee per la ricostruzione perché già sapeva che le guerre prima o poi finiscono. Ciò, dice don Fabrizio,

dovrebbe ricordarci che non bisogna aspettare sempre che le cose scoppino per agire, ma bisogna prepararsi sempre prima!

- Dal 1946 al 1949: lotta contro il comunismo. Egli chiama tutti i cristiani alla mobilitazione generale per la restaurazione della civiltà cristiana ed interessante fu ad esempio il messaggio per la Pasqua del 1948 dove scendendo tranquillamente in piazza disse «o per Dio o contro Dio!».
- Dal 1950 al 1956: modernizzazione e sogno di una società cristiana riunita intorno al papa con il trionfo della Chiesa presagito dal Giubileo del 1950 e dalla Peregrinatio Mariae, dalla nascita dello sport cristiano ecc.
- Dal 1956 al 1958: fase in cui egli rimane disorientato di fronte al cambiamento della società ed al dilagare non tanto del cristianesimo quanto del consumismo.

Elementi della DSC che emergono dal suo ministero:

- ☆ Priorità della persona umana e sua centralità nell'economia
- ☆ Destinazione universale dei beni della terra come vero diritto
- ☆ Proprietà privata come valore etico
- ☆ L'ideale di una società cristiana
- ☆ Sforzo di presentare la Chiesa come partner nella ricostruzione

Importante per la DSC sarebbe il discorso di natale alla radio nel '44, ma noi vediamo solo quello che fece nel '41 in occasione dei cinquant'anni dalla *Rerum Novarum* in cui dice che:

- La Chiesa ha diritto di esprimere le proprie idee sulla società.
- Osservazione dei benefici effetti della *Rerum Novarum*.
- La ricchezza di un popolo non è solo l'aumento del reddito, ma se questo è presupposto ed aiuto per uno sviluppo personale integrale.
- Il lavoro è indicato come personale, cioè svolto nella libertà e nella responsabilità e coinvolgendo intelligenza e volontà, e necessario, perché senza di esso non si può vivere.
- Il diritto – dovere del lavoro è dato dalla natura.
- La proprietà privata è per la famiglia garanzia di potersi sviluppare.
- Giovanni XXIII (1958 – 1963) si presenta in questo contesto con un bagaglio culturale che lo aiuta ad essere molto attento, sensibile al cambiamento ed aperto alle novità: nato da una famiglia bergamasca patriarcale contadina → diventa prete → si sposta a Roma → cappellano militare → segretario del vescovo → diplomatico in Bulgaria, poi in Turchia e poi a Parigi → patriarca di Venezia. Non era quindi uno sprovveduto ed un ingenuo come molti lo fanno passare e punti essenziali e salienti del suo pontificato sono:
 - Per lui il Papa è il Buon Pastore.
 - Vuole il Concilio Vaticano II proprio contro l'ingessamento della Chiesa, perché la semplice condanna degli errori non porta a progressi e così propone il dialogo, l'uso cioè di un linguaggio nuovo per esporre l'antica dottrina.
 - È il propugnatore della Chiesa nella storia che deve essere attenta ai segni dei tempi. Ecco allora nel 1961 l'enciclica “*Mater et Magistra*” in cui si va subito notato che se egli usa quasi tutti i temi dei suoi predecessori, non parla comunque mai di restaurazione della civiltà cristiana! Il linguaggio che egli usa è semplice, colloquiale e alla portata di tutti. Il Papa poi ci tiene a ribadire che: «la dottrina sociale cristiana è parte integrante della concezione cristiana della vita» (n° 206) e come tale va diffusa in tutti gli ambiti della vita

cattolica grazie soprattutto all'impegno dei laici, offrendo un orientamento sicuro per la soluzione dei problemi concreti.

Passando alle considerazioni sull'enciclica essa ebbe innanzitutto molto successo per il suo tono dialogante e segnò in maniera definitiva il passaggio di un'azione sociale della Chiesa tesa alla cristianizzazione del mondo ad una tesa all'umanizzazione del mondo. Temi nuovi:

- la funzione economico-sociale dello stato;
- la socializzazione;
- la visuale di società complessa;
- l'importanza dello know-how;
- la partecipazione dei lavoratori in imprese e la redistribuzione dei beni;
- la visione dell'impresa come comunità di persone;
- la solidarietà mondiale ed il bene comune universale;
- l'importanza non solo di una conoscenza metafisica, ma anche di un metodo non deduttivo;
- la DSC come luogo d'incontro;
- il laico visto non come semplice esecutore, ma anche come un esperto della prassi;
- la collaborazione con i non credenti

Nel 1963 edita anche la "*Pacem in Terris*" visto l'emergere, in soli due anni, di situazioni potenzialmente deflagranti come la costruzione del muro di Berlino del '61 e la crisi di Cuba del '62, insomma si affacciava lo spettro di una terza guerra mondiale. Il linguaggio usato nell'enciclica è semplice e moderno ed il tono fiducioso ed esigente. La novità è che è indirizzata anche "a tutti gli uomini di buona volontà". Vediamola velocemente:

- Ribadisce subito l'importanza dell'uomo che alla luce della Rivelazione è ancora più grande e si passa ad elencare diritti e doveri dell'uomo anche alla luce di essa.
- Alla fine di ogni capitolo egli parla poi (n° 21) dei segni dei tempi che nel caso dell'ordine tra gli esseri umani per lui sono:
 - l'ascesa economico-sociale delle classi lavoratrici che volevano essere considerate come persone umane e non solo come burattini;
 - l'ingresso della donna nella vita pubblica che rivendica i diritti di persona umana;
 - tutti gli uomini ed i popoli uguali per dignità
- Si ribadisce l'importanza del bene comune nei suoi aspetti fondamentali ed al n° 36 enuncia un principio, già enunciato da san Tommaso, che allora passò abbastanza in sordina, ma ripreso da Giovanni Paolo II scatenò un putiferio: «*Ogni atto dei poteri pubblici, che sia od implichi un misconoscimento o una violazione di quei diritti, è un atto contrastante con la stessa loro ragione di essere e rimane per ciò stesso destituito d'ogni valore giuridico*».
- Nei rapporti tra comunità politiche era molto in voga l'applicazione della teoria di David Hume del "Balance of Power", per cui l'armonia tra le nazioni c'è solo se tutti hanno lo stesso quantitativo di armi, ma il papa prima confuta questa teoria e poi chiede che si fermi questa corsa agli armamenti e si proceda allo smontaggio di essi (n° 59-60).
- Nella quarta parte si passa ad analizzare i rapporti degli esseri umani e delle comunità politiche con la comunità mondiale e al n°73 c'è una frase molto importante: «*Come il bene comune delle singole comunità politiche, così il bene comune universale non può essere determinato che avendo riguardo alla persona umana. Per cui anche i poteri pubblici del-*

la comunità mondiale devono proporsi come obiettivo fondamentale il riconoscimento, il rispetto, la tutela e la promozione dei diritti della persona: con un'azione diretta, quando il caso lo comporti; o creando un ambiente a raggio mondiale in cui sia reso più facile ai poteri pubblici delle singole comunità politiche svolgere le proprie specifiche funzioni». Si gettano così le basi per la trasposizione del principio della legittima difesa a livello planetario: il principio della “ingerenza umanitaria” che fu poi invocato per il Kosovo e lì codificato a livello legislativo e teorizzato dallo stesso Giovanni Paolo II nel messaggio per la giornata della pace del '99.

- Importantissimi sono poi al n°83 la distinzione tra errore ed errante che *«è sempre ed anzitutto un essere umano e conserva, in ogni caso, la sua dignità di persona; e va sempre considerato e trattato come si conviene a tanta dignità. Inoltre in ogni essere umano non si spegne mai l'esigenza, congenita alla sua natura, di spezzare gli schemi dell'errore per aprirsi alla conoscenza della verità. E l'azione di Dio in lui non viene mai meno»* e poi la distinzione al n° 84 tra false dottrine filosofiche e movimenti da essi scaturiti, perché *«le dottrine, una volta elaborate e definite, rimangono sempre le stesse; mentre i movimenti suddetti, agendo sulle situazioni storiche incessantemente evolvendosi, non possono non subirne gli influssi e quindi non possono non andare soggetti a mutamenti anche profondi. Inoltre chi può negare che in quei movimenti, nella misura in cui sono conformi ai dettami della retta ragione e si fanno interpreti delle giuste aspirazioni della persona umana, vi siano elementi positivi e meritevoli di approvazione?»*.
- In conclusione egli ricorda che *«la pace rimane solo suono di parole, se non è fondata su quell'ordine che il presente documento ha tracciato con fiduciosa speranza: ordine fondato sulla verità, costruito secondo giustizia, vivificato e integrato dalla carità e posto in atto nella libertà»* (n°89) e questi quattro pilastri ci vogliono tutti contemporaneamente come quattro gambe di un tavolo per tenerlo in piedi!
- Il pontificato di Paolo VI (1963 – 1978) inizia, per quanto ci riguarda, con l'approvazione della costituzione pastorale *Gaudium et Spes* il 7 dicembre 1964. Essa non è solo un testo di DSC, ma ne tratta ampiamente. Essa sente molto l'influsso della “Pacem in Terris” e della “Ecclesiam Suam”, enciclica programmatica del papa, e la prospettiva del testo è quindi fortemente antropologica perché parte tenendo conto della situazione dell'uomo contemporaneo. Già il sottotitolo è rivelatore perché non dice “La Chiesa E il mondo contemporaneo”, ma “La Chiesa nel mondo contemporaneo” la Chiesa infatti *«è composta di uomini i quali, riuniti insieme nel Cristo, sono guidati dallo Spirito Santo nel loro pellegrinaggio verso il regno del Padre, ed hanno ricevuto un messaggio di salvezza da proporre a tutti. Perciò la comunità dei cristiani si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia»* (GS 1) Che in fondo fa da eco al pensiero di tanti scrittori del passato come Terenzio per cui “sono umano e non ritengo estraneo niente di umano” o John Donne con il suo “Per chi suona la campana”. GS vede quindi il mondo come chiamato ad essere un'unica famiglia in cammino, ma allo stesso tempo teatro della guerra tra il bene ed il male ed in questo scenario la Chiesa vuole continuare la missione di Cristo: annunciando all'uomo la sua altissima vocazione; instaurando un dialogo con tutti; portare il Vangelo per interpretare le situazioni che accadono alla sua luce e grazie al dono dello Spirito Santo. Se GS oggi è in gran parte superata perché è cambiata la situazione del mondo rimangono sempre validi i suoi fondamenti per cui:

- Cristo è la chiave di lettura di tutto il rapporto con il mondo contemporaneo, il fondamento che non cambia mai perchè «*solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo* » (GS 22)
- la centralità della persona umana che «*in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa*» (GS 24)
- la similitudine che intercorre tra l'unione delle persone di divine e quella delle persone umane, perciò l'importanza dell'interdipendenza tra uomo e società tenendo ben presente che egli è comunque soggetto, principio e fine di tutte le istituzioni umane.
- Se da un lato «*La Chiesa, custode del deposito della parola di Dio, da cui vengono attinti i principi per l'ordine morale e religioso, ... desidera unire la luce della Rivelazione alla competenza di tutti allo scopo di illuminare la strada sulla quale si è messa da poco l'umanità*» dall'altro essa sa che «*non ha sempre pronta la soluzione per ogni singola questione* » (GS 33)
- L'autonomia delle realtà terrene che è legittima e conforme al volere del creatore se con essa «*si vuol dire che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare*», mentre è una falsa rivendicazione se con essa «*si intende dire che le cose create non dipendono da Dio e che l'uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore*», «*La creatura, infatti, senza il Creatore svanisce*». (GS 36) L'impegno della Chiesa è quindi essenzialmente religioso, ma ha forti risvolti politici. Paolo VI è il papa del dopo-concilio quando la società era caratterizzata da: il dilagare del terrorismo; l'esplosione della guerra in Vietnam; la politica intesa come categoria omni-comprendente del reale; aumenta il problema della giustizia sociale mondiale di fronte all'aumento del divario tra nord e sud del mondo; diffusione della contestazione; accelerazione della storia; auspicio di un ordine economico che tenesse maggior conto della persona umana. In questa situazione Paolo VI scrive nel 1967 la «*Populorum Progressio*»:
 - Il punto di partenza è che «*la questione sociale ha acquistato dimensione mondiale*» che è IL problema di maggior rilievo, infatti «*I popoli della fame interpellano oggi in maniera drammatica i popoli dell'opulenza* » (n°3). Ed il papa dice che egli ha preso coscienza di ciò anche grazie ai suoi viaggi. La frase che è un po' la chiave di lettura di tutto il testo è quella al n°87 «*lo sviluppo è il nuovo nome della pace*», sviluppo che deve essere «*integrale dell'uomo e ... solidale dell'umanità*» (n°5)
 - Se egli poi dice che al n°31 «*l'insurrezione rivoluzionaria ... è fonte di nuove ingiustizie, introduce nuovi squilibri, e provoca nuove rovine. Non si può combattere un male reale a prezzo di un male più grande.*» molto discusso fu l'inciso «*salvo nel caso di una tirannia evidente e prolungata che attenti gravemente ai diritti fondamentali della persona e nuocia in modo pericoloso al bene comune del paese ->*» che sembrava vedere il papa parteggiare per i rivoluzionari, quando egli ha semplicemente espresso il medioevale «diritto al tirannicidio» che è sempre stato considerato lecito.
- ✎ Ciò permette di ricordare anche che la Chiesa non è pacifista, ma pacificatrice e quindi la DSC non è paragonabile alla non violenza ad oltranza!
Per quanto riguarda quest'enciclica, va notato che:
 - lo sviluppo è da perseguire con solidarietà per arrivare ad un nuovo umanesimo
 - il grado di umanità delle istituzioni sociali è la visione globale dell'uomo

- non esistono soluzioni definitive ed univoche, ma è sempre competenza dei singoli e dei popoli il dovere del continuo intervento
- se è una *Rerum Novarum* a livello di popoli è comunque ancora molto occidentale e basata sull'idea che lo sviluppo dei paesi occidentali avrebbe fatto da traino, ma che si scontrerà contro le crisi politiche, economiche, sociali ed ecclesiali degli anni '70
- l'enciclica fu bersagliata da tutti perché non condannava esplicitamente da un lato i rivoluzionari e dall'altro lo stato borghese.

✎ L'azione pastorale della Chiesa può essere:

- Territoriale, di cui la parrocchia è l'esempio più emblematico.
- D'ambiente, rivolta cioè ad un particolare ambiente o categoria, tenendo conto a chi ci si rivolge e del loro modo di vedere le cose. Es. ospedale, università, carcere, militari ecc. I preti operai fanno parte di questa pastorale ed iniziati ufficialmente dal card. Suhard, arcivescovo di Parigi, fu chiusa da Pio XII vista l'infiltrazione d'idee marxiste tra i preti.

Nel 1971 ecco invece l'*Octogesima Adveniens* nell'ottantesimo anniversario della *Rerum Novarum* e tre anni dopo le contestazioni studentesche, femministe ed operaie del '68 che erano espressione di forti attese di cambiamento, c'era molta fiducia nel futuro⁴⁶⁷. In quegli anni in Cile era salito al potere tramite elezioni regolari Allende, che iniziò delle politiche fortemente di sinistra, ma nel '73 Augusto Pinochet, con l'appoggio degli Usa, fece un colpo di stato e diede avvio alla dittatura. Si noti subito che la lettera non è un'enciclica, ma una lettera apostolica indirizzata al presidente della commissione giustizia e pace e del pontificio istituto per i laici, genere letterario quello delle lettere per cui si intende dire che è rivolto a tutti con particolare attenzione ai temi di giustizia e pace e al ruolo di primo piano che hanno i laici. Mattai dice anche che molto probabilmente non ha usato un'enciclica per non condizionare eccessivamente l'imminente sinodo dei vescovi che verteva proprio sul tema "Giustizia nel mondo"

- Punto di svolta è subito al punto 4 quando dice: «*Di fronte a situazioni tanto diverse, ci è difficile pronunciare una parola unica e proporre una soluzione di valore universale*» affermazione questa che è molto forte perché per "generale" si intende qualcosa di valevole per tutti e per "universale" si intende qualcosa di valevole per tutti e per sempre, perciò è un'autolimitazione del potere papale «*Del resto non è questa la nostra ambizione e neppure la nostra missione. Spetta alle comunità cristiane ...*». Tutto questo in linea quindi con l'impostazione conciliare di responsabilizzare le chiese particolari (in questo periodo nascono pure le conferenze episcopali) e le comunità cristiane.
- Al n°22 riprende anche il tema del progresso che porta ad una duplice aspirazione di uguaglianza e partecipazione. Al n° 41 se ne mostrano però i limiti dicendo che: «*A partire dal secolo XIX le società occidentali e parecchie altre al loro contatto hanno riposto la loro speranza in un progresso continuamente rinnovato, indefinito. Questo progresso appariva loro come lo sforzo di liberazione dell'uomo nei confronti delle necessità della natura e delle coartazioni sociali; era la condizione e la misura della libertà umana! Diffuso dai mezzi moderni d'informazione e dallo stimolo del sapere e di consumi più estesi, il progresso diventa una ideologia onnipresente. Tuttavia un dubbio nasce oggi sia sul suo valo-*

⁴⁶⁷ Oggi invece, come fa notare il documento "Ecclesia in Europa", «del futuro si ha più paura che desiderio» e così se una volta le rivolte si facevano per cambiare, oggi si fanno per non cambiare niente.

re sia sulla sua riuscita. Che significa questa caccia inesorabile d'un progresso che sfugge ogni volta che si è persuasi di averlo conquistato?»

- In questa situazione così complessa il papa dice anche come si configura l'impegno del cristiano nel mondo (n°42-48) e invitando all'azione, al n°50 introduce un altro elemento totalmente nuovo e rivoluzionario: *«Nelle situazioni concrete e tenendo conto delle solidarietà vissute da ciascuno, bisogna riconoscere una legittima varietà di opzioni possibili. Una medesima fede cristiana può condurre a impegni diversi. La chiesa invita tutti i cristiani al duplice compito d'animazione e d'innovazione per fare evolvere le strutture e adattarle ai veri bisogni presenti. Ai cristiani che sembrano, a prima vista, opporsi partendo da opzioni differenti, essa chiede uno sforzo di reciproca comprensione per le posizioni e le motivazioni dell'altro; un esame leale dei propri comportamenti e della loro rettitudine suggerirà a ciascuno un atteggiamento di carità più profonda che, pur riconoscendo le differenze, crede tuttavia alle possibilità di convergenza e di unità: "Ciò che unisce i fedeli è, in effetti, più forte di ciò che li separa" »* E si noti che allora in Italia c'era solo la DC!!! Perciò qui si vede anche l'aspetto profetico del magistero sociale.
- La conclusione è che: *«Ciascuno avrà cura di esaminare se stesso e di fare spuntare quella vera libertà nel Cristo che apre all'universale in mezzo alle condizioni più particolari».*
- Giovanni Paolo II (1978 – 2005) che ha un buon “bagaglio” umano perché ha lavorato in miniera ed è stato professore di etica e pastore di una Chiesa particolare. Le sue encicliche sono tutte “a spirale” perché tornano ripetutamente sugli argomenti, mostrandone ogni volta un aspetto nuovo. La prima che egli dedica al tema sociale è la *Laborem Exercens* in occasione del 90° della *Rerum Novarum*, uscita però tardi perché egli in maggio aveva subito l'attentato da parte di Ali Agca. L'enciclica è una meditazione sul lavoro umano, situata in un nuovo contesto nascente che era quello della rivoluzione “cibernetica-elettronica”, in cui il papa fa tornare la questione sociale alle origini e quindi nel suo rapporto con Dio creatore e redentore:
 - Egli fa infatti notare come il lavoro sia una realtà specificamente umana e questa nota apparentemente scontata è essenziale e dà il tono a tutto il resto.
 - Al (n° 1) prende poi in considerazione altri nuovi fattori: automazione, coscienza ecologica (che oggi degenera spesso in catastrofismo ecologico, che viene criticato anche in ambito scientifico) e l'emergere sulla scena politica dei popoli per secoli oppressi. Se alla Chiesa non spetta di analizzare scientificamente le possibili conseguenze di tali cambiamenti, ad essa spetta però il richiamare sempre la dignità ed i diritti degli uomini del lavoro e di stigmatizzare le situazioni in cui essi vengono violati: il centro della questione infatti non è tanto il lavoro in sé, quanto l'uomo che lavora!
 - Al n°3 ribadisce che il lavoro è la chiave di tutta la questione sociale e che la dottrina sociale trova la sua sorgente nella Bibbia già dall'inizio.
 - Analizzando il rapporto tra “il lavoro e l'uomo” a partire dalla Genesi (n°4), ribadisce subito che il lavoro costituisce una dimensione fondamentale dell'esistenza dell'uomo sulla terra.
 - Distingue poi tra lavoro in senso oggettivo (n°5), cioè la tecnica, e lavoro in senso soggettivo (n°6) ribadendo che anche nell'epoca del lavoro meccanizzato chi lavora è sempre il soggetto, l'uomo, di cui la tecnica deve essere un'alleata. Perciò no a qualsiasi “luddismo”

che vede nelle macchine dei nemici da eliminare, anche se bisogna vigilare sul pericolo che esse tolgano lavoro, creatività ecc. Sul piano soggettivo poi il lavoro oltre a modificare l'ambiente, modifica anche la persona e quindi ha un risvolto etico! Perciò il lavoro considerato sul piano oggettivo trasforma il reale, considerato invece sul piano soggettivo trasforma l'uomo ed è proprio questa dimensione che conferisce dignità al lavoro: *«In una tale concezione sparisce quasi il fondamento stesso dell'antica differenziazione degli uomini in ceti, a seconda del genere di lavoro da essi eseguito»*. Ed il lavoro non è dignitoso per lo stipendio percepito, ma per la persona che lo compie, perché scopo del lavoro è l'uomo stesso: la Chiesa non è quindi contro il progresso, ma vuole solo che sia l'uomo ad essere al centro dello sviluppo sociale! Sintetizzando si può dire con uno slogan gesuano che: non è l'uomo per il lavoro, ma il lavoro per l'uomo!

- Al n°7 poi si dice che il lavoro non è una merce che il lavoratore vende al padrone come pensava il comunismo. E se questo è crollato e le idee sono sparite, può rimanere un modo di fare e di pensare in cui l'uomo è trattato come strumento di produzione, quando invece egli dovrebbe essere il soggetto, l'artefice, il protagonista del lavoro.
- Importante poi il punto 9 in cui dice che: *«Il lavoro è un bene dell'uomo, perché mediante il lavoro l'uomo non solo trasforma la natura adattandola alle proprie necessità, ma anche realizza se stesso come uomo ed anzi, in un certo senso, “diventa più uomo”»*. Ed ecco perché la laboriosità è una virtù!
- Il primo ambiente in cui assimilare ciò è la famiglia (n°10) perché essa è una comunità in cui si impara il lavorare e che è resa possibile dal lavoro. Così oltre al cerchio personale c'è quello familiare che si apre poi su quello della società che è educatrice di ogni uomo e, allo stesso tempo, grande incarnazione storica e sociale del lavoro di tutte le generazioni.
- Al n°14 si torna sul tema della proprietà privata ribadendo il diritto della proprietà privata subordinato però al diritto dell'uso comune, alla destinazione universale dei beni e quindi nel caso del lavoro è finalizzata alla produzione.
- Al n° 15 si ricorda quindi che il lavoro è un obbligo per l'uomo, perché parte integrante del suo cammino di perfezione personale, e comporta anche dei diritti.
- Analizzando i diritti degli uomini del lavoro, inseriti nel più ampio contesto dei diritti dell'uomo (n°16), il papa distingue (n°17) tra datore di lavoro “diretto”, la società o l'impresa che assume, ed “indiretto”, lo stato con le sue politiche e la società in generale.
- Molto profeticamente tratta poi anche del rapporto persona handicappata e lavoro (n°22) e problema dell'emigrazione e lavoro (n°23)
- Come ultimo passo egli delinea degli elementi per una spiritualità del lavoro per aiutare il cristiano nell'esercizio della sua santificazione attraverso il lavoro:
 - Va subito ribadito che esso è un “actus personae”, perché qualunque sia il lavoro c'è un “io” che lo fa nella sua interezza ed unità di corpo, mente, spirito ecc. (n°24)
 - La Genesi è il primo vangelo del lavoro da cui si evince che, creato a immagine e somiglianza di Dio, l'uomo lavorando partecipa all'opera creatrice di Dio (n°25).
 - Cristo è l'uomo del lavoro e la sua predicazione è intrisa di spunti lavorativi (n°26)
 - Siccome qualsiasi lavoro comporta fatica, l'uomo, sopportandola in unione con Gesù crocifisso, continua la sua opera redentrice nel mondo (n°27)

Altra enciclica molto importante è la “*Sollicitudo Rei Socialis*”, scritta il 30 dicembre del 1987, nel ventesimo anno dell'anniversario della *Populorum Progressio*:

- Il papa dice subito (n°6) che quell'enciclica va inquadrata nell'orizzonte del Concilio Vaticano II di cui essa ne è come un'applicazione in materia di morale sociale e così attingere ad essa è come attingere al Concilio Vaticano II.
- Il papa passa così ad analizzare l'autentico sviluppo umano. Cosa esso non è innanzitutto:
 - Non è (n°27), come molti pensavano, un processo rettilineo, quasi automatico e di per sé illimitato, tanto che ora in molte persone è subentrata una fondata inquietudine per il destino dell'umanità.
 - Non è (n°28) neanche pura accumulazione di beni e servizi, come si è potuto vedere, perché se il loro possedimento non è retto da un intendimento morale e da un orientamento verso il vero bene del genere umano, si ritorce facilmente contro: *«Lo "avere" oggetti e beni non perfeziona di per sé il soggetto umano, se non contribuisce alla maturazione e all'arricchimento del suo "essere", cioè alla realizzazione della vocazione umana in quanto tale ... Ecco allora il quadro: ci sono quelli - i pochi che possiedono molto - che non riescono veramente ad "essere", perché, per un capovolgimento della gerarchia dei valori, ne sono impediti dal culto dell'"avere"; e ci sono quelli - i molti che possiedono poco o nulla -, i quali non riescono a realizzare la loro vocazione umana fondamentale, essendo privi dei beni indispensabili ... Con ciò resta dimostrato che, se lo sviluppo ha una necessaria dimensione economica, poiché deve fornire al maggior numero possibile degli abitanti del mondo la disponibilità di beni indispensabili per "essere", tuttavia non si esaurisce in tale dimensione».*
- Il vero sviluppo (n°29) tiene conto della realtà e della vocazione dell'uomo visto nella sua globalità e cioè secondo il suo parametro interiore, la sua natura specifica di essere creato da Dio a sua immagine e somiglianza: *«L'uomo così viene ad avere una certa affinità con le altre creature: è chiamato a utilizzarle a occuparsi di esse e sempre secondo la narrazione della Genesi (Gen2,15) è posto nel giardino col compito di coltivarlo e custodirlo, al di sopra di tutti gli altri esseri collocati da Dio sotto il suo dominio (Gen1,25). Ma nello stesso tempo l'uomo deve rimanere sottomesso alla volontà di Dio, che gli prescrive limiti nell'uso e nel dominio delle cose (Gen2,16), così come gli promette l'immortalità (Gen2,9); (Sap2,23) ... Sulla base di questo insegnamento, lo sviluppo ... [consiste] ... nel subordinare il possesso, il dominio e l'uso alla somiglianza divina dell'uomo e alla sua vocazione all'immortalità. Ecco la realtà trascendente dell'essere umano, la quale appare partecipata fin dall'origine ad una coppia di uomo e donna (Gen1,27) ed è quindi fondamentalmente sociale».*
- Lo sviluppo quindi (n°30) è l'espressione moderna di un'essenziale dimensione della vocazione dell'uomo e chi volesse rinunciare al compito, difficile ma esaltante, di elevare la sorte di tutto l'uomo e di tutti gli uomini, verrebbe meno alla volontà di Dio creatore.
- Passando ad una lettura teologica dei problemi moderni (n°35), il papa dice che gli ostacoli al vero sviluppo non sono stati solo di natura economica, ma anche politica e quindi il loro superamento avverrà solo in forza di determinazioni essenzialmente morali.
- Passando ad alcuni orientamenti particolari il papa ribadisce subito (n°41) che la DSC non è una "terza via" tra capitalismo liberista ed il collettivismo marxista, ma: *«l'accurata formulazione dei risultati di un'attenta riflessione sulle complesse realtà dell'esistenza dell'uomo, nella società e nel contesto internazionale, alla luce della fede e della tradizione ecclesiale ... Essa appartiene, perciò, non al campo dell'ideologia, ma della teologia e*

specialmente della teologia morale. L'insegnamento e la diffusione della dottrina sociale fanno parte della missione evangelizzatrice della Chiesa. E, trattandosi di una dottrina indirizzata a guidare la condotta delle persone, ne deriva di conseguenza l'"impegno per la giustizia" secondo il ruolo, la vocazione, le condizioni di ciascuno. All'esercizio del ministero dell'evangelizzazione in campo sociale, che è un aspetto della funzione profetica della Chiesa, appartiene pure la denuncia dei mali e delle ingiustizie. Ma conviene chiarire che l'annuncio è sempre più importante della denuncia, e questa non può prescindere da quello, che le offre la vera solidità e la forza della motivazione più alta.»

- Uno dei temi da riscoprire è l'opzione o amore preferenziale (e non esclusivo!) per i poveri (n°42), perciò ricordando che i beni di questo mondo sono originariamente destinati a tutti: *«La preoccupazione stimolante verso i poveri ... deve tradursi, a tutti i livelli, in atti concreti fino a giungere con decisione a una serie di necessarie riforme»* (n°43) e tra quelle internazionali il papa ricorda: *«la riforma del sistema internazionale di commercio, ipotecato dal protezionismo e dal crescente bilateralismo; la riforma del sistema monetario e finanziario mondiale, oggi riconosciuto insufficiente; la questione degli scambi delle tecnologie e del loro uso appropriato; la necessità di una revisione della struttura delle Organizzazioni internazionali esistenti, nella cornice di un ordine giuridico internazionale»*. Certo è anche necessario lo spirito di iniziativa da parte degli stessi Paesi in via di sviluppo.
- Passando alla conclusione, al n°46 ricorda che lo sviluppo deve mirare alla liberazione, ma di tutto l'uomo mirando perciò più che ad avere di più, ad essere di più.
Altra enciclica molto importante in campo sociale è la *Centesimus Annus*, scritta il 1° maggio 1991, nella quale, come dice al n°3 dell'introduzione, da uno sguardo: "indietro", per riscoprire la ricchezza dei principi fondamentali della *Rerum Novarum*; "intorno", per vedere le "cose nuove" del contesto in cui ci si trovava immersi; al "futuro", carico di incognite e promesse che fanno appello alla immaginazione e alla creatività dei credenti e ne stimolano la responsabilità.
In sintesi: *«Nonostante i grandi mutamenti avvenuti nelle società più avanzate, le carenze umane del capitalismo, col conseguente dominio delle cose sugli uomini, sono tutt'altro che scomparse; anzi, per i poveri alla mancanza di beni materiali si è aggiunta quella del sapere e della conoscenza, che impedisce loro di uscire dallo stato di umiliante subordinazione»*. E notare che aspetti tipici del terzo mondo emergono anche nei paesi sviluppati! L'unica soluzione sembra essere quella: *«di ottenere un equo accesso al mercato internazionale, fondato non sul principio unilaterale dello sfruttamento delle risorse naturali, ma sulla valorizzazione delle risorse umane»*.
- Sembra quindi (n°34) che il libero mercato sia lo strumento più efficace per collocare le risorse "vendibili" e rispondere più efficacemente ai bisogni "solvibili". Esistono però numerosi bisogni umani che non hanno accesso al mercato, infatti *«Prima ancora della logica dello scambio degli equivalenti e delle forme di giustizia, che le son proprie, esiste un qualcosa che è dovuto all'uomo perché è uomo, in forza della sua eminente dignità. Questo qualcosa dovuto comporta inseparabilmente la possibilità di sopravvivere e di dare un contributo attivo al bene comune dell'umanità»*. La via da battere (n°35) è quella di tendere ad una: *«società del lavoro libero, dell'impresa e della partecipazione ... (che) non si oppone al mercato, ma chiede che sia opportunamente controllato dalle forze sociali e dallo*

Stato, in modo da garantire la soddisfazione delle esigenze fondamentali di tutta la società».

- Il papa ci tiene poi a ribadire che la chiesa riconosce la giusta funzione del profitto, come indicatore del buon andamento di un'azienda, ma ribadisce anche che esso non è l'unico! Scopo dell'impresa infatti non è semplicemente la produzione del profitto, ma l'esistenza stessa dell'impresa come comunità di uomini e quindi altri indicatori sono fattori umani e morali che a lungo periodo sono almeno egualmente essenziali per la vita dell'impresa. Da questa considerazione del papa sono partiti molti studi che mostrano sempre più come ciò che è eticamente inaccettabile è anche economicamente improduttivo.
- Strettamente connessa al consumismo è la questione ecologica (n°37) infatti l'uomo invece: *«di svolgere il suo ruolo di collaboratore di Dio nell'opera della creazione, l'uomo si sostituisce a Dio e così finisce col provocare la ribellione della natura, piuttosto tiranneggiata che governata da lui»*. L'uomo non è quindi padrone, ma amministratore, concetto questo che si oppone a quello di arbitrarità. Se è grave la distruzione dell'ambiente è però ancor più grave quella dell'ambiente umano (n°38), la cui struttura fondamentale è quella della famiglia fondata sul matrimonio (n°39) che va difesa insieme ai beni collettivi che costituiscono la cornice entro cui ognuno può realizzarsi.
- Al n°41 il papa tocca poi il problema dell'alienazione tanto caro al marxismo ed egli dice che essa è provocata quando si lavora solo per il profitto e non ci si preoccupa della realizzazione personale dell'uomo e più in generale quando i fini diventano mezzi e viceversa. L'unico modo per risolvere questo problema è quello di rimettere le cose a posto e nel caso del lavoro subordinarlo all'uomo che è il fine per cui esso esiste. La via marxista alla alienazione infatti è fallita (n°42), ma bisogna ora fare attenzione al capitalismo! La Chiesa non ha modelli da proporre, ma solo la sua DSC (n°43) e se va bene il mercato bisogna fare attenzione che la ricchezza prodotta sia orientata al bene comune.
- In conclusione quindi il papa ricorda che l'uomo è la via della chiesa ed è questa l'ispirazione che presiede alla DSC (n°53). Nella situazione odierna essa (n°54) mira all'uomo inserito nella complessa rete di relazioni delle società moderne, per metterlo in grado di capir meglio se stesso, in quanto "essere sociale". Siccome però la Chiesa (n°55) riceve il "senso dell'uomo" dalla divina rivelazione, l'antropologia cristiana è un capitolo della teologia ed è per questo che la DSC appartiene al campo della teologia e specialmente della teologia morale. Siccome la dimensione teologica risulta quindi necessaria per interpretare e risolvere gli attuali problemi della convivenza umana, il papa (n°56) si augura un rinnovato slancio per lo studio, la diffusione e l'applicazione della DSC. Essa infatti (n°57) più che una teoria è prima di tutto un fondamento ed una motivazione per l'azione come dimostra la storia della Chiesa nella quale si vede che il suo messaggio sociale ha trovato credibilità dalla testimonianza delle sue opere ed in particolare dalla sua opzione preferenziale per i poveri, intesa però in senso mai discriminante verso altri gruppi anche perché i poveri non sono solo quelli materiali e anche nei paesi occidentali stanno crescendo nuove forme di povertà. L'amore per l'uomo quindi (n°58) si fa concreto nella promozione della giustizia verso i singoli ed i popoli che vanno aiutati ad entrare nel circolo dello sviluppo senza demonizzare quindi la mondializzazione dell'economia, ma cambiando gli stili di vita, i modelli di produzione e di consumo e le strutture consolidate di potere che oggi reggono la società. Perché ciò avvenga però (n°59) è necessario il dono della grazia

che viene da Dio, perché: «*per mezzo di essa, in collaborazione con la libertà degli uomini, si ottiene quella misteriosa presenza di Dio nella storia che è la Provvidenza*». È molto importante poi sviluppare l'interdisciplinarietà della DSC e la sua dimensione pratica.

- Benedetto XVI (2005 -) Già nel *Messaggio per la giornata della pace* del 2005 (“*Nella verità la pace*”) dice che: si deve recuperare il senso del comune destino; la verità della pace stimola ad essere trasparenti e fedeli alla parola data; non diventa tutto lecito quando la guerra è scoppiata; nemici della pace sono nichilismo e fondamentalismo che sbagliano l'approccio alla verità e hanno quindi il disprezzo per l'uomo e in ultima analisi per Dio; se è un segno positivo il calo numerico delle guerre, è un segno negativo l'aumento per le spese militari.

Nella prima enciclica *Deus Caritas Est* che non è di tema direttamente sociale al n°20 dice che c'è bisogno di un'organizzazione dell'amore per un servizio comunitario ordinato e dal n°27 parla direttamente della DSC e al n°28, citando Sant'Agostino, dice che è il giusto ordine è dovere della politica e dove non c'è la giustizia cosa sono i governi se non grandi bande di ladri? Lo scopo e la misura della politica è infatti la virtù della giustizia. Ribadisce poi che le sfere dello Stato e della Chiesa sono distinte, ma collegate: se creare una società giusta spetta allo stato, la Chiesa deve contribuire all'educazione delle coscienze, aiutando ad aprire intelligenza e volontà alle esigenze del bene. Gli interventi della Chiesa a livello politico quindi sono legittimi perché al centro di essa c'è l'uomo! Egli smonta poi la teoria marxista per cui l'esercizio della carità è inutile anzi dannoso perché aiutando i poveri si avvala una società ingiusta, mentre bisogna mirare solo a costruire strutture giuste: questa posizione infatti nasconde una soluzione materialistica dell'uomo e sacrifica il presente ad un futuro che potrebbe non arrivare mai! È invece molto importante l'amorevole dedizione anche se certo la Chiesa ha anche il compito di aiutare a formare le strutture giuste con la purificazione della ragione ed il risveglio delle forze morali. L'esercizio della carità, che è per altro lo specifico della Chiesa, in prima istanza comporta la risoluzione del bisogno immediato intervenendo con competenza e professionalità, ma soprattutto con umanità, cercando di promuovere il bene della persona a partire dalla situazione in cui si è e non aspettando quella che dovrebbe essere. Il programma sociale del cristiano è in sintesi un cuore che vede e nel suo agire deve lasciarsi guidare non tanto dalle ideologie, ma dalla fede che diventa operante e nel dare fare attenzione a non dare solo qualcosa di se stessi, ma con tutto se stessi. Nell'inseguire la soluzione di tutti i problemi poi ci vuole un impegno, sorretto dalla preghiera, per la realizzazione del bene possibile qui ed ora e anche se si è disperati, ed in alcune occasioni è legittimo esserlo, lo si può sempre essere da cristiani, vivendo comunque quella situazione con Dio.

Adele Villano

LA PREGHIERA GENEROSA
CON DON MICHELE SASSO

INTRODUZIONE

Dopo aver letto svariati scritti di don Michele Sasso e dopo essere stata colpita dalla sua eccezionale cultura, dalla profondità dei suoi sentimenti, attraverso la lettura delle sue poesie, con immensa stima e devozione mi avvicino a questo emblematico cittadino di Torre del Greco che fu degno proselita di Giovannina Milanese ed assunse in non facile compito di portare avanti l'Oratorio del Sacro Cuore di Gesù.

Sacerdote ricco di doti particolari, derivanti dalla sua devozione al Sacro Cuore, all'Eucaristia, alla Madonna, al Beato Vincenzo Romano, dedicò gran parte della sua vita ai giovani, a coloro che doveva e voleva guidare a ogni costo alla conoscenza dei doni del Signore. Doni che in lui il Signore aveva profuso a larghe mani, affinché il suo scopo di evangelizzatore si realizzasse in pieno, anche se tra mille difficoltà, nelle famiglie, nella sua comunità.

I giovani erano la sua forza, la loro formazione era la realizzazione dei suoi progetti, ma essi, malgrado la loro buona volontà, non sempre erano in grado di comprendere le difficoltà umane di don Michele. Certamente a don Michele è mancato il sostegno di coloro che gli erano accanto nei momenti in cui le difficoltà affioravano alla sua mente. Pur di operare il bene verso i bisognosi, trascurava se stesso e soprattutto il rapporto umano che permette all'uomo di aprirsi agli altri, condividere con gli altri non solo il bene, ma anche le preoccupazioni.

In uno dei suoi scritti lirici: *Mi sento come un girasole*, poneva in risalto i momenti di sconforto e di lotta interiore, ne avrebbe voluto conoscere la causa per far prevalere il Bene. Ecco il suo rifugio era nella fede che alimentava la sua vita, lo rigenerava e gli offriva aria depurata da respirare. Ma come il girasole perde il riflesso del sole e quindi la sua vitalità, così lui ricadeva nel suo turbamento interiore quando non otteneva alcuna risposta ai suoi perché:

*Riornano i giorni di disfatte e di vittorie
E io sono sempre lo stesso uomo che vive
I suoi momenti intensi di lotta
E ne chiede amaramente la spiegazione.*

Dal pessimismo leopardiano passa al pessimismo cosmico, giungendo alla concezione della natura come "matrigna" che non mira al Bene e alla felicità dei suoi figli. L'uomo deve rendersi conto di questa realtà, contemplarla in maniera quasi rassegnato, per cui è inutile ribellarsi, ma è necessario raggiungere un equilibrio interiore che si oppone al dolore. In *Certezze*, leggiamo:

*Ricordi allora di insoddisfatti desideri,
di deluse speranze
t'assalgono la mente
e le cenere cogli
delle sue illusioni,
mentre gli occhi nuovi
incerti nel futuro,
tentando falsi oracoli notturni.*

Il buio e il silenzio notturno riportano alla mente i desideri non realizzati, la delusione di ciò che si sperava inutilmente di cogliere, le illusioni ormai distrutte ed ecco apparire la nuda realtà che talvolta sembra insormontabile. Solo la fede, quella “fede viva” che alimentava la vita di don Michele gli permetteva di guardare al futuro, anche se incerto.

LA PREGHIERA GENEROSA

La preghiera ci cambia il cuore e ci avvicina a Dio. La preghiera va fatta con libertà e insistenza, come un dialogo sincero con un amico. Questo tipo di dialogo diretto con Dio costa del tempo, ma è il tempo che ci vuole per conoscerlo meglio, come si fa con un amico. Il Signore ci ha insegnato a pregare in segreto, perché è presente e vede tutti, come sta scritto: «Io sono il Dio che sta vicino e non il Dio che è lontano» (*Ger* 23,23-24); e ancora: «In ogni luogo gli occhi del Signore osservano attentamente i buoni e i cattivi» (*Pro* 15,3). La preghiera quotidiana del cristiano è l'invocazione al Padre misericordioso di essere liberati dal male e dal tentatore. Come Gesù anche il cristiano è soggetto alla tentazione, agli assalti del drago dell'*Apocalisse* (cap. 12-13). Dice S. Cipriano nel *Commento al Padre nostro*: «Quando diciamo “liberaci dal male”, non resta niente che dovremmo ancora chiedere. Una volta ottenuta la protezione richiesta contro il male, noi siamo sicuri e custoditi contro tutto ciò che diavolo e mondo possono mettere in atto».

Questa è la sicura fiducia che ha sostenuto i martiri e che S. Paolo ha espresso magnificamente: «Se Dio è, per noi, chi sarà contro di noi? Chi ci separerà dunque dall'amore di Cristo? Forse la tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada? In tutte queste cose noi siamo più che vincitori per virtù di colui che ci ha amati» (*Rm* 8,31s).

Papa Francesco ci ha ricordato che «debolezza, preghiera e perdono» sono le tre parole chiave che ci fanno comprendere che senza il Signore non possiamo fare nulla. Attraverso la preghiera cerchiamo di approfondire il nostro rapporto con Dio. Impariamo innanzi tutto ad amarci, solo se impariamo ad amare noi stessi e a ringraziare Dio per i suoi infiniti doni, sapremo apprezzare ed amare chi ci è accanto. Soprattutto impariamo a perdonare, come ci esorta Gesù: «Ma io vi dico amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli, egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti» (*Mt* 5, 44-45).

Una persona colma d'amore è uno strumento prezioso di guarigione, dice Padre Dario Betancourt, perché trasmette fede, sicurezza e amore. Un mezzo inconfondibile per dare amore a chi ci sta accanto è il sorriso. Il cardinale Richard Cushing scrive:

*Basta un piccolo sorriso sulle tue labbra
Per rallegrare il tuo cuore.
Sorridi a te stesso...
Fino a scaldare il tuo cuore con il sole
Del tuo volto radioso...
Il tuo sorriso può recare vita nuova,
speranza e coraggio ai cuori stanchi
oppressi, tentati e disperati.*

È vero che al cospetto della malattia, del dolore, della sofferenza l'uomo si scoraggia, si pone tanti perché, cerca di aggrapparsi a ogni mezzo possibile per recuperare la salute e quando ciò non avviene la delusione è grande. A questo punto interviene la fede, che quando è vera e profonda, illumina anche la morte che può essere vissuta come l'ultimo «Vieni» pronunciato dal padre a cui ci consegniamo con piena fiducia. È necessario pensa-

re che attraverso la sofferenza Dio infonde pace e serenità non solo in chi soffre, ma anche alle persone che assistono l'ammalato. La malattia rafforza e approfondisce il rapporto con Dio. Solo il cammino di progressiva unione con lui può essere il vero processo di guarigione dell'uomo. È indispensabile affidarsi a Dio, alla sua volontà, al suo amore di Padre, come in molte occasioni fece Gesù nei suoi momenti di sconforto. Questa è la preghiera generosa, la preghiera gradita a Dio perché agirà per la sua gloria, ma soprattutto per il nostro bene.

Un esempio di preghiera generosa ci è offerto da Padre Carlo De Foucauld:

Padre, mi metto nelle tue mani.

Fai di me ciò che vuoi.

Per tutto quello che farai di me, ti rendo grazie.

Sono disposto a tutto, accetto tutto,

in modo che la tua volontà si compia in me

e in ogni creatura.

Non voglio niente altro, Dio mio.

Metto la mia anima nelle Tute mani...

Non si poteva esprimere in modo più bello e profondo l'amore per Dio, colui che, malgrado il nostro comportamento ci ama, di un amore immenso, sempre pronto a perdonarci.

CONCLUSIONE

Tutti conoscevano l'amore e la devozione di don Michele per il santo vescovo Alfonso Maria de' Liguori e la preghiera. Circa la dimensione della preghiera bisogna *in primis* cogliere l'importanza dello stare alla presenza del Padre, di fargli spazio, prima di voler cogliere i frutti della preghiera: «Io sono la vite, voi i tralci. Chi rimane in me, e io in lui, porta molto frutto, perché senza di me non potete far nulla» (Gv 15,5).

La vita di don Michele vuole essere, quindi, un supporto alle anime che “decidono nel loro cuore il santo viaggio” perché solo la preghiera può condurre all'incontro con Dio Padre, sperimentando sulla propria pelle «quanto è buono il Signore». Non ci si innamora di chi non si conosce: «La gente, chi dice che sia il Figlio dell'uomo?» [...]. Disse loro: «Ma voi, chi dite che io sia?» (Mt 16,13).

Gesù chiede a ciascuno di noi che ruolo ha nel nostro cuore, nel tuo cuore... e non puoi rispondere a questa domanda se prima non ti lasci “lavare i piedi da Lui”, se prima non ti lasci amare per primo! Perché solo chi “gusta l'amore” è capace di raccontarlo nella propria esistenza, proprio come un figlio conosce la tenerezza perché l'ha ricevuta dalla mamma;

A te che leggerai queste poche righe, nel silenzio della solitudine non avere paura perché il Signore è là che ti aspetta!

«Ed egli mi ha detto: “Ti basta la mia grazia; la mia potenza infatti si manifesta pienamente nella debolezza”. Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo. Perciò mi compiaccio nelle mie infermità, negli oltraggi, nelle necessità, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: quando sono debole, è allora che sono forte» (2Corinzi 12).

Ci basta la Sua grazia; spesso pronunciamo la parola “grazia” ma non sappiamo darne un “volto”, non comprendiamo nemmeno lontanamente cosa voglia dire nel concreto; cos'è la “grazia” se non lo Spirito d'amore che è l'unico in grado di trasformare il cuore dell'uomo”? «Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne» (Ez 36,26). Quale forza più dell'amore è in grado di muovere ogni cosa, che ci rende capaci di “sacrificio” nella rinuncia, del dono gratuito, quale forza ci spinge a realizzare in noi cose che da noi stessi non avremmo mai fatto? Qualcuno potrebbe, giustamente, obiettare: ma io già amo tanto chi mi circonda; non possiamo, però, dimenticare che l'Amore di Dio “supera la giustizia degli scribi e dei farisei”, ed è qualcosa di più grande di ciò che riusciamo a dare da noi stessi, da ciò che dettano i legami della nostra carne. La forza e la bellezza dell'annuncio, quindi, sta proprio in questo: che se domandiamo al Padre, con tutto il cuore, di renderci capaci di amare, questa promessa certo si realizzerà ad una sola condizione: che siamo disposti ad ammettere a noi stessi, nel nostro intimo, che siamo fragili, deboli e che le nostre forze da sole non possono raggiungere le profondità dell'Amore, le nostre forze sono quel “pane” che se non è consegnato nelle mani del “Maestro d'amore” non potrà sfamare quanti lui ci fa incontrare. Non siamo noi, dunque, a fare qualcosa ma il battesimo che ci ha conformato a Cristo e, allora, anche noi, dopo aver recitato il Salmo 50, potremmo gioire nelle parole del *Magnificat*.

INDICE

Nota del curatore

I SEZIONE IN ASCOLTO DELLA PAROLA

Homo vivens..., imago Dei. Da Genesi (1,26-27) alla plasis di sant'Ireneo

ANIELLO CLEMENTE

Sigle e abbreviazioni

Premessa

1. La svolta antropologica in teologia
2. L'antropologia come luogo teologico
3. Il contenuto specifico dell'antropologia teologica
4. In dialogo con don Michele Sasso

Introduzione

CAPITOLO PRIMO

LA CREAZIONE DEL MONDO

1. Il tema della creazione della sacra Scrittura
2. La creazione nei Salmi
 - 2.1. Il Salmo 8: *kabod Jhwh*

CAPITOLO SECONDO

L'ORIGINE DELL'UOMO

1. Il racconto dell'origine dell'uomo
2. L'evoluzionismo
3. Il monogenismo e il poligenismo
4. Risvolti teologici

CAPITOLO TERZO

L'UOMO IMMAGINE DI DIO

1. L'uomo immagine di Dio nell'Antico Testamento
2. L'uomo immagine di Dio nel Nuovo Testamento
3. San Paolo: dall'uomo di polvere all'uomo celeste
4. Imago Dei e figliolanza

CAPITOLO QUARTO

L'UOMO CREATO AD IMMAGINE DEL FIGLIO

INCARNATO: APPROFONDIMENTO PATRISTICO

1. I Padri Apostolici
 - 1.1. Clemente di Roma
 - 1.2. Ignazio di Antiochia
2. Gli apologisti
 - 2.1. A Diogneto
 - 2.2. Giustino
3. Giovanni Crisostomo
4. Quinto Settimio Fiorente Tertulliano
5. Novaziano
6. Tito Flavio Clemente (Clemente Alessandrino)
7. Origene

CAPITOLO QUINTO

IRENEO DI LIONE: *PLASIS* E *OIKONOMIA*

1. *Oikonoia* e ricapitolazione
2. La plasmazione come opera trinitaria
3. La redenzione compimento della creazione

CAPITOLO SESTO

ARMONIA TRA SCIENZA E RELIGIONE

Conclusione

Bibliografia

La spiritualità sacerdotale icona del «Bel pastore»

ANIELLO CLEMENTE

Introduzione

CAPITOLO PRIMO

UN POPOLO SACERDOTALE

1. Spiritualità sacerdotale nell'epoca patristica
2. Vita sacerdotale nel Medioevo
3. Riforma sacerdotale nell'epoca moderna
4. Figure e dottrina sacerdotale prima del Concilio Vaticano II
5. Concilio Vaticano II e post-concilio

CAPITOLO SECONDO

SPIRITUALITÀ PER UNA CHIESA MISSIONARIA

1. Spiritualità cristiana e spiritualità presbiterale
2. Fedeltà alla missione dello Spirito Santo
3. Presbiteri per evangelizzare

CAPITOLO TERZO

ESSERE SACRAMENTO DEL BUON PASTORE

CAPITOLO QUARTO

SPIRITUALITÀ NEL PRESBITERIO

1. Nella Chiesa fondata e amata da Gesù
2. Il ministro nella Chiesa particolare o locale
3. Senso della chiesa e amore per essa
4. Spiritualità nel Presbiterio

Conclusione

«Pecunia non olet»... Se siamo «il buon profumo di Cristo»

Studio sul rapporto ricchezza e sequela evangelica

ANIELLO CLEMENTE

Prefazione

Introduzione

I «POVERI» RICCHI FATTI «RICCHI» DALLA POVERTÀ.

IL PARADOSSO BIBLICO DELLA RICCHEZZA

1. La ricchezza nell'Antico Testamento
2. La ricchezza nel Nuovo Testamento
 - 2.1. Il tesoro nascosto: *Mt* 13,44-45
 - 2.2. Il talento e il servo pauroso: *Mt* 25,14-30
 - 2.3. Zaccheo: *Lc* 19,1-10
 - 2.4. Il grano e la zizzania: *Mt* 13,24-30
 - 2.5. L'obolo della vedova: *Mc* 12,41-44
3. La ricchezza nella chiesa delle origini

Conclusione

II SEZIONE

A SERVIZIO DELLA PAROLA

Alfabetizzazione emozionale per arrivare al «cuore» del problema giovanile

ANIELLO CLEMENTE

Sigle e abbreviazioni

Premessa

Introduzione
CAPITOLO PRIMO
ASPETTI PSICOLOGICI DELL'EDUCAZIONE
CAPITOLO SECONDO
TEOLOGIA COME EDUCAZIONE
CAPITOLO TERZO
PSICOLOGIA E TEOLOGIA IN DIALOGO
Conclusione
Bibliografia

In pellegrinaggio con don Michele Russo e Fagnani Giovanni

Uno spazio reale e genuino per la vita di preghiera

ANIELLO CLEMENTE

Introduzione
CAPITOLO PRIMO
IL PELLEGRINAGGIO BIBLICO
1. Etimologia del pellegrinaggio
1.1. *Peregrinus e homo viator*
2. Il pellegrinaggio: atto globale di sacralizzazione
2.1. Il pellegrino. Un uomo di pace
3. Il vero protagonista del pellegrinaggio
4. Il pellegrinaggio nel *Nuovo Testamento*
4.1. La vita pubblica di Gesù pellegrino
5. La profonda identità dei pellegrini
6. Chiavi teologiche del pellegrinaggio biblico
CAPITOLO SECONDO
IL SENSO DEL PELLEGRINAGGIO
1. Introduzione
2. Il significato del pellegrinaggio nella vita cristiana
2.1. Il pellegrinaggio della vita
2.2. Il pellegrinaggio della chiesa
2.3. Il pellegrinaggio come ricerca di senso
2.4. La carità, la forma più vera di pellegrinaggio
2.5. L'incontro con la contemplazione
3. Il pellegrinaggio come risorsa della pastorale
3.1. Un autentico momento di evangelizzazione
3.2. Tra liturgia e pietà popolare
4. Con Maria verso Dio e i fratelli
Conclusione

III SEZIONE MAGISTERO E SERVIZIO

Il Tesoro di San Gennaro e don Michele:

Un gioiello, tra devozione e preziosi documenti

GIOVANNA ACCARDO

Bolla della nomina a cappellano della Cappellania del Sedile Capuano

IL TESORO DI SAN GENNARO

Bibliografia

Don Michele Sasso, *il prete della carità*:

l'esperienza nel M.A.S.C.I.

Don Michele Sasso vero interprete della "Dottrina sociale della Chiesa"

LUIGI ESPOSITO

Introduzione

1. Distinzione tra Morale Sociale e Dottrina Sociale e suo contenuto epistemologico
2. Veloce panoramica storica

METODOLOGIA DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

1. Statuto epistemologico della Dottrina Sociale della Chiesa (DSC)
 - 1.1. Il soggetto
 - 1.2. L'oggetto
 - 1.3. I destinatari
 - 1.4. Finalità
2. Fondamento teologico della Dottrina Sociale della Chiesa
3. Metodo della DSC
 - 3.1. Formalità teologica
 - 3.2. Scansioni della Dottrina Sociale della Chiesa
 - 3.3. Ruolo della cultura rispetto alla Dottrina Sociale della Chiesa

PARTE STORICA E TEMATICHE VARIE DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

La preghiera generosa

ADELE VILLANO