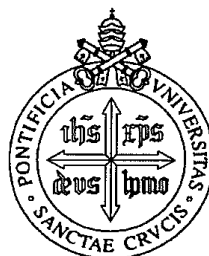


Pontificia Università della Santa Croce
Istituto Superiore di Scienze Religiose all'Apollinare

José María Galván – Fabio Capuani

ELEMENTI DI
ANTROPOLOGIA TEOLOGICA

Dispense ad uso degli studenti



Roma 2011

PRIMO PERCORSO

L'UOMO, CREATO AD IMMAGINE DI DIO

Lettura previa

Dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

L'UOMO

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

I. «A immagine di Dio»

356. Di tutte le creature visibili, soltanto l'uomo è «capace di conoscere e di amare il proprio Creatore»;¹ «è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa»;² soltanto l'uomo è chiamato a condividere, nella conoscenza e nell'amore, la vita di Dio. A questo fine è stato creato ed è questa la ragione fondamentale della sua dignità.

Quale fu la ragione che tu ponessi l'uomo in tanta dignità? Certo l'amore inestimabile con il quale hai guardato in te medesimo la tua creatura e ti sei innamorato di lei; per amore infatti tu l'hai creata, per amore tu le hai dato un essere capace di gustare il tuo Bene eterno.³

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

358. Dio ha creato tutto per l'uomo,⁴ ma l'uomo è stato creato per servire e amare

¹ *Gaudium et spes*, 12c.

² *Ibid.*, 24c.

³ SANTA CATERINA DA SIENA, *Il Dialogo*, 4, 13. Cfr. Liturgia delle Ore, IV, Ufficio delle letture della diciannovesima domenica.

⁴ Cfr. *Gaudium et spes*, 12a; 24c; 39a.

Dio e per offrirgli tutta la creazione:

Qual è dunque l'essere che deve venire all'esistenza circondato di una tale considerazione? È l'uomo, grande e meravigliosa figura vivente, più prezioso agli occhi di Dio dell'intera creazione: è l'uomo, è per lui che esistono il cielo e la terra e il mare e la totalità della creazione, ed è alla sua salvezza che Dio ha dato tanta importanza da non risparmiare, per lui, neppure il suo Figlio Unigenito. Dio infatti non ha mai cessato di tutto mettere in atto per far salire l'uomo fino a sé e farlo sedere alla sua destra.⁵

359. «In realtà solamente nel Mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo»:⁶

Il beato Apostolo ci ha fatto sapere che due uomini hanno dato principio al genere umano, Adamo e Cristo... «Il primo uomo, Adamo, -dice- divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita». Quel primo fu creato da quest'ultimo, dal quale ricevette l'anima per vivere... Il secondo Adamo plasmò il primo e gli impresso la propria immagine. E così avvenne poi che egli ne prese la natura e il nome, per non dover perdere ciò che egli aveva fatto a sua immagine. C'è un primo Adamo e c'è un ultimo Adamo. Il primo ha un inizio, l'ultimo non ha fine. Proprio quest'ultimo infatti è veramente il primo, dal momento che dice: «Sono io, io solo, il primo e anche l'ultimo».⁷

360. Grazie alla comune origine *il genere umano forma una unità*. Dio infatti «creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini» (At 17,26):⁸

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

⁵ SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, *Sermones in Genesim*, 2, 1: PG 54, 587D-588A.

⁶ *Gaudium et spes*, 22a.

⁷ SAN PIETRO CRISOLOGO, *Sermones*, 117: PL 52, 520B, Cfr. Liturgia delle ore, IV, Ufficio delle letture del sabato della ventinovesima settimana.

⁸ Cfr. Tb 8,6.

raggiungere tale fine;... nell'unità del suo riscatto operato per tutti da Cristo.⁹

361. «Questa legge di solidarietà umana e di carità»,¹⁰ senza escludere la ricca varietà delle persone, delle culture e dei popoli, ci assicura che tutti gli uomini sono veramente fratelli.

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

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

363. Spesso, nella Sacra Scrittura, il termine *anima* indica la *vita* umana,¹¹ oppure tutta la *persona* umana.¹² Ma designa anche tutto ciò che nell'uomo vi è di più intimo¹³ e di maggior valore,¹⁴ ciò per cui più particolarmente egli è immagine di Dio: «anima» significa il *principio spirituale* nell'uomo.

364. *Il corpo* dell'uomo partecipa alla dignità di «immagine di Dio»: è corpo umano proprio perché è animato dall'anima spirituale, ed è la persona umana tutta intera ad essere destinata a diventare, nel Corpo di Cristo, il tempio dello Spirito.¹⁵

Unità di anima e di corpo, l'uomo sintetizza in sé, per la sua stessa condizione corporale, gli elementi del mondo materiale, così che questi attraverso di lui toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore. Allora, non è lecito all'uomo disprezzare la vita corporale; egli anzi è tenuto a considerare buono e degno di onore il proprio corpo, appunto perché creato da Dio e destinato alla risurrezione nell'ultimo giorno.¹⁶

365. L'unità dell'anima e del corpo è così profonda che si deve considerare

⁹ PIO XII, Lett. enc. *Summi Pontificatus*; Cfr. *Nostra aetate*, 1.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Cfr. Mt 16,25-26; Gv 15,13.

¹² Cfr. At 2,41.

¹³ Cfr. Mt 26,38; Gv 12,27.

¹⁴ Cfr. Mt 10,28; 2 Mac 6,30.

¹⁵ Cfr. 1 Cor 6,19-20; 15,44-45.

¹⁶ *Gaudium et spes*, 14a.

l'anima come la «forma» del corpo;¹⁷ ciò significa che grazie all'anima spirituale il corpo composto di materia è un corpo umano e vivente; lo spirito e la materia, nell'uomo, non sono due nature congiunte, ma la loro unione forma un'unica natura.

366. La Chiesa insegna che ogni anima spirituale è creata direttamente da Dio¹⁸ - non è «prodotta» dai genitori- ed è immortale:¹⁹ essa non perisce al momento della sua separazione dal corpo nella morte, e di nuovo si unirà al corpo al momento della risurrezione finale.

367. Talvolta si dà il caso che l'anima sia distinta dallo spirito. Così san Paolo prega perché il nostro essere tutto intero, «spirito, anima e corpo, si conservi irreprensibile per la venuta del Signore» (*1 Ts* 5,23). La Chiesa insegna che tale distinzione non introduce una dualità nell'anima.²⁰ «Spirito» significa che sin dalla sua creazione l'uomo è ordinato al suo fine soprannaturale,²¹ e che la sua anima è capace di essere gratuitamente elevata alla comunione con Dio.²²

368. La tradizione spirituale della Chiesa insiste anche sul *cuore*, nel senso biblico di «profondità dell'essere»,²³ dove la persona si decide o no per Dio.²⁴

III. «Maschio e femmina li creò»

UGUAGLIANZA E DIVERSITÀ VOLUTE DA DIO

369. L'uomo e la donna sono *creati*, cioè sono *voluti da Dio*: in una perfetta uguaglianza per un verso, in quanto persone umane, e, per l'altro verso, nel loro rispettivo essere di maschio e di femmina. «Essere uomo», «essere donna» è una realtà buona e voluta da Dio: l'uomo e la donna hanno una insopprimibile dignità, che viene

¹⁷ Cfr. Concilio di Vienne (1312): DENZ.-SCHÖNM., 902.

¹⁸ Cfr. PIO XII, Lett. enc. *Humani generis*: DENZ.-SCHÖNM., 3896; PAOLO VI, *Credo del popolo di Dio*, 8.

¹⁹ Cfr. Concilio Lateranense V (1513): DENZ.-SCHÖNM., 1440.

²⁰ Concilio di Costantinopoli IV (870): DENZ.-SCHÖNM., 657.

²¹ Concilio Vaticano I: DENZ.-SCHÖNM., 3005; Cfr. *Gaudium et spes*, 22e.

²² Cfr. PIO XII, Lett. enc. *Humani generis*: DENZ.-SCHÖNM., 3891.

²³ Cfr. Ger 31,33.

²⁴ Cfr. Dt 6,5, 29,3; Is 29,13; Ez 36,26; Mt 6,21; Lc 8,15; Rm 5,5.

loro direttamente da Dio, loro Creatore.²⁵ L'uomo e la donna sono, con una identica dignità, «a immagine di Dio». Nel loro «essere-uomo» ed «essere-donna», riflettono la sapienza e la bontà del Creatore.

370. Dio non è a immagine dell'uomo. Egli non è né uomo né donna. Dio è puro spirito, e in lui, perciò, non c'è spazio per le differenze di sesso. Ma le «perfezioni» dell'uomo e della donna riflettono qualche cosa dell'infinita perfezione di Dio: quelle di una madre²⁶ e quelle di un padre e di uno sposo.²⁷

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

371. Creati *insieme*, l'uomo e la donna sono voluti da Dio l'uno *per* l'altro. La Parola di Dio ce lo lascia capire attraverso diversi passi del testo sacro. «Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile» (*Gn* 2,18). Nessuno degli animali può essere questo «vis-à-vis» dell'uomo.²⁸ La donna che Dio «plasma» con la costola tolta all'uomo e che conduce all'uomo, strappa all'uomo un grido d'ammirazione, un'esclamazione d'amore e di comunione: «Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa» (*Gn* 2,23). L'uomo scopre la donna come un altro «io», della stessa umanità.

372. L'uomo e la donna sono fatti «l'uno per l'altro»: non già che Dio li abbia creati «a metà» ed «incompleti»; li ha creati per una comunione di persone, nella quale ognuno può essere «aiuto» per l'altro, perché sono ad un tempo uguali in quanto persone («osso dalle mie ossa...») e complementari in quanto maschio e femmina. Nel matrimonio, Dio li unisce in modo che, formando «una sola carne» (*Gn* 2,24), possano trasmettere la vita umana: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra» (*Gn* 1,28). Trasmettendo ai loro figli la vita umana, l'uomo e la donna, come sposi e genitori, cooperano in un modo unico all'opera del Creatore.²⁹

²⁵ Cfr. *Gn* 2,7-22.

²⁶ Cfr. *Is* 49,14-15; 66,13; *Sal* 131,2-3.

²⁷ Cfr. *Os* 11,1-4; *Ger* 3,4-9.

²⁸ Cfr. *Gn* 2,19-20.

²⁹ Cfr. *Gaudium et spes*, 50a.

373. Nel disegno di Dio, l'uomo e la donna sono chiamati a «dominare» la terra³⁰ come «amministratori» di Dio. Questa sovranità non deve essere un dominio arbitrario e distruttivo. A immagine del Creatore, «che ama tutte le cose esistenti» (*Sap* 11,24), l'uomo e la donna sono chiamati a partecipare alla Provvidenza divina verso le altre creature. Da qui la loro responsabilità nei confronti del mondo che Dio ha loro affidato.

IV. L'uomo nel Paradiso

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

375. La Chiesa, interpretando autenticamente il simbolismo del linguaggio biblico alla luce del Nuovo Testamento e della Tradizione, insegna che i nostri progenitori Adamo ed Eva sono stati costituiti in uno stato «di santità e di giustizia originali».³¹ La grazia della santità originale era una «partecipazione alla vita divina».³²

376. Tutte le dimensioni della vita dell'uomo erano potenziate dall'irradiamento di questa grazia. Finché fosse rimasto nell'intimità divina, l'uomo non avrebbe dovuto né morire,³³ né soffrire.³⁴ L'armonia interiore della persona umana, l'armonia tra l'uomo e la donna,³⁵ infine l'armonia tra la prima coppia e tutta la creazione costituiva la condizione detta «giustizia originale».

377. Il «dominio» del mondo che Dio, fin dagli inizi, aveva concesso all'uomo, si realizzava innanzi tutto nell'uomo stesso come *padronanza di sé*. L'uomo era integro e ordinato in tutto il suo essere, perché libero dalla triplice concupiscenza³⁶ che lo rende schiavo dei piaceri dei sensi, della cupidigia dei beni terreni e dell'affermazione di sé contro gli imperativi della ragione.

378. Il segno della familiarità dell'uomo con Dio è il fatto che Dio lo colloca nel

³⁰ Cfr. Gn 1,28.

³¹ Concilio di Trento: DENZ.-SCHÖNM., 1511.

³² *Lumen gentium*, 2.

³³ Cfr. Gn 2,17; 3,19.

³⁴ Cfr. Gn 3,16.

³⁵ Cfr. Gn 2,25.

³⁶ Cfr. 1 Gv 2,16.

giardino,³⁷ dove egli vive «per coltivarlo e custodirlo» (Gn 2,15): il lavoro non è una fatica penosa,³⁸ ma la collaborazione dell'uomo e della donna con Dio nel portare a perfezione la creazione visibile.

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

³⁷ Cfr. Gn 2,8.

³⁸ Cfr. Gn 3,17-19.

PRIMA TAPPA

L'UOMO, IMMAGINE DI DIO

Obiettivi

- Approfondire il fondamento biblico della verità primaria dell'antropologia rivelata e le sue conseguenze.
- L'uomo come immagine di Dio nell'AT.
- L'uomo come immagine di Dio nel NT.

1. Introduzione: la verità centrale dell'antropologia rivelata

La prima certezza della nostra fede si riassume nella frase di Giovanni « Dio è Amore » (1Gv 4,16). Questa verità centrale che deve il suo sviluppo antropologico alla rivelazione del mistero trinitario, è anche una realtà ricca di significato per l'uomo stesso. Infatti nell'atto di fede nel quale ci si apre alla rivelazione divina, è inclusa la consapevolezza della natura comunionale dell'uomo. Non stiamo parlando di una mera comunicazione di informazioni sull'essere divino, come se si trattasse di un nuovo livello, indicibilmente più alto, del messaggio che la divinità ha lasciato nella creazione e che l'uomo legge nel corso degli eventi e in se stesso.

Nella rivelazione cristiana l'idea di *messaggio* viene sostituita con l'idea di *comunione vitale*, di reale partecipazione dell'uomo all'essere divino. Questo concetto di rivelazione condiziona, per così dire, la nostra idea di Dio, giacché ciò è accettabile soltanto quando gratuitamente si dà la rivelazione trinitaria, la quale permette di garantire la vera divinità della Vita che ci viene donata³⁹. Senza la consapevolezza di fede della realtà comunionale intradivina sarebbe impossibile interpretare come veramente divina una sua dimensione comunionale *ad extra*.

³⁹ Con ciò non si afferma una necessità della rivelazione trinitaria, ma che lo spirito umano rimarrebbe come in attesa di altri dati, consapevole che la spiegazione ricevuta è insufficiente. Questo è il ruolo della connotazione divina di santità, nell'AT, che sta ad indicare il peculiare essere divino che permette di conservare intatta la sua divinità (trascendenza), quando si impegna personalmente con la storia. Ciò che gli ebrei dovevano affermare per salvare la trascendenza di JHWH, ma che rimaneva sempre nell'oscurità del mistero, è stato rivelato nel NT come vita intratrinitaria di Amore delle tre Persone.

Anche la nostra idea dell'uomo viene radicalmente coinvolta nel concetto di rivelazione. Se l'uomo è capace di una comunione vitale con Dio, senza per questo dissolversi nella divinità, allora il suo essere ha una dimensione costitutiva e misteriosa di partecipazione alla vita di Dio. In questo senso, un'antropologia cristiana non può metodologicamente separare una condizione creaturale dell'uomo da una sua condizione filiale: entrambe le dimensioni appartengono, come un'unità, al disegno originario divino che ha chiamato l'uomo (unicamente nella misura in cui l'ha voluto) alla comunione personale con Lui. Non c'è una condizione creaturale antecedente alla chiamata all'Amore.

In questa linea il Magistero recente, seguendo l'insegnamento perenne della Sacra Scrittura, ci ha ricordato qual è il fondamento di ogni discorso antropologico rispetto alla rivelazione: l'affermazione di fede secondo la quale l'uomo è stato creato *a immagine e somiglianza di Dio* è la prima e fondamentale verità di ogni antropologia cristiana.

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

Perciò l'amore di Dio e del prossimo è il primo e più grande comandamento. Dalla Sacra Scrittura, infatti, siamo resi edotti che l'amor di Dio non può essere disgiunto dall'amor del prossimo “e tutti gli altri precetti sono compendati in questa frase: amerai il prossimo tuo come te stesso. La pienezza perciò della legge è l'amore” (Rm 13,9-10; 1 Gv 4,20). Ciò si rivela di grande importanza per uomini sempre più dipendenti gli uni dagli altri e per un mondo che va sempre più verso l'unificazione.

Anzi il Signore Gesù quando prega il Padre, perché “tutti siano uno, come anche noi siamo uno” (Gv 17,21-22) mettendoci davanti orizzonti impervi alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità. Questa similitudine manifesta che l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto

per se stessa, non possa ritrovarsi pienamente, se non attraverso un dono sincero di sé ».

Gaudium et

spes, 24.

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

L'importanza di questa affermazione spinge ad analizzarne il fondamento biblico, presupponendo che sia nota la dottrina teologica generale sull'agire creativo divino.

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

La dottrina biblica dell'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio, pur se quantitativamente poco presente nei testi veterotestamentari, rappresenta comunque uno degli elementi costitutivi dell'antropologia teologica.

L'idea dell'uomo ad immagine di Dio non era sconosciuta nella mentalità antica, ma veniva spesso associata ai re in quanto rappresentanti degli dei. Nelle cosmogonie dei popoli intorno ad Israele era frequente una certa partecipazione dell'uomo alla divinità attraverso un principio divino, spesso corrotto, presente nella costituzione dell'uomo. E' per questo motivo che a volte si trovano delle affermazioni riguardanti uomini immagini degli dei⁴⁰. Lo stesso pensiero platonico riconosceva una certa somiglianza tra l'anima umana e Dio, tanto che l'uomo doveva sempre di più conformarsi alle divinità⁴¹. Tuttavia una tale dottrina non era comune alla cultura

⁴⁰ Cfr. WESTERMANN C., *Genesi*, Casale Monferrato 1995, p. 203. Interessante per il tema anche il contributo di GUERRA M., *Storia delle religioni*, Editrice La Scuola, Brescia 1989, p. 46 ss.

⁴¹ Cfr. PLATONE, *Teeteto* 176 a-b.

ebraica che nell'ambito della tradizione semitica era più legata alla parola che all'immagine. Solo più tardi, con il contatto del popolo d'Israele con una grande cultura di tipo *eiconico*, quella greca, si riprenderà un argomento che dopo la sua presenza nei testi della Genesi sembrava essere stato accantonato.

Il brano fondamentale per la nostra riflessione è il primo racconto della creazione, Gen 1,26-31, appartenente alla tradizione sacerdotale e considerato dalla critica biblica cronologicamente posteriore al secondo. In esso leggiamo:

«E Dio disse: “Facciamo l'uomo a nostra immagine (*selem*), a nostra somiglianza (*demut*), e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra”. Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra”.

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

Gen 1,26-30

Il testo, teologicamente molto profondo, evidenzia una particolare intenzionalità e un determinato coinvolgimento di Dio creatore nei confronti della creatura fatta ad immagine. La specificità dell'azione divina manifestata dall'uso della forma verbale *barà*, presente nel primo capitolo, è accompagnata da una speciale decisione divina attraverso il plurale “*facciamo*”, indice di grandezza ed onnipotenza, ma anche di un particolare desiderio da parte di Dio di creare l'uomo⁴². L'enfasi della formula di approvazione (« *è cosa molto buona* ») e soprattutto la specialissima benedizione divina

⁴² Sulla dottrina del libro della Genesi cfr. LADARIA L., *Antropologia teologica*, Casale Monferrato 1995, Piemme, pp. 13-19; cfr. RUIZ DE LA PEÑA J., *Immagine di Dio: antropologia teologica fondamentale*, Borla, Roma 1992, pp. 22-26; cfr. TABET M. – DE VIRGILIO G., *Introduzione alla lettura del Pentateuco e dei Libri storici dell'Antico Testamento*, Roma 1997, pp. 50-63.

data, a differenza di quella degli animali (cfr Gen 1,22), in tono personale (« disse loro »), evidenziano una particolare partecipazione di Dio che prima non si era data. La creazione dell'uomo, maschio e femmina, costituisce la completezza, ma nello stesso tempo, anche la pienezza della creazione.

2.1. La trascendenza di Dio nei confronti della creatura-immagine

Riflettendo sul concetto di “*immagine e somiglianza*” riferito all'uomo, diciamo subito che non si può in alcun modo parlare di rapporto uomo-divinità in senso archetipale, ossia di una vera somiglianza tra Dio e la sua creatura. In questo contesto l'aggiunta del secondo termine nel testo biblico, impedisce una lettura “materiale” dell'immagine⁴³. L'uomo non può essere considerato per natura come una sorta di emanazione spontanea della divinità, una partecipazione della sua sostanza, infatti non condivide l'eternità e l'immutabilità di Dio, ma in quanto creatura è aperta al cambiamento, alla crescita e ipoteticamente anche alla scomparsa.

L'essere immagine e somiglianza di Dio non è per questa creatura un qualcosa di aggiunto, ma proprio lo stato creaturale per cui essa è stata chiamata ad essere. La creazione a immagine comporta un “contatto” tra Dio e l'uomo che da una parte mostra la relazione che l'essere umano ha con il suo Creatore e dall'altra evidenzia che questo rapporto, nel caso dell'uomo, si manifesta come corrispondenza o comunità d'essere. Tra Dio e l'uomo vi è un legame intimo e vitale che Dio stesso ha impresso sull'uomo e che lo rende *capax Dei*.

⁴³ « Rimane ancora da chiarire il significato del binomio “immagine (*tselem*) – somiglianza (*demut*)”. Su di esso i pareri degli esegeti sono discordi. Alcuni scorgono tra i due termini una differenza benché sottile; in nome della quale sostengono che “somiglianza” (*demut*) è usato per indebolire (*tselem*) “immagine”; a giustificazione portano il fatto che nelle culture semitiche l'immagine tende a identificarsi con ciò che è immaginato e persino a sostituirlo. Di conseguenza, dire *sic et simpliciter* che l'uomo è immagine di Dio sarebbe troppo forte, verrebbe quasi equiparato a Dio, allora l'uso di *demut* serve a medicarne l'identificazione: per cui, più che immagine è simile a Dio. Altri invece non danno alcuna rilevanza al binomio, considerando i due termini come sinonimi ». LAUDAZI C., *L'uomo nel progetto di Dio*, in MORICONI B., (ed.), *Antropologia cristiana*, Città Nuova 2001, p. 290. Sulla questione cfr. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, p. 236; COLELLA P., *Immagine e somiglianza nell'iscrizione di Tell Fekheriyeh e nella Genesi*, “Lateranum” 54 (1988) 34-57; MONDIN B., *Storia della filosofia medioevale*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1991, pp. 60-61; TÀBET M., *Introduzione al Pentateuco e ai Libri storici dell'Antico Testamento*, op. cit., pp. 82-83; BARBAGLIO G., *Uomo*, in ROSSANO P. – RAVASI G. – GIRLANDA A., *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo Cinisello Balsamo 2005, pp. 1591-1592.

Se l'uomo è immagine del suo Creatore, lo è nella misura in cui viene creato senza nessun presupposto, gratuitamente e con infinita libertà. L'essere dell'uomo dipende dall'opera di un Dio personale che liberamente lo ha voluto creare (cfr. CCC n. 369). L'uomo può "rispondere" a Dio accogliendo la sua chiamata creazionale a immagine soltanto perché Dio per primo ha "parlato" all'uomo con la sua costituzione. Potremmo dunque dire che Dio ha tanto amato l'uomo da divenire il suo "Tu" affinché lui stesso potesse scoprire e comprendere il suo "io".

In un passo successivo della Genesi, in riferimento alla generazione del figlio di Adamo, viene ancora utilizzato il termine "immagine". Leggiamo:

« Quando Dio creò l'uomo, lo fece a somiglianza di Dio; maschio e femmina li creò, li benedisse e li chiamò uomini quando furono creati. Adamo aveva centotrenta anni quando generò a sua immagine, a sua somiglianza, un figlio e lo chiamò Set ».

(Gen 5,1-3).

Questo testo, ripetendo sostanzialmente Gen 1,26-27, aggiunge però un elemento interessante, ovvero che l'immagine di Dio ha una chiara valenza filiale e per questo può essere comunicata dall'uomo alla sua discendenza. L'uomo, dunque, viene da Dio con la stessa immediatezza con cui il figlio viene dal suo genitore⁴⁴.

Ed infine in Gen 9,6-7 abbiamo un ulteriore riferimento all'immagine di Dio nell'uomo quando l'autore sacro si riferisce alla morte di Abele per mano di Caino:

« Chi sparge il sangue dell'uomo dall'uomo il suo sangue sarà sparso, perché ad immagine di Dio Egli ha fatto l'uomo. E voi, siate fecondi e moltiplicatevi, siate numerosi sulla terra e dominatela ».

(Gen 9,6-7).

In questo brano si fonda l'immoralità dell'omicidio poiché l'uomo è fatto ad immagine e somiglianza di Dio ed il valore della sua vita dipende dalla relazione con il suo Creatore. Anzi in virtù di ciò egli è destinato alla vita immortale.

⁴⁴ Cfr SCOLA A., *La persona umana: antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2002, p. 145.

E' interessante notare come la parola "immagine" venga tradotta dai LXX con il termine "ikona" e in aramaico "selem", vocabolo usato nell'Antico Testamento per indicare gli "idoli"⁴⁵. Ora sappiamo come tutta la letteratura profetica abbia duramente condannato il culto agli idoli in quanto manifesta contraddizione al culto dovuto all'unico Dio, Yahvè⁴⁶. E allora perché l'utilizzo di un tale termine per indicare la relazione tra Dio e l'uomo? Potremmo affermare che l'uomo si ponga in mezzo al creato e di fronte a Dio come l'unico che possa appartenere alla categoria di "idolo", in quanto non esistono altri idoli o divinità tra l'uomo e il suo Creatore. Il deciso divieto dell'idolatria in tutto l'Antico Testamento sembrerebbe dunque trovare il suo fondamento non solo nell'offesa a Dio in quanto negazione della sua assoluta sovranità e della necessità di adorare Lui solo, ma anche nella dignità dell'uomo, ultima e straordinaria creatura che Dio ha fatto.

2.2. Elementi costitutivi dell'essere immagine di Dio: la dualità sessuale

Il testo della Genesi indica due elementi costitutivi dell'essere immagine e somiglianza di Dio. Il primo è la dualità sessuale: "maschio e femmina li creò". Il significato rivelativo di questo dato a livello veterotestamentario resta oscuro, solo la rivelazione giovannea di Dio come Amore e la sua manifestazione nel mistero della comunione interpersonale trinitaria permetterà di cogliere qui l'intrinseca dimensione dialogica dell'essere umano nella sua relazione primaria e naturale. Bisogna, comunque, tener presente che l'affermazione di Dio come Amore non è estranea all'Antico Testamento, anche se non era comprensibile il suo vero senso trinitario e richiedeva il riferimento al concetto di santità (*qadosh*), espressione del peculiare essere di Dio che gli permette di stabilire legami nella storia mantenendosi allo stesso tempo trascendente e "separato" da essa.

La comunione tra l'uomo e la donna è il completamento della creazione dell'uomo quale immagine di Dio, un'immagine che si determina anche attraverso la comunione delle persone.

⁴⁵ Cfr. BARR J., *The Image of God in the Book of Genesis – A Study in Terminology*, "Bulletin of the J. Rylands library" 51 (1968) 11-26.

⁴⁶ Cfr. Nm 33,52; 1 Sam 6,5; 2 Re 11,18; Os 8,6; Is 42,17; 45,16.20; Ez 7,20.

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

GIOVANNI PAOLO II, Lett. Ap. *Mulieris dignitatem*, n° 7.

Questa necessità che l'uomo ha di aprirsi al di fuori di sé, non individua un limite dell'uomo, ma la sua capacità di autotranscendersi per scoprire l'altro come positivo per sé, mostrando in tal modo che l'uomo non è solamente un individuo, ma anche una persona capace di relazionarsi⁴⁷.

In questo senso il secondo racconto della creazione appartenente alla tradizione yahvista è alquanto illuminante. Tutta l'opera dal Creatore è posta all'interno di un orizzonte fortemente antropologico e se anche il termine di "immagine" non è espressamente menzionato, il suo significato è tuttavia espresso ed approfondito⁴⁸. Nel racconto si nota una maggiore profondità nel definire la verità sull'uomo; si tratta di un profondità soggettiva nella quale è espressa la sua auto-comprensione. Prima egli era definito *adam*, ora invece in relazione alla creazione della donna, *ishshah*, è chiamato *ish*, perché da lui è stata creata. Giovanni Paolo II, nelle sue celebri catechesi del Mercoledì⁴⁹, sottolinea il significato dell'originaria solitudine dell'uomo prima della creazione della donna. Questa solitudine non è riferita solamente alla mancanza della donna, ma deriva anche dalla natura stessa dell'uomo, della sua umanità. Egli, dando i nomi ai vari animali e dominando ogni essere vivente, prende coscienza della propria superiorità, dell'impossibilità di mettersi alla pari con qualcuno, perché nessuno gli è simile tra gli animali creati (cfr Gen 2,20-21). Dalla ricerca della propria identità che nasce dal rendersi conto di ciò che non è, l'uomo dà vita ad un'autoconoscenza, ad

⁴⁷ Cfr. MAGGIOLINI S., *Il matrimonio, la verginità*, Ares, Milano 1997, p. 87.

⁴⁸ Cfr. SCOLA A., *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit, p. 145.

⁴⁹ Questi insegnamenti di Giovanni Paolo II che hanno ricoperto un arco di tempo che va dal settembre 1979 al novembre 1984, sono stati strutturati in sei cicli e riuniti all'interno del libro *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova Editrice, Roma 1985.

un'autodeterminazione, si mostra in tutta la peculiarità del suo essere affermandosi come persona.

«Il testo yahvista ci consente tuttavia di scoprire anche ulteriori elementi in quel mirabile brano, nel quale l'uomo si trova solo di fronte a Dio soprattutto per esprimere, attraverso una prima autodefinizione, la propria autoconoscenza, quale primitiva e fondamentale manifestazione di umanità. L'autoconoscenza va di pari passo con la conoscenza del mondo, di tutte le creature visibili, di tutti gli esseri viventi ai quali l'uomo ha dato il nome per affermare di fronte ad essi la propria diversità. (...) Con questa conoscenza che lo fa uscire, in certo modo, al di fuori del proprio essere, in pari tempo *l'uomo rivela sé a se stesso in tutta la peculiarità del suo essere*. Egli non è soltanto essenzialmente e soggettivamente solo. Solitudine significa infatti anche soggettività dell'uomo, la quale si costituisce attraverso l'autoconoscenza. L'uomo è solo perché è "differente" dal mondo visibile, dal mondo degli esseri viventi. Analizzando il testo del libro della Genesi siamo, in un certo senso, testimoni di come l'uomo "si distingue" di fronte a Dio-Jahvé da tutto il mondo degli esseri viventi (*animalia*) col primo atto di autocoscienza e di come pertanto si riveli a se stesso ed insieme si affermi nel mondo visibile come "persona"».

GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, cat. V, 6.

Nell'affermare che l'uomo è solo si vuole intendere che egli, attraverso la propria umanità, viene costituito in un'unica, esclusiva ed irripetibile relazione con Dio. Infatti l'uomo è l'unico ed assoluto partner dell'alleanza con Dio, capace quindi di discernere il bene dal male. Giovanni Paolo II sottolinea come sia nell'esperienza del corpo che l'uomo prende coscienza di essere solo, di non essere simile agli animali, di separarsi da essi, perché mediante questo egli è persona chiamata a dominare il mondo⁵⁰. Attraverso il corpo l'uomo prende coscienza di essere un soggetto che dà vita

⁵⁰ « Nell'interpretazione della rivelazione circa l'uomo, e soprattutto circa il corpo, per ragioni comprensibili dobbiamo riferirci all'esperienza, poiché l'uomo-corpo viene percepito da noi soprattutto nell'esperienza. (...) La nostra esperienza umana è in questo caso, un mezzo in qualche modo legittimo

ad attività puramente umane che lo portano, attraverso la coscienza e l'autodeterminazione di sé, a capire chi è e chi dovrebbe essere. Tutto ciò apre le porte all'unità originaria tra l'uomo e la donna. Se nel primo capitolo della Genesi il problema della solitudine dell'uomo non sussiste in quanto sin dall'inizio è creato maschio e femmina, nel testo *yahvista* l'uomo è un essere creato nel mondo visibile che, attraverso la coscienza del proprio corpo, lo oltrepassa mediante la duplicità del sesso.

« L'uomo non può esistere "solo" (cfr Gen 2,18); può esistere soltanto come "unità dei due", e dunque in relazione ad un'altra persona umana. Si tratta di una relazione reciproca: dell'uomo verso la donna e della donna verso l'uomo. Essere persona ad immagine e somiglianza di Dio comporta, quindi, anche un esistere in relazione, in rapporto all'altro "io". (...) Il fatto che l'uomo, creato come uomo e donna, sia immagine di Dio non significa solo che ciascuno di loro individualmente è simile a Dio, come essere razionale e libero. Significa anche che (...) sono chiamati a vivere una comunione d'amore e in tal modo a rispecchiare nel mondo la comunione d'amore che è in Dio, per la quale le tre Persone si amano nell'intimo mistero dell'unica vita divina »⁵¹.

GIOVANNI PAOLO II, Lett. Ap. *Mulieris dignitatem*, 15
Agosto 1988, n° 7.

La creazione della donna è il superamento della solitudine dell'uomo e viceversa. La solitudine di entrambi attraverso l'autoconoscenza, l'autodeterminazione, la consapevolezza del proprio corpo, porta l'uomo e la donna ad avere una relazione di reciprocità nell'esistenza, un'esistenza della persona per la persona che Giovanni Paolo II definisce giustamente una *communio personarum*. La comunione tra l'uomo e la donna è, quindi, il completamento della creazione dell'uomo quale immagine di Dio, un'immagine che non si determina solamente attraverso la solitudine originaria quale distinzione tra gli animali, ma anche attraverso la comunione delle persone. L'uomo non

per l'interpretazione teologica ed è, in un certo senso, un indispensabile punto di riferimento, al quale dobbiamo richiamarci nell'interpretazione del "principio"». *Ibid.*, cat. IV, 3.

⁵¹ GIOVANNI PAOLO II, Lett. Ap. *Mulieris dignitatem*, 15 Ago. 1988, n° 7.

è soltanto immagine in cui si rispecchia la solitudine di una Persona che governa il mondo, ma anche immagine di una divina comunione di Persone.

« Il racconto della creazione dell'uomo, nel capitolo primo, afferma sin dall'inizio e direttamente che l'uomo è stato creato a immagine di Dio in quanto maschio e femmina. Il racconto del capitolo secondo, invece, non parla dell'"immagine di Dio"; ma esso rivela, nel modo che gli è proprio, che la completa e definitiva creazione dell'"uomo" (sottoposto dapprima all'esperienza della solitudine originaria) si esprime nel dar vita a quella "*communio personarum*" che l'uomo e la donna formano. In questo modo, il racconto yahvista si accorda con il contenuto del primo racconto. Se, viceversa vogliamo ricavare anche dal racconto del testo yahvista il concetto di "immagine di Dio", possiamo allora dedurre che *l'uomo è divenuto "immagine e somiglianza" di Dio non soltanto attraverso la propria umanità, ma anche attraverso la comunione delle persone*, che l'uomo e la donna formano sin dall'inizio. La funzione dell'immagine è quella di rispecchiare colui che è il modello, riprodurre il proprio prototipo. L'uomo diventa immagine di Dio non tanto nel momento della solitudine quanto nel momento della comunione. Egli, infatti, è fin "da principio" non soltanto immagine in cui si rispecchia la solitudine di una Persona che regge il mondo, ma anche, ed essenzialmente, immagine di una imperscrutabile divina comunione di Persone ».

GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, cat. IX, 3.

Ci troviamo dunque di fronte ad un dato essenziale dell'antropologia umana: l'uomo è maschio e femmina. Se negli altri esseri esiste solo l'individualità, nella creazione dell'uomo e della donna conosciamo la comunione, l'unità.

2.3. Il “dominio “ sulla creazione

E' opinione comune tra i teologi che il secondo elemento costitutivo dell'essere immagine di Dio risiede nella partecipazione da parte dell'uomo all'agire divino di fronte alla creazione, alla sua signoria su tutto il creato⁵². L'uomo in quanto immagine partecipa al primo degli attributi del Creatore, l'essere Signore, dominando sulla realtà creata⁵³. Questo invito di Dio a dominare la terra, espresso chiaramente anche nel testo *yahvista*, è accompagnato da una benedizione speciale che nell'Antico Testamento si associa alla vita, alla fecondità, alla continuazione della specie. Il compito dell'uomo è allora quello di aumentare la vita sulla terra, di dominarla, di partecipare in forma limitata alla libertà che il Creatore manifesta in maniera assoluta nei confronti della creazione, di essere anch'egli *dominus*. Il creato è così affidato alla responsabilità dell'uomo affinché conoscendo le sue leggi e i suoi ritmi, egli possa condurre la creazione al servizio dell'autentico bene di ognuno.

Tuttavia l'uomo non possiede un potere illimitato sul creato, non ha un dominio assoluto. Egli infatti non può estendere il suo potere sul tempo e sulle stagioni poiché queste saranno regolate dalla luce maggiore e dalla luce minore (cfr Gen 1,14-18), o sulla vita degli altri uomini perché creati ad immagine di Dio (cfr Gen 9,6). La sua signoria non è assoluta; l'uomo infatti è chiamato a custodire e coltivare il giardino (cfr. Gen 2,19) per mantenerlo bello e disponibile per tutti coloro che verranno dopo di lui. Tuttavia il giardino rimane di Dio, è suo.

Si può allora comprendere come l'uomo sia chiamato ad esercitare il suo essere a immagine e somiglianza di Dio dominando la terra, portando a pienezza l'opera divina iniziata con la creazione ordinandola al suo fine, ma sempre al cospetto di Dio, sempre per la sua lode e nella completa sottomissione a Lui. La signoria dell'uomo deriva da quella divina, senza la quale non ha fondamento. Quando l'uomo cercherà di strapparsi di dosso la signoria divina, perderà il suo essere signore e dovrà fare i conti con la sua condizione creaturale limitata, fallibile e per questo non assoluta.

⁵² Cfr. WENHAM G.J., *Genesis 1-15*, Word Books, Dallas (TX) 1987, pp. 26-31; Cfr VOGELS W., *The Human Person in the Image of God (Gen 1,26)*, « Science et Esprit » 46 (1994) pp. 189-202.

⁵³ Cfr. VON RAD G., *Genesi: la storia delle origini*, Paideia, Brescia 1993, pp. 70 s.

« Tu hai creato il mondo nella varietà dei suoi elementi e hai disposto l'avvicinarsi dei tempi. 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 ».

Prefazio domenicale, V.

2.4. I testi sapienziali sull'immagine di Dio

Per una completa comprensione dei passi della Genesi finora esaminati, non si può non fare riferimento a quei testi appartenenti alla letteratura sapienziale in cui la rivelazione veterotestamentaria, ormai in contatto con la cultura greca, sembra riprendere il grande tema dell'immagine. I testi fondamentali sono tre: Sir 17,3; Sap 2,23; Sap 7,26.

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

Sir 17,1-6.

Questo testo del Siracide, praticamente una glossa dei racconti genesiaci, mette in evidenza come il carattere di immagine di Dio presente nell'uomo che si manifesta nella sua capacità di dominio su tutto il creato, sia in stretta relazione con la sua condizione razionale. L'uomo dunque è creato ad immagine di Dio per dominare sulla terra grazie soprattutto a quelle due facoltà spirituali che fortemente lo distinguono dagli altri esseri viventi, l'intelletto e la volontà. La corporeità dell'uomo e il suo agire di fronte al mondo non sono separabili dalla sua intelligenza e volontà, ma al contrario ne vengono fortemente caratterizzati, mostrando una profonda unione tra attività

intellettiva e dimensione corporale⁵⁴. L'inclusione della corporeità umana nell'immagine di Dio è oggi una posizione consolidata in ambito esegetico.

Abbiamo poi due accenni particolarmente interessanti nel libro della Sapienza. Nel primo testo si afferma:

« Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria natura. Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo; e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono ».

Sap 2,23-23.

Qui il libro della Sapienza ci offre una interpretazione della nozione di immagine legata al tema dell'immortalità. Questa è un dono che Dio fa all'uomo e deriva proprio dalla somiglianza che egli ha con il suo Creatore. Per la prima volta sembra che si mostri un fondamento ontologico al tema dell'immagine che consiste nella partecipazione dell'uomo ad una caratteristica specificamente divina, quella dell'immortalità⁵⁵.

Nel secondo testo del libro della Sapienza, nel quale non si parla specificamente della creazione dell'uomo a immagine di Dio, troviamo un dato di notevole valore teologico. Il soggetto è la Sapienza la quale è descritta in questo modo:

« E' un riflesso della luce perenne, uno specchio senza macchia dell'attività di Dio e un'immagine della sua bontà ».

Sap 7,26.

Queste solenni affermazioni sono lo sfondo dottrinale per comprendere il significato ed il contenuto dell'essere immagine, soprattutto in riferimento all'ulteriore sviluppo dell'argomento nel Nuovo Testamento, in cui Cristo, l'uomo nuovo, sarà identificato, in riferimento a questo testo, con la Sapienza veterotestamentaria⁵⁶.

⁵⁴ Cfr. san TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, q. 5, a. 10 ad 5.

⁵⁵ Cfr. SCOLA A., *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit, p. 146.

⁵⁶ Cfr. 1Cor 1,24; per quanto riguarda l'applicazione a Cristo del testo di Sap 7,26 Cfr 2Cor 4,4, Col 1,15; Eb 1,3.

« Lo stesso uomo nella propria umanità riceve in dono una speciale “immagine e somiglianza” di Dio. Ossia, non solo razionalità e libertà come proprietà costitutiva della natura umana, ma anche, sin dall’inizio, capacità di un rapporto personale con Dio, come “io” e “tu” e, dunque, capacità di alleanza che avrà luogo con la comunicazione salvifica di Dio all’uomo. Sullo sfondo dell’”immagine e somiglianza“ di Dio, “il dono dello Spirito” significa, infine, chiamata all’amicizia, nella quale le trascendenti “profondità di Dio” vengono, in qualche modo, aperte alla partecipazione da parte dell’uomo ».

Dominum et vivificantem, 34

3. L’uomo, immagine di Dio nel Nuovo Testamento

Nel Nuovo Testamento, la radicalità della rivelazione del Dio Amore nel mistero trinitario comporta anche la rivelazione piena della condizione di immagine dell’uomo. L’incarnazione della Seconda Persona, massima manifestazione possibile dell’unione tra Dio e l’umanità, diventa anche la manifestazione piena di Dio e dell’uomo. Gesù Cristo, salvatore dell’uomo, è infatti la perfetta immagine del Padre, è la Sapienza « specchio senza macchia dell’attività di Dio e immagine della sua bontà » (Sap 7,26), presente nella storia e diventata Uomo⁵⁷.

Gesù Cristo, vera e perfetta immagine del Padre nell’eternità della vita trinitaria, divenendo una sola cosa con l’uomo, fa sì che anch’egli diventi immagine di Colui che lo ha creato. Ciò significa che l’uomo può scoprire il senso profondo del suo “essere ad immagine di Dio” soltanto in rapporto con Cristo, vera e perfetta immagine del Padre, mostrando così come la portata profonda del tema dell’immagine applicata da Dio all’uomo, può essere pienamente compresa solamente se considerata alla luce di Cristo.

3.1. I testi fondamentali

I primi testi a cui si deve fare riferimento sono perciò quelli in cui si afferma che Cristo è la vera immagine di Dio. E’ soprattutto san Paolo che presenta in maniera

⁵⁷ Cfr. CANTALAMESSA, R., *Cristo “Immagine di Dio”*, « Rivista di Storia e Letteratura Religiosa » 16 (1980) pp. 181-212.

chiara Cristo come immagine perfetta del Padre, anche se questo stesso concetto è presente anche in Giovanni a proposito dell'eterna generazione del Verbo e della sua incarnazione (Gv 1,1-14).

San Paolo parla di coloro che « non vedono lo splendore del glorioso vangelo di Cristo che è immagine di Dio » (2Cor 4,4). Dunque per l'Apostolo il tema dell'immagine sembra essere associata a quella della gloria tanto da non intendere l'immagine come una semplice copia, quanto piuttosto una riproduzione splendente che non può essere compresa da chi la contempla⁵⁸.

Ed ancora all'inizio dell'inno ai Colossesi si legge che « Egli (Cristo) è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura » (Col 1,15). Cristo dunque è colui nel quale Dio si fa totalmente visibile, è colui che mostra la divinità. Gesù Cristo è il vero uomo, la vera immagine di Dio.

Nella lettera agli Ebrei si trova la stessa idea: « questo Figlio, che è irradiazione della sua (del Padre) gloria e impronta della sua sostanza e sostiene tutto con la potenza della sua parola, dopo aver compiuto la purificazione dei peccati si è assiso alla destra della maestà nell'alto dei cieli » (Eb 1,3). Il senso immediato di questo testo va cercato nella condizione personale di Cristo all'interno della Trinità, come fondamento della sua condizione filiale. Risulta inoltre evidente che la Persona del Verbo è anche la chiave ed il contenuto dell'essere immagine dell'uomo. Cristo dunque « è "l'essenza" di Dio che si fa totalmente visibile, è il volto di Dio diventato volto umano, è il cuore umano diventato cuore di Dio »⁵⁹.

Un altro testo significativo di san Paolo afferma:

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

(Rm 8,28-30).

⁵⁸ Cfr. LAUDAZI, C., *L'uomo nel progetto di Dio*, in MORICONI, B., (ed.), *Antropologia Cristiana*, op.cit., p.292.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 292.

L'uomo, proprio per il fatto di essere immagine di Dio, è caratterizzato da una connotazione cristologica, ossia da un rapporto ontologico con Cristo. Questo significa che l'uomo esiste in quanto partecipa di ciò che è proprio di Cristo, l'uomo può essere immagine di Dio perché partecipa della vera Immagine divenendo immagine dell'Immagine. L'uomo può dunque essere immagine di Dio soltanto riproducendo in se stesso Cristo.

In questo passo della Lettera ai Romani non solo si afferma che la nostra condizione di immagine consiste nella conformità con Cristo, ma si aggiunge anche che essa si manifesta in un collegamento attivo che va dall'originaria chiamata creazionale alla futura pienezza escatologica. Ciò è manifestato chiaramente in 1Cor 15,49: « Come abbiamo portato l'immagine dell'uomo in terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste ». L'immagine di Dio nell'uomo non è dunque una realtà statica ma dinamica che tende a conformarci sempre di più a Cristo. In tal senso san Paolo parla dello Spirito Santo come colui che porta a pienezza l'immagine di Dio nell'uomo (cfr. 2Cor 3,18).

Da un'analisi complessiva di questi testi Scola osserva come san Paolo sembra utilizzare il tema dell'immagine per esprimere l'identità divina filiale di Gesù Cristo. La sua vita si svolge nella totale identificazione con il compito affidatogli dal Padre, nel fare la sua volontà. Questa obbedienza filiale alla volontà divina, diventa il contenuto della sua proposta di vita per l'uomo il quale è invitato a partecipare all'atteggiamento del Figlio nei riguardi del Padre⁶⁰. Egli scrive: « il contributo che la teologia dell'*imago Dei* offre alla riflessione antropologica può essere così sintetizzato: quanto l'Antico Testamento svela, ovvero la singolare 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 dell'Unigenito Figlio che è Gesù Cristo »⁶¹.

In ultima analisi possiamo dire come in virtù dell'incorporazione a Cristo, l'immagine di Dio nell'uomo non solo si manifesta, ma raggiunge la sua pienezza affinché l'uomo possa contribuire ad istaurare il regno di Dio sulla terra attraverso il proprio lavoro e tutte le attività umane, nella piena lode e gloria di Dio. L'uomo può

⁶⁰ Cfr. SCOLA A., *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit, p. 148.

⁶¹ *Ibid.*, p. 151.

scoprire il significato del suo essere creato ad immagine di Dio, soltanto se comprende di essere stato creato in Cristo che è immagine perfetta di Dio. Essere creati a immagine di Dio vuol dire, infatti, essere creati in Cristo.

INTERMEZZO

Giovanni Paolo II, Lett. Ap. *Mulieris Dignitatem*

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

All'inizio della Bibbia non sentiamo ancora dire questo direttamente. Tutto l'Antico Testamento è soprattutto la rivelazione della verità circa l'unicità e l'unità di Dio. In questa fondamentale verità su Dio il Nuovo Testamento introdurrà la rivelazione dell'impercettabile mistero della vita intima di Dio. *Dio*, che si lascia conoscere dagli uomini per mezzo di Cristo, è *unità nella Trinità*: è unità nella comunione. In tal modo è

gettata una nuova luce anche su quella somiglianza ed immagine di Dio nell'uomo, di cui parla il *Libro della Genesi*. Il fatto che l'uomo, creato come uomo e donna, sia immagine di Dio non significa solo che ciascuno di loro individualmente è simile a Dio, come essere razionale e libero. Significa anche che l'uomo e la donna, creati come “unità dei due” nella comune umanità, sono chiamati a vivere una comunione d'amore e in tal modo a rispecchiare nel mondo la comunione d'amore che è in Dio, per la quale le tre Persone si amano nell'intimo mistero dell'unica vita divina. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, un solo Dio per l'unità della divinità, esistono come persone per le imperscrutabili relazioni divine. Solamente in questo modo diventa comprensibile la verità che Dio in se stesso è amore (cfr. 1 Gv 4, 16).

L'immagine e somiglianza di Dio nell'uomo, creato come uomo e donna (per l'analogia che si può presumere tra il Creatore e la creatura), esprime pertanto anche l'unità dei due nella comune umanità. Questa “unità dei due”, che è segno della comunione interpersonale, *indica che nella creazione dell'uomo* è stata inscritta anche una certa somiglianza della comunione divina (“*communio*”). Questa somiglianza è stata inscritta come qualità dell'essere personale di tutt'e due, dell'uomo e della donna, ed insieme come una chiamata ad un compito. Sull'immagine e somiglianza di Dio, che il genere umano porta in sé fin dal “principio”, è radicato il fondamento di tutto l'*ethos umano*: l'Antico e il Nuovo Testamento svilupperanno tale *ethos*, il cui vertice è il *comandamento dell'amore*⁶².

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

Viene così spiegato anche il significato di quell'aiuto, di cui si parla in *Genesi 2, 18-25*: “Gli darò un *aiuto simile a lui*”. Il contesto biblico permette di intenderlo anche nel senso che la donna deve “aiutare” l'uomo —e a sua volta questi deve aiutare lei— prima di tutto a causa del loro stesso “essere persona umana”: il che, in un certo senso, permette all'uno e all'altra di scoprire sempre di nuovo e confermare il senso integrale

⁶² Dice S. Gregorio di Nissa: «Dio è inoltre amore e fonte di amore. Dice questo il grande Giovanni: "L'amore è da Dio" e "Dio è amore" (1 Gv 4, 7. 8). Il creatore ha impresso in noi anche questo carattere. "Da questo tutti sapranno se siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri" (Gv 13, 35). Dunque, se questo non c'è, tutta l'immagine viene sfigurata» (De hom. op. 5: PG 44, 137).

della propria umanità. E' facile comprendere che —su questo piano fondamentale— si tratta di *un aiuto da ambedue le parti e di un aiuto reciproco*. Umanità significa chiamata alla comunione interpersonale. Il testo di *Genesi* 2, 18-25 indica che il matrimonio è la prima e, in un certo senso, la fondamentale dimensione di questa chiamata. Però non è l'unica. Tutta la storia dell'uomo sulla terra si realizza nell'ambito di questa chiamata. In base al principio del reciproco essere per l'altro, nella “comunione” interpersonale, si sviluppa in questa storia l'integrazione nell'umanità stessa, voluta da Dio, di *ciò che è maschile e di ciò che è femminile*. I testi biblici, a cominciare dalla *Genesi*, ci permettono costantemente di ritrovare il terreno in cui si radica la verità sull'uomo, il terreno solido e inviolabile in mezzo ai tanti mutamenti dell'esistenza umana.

Questa verità riguarda anche *la storia della salvezza*. Al riguardo, è particolarmente significativo un enunciato del Concilio Vaticano II. Nel capitolo sulla “comunità degli uomini” della costituzione pastorale *Gaudium et spes* leggiamo: «Il Signore Gesù, quando prega il Padre, perché "tutti siano una cosa sola" (*Gv* 17, 21-22), mettendoci davanti orizzonti impervi alla natura umana, ci ha suggerito *una certa similitudine* tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità. Questa similitudine manifesta che l'uomo, il quale sulla terra è la sola creatura che Dio ha voluto per se stessa, non può ritrovarsi pienamente se non mediante un dono sincero di sé»⁶³.

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

⁶³ Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 24.

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

VERIFICA

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

Linee fondamentali della teologia della creazione a immagine di Dio nel Nuovo Testamento, con riferimento ai diversi momenti del realizzarsi dell'immagine.

SECONDA TAPPA: LA CREAZIONE IN CRISTO, BASE TEOLOGICA DELL'IMMAGINE

Obiettivi

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

1. Rapporto tra Creazione e Salvezza.

1.1. Antico Testamento

La fede d'Israele ha avuto uno sviluppo concreto nell'esperienza dell'Esodo, quando il popolo è stato liberato da Dio, con mano potente, dalla schiavitù d'Egitto. In questa esperienza fondamentale, Dio si è rivelato come un Signore che salva, come un Salvatore che vuole stabilire un'Alleanza con il suo popolo. Egli è il Padrone della natura, dei popoli, mobilita e gestisce ogni cosa a suo piacimento per operare la salvezza degli israeliti dalla schiavitù.

Il popolo d'Israele non era abituato, come altri popoli, a riconoscere Dio negli elementi naturali, nella bellezza delle cose, nell'ordine dell'Universo, ma piuttosto nell'infrangere le leggi della natura, come nell'esperienza dell'Esodo, nel capovolgere le sorti dei popoli. Così Israele non ha conosciuto Dio attraverso una riflessione metafisica sull'origine dell'universo, ma al contrario, mediante i suoi interventi salvifici all'interno della storia.

Soltanto in un secondo momento la riflessione su Dio ha fatto comprendere che se Egli è il Signore di tutto e può disporre di tutto, ciò è possibile perché JHWH ha creato dal nulla tutte le cose. Gli ebrei dunque arrivarono al Dio Creatore soprattutto perché lo avevano sperimentato come Salvatore. La fede in Dio Salvatore fu così la chiave d'accesso per la comprensione di Dio Creatore.

« La Creazione apparirà come la proiezione nel passato della potenza di Dio esercitata nella storia e come il primo atto della storia della salvezza »⁶⁴.

I testi più importanti della letteratura profetica che fanno riferimento alla onnipotenza creatrice di Dio, trattano i duecento anni che precedono ed includono l'esilio in Babilonia. La prospettiva della creazione è invocata per garantire l'intervento salvifico nella storia mostrando come Dio attraverso la creazione già pensava all'alleanza. Nel Deutero-Isaia la creazione è invocata per ricordare le grandi promesse di salvezza: come Dio ha mostrato la sua potenza creando il cielo e la terra, così si attiverà per salvare il suo popolo dall'esilio attraverso una nuova creazione storica (cfr. Is 41,4; 45, 11-12; 48, 14-15; 50, 7). In un momento di profonda crisi nel quale il popolo soffre perché lontano dalla propria terra, dalle tradizioni e dal tempio, i profeti invitano a ripensare in un modo nuovo al Dio Creatore e Salvatore. Israele prende così coscienza che la creazione è la prima tappa del piano salvifico e il fondamento dei suoi futuri interventi, è il primo capitolo che ha inaugurato la storia della salvezza. Si evidenzia così uno stretto legame tra la dimensione cosmica e quella salvifica (cfr. Sal 19; 104; 107; 136; 2Mac 7, 22-29). « Poiché la creazione è stata compresa partendo dalla storia della salvezza, resterà sempre associata a questa storia e spiegata alla luce di questa storia, specialmente alla luce dell'Esodo e dell'Alleanza »⁶⁵.

In questo contesto abbiamo una tendenza crescente verso l'universalismo religioso che evidenzia come il potere di Dio non si limita esclusivamente in favore del popolo d'Israele, perché se Dio è il Creatore di tutto e tutti, ciò significa che Egli è anche il Salvatore di tutto e tutti.

⁶⁴ LATOURELLE R., *Teologia della Rivelazione. Mistero dell'Epifania di Dio*, Cittadella Editrice, Assisi 1996¹⁰, p. 381.

⁶⁵ *Ibid.* p. 382.

1.2. La creazione nella Rivelazione neotestamentaria

La novità del Nuovo Testamento è costituita dalla Persona di Cristo stesso. In Lui la rivelazione di Dio arriva alla pienezza nel mistero trinitario. All'interno di questa pienezza anche la teologia della creazione trova il suo apice nell'annuncio della funzione creatrice specifica di Cristo che costituisce il contenuto ultimo dell'affermazione della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio.

Innanzitutto bisogna dire che il Nuovo Testamento contiene una dottrina della creazione in rigorosa continuità con quella dall'Antico Testamento. Cristo stesso, nella Sua predicazione, sembra non soltanto confermare, ma addirittura sottolineare il ruolo della fede nella creazione come fondamento del ruolo di Dio come Signore della storia e Salvatore dell'umanità (cfr. Mt 19,4 ss.). Il ruolo creativo del Padre implica una precisa richiesta etica, fondata sull'ordine voluto da Dio dall'inizio della creazione (cfr. Mt 10,5-9), indirizzato ad una pienezza escatologica: « Venite, benedetti dal Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi dalla fondazione del mondo » (Mt 25,34).

In modo particolare si riprende e si sviluppa la dimensione salvifica universale già accennata nell'Antico Testamento. Dio può salvare tutti perché nulla di ciò che esiste è fuori dal suo potere di Creatore. La salvezza è universale perché nulla e nessuno è escluso dalla misericordia e dall'amore di Dio, il « Padre vostro celeste che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti » (Mt 5,45). Dio può dunque salvare l'uomo interamente perché lo ha creato per intero dal nulla. Emerge dunque una salvezza intensiva ed estensiva di Dio, una salvezza che raggiunge in profondità tutte le cose ed una salvezza che si estende a tutte le cose perché queste hanno un unico Autore.

L'amore di Dio si manifesta innanzitutto come paternità provvidente. Subito dopo il dono della preghiera del "Padre Nostro" (cfr. 6,9-13), Cristo insiste nell'atteggiamento di fiducia filiale che utilizza la Sua potenza creatrice come cura sollecita della sua creatura: « Perciò vi dico: per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete o berrete (...) » (cfr. Mt 6,25-34). Così anche la prima predicazione apostolica: « Vi predichiamo di convertirvi da queste vanità al Dio vivente che ha fatto

il cielo e la terra, il mare e tutte le cose che in essi si trovano » (Atti 14,15; cfr. i discorsi di Pietro in Atti 2,22; 3,13; 4,14).

Il Nuovo Testamento, in definitiva, indica la sostanziale continuità tra l'opera creatrice e lo sviluppo successivo della volontà salvifica divina. Sviluppo che troverà la sua radicalità nella rivelazione del ruolo creatore di Cristo, definitiva espressione dell'unità del disegno originario con quello salvifico.

2. La creazione in Cristo

La dottrina di san Paolo, sottolineando più volte come Dio, essendo il Signore di ogni cosa, ne è conseguentemente anche il loro Creatore, si mostra in forte continuità con l'insegnamento dell'A.T. In modo particolare l'Apostolo evidenzia il ruolo centrale di Cristo in tutta l'opera della creazione, una partecipazione attiva che si presenta all'inizio, nel momento presente e nel compimento finale. In questo modo il mondo non è pensato come autonomo, ma al contrario come dipendente da Dio per la spiegazione del suo senso e della sua consistenza⁶⁶.

In tale contesto san Paolo chiarisce, attraverso diverse categorie di causalità, le rispettive funzioni che vengono attribuite al Padre e al Figlio nell'opera della creazione.

Il ruolo di Cristo nella creazione viene definito in alcuni testi di eminente contenuto teologico, non solo di Paolo, ma anche di Giovanni, in cui l'unione tra protologia ed escatologia, già presente nei testi generici sulla creazione, viene messa in risalto attraverso l'economia della nostra Redenzione in Cristo. I testi fondamentali sono: 1Cor 8,5-6; Ef 1,3-10.20-23; Eb 1,2-3; Gv 1,1-10; Col 1,15-20.

1 Cor 8,5-6

« E in realtà, anche se vi sono cosiddetti dei sia nel cielo sia sulla terra, e difatti ci sono molti dei e molti signori, per noi c'è un solo Dio, Il Padre, dal quale

⁶⁶ Cfr. COLZANI G., *Corso di Teologia Sistemica. Antropologia Teologica, L'uomo paradosso e mistero*, EDB, Bologna 1988, p. 77.

tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui ».

2.1. Il ruolo mediatore di Cristo nella creazione e nella redenzione

Per la comprensione del testo è importante considerare il contesto nel quale Paolo si esprime. Egli, rispondendo all'interrogativo sulla liceità di mangiare le carni immolate agli idoli, offre il criterio di giudizio ai suoi interlocutori. Il riferimento fondamentale del testo è la difesa del monoteismo cristiano nei confronti del politeismo pagano, tenendo sempre presente la specificità del messaggio neotestamentario: Gesù di Nazareth è il Signore di tutta la realtà. La confessione di fede nell'unico Dio creatore è collegata da Paolo alla confessione di fede nella mediazione creatrice di Cristo⁶⁷.

Si afferma come la creazione ha origine da parte di Dio Padre, « dal quale tutto proviene e noi siamo per lui » e nello stesso tempo che in virtù di Cristo « esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui ». I ruoli delle due Persone divine sono diversi: mentre la preposizione applicata al Padre *ek* sembra indicare l'origine assoluta della creazione, riferita al carattere fontale della sua Persona, per il Figlio incarnato viene usata la preposizione *dià*, per indicare il ruolo di mediazione proprio della seconda Persona.

Dunque entrambe le Persone divine sono implicate nell'opera della creazione, ma la causalità mediatrice passa dal Padre a Cristo senza che Paolo senta la necessità di spiegarlo, mostrando in questo modo la piena uguaglianza divina⁶⁸. Osserva Biffi: « l'estensione dell'intervento di Cristo non è meno ampia di quella assegnata nell'azione e all'attrazione del Padre; non solo dunque il ritorno di noi tutti a Dio passa attraverso Cristo, ma attraverso Cristo passa la venuta all'esistenza di tutto ciò che da Dio è originato »⁶⁹. Cristo così è presentato non solo come il mediatore della salvezza, ma anche della creazione, mostrando così uno stretto legame tra le due opere⁷⁰. Il ruolo di mediazione di Cristo nella redenzione trova la sua dimensione universale nel riferimento alla creazione di « tutte le cose » e all'unità tra i disegni della creazione e

⁶⁷ Cfr. KEHL M., *E Dio vide che era cosa buona. Teologia della Creazione*, Queriniana, 2009, p. 161.

⁶⁸ Cfr. SCOLA A., *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit, p. 75.

⁶⁹ BIFFI G., *Approccio al cristocentrismo*, Jaca Book, Milano 1993, p. 54.

⁷⁰ Cfr. SCOLA A., *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit, p. 75.

della redenzione che sembra indicata indirettamente nel completamento della formula universale « tutte le cose » in cui si fa riferimento all'esistenza personale dei redenti « noi esistiamo per lui ».

« Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo. In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà. E questo a lode e gloria della sua grazia, che ci ha dato nel suo Figlio diletto; nel quale abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati secondo la ricchezza della sua grazia. Egli l'ha abbondantemente riversata su di noi con ogni sapienza e intelligenza, poiché egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra. (...) che egli manifestò in Cristo, quando lo risuscitò dai morti e lo fece sedere alla sua destra nei cieli, al di sopra di ogni principato e autorità, di ogni potenza e dominazione e di ogni altro nome che si possa nominare non solo nel secolo presente ma anche in quello futuro. Tutto infatti ha sottomesso ai suoi piedi e lo ha costituito su tutte le cose a capo della Chiesa, la quale è il suo corpo, la pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose ».

Ef 1,3-10.20-22

2.2. In Cristo viene ricapitolata l'intera creazione.

La chiave salvifica di 1Cor 8,5-6 è confermata dall'inno cristologico di Efesini, in cui, facendo riferimento alle parole della Genesi « tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra » è messo in evidenza il ruolo di Cristo nella ricapitolazione della creazione e la finalizzazione di questa all'opera salvifica. La nostra elezione, infatti, è avvenuta « prima della creazione del mondo » e in virtù dello speciale rapporto tra tutte le cose e il Cristo pre-esistente, non è separata da essa. La preesistenza di Cristo

non è fine a sé stessa, ma è fonte della preesistenza e dell'elezione dell'uomo. Questo significa che se da una parte la preesistenza degli uomini è possibile perché partecipa della preesistenza di Cristo, nel senso che siamo stati pensati dall'eternità in Cristo, è anche vero che la preesistenza di Cristo è finalizzata a fondare la nostra preesistenza. « Cristo preesiste perché anche noi potessimo preesistere in lui »⁷¹. Così la preesistenza di Cristo diventa la causa per cui egli ha il primato nell'opera salvifica di Dio e la centralità dell'intera creazione destinata a lui.

Il trionfo di Cristo manifestato dalla risurrezione comporta la sua costituzione come Signore dell'Universo, sottomesso a lui come suo capo. Osserva Colzani: « Questi testi avvicinano una cristologia sapienziale o filoniana, che attribuisce al Cristo il compito cosmico di creatore, ad una cristologia pasquale o escatologica che vede nel crocifisso-risorto colui che instaura la signoria di Dio. Questo avvicinamento non è posticcio ma risponde ad un intento teologico che vede la funzione cosmica di Cristo e quella pasquale come due momenti di un unico disegno di Dio. In questa linea, con la pasqua, Gesù conduce a compimento il “suo” mondo, da lui e per lui creato, mentre con la creazione pone quel rapporto basilare fra la realtà e la sua persona che la pasqua rivelerà definitivamente e compirà »⁷².

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

Eb 1,2-3

⁷¹ LAUDAZI, C., *L'uomo nel progetto di Dio*, in MORICONI, B., (ed.), *Antropologia Cristiana*, op. cit., p. 279.

⁷² COLZANI G., *Corso di Teologia Sistemica. Antropologia Teologica, L'uomo paradosso e mistero*, op. cit., p. 77.

Il testo contiene la stessa idea sul ruolo mediatore di Cristo nella creazione, manifestato con l'uso della stessa preposizione di 1Cor 8,5-6. Qui il richiamo salvifico, con il corrispondente intreccio tra creazione e redenzione, è molto più chiaro, ed è messo in relazione non solo con la purificazione dei peccati, ma anche con la risurrezione e ascensione del Signore, per sottolineare la dimensione escatologica del ruolo cosmico di Cristo.

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

Gv 1,1-10

2.3. Cristo creatore, nell'eternità del Padre

Nel Prologo di Giovanni, nel quale si mette in evidenza la pre-esistenza del Verbo, la sua distinzione dalla Prima Persona, ma la sua uguaglianza di natura, troviamo un chiaro riferimento alla funzione mediatrice del Verbo nella creazione. Qui, come in alcuni dei testi paolini, il riferimento alla Genesi è evidente, non soltanto nella somiglianza della formula « in principio », ma anche perché ricorda l'elemento fondamentale del carattere verbale della creazione. La Parola divina creatrice viene portata alla massima dimensione rivelativa come Logos personale, Cristo pre-esistente. Così la descrizione di Genesi 1, della creazione attraverso la Parola, viene messa in relazione alla mediazione creatrice del Verbo⁷³.

Nel contesto del Prologo viene sottolineato l'intreccio tra creazione e redenzione: la storia della salvezza viene rinviata alla sua origine, all'inizio di tutte le cose e al ruolo di Cristo come luce e vita degli uomini, salvatore attraverso il dono della grazia. Osserva Scola: « La critica più avvertita consiglia di interpretare quel “*tutto*” come riferimento non solo alla Creazione, ma anche alla Redenzione. Il suggerimento aiuta a comprendere la totalità della “mediazione” cristologica: proprio l'esperienza viva del Verbo incarnato, morto e risorto permette a Giovanni di riconoscere la Sua universalità. Muovendo dalla Sua figliolanza divina, trinitariamente compresa, l'evangelista individua anche la partecipazione all'opera della Creazione del Verbo incarnato. Si afferma così una profonda unità tra Redenzione e Creazione, in quanto l'una e l'altra sono dimensioni dell'opera della Trinità di cui il Verbo incarnato è il mediatore »⁷⁴.

Del Prologo si possono fare così le seguenti osservazioni: 1) si sottolinea come il Verbo non è uno strumento intermedio, un demiurgo causa della realtà creata, ma essendo uno con Dio mostra come la creazione è un atto divino. Dunque il Verbo è in comunione con Dio senza essere una sua creatura, in quanto partecipa della sua essenza e della sua azione creatrice⁷⁵. 2) Il Verbo, inoltre, non svolge una mediazione passiva, occasionale che termina quando è compiuta l'opera della creazione, al contrario, la

⁷³ Cfr. KEHL M., *E Dio vide che era cosa buona. Teologia della Creazione*, op. cit., p. 162.

⁷⁴ SCOLA A., *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit., p. 76.

⁷⁵ Cfr. KEHL M., *E Dio vide che era cosa buona. Teologia della Creazione*, op. cit., p. 163.

mediazione creatrice del Verbo è attiva e duratura perché la creazione non avviene solo per mezzo del Verbo, ma anche nel Verbo. Il Verbo viene identificato con la parola attraverso la quale Dio crea l'universo, così nel Verbo e attraverso di lui viene creata ogni cosa. Questa provenienza del creato dal Verbo fa sì che esso diventi luogo della rivelazione di Dio e compreso dall'uomo come dono ed espressione di Dio⁷⁶. 3) L'agire del Verbo dona esistenza e consistenza alle cose create « tutto ciò che è stato fatto in lui era la vita ». Questo significa come il Verbo operi come dono di salvezza nel mondo affinché anche attraverso il creato si possa adorare Dio come fonte della vita. 4) Questo agire salvifico del Verbo nella creazione è tuttavia offuscato dal peccato e dalla chiusura del mondo che non permette all'uomo una limpida comprensione. 5) Il Verbo allora si fa carne segnando una svolta nell'autorivelazione di Dio; Il Verbo di Dio riconosciuto in Gesù Cristo da san Giovanni, diventa la tenda che Dio ha posto tra gli uomini per essere accanto a loro, per donare la pienezza della vita, per portare a compimento l'opera creatrice e salvifica di Dio.

In Gesù Cristo, allora, pienezza della rivelazione, la creazione appare in tutto il suo significato, poiché in lui si rivela la finalità creatrice di Dio come dono gratuito d'amore. Emerge così una stretta relazione tra l'agire della creazione e quello della redenzione perché entrambi sono opera della Trinità ed entrambi hanno il Verbo come mediatore. San Giovanni, partendo dall'esperienza storica di Cristo, morto e risorto, dalla sua figliolanza divina, arriva alla comprensione del suo ruolo all'interno della creazione. E' a partire dalla dimensione salvifica dell'opera di Cristo, nella quale egli si presenta come Signore dell'universo, principio e fine di ogni cosa che si giunge alla sua mediazione creatrice. Afferma Scola: « Come dall'esaltazione del Risorto si risale alla consapevolezza chiara della divinità di Gesù Cristo, analogamente si coglie la sua implicazione nell'opera della creazione, dal momento che essa è un'azione attribuibile solamente alla sovranità assoluta di Dio »⁷⁷.

⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 163.

⁷⁷ SCOLA A., *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit., p. 77.

« Egli è immagine del Dio invisibile, primogenito dell'intera creazione; poiché in lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui. Egli è anche il capo del corpo, cioè della Chiesa; il principio, il primogenito di coloro che risuscitano dai morti, per ottenere il primato su tutte le cose. Perché piacque a Dio di fare abitare in lui ogni pienezza e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose, riappacificando con il sangue della sua croce, cioè per mezzo di lui, le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli ».

Col 1,15-20

2.4. Cristo, passato, presente e futuro della creazione

E' il testo più chiaro sul ruolo nella creazione di Cristo, immagine del Dio invisibile e insieme con il Padre causa di tutte le cose. San Paolo trasferisce le preposizioni creazionali, prima applicate al Padre (cfr. Rm 11,36; Ef 4,4-6) al Figlio perché egli è immagine del Dio invisibile dal quale ha ricevuto ogni cosa. La presenza di Cristo nella creazione è talmente forte che « tutte le cose sussistono in lui » e pertanto sono sottomesse a lui. Questa sottomissione è piena e totale anche nei riguardi di quegli esseri angelici che una certa idea gnostica giudaizzante elevava allo stesso livello di Cristo.

Da subito, anche in questo testo, vi è un accostamento dell'opera della creazione alla redenzione nella figura di Cristo attraverso il richiamo alla sua duplice funzione di mediatore della creazione « primogenito dell'intera creazione » e della redenzione « primogenito di coloro che risuscitano dai morti »⁷⁸.

La funzione creatrice di Cristo si svolge, secondo il testo, in una triplice modalità che sembra includere il passato, il presente e il futuro della creazione. Ciò è reso evidente attraverso l'uso di tre preposizioni diverse: « in lui » (*en autó*) sono state create tutte le cose, il che sembra fare riferimento, in parallelo con l'uso della stessa

⁷⁸ Cfr. KEHL M., *E Dio vide che era cosa buona. Teologia della Creazione*, op. cit., p. 164.

preposizione applicata alla parola e alla sapienza divine in Sap 9,1-2, al fatto che tutto trova nella persona di Cristo il suo principio o causa strumentale e il suo modello o causa esemplare. Cristo allora, in quanto causa esemplare, è la forma ideale della creazione nella quale Dio ha creato tutte le cose⁷⁹. Questo stesso significato si potrebbe attribuire al ruolo di Cristo nella Provvidenza come colui che è passato e presente della creazione.

Questa causalità esemplare che potrebbe far pensare ad un ruolo passivo del Verbo nella creazione, si completa con la seconda preposizione « per mezzo di lui » (*di autó*), comune ai testi precedenti, con cui la mediazione creatrice acquista un ruolo attivo in riferimento all'essere stesso della creazione e al suo inserimento nella storia della salvezza. Qui la forma è molto simile al Prologo di Giovanni dove il Logos, la Parola creatrice viene identificata con Cristo e che chiama la realtà all'esistenza. Così, dunque, la parola creatrice ad extra trova il suo fondamento nella Parola che Dio da sempre pronuncia all'interno della Trinità.

La terza preposizione « in vista di lui » (*eis autó*), sembra far riferimento alla causalità finale della creazione che trova in Cristo il suo senso, la sua destinazione e la sua meta. Così la creazione avviene non soltanto nel Verbo e per mezzo del Verbo, ma anche in vista del Verbo. Il Verbo quindi è anche il fine della creazione perché questa avviene a causa di lui. Ciò significa che Cristo è il fine e il senso perseguito dal Creatore, è colui che riconcilia nella sua persona la creazione con Dio, mostrandola come un suo dono che trova senso nella relazione con lui.

La novità della dottrina di san Paolo rispetto a quella di san Giovanni nel Prologo consiste proprio nell'evidenziare che Dio ha creato tutto in vista del suo Figlio. Cristo quindi viene mostrato come la causa finale della creazione perché, come osserva il testo, « piacque a Dio di fare abitare in lui ogni pienezza e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose, riappacificando con il sangue della sua croce, cioè per mezzo di lui, le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli » (Col 1,19-20). Cristo allora, con la sua presenza all'inizio della creazione e alla fine dei tempi, è presentato da san Paolo come il Signore della storia, come il Principio di tutte le cose e la Fine di ogni realtà, come Colui che si pone non solo come mediatore e fine della salvezza, ma anche

⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 165.

della creazione. Egli era e sarà per sempre il Signore e Giudice di ciò che all'inizio dei tempi era e sarà suo⁸⁰.

Riassumendo, tutte le cose hanno origine in Cristo, vivono per Cristo e si indirizzano a Cristo. La sua Persona è il passato, il presente e il futuro della creazione. L'inno cristologico della lettera ai Colossesi coincide pienamente con la tensione tra protologia ed escatologia in Cristo espressa nell'inno della lettera agli Efesini.

3. La nuova creazione e l'uomo nuovo

Come abbiamo visto, i testi che parlano direttamente del ruolo creativo di Cristo, realizzano l'idea veterotestamentaria dell'unità tra creazione e alleanza, tra creazione e salvezza. La rivelazione trinitaria tra creazione e salvezza e l'inserimento in essa della creazione tramite la Persona di Cristo, conferiscono un valore del tutto nuovo a questo rapporto. Come conferma di ciò, il Nuovo Testamento mostra in più occasioni questo legame, qualificando l'opera della redenzione come *nuova creazione* e manifestando il misterioso legame che unisce Adamo con Cristo.

Si tratta di affermare nuovamente che l'opera della salvezza corrisponde ad un disegno divino unitario che parte dalla creazione. Difficilmente nella Sacra Scrittura il disegno divino è riferito unicamente alla "prima" creazione, senza che sia indirizzato ad un completamento in Cristo. Persino la gloria di Dio che anche senza sviluppi, si potrebbe dire come la finalità "naturale" dell'agire creativo divino, si realizza, secondo la testimonianza biblica, in Cristo. Il Padre infatti è glorificato nel Figlio (cfr. Gv 14,13; 17,4).

Il riferimento esplicito alla *nuova creazione* è fondamentalmente paolino. Nei testi di Gal 6,15 « Non è infatti la circoncisione che conta, né la non circoncisione, ma l'essere un nuova creatura » e 2Cor 5,17 « Quindi se uno è in Cristo, è una nuova creatura; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove » il riferimento alla « nuova creatura » assume un connotazione personalistica.

⁸⁰ Cfr. BIFFI G, *Approccio al cristocentrismo*, op. cit., p. 80.

3.1. La nuova creazione come identificazione con Cristo

La nuova creatura vive la vita di Cristo: « se uno è in Cristo, è una nuova creatura » (2Cor 5,17). In Cristo, vero uomo, la nuova creatura diventa « l'uomo nuovo » di Ef 2,15 e 4,24.

Secondo san Paolo il credente è chiamato a vivere in Cristo, a rivestirsi di lui in modo da poterlo rendere presente e visibile nella propria vita. Non si tratta dunque solo di una imitazione dello stile di vita del Signore, un cercare di assimilare le sue virtù e i suoi atteggiamenti (tutto ciò è naturalmente molto importante cfr. Fil 2,5), ma piuttosto san Paolo sta parlando della possibilità che Cristo viva in me (cfr. Gal 2,20) affinché io possa vivere in Lui, con Lui e per Lui e poter anch'io esclamare: « Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo » (2Cor 12,9). Questa vita in Cristo non porta ad un annientamento del soggetto, ma ad un tale coinvolgimento con la Sua Persona tanto da poter comprendere la nostra vita, come la Sua. Osserva giustamente Colzani :« Unità totalmente profonda da evidenziare la soppressione di ogni differenza e di ogni barriera fra le persone: la persona è talmente radicata in Cristo da esistere solamente in lui »⁸¹.

In seguito vedremo come il risultato della nuova creazione per l'uomo consista nel diventare figlio di Dio per adozione, poiché la vita di Cristo, il Figlio di Dio, rende l'uomo figlio del Padre (cfr. Gal 4,6; Rm 5,15-16; Ef 1,3s.).

Paolo insiste nell'affermare che ciò che conta è l'essere una *nuova creatura* (Gal 6,15), per sottolineare che il dono divino della creazione, non si ferma nel porre all'esistenza la creatura, ma chiamandola alla vita della grazia, alla comunione con Dio. Cristo dunque viene per salvare il mondo che è stato creato per mezzo di Lui e in vista di Lui affinché l'uomo, creato ad immagine di Dio, entrasse in comunione con Lui venendo ri-creato, dopo il peccato, secondo la sua immagine. Si tratta di un evidente riferimento personale a Cristo stesso, del quale ogni uomo deve "rivestirsi". L'uomo nuovo, ricreato dallo Spirito in Cristo, è rimandato nel testo di Col 3,9-10 alla teologia dell'immagine, nella quale è stato creato: « Vi siete infatti spogliati dell'uomo vecchio con le sue azioni e avete rivestito il nuovo che si rinnova, per una piena conoscenza, ad

⁸¹ COLZANI G., *Antropologia Teologica. L'uomo paradosso e mistero*, op. cit., p. 71.

immagine del suo Creatore ». Assume, perciò, un valore particolare il parallelismo tra Cristo e Adamo che caratterizza l'antropologia paolina in Rm 5,12-21 e in 1Cor 15,45.

Il concetto giovanneo di *vita* sembra avere lo stesso contenuto, non solo in quanto presente in Cristo come dono del Padre (cfr. Gv 5,26), ma perché è comunicata da lui a noi, nel senso proprio e sacramentale della parola *comunione* (cfr. Gv 6,48-51).

L'uomo nuovo lascia che Cristo strutturi la sua vita attraverso la potenza dello Spirito Santo, riconoscendo così Cristo come unico fondamento del suo esistere. L'identificazione con Cristo avviene tramite l'agire dello Spirito, che « dà la vita » (2Cor 3,6). Lo Spirito Santo, abitando nell'uomo, nuova creatura, ha il compito di assimilare il cristiano a Cristo, di invitarlo continuamente a vivere in comunione con Lui. Paolo afferma che Dio ci ha donato il Suo Spirito come principio di una nuova esistenza affinché venissimo sottratti al peccato e potessimo entrare in comunione con Dio. L'Apostolo così concepisce questa nuova vita come un passaggio dall'esistenza terrena a quella spirituale⁸². Lo Spirito conduce l'uomo alla manifestazione piena del disegno di Dio. L'esistenza cristiana diventa così una conformazione totale alla persona di Cristo. Questa identificazione si realizza nei sacramenti, a cominciare dal Battesimo « lavacro di rigenerazione » (Tit 3,5).

Effetto dell'azione dello Spirito Santo che realizza la comunione con Cristo è quello di rendere l'uomo libero dal peccato. Cristo ci libera dal peccato, ma anche dalla legge, dalla morte, dalla concupiscenza, dal fatalismo affinché gli uomini possano realmente vivere quella « libertà che abbiamo in Cristo Gesù » (2Cor 2,4). Questa liberazione, questa nuova creatura, avviene attraverso il perdono dei peccati, attraverso l'opera di misericordia di Dio che riconcilia l'uomo a sé.

E' evidente che tale immagine della *nuova creatura* includa anche un riferimento immediato alla *vecchia creatura*, ossia all'uomo nella condizione di peccato, ma tale riferimento non toglie nulla all'unità del piano divino che al contrario mostra la modalità per cui il disegno di salvezza è connotato come redenzione nell'ambito del *mysterium iniquitatis*.

Concludendo possiamo affermare come la *prima* creazione e la *seconda* creazione si illuminano a vicenda, mostrando un profondo filo conduttore e non

⁸² Cfr. *Ibid.*, p. 68.

piuttosto una successione meccanica. Anzi si può dire, seguendo in questo l'Apostolo Paolo che la Creazione trova nella Redenzione il suo vero compimento. Afferma Scola: « La prima, in se stessa, non potrebbe che restare incompiuta e non adeguatamente intellegibile. 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 rivela come il Capo della Creazione stessa: 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 Cristo »⁸³.

4. Riassunto

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

1701. «Cristo..., proprio rivelando il mistero del Padre e del suo Amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione».⁸⁴ È in Cristo, «immagine del Dio invisibile» (Col 1,15),⁸⁵ che l'uomo è stato creato ad «immagine e somiglianza» del Creatore. È in Cristo, Redentore e Salvatore, che l'immagine divina, deformata nell'uomo dal primo peccato, è stata restaurata nella sua bellezza originale e nobilitata dalla grazia di Dio.⁸⁶

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

1703. Dotata di «un'anima spirituale ed immortale»,⁸⁷ la persona umana è in terra «la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa».⁸⁸ Fin dal suo concepimento è destinata alla beatitudine eterna.

1704. La persona umana partecipa alla luce e alla forza dello Spirito

⁸³ SCOLA A., *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit., p. 92.

⁸⁴ Gaudium et spes, 22.

⁸⁵ Cfr. 2 Cor 4,4.

⁸⁶ Cfr. Gaudium et spes, 22.

⁸⁷ Gaudium et spes, 14.

⁸⁸ *Ibid.*, 24.

divino. Grazie alla ragione è capace di comprendere l'ordine delle cose stabilito dal Creatore. Grazie alla sua volontà è capace di orientarsi da sé al suo vero bene. Trova la propria perfezione nel «cercare» e nell'«amare il vero e il bene».⁸⁹

1705. In virtù della sua anima e delle sue potenze spirituali d'intelligenza e di volontà, l'uomo è dotato di libertà, «segno altissimo dell'immagine divina».⁹⁰

1706. Con la sua ragione l'uomo conosce la voce di Dio che lo «chiama sempre... a fare il bene e a fuggire il male».⁹¹ Ciascuno è tenuto a seguire questa legge che risuona nella coscienza e che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo. L'esercizio della vita morale attesta la dignità della persona.

1707. «L'uomo però, tentato dal Maligno, fin dagli inizi della storia abusò della libertà sua».⁹² Egli cedette alla tentazione e commise il male. Conserva il desiderio del bene, ma la sua natura porta la ferita del peccato originale. È diventato incline al male e soggetto all'errore: *Così l'uomo si trova in se stesso diviso. Per questo tutta la vita umana, sia individuale che collettiva, presenta i caratteri di una lotta drammatica tra il bene e il male, tra la luce e le tenebre.*⁹³

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

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

Catechismo della Chiesa Cattolica

⁸⁹ *Ibid.*, 15.

⁹⁰ *Ibid.*, 17.

⁹¹ *Ibid.*, 16.

⁹² *Ibid.*, 13.

⁹³ *Ibid.*

INTERMEZZO

GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Tertio millennio adveniente*

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

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

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

4. Cristo, Redentore del mondo, è *l'unico Mediatore tra Dio e gli uomini* e non vi è un altro nome sotto il cielo nel quale possiamo essere salvati (cf. At 4, 12). Leggiamo nella Lettera agli Efesini: in Lui «*abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati secondo la ricchezza della sua grazia. Dio l'ha abbondantemente riversata su di noi con ogni sapienza e intelligenza (...) secondo quanto, nella sua benevolenza, aveva in Lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi*» (Ef 1, 7-10). Cristo, Figlio consustanziale al Padre, è dunque Colui che *rivela il disegno di Dio*

nei riguardi di tutta la creazione e, in particolare, nei riguardi dell'uomo. Come afferma in modo suggestivo il Concilio Vaticano II, Egli «svela ... pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (*Gaudium et spes*, 22a). Gli mostra questa vocazione rivelando il mistero del Padre e del suo amore. «Immagine del Dio invisibile», Cristo è l'uomo perfetto che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio deformata dal peccato. Nella sua natura umana, immune da ogni peccato ed assunta nella Persona divina del Verbo, la natura comune ad ogni essere umano viene elevata ad altissima dignità: «Con l'incarnazione il Figlio di Dio *si è unito in certo modo ad ogni uomo*. Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo. Nascendo da Maria vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché nel peccato».(*Gaudium et spes*, 22b)

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

Ma il grande evento, che gli storici non cristiani si limitano a menzionare, acquista la sua luce piena negli scritti del Nuovo Testamento che, pur essendo

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

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

In Cristo la religione non è più un «cercare Dio come a tentoni» (cf. *At* 17, 27), ma *risposta di fede* a Dio che si rivela: risposta nella quale l'uomo parla a Dio come al suo Creatore e Padre; risposta resa possibile da quell'Uomo unico che è al tempo stesso il Verbo consustanziale al Padre, nel quale Dio parla ad ogni uomo ed ogni uomo è reso capace di rispondere a Dio. Più ancora, in quest'Uomo risponde a Dio l'intera creazione. Gesù Cristo è il nuovo inizio di tutto: tutto in lui si ritrova, viene accolto e restituito al Creatore dal quale ha preso origine. In tal modo, *Cristo è il compimento dell'anelito di tutte le religioni del mondo e, per ciò stesso, ne è l'unico e definitivo approdo*. Se da una

parte Dio in Cristo parla di sé all'umanità, dall'altra, nello stesso Cristo, l'umanità intera e tutta la creazione parlano di sé a Dio — anzi, si donano a Dio. Tutto così ritorna al suo principio. *Gesù Cristo è la ricapitolazione di tutto* (cf. *Ef* 1, 10) e insieme il compimento di ogni cosa in Dio: compimento che è gloria di Dio. La religione che si fonda in Gesù Cristo è *religione della gloria*, è un esistere in novità di vita a lode della gloria di Dio (cf. *Ef* 1, 12). Tutta la creazione, in realtà, è manifestazione della sua gloria; in particolare l'uomo (*vivens homo*) è epifania della gloria di Dio, chiamato a vivere della pienezza della vita in Dio.

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

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

morte sulla croce, contemporaneamente manifesta e dà la vita, poiché risorge e la morte non ha più alcun potere su di lui.

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

VERIFICA

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

TERZA TAPPA:

CONSEGUENZE COSTITUTIVE DELL'ESSERE CREATURA-IMMAGINE: DIGNITA' E UNITA' DELL'ESSERE PERSONALE

Obiettivi

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

1. Introduzione: l'essere in Cristo

Per quanto detto finora, possiamo affermare senza dubbio la speciale dignità che la rivelazione cristiana riconosce all'uomo, unica creatura voluta da Dio per se stessa e chiamata, fin dalla sua costituzione e in una tensione escatologica, ad essere sempre rivolta in Cristo al Padre.

Cercheremo ora di presentare, con una certa sistematicità, alcune delle principali conseguenze antropologiche di questa dottrina biblica.

2. Vocazione e predestinazione dell'uomo in Cristo

2.1. Un breve riferimento alla Sacra Scrittura

Abbiamo potuto notare come il Dio della Creazione è prima di tutto il Dio dell'Alleanza, questo significa che Dio da sempre ha voluto la comunione dell'uomo con lui. Questa comunione di vita offerta all'uomo si concretizza ed è manifestata in pienezza con l'evento storico di Cristo, il quale non è solo la fonte dell'esistenza

dell'uomo, ma anche la sua destinazione finale. Ciò significa che la salvezza dell'uomo s'identifica con la sua unione a Dio in Cristo Gesù⁹⁴.

Nella Sacra Scrittura si nota spesso come Dio si prenda cura del popolo attraverso l'elezione che se anche a volte è rivolta a singole persone, per lo più riguarda la comunità intera. Il popolo d'Israele diventa il popolo di Dio, anche se i profeti ribadiscono con chiarezza, contro qualsiasi orgoglio nazionalistico che interpretava l'elezione come un primato rispetto alle altre nazioni, che l'elezione fa riferimento ad un impegno morale di vivere secondo la Legge, impegno che il popolo ha preso di fronte a Dio. Il Deuteronomio mostra come questa elezione del popolo d'Israele è frutto di un profondo amore di Dio che richiede una docilità filiale affinché si possano realizzare i disegni divini (cfr. Dt 7,6-15). Il popolo d'Israele è così eletto per una missione: essere a servizio del disegno universale di Dio⁹⁵.

Nel Nuovo Testamento troviamo soprattutto dei testi paolini che mettono in evidenza come l'esistenza umana sia la prima tappa della storicizzazione del piano salvifico di Dio su l'uomo pensato dall'eternità, quello cioè di salvare ogni uomo in Cristo (cfr. Col 1,15-17; Ef 1,4-5; Rm 8,28-30). L'intrinseco ed indissolubile rapporto che esiste tra Cristo e l'uomo emerge con chiarezza nella lettera agli Efesini 1, 3-14, dove si afferma che l'uomo è eletto prima della fondazione del mondo in Cristo, colui che è preesistente per natura. Questa elezione dell'uomo è conforme ad un piano di salvezza di Dio che consiste nella nostra predestinazione in Cristo e che ha come finalità quella di renderci figli suoi. Questa volontà di Dio di fare degli uomini i suoi figli è antecedente alla creazione e ne motiva il senso. La creazione è dunque il primo passo nel quale si concretizza la libera scelta di Dio di costituirci suoi figli in Cristo; ciò significa che lo scopo dell'esistenza di ogni uomo è la sua elezione ad essere predestinato a diventare figlio adottivo di Dio attraverso la sua unione con il Figlio, Gesù Cristo⁹⁶.

Nel progetto di grazia concepito da Dio non vi è solo la creazione di un essere capace di rispondere al suo Creatore, ma anche la sua predestinazione a partecipare alla vita stessa di Dio. Il senso della creazione è allora proprio l'invito alla comunione. Ciò

⁹⁴ Cfr. SCOLA A., *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit, p. 99.

⁹⁵ Cfr. COLZANI, G., *Antropologia Teologica. L'uomo paradossale e mistero*, op. cit., p. 230.

⁹⁶ Cfr. SCOLA A., *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit, p. 100.

significa che l'uomo non è solo una creatura che si trova, in quanto creata, davanti a Dio, ma è anche una creatura che è incamminata verso di lui.

Il ruolo centrale del piano di Dio sull'uomo lo ha Cristo in quanto rivelatore e realizzatore di tale progetto.

2.2. Un'iniziativa gratuita di Dio

La predestinazione all'unione con Dio è allora il fine ultimo dell'uomo, ciò che fa comprendere il senso della salvezza, ma anche della sua esistenza, il motivo per cui egli è stato creato. La meta definitiva dell'uomo e dunque la sua piena realizzazione è la sua predestinazione all'unione con Dio⁹⁷. Naturalmente la predestinazione ha avuto luogo in Cristo, l'unico e vero predestinato. La predestinazione degli uomini infatti avviene indirettamente in quanto associati a lui. Così solo in Cristo siamo veramente salvi e solo camminando verso di lui comprendiamo la dignità della nostra persona e l'impegno della nostra libertà. La predestinazione è così l'espressione coerente di tutto il Vangelo, è la manifestazione del Dio dell'Alleanza che liberamente, nella pienezza delle sue perfezioni, ha deciso di instaurare una relazione di grazia con l'uomo, indipendentemente dai comportamenti umani⁹⁸.

La predestinazione mostra come la volontà divina di salvare tutti gli uomini non poggia sui meriti dell'umanità, ma sul desiderio di Dio stesso. Cristo assume il ruolo centrale per la realizzazione di questa volontà salvifica di Dio poiché egli è « la volontà eterna misericordiosa con cui Dio, che vuole l'uomo come altro-da-sé, lo vuole per la sua comunione; il Cristo è la volontà originaria con cui Dio decide di non richiudersi in sé ma di muoversi verso l'uomo manifestando in lui il suo amore e la sua gloria »⁹⁹. Così possiamo dire come la predestinazione è gratuita perché scaturisce dall'amore immenso di Dio, dalla sua libera iniziativa e non dai meriti o dalla volontà degli uomini.

Questa unione con Dio a cui l'uomo è chiamato, si manifesta già nell'incarnazione del Figlio come prova della sua fedeltà, che permette all'uomo di

⁹⁷ Cfr. LAUDAZI, C., *L'uomo nel progetto di Dio*, in MORICONI, B., (ed.), *Antropologia Cristiana*, op. cit., p. 285.

⁹⁸ Cfr. COLZANI, G., *Antropologia Teologica. L'uomo paradosso e mistero*, op. cit., p. 219.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 233.

accogliere Cristo nella propria vita e già sperimentare la vita di Dio in lui. Questo significa che Cristo è donato all'uomo come realtà che è causa del progetto di Dio, ossia come « fondamento della costruzione della propria esistenza, che è poi fare diventare storia la sua vocazione all'unione con Dio in Cristo »¹⁰⁰. La ferma volontà di Dio di avere l'uomo come suo partner si manifesta con chiarezza nell'incarnazione del Figlio, ma raggiunge il suo apice nel mistero pasquale dove si comprende come non esista peccato o potere che possa annullare la volontà di Dio di entrare in comunione di vita con l'uomo. La decisione di Dio di salvare l'uomo è da parte sua irrevocabile. Dio vuole che l'uomo, anche se peccatore ed ingrato, partecipi alla sua vita e dunque alla sua gioia e al suo amore¹⁰¹. La predestinazione mostra come la salvezza è sottratta da ogni causalità, non è una possibilità tra le tante che varia a seconda del comportamento dell'uomo, ma è piuttosto la ferma e definitiva volontà di Dio di volere la nostra salvezza¹⁰².

Questa predestinazione ad essere figli nel Figlio motiva tutti gli interventi salvifici che Dio ha operato nella storia fino alla redenzione compiuta da Cristo. Il peccato per quanto devastante possa essere in quanto opposizione al piano di santità divino, non ha fatto recedere la volontà di Dio di entrare in comunione con l'uomo, mostrando così la sua fedeltà al progetto d'amore per lui. Questo è il motivo per cui la predestinazione ha un carattere ecclesiologicalo perché il disegno salvifico di Dio si riferisce alla comunità di fede, alla comunità ecclesiale la quale ha come missione quella di annunciare a tutta l'umanità la grande bontà e misericordia nel quale deve poggiare ogni speranza umana¹⁰³.

Da quanto detto si comprende come la predestinazione non è un argomento di poca importanza, di passaggio, ma riguarda tutto il discorso cristiano sull'uomo. Essa in ultima analisi « descrive, insieme, l'azione di quel Dio che pur rimanendo se stesso si dona all'uomo, l'impossibilità di una umana auto salvezza, la totale relazione della grazia che salva a Gesù, il nostro rapporto con il Cristo stesso »¹⁰⁴.

¹⁰⁰ LAUDAZI, C., *L'uomo nel progetto di Dio*, in MORICONI, B., (ed.), *Antropologia Cristiana*, op. cit., p. 287.

¹⁰¹ Cfr. *Ibid.*, p. 287.

¹⁰² Cfr. COLZANI, G., *Antropologia Teologica. L'uomo paradosso e mistero*, op. cit., p. 221.

¹⁰³ Cfr. *Ibid.*, p. 235.

¹⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 219.

3. Cristo l'Uomo perfetto

3.1. Il mistero dell'uomo si svela in Cristo

La chiave cristologica della nostra esistenza, in base ai due concetti fondamentali di immagine di Dio e di creazione in Cristo, ha alcune conseguenze fondamentali. Il mistero dell'uomo si svela pienamente nella Persona del Verbo Incarnato, nel suo essere rivolto al Padre nell'unità dello Spirito Santo. La chiave comunione che permette di capire le persona all'interno della Trinità, diventa anche la chiave interpretativa dell'uomo che non si realizza se non tramite il dono sincero di sé (*Gaudium et spes*, 24). Il riferimento alla struttura intima della vita trinitaria è evidente: come la Trinità eternamente si realizza nelle processioni del Verbo (la verità) e dello Spirito Santo (l'amore, il dono), così anche l'uomo si caratterizza per una radicale struttura di donazione in cui si realizza la sua più profonda verità.

Nella costituzione *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II si legge il seguente testo programmatico:

In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità su esposte trovino in lui la loro sorgente e tocchino il loro vertice.

Gaudium et spes, 22.

Il testo conciliare mette in evidenza la verità sull'uomo come verità cristologica, nel senso che l'Uomo perfetto è Cristo, è lui il Verbo incarnato al quale Dio Padre ha guardato quando ha plasmato l'uomo. Questo significa che l'uomo non potrà mai essere compreso al di fuori di quella verità, Gesù Cristo, in cui è stato creato e che dunque non può esserci un uomo vero dissociato dalla figura di Cristo.

Adamo non era il rappresentante dell'umanità perfetta, ma piuttosto figura di Cristo, l'uomo perfetto, vera immagine del Padre. Ecco allora che nel momento

dell'incarnazione si rivela l'autentica umanità secondo il progetto di Dio, infatti possiamo dire come l'antropologia cristiana sia essenzialmente antropologia in riferimento a Cristo, non solo perché l'uomo è creato in Cristo, ma soprattutto perché Cristo è l'Uomo perfetto. Naturalmente questa umanità perfetta che si svela pienamente nell'incarnazione del Verbo viene ad essere una chiamata per l'uomo affinché unito a Cristo possa divenire una nuova creatura.

3.1.1. Cristo e Adamo

Sofferamoci adesso sul parallelismo tra Cristo e Adamo (cfr. Rm 5,12-21; 1Cor 15,21-22. 45-49). In Gen 1,26 abbiamo visto come l'essere "ad immagine di Dio" qualifica in un certo senso l'essenza dell'uomo, ciò che lo caratterizza fra tutte le creature. Adamo rendeva presente Dio nella storia umana, ma l'essere divino era fuori da lui poiché « dal Creatore all'uomo non c'è emanazione; solo per vocazione è presente in Adamo la prospettiva della partecipazione alla vita divina, ma è una partecipazione che non si realizza nell'essere creato ad immagine in sé, bensì nella gratuita opera di redenzione »¹⁰⁵. Adamo aveva impresso su di sé l'immagine del Creatore, ma rimaneva in maniera assoluta distante dall'essenza di Dio.

Cristo invece è l'immagine di Dio perché possiede in pienezza la sua essenza divina, in lui l'immagine di Dio non rimane all'esterno, fuori di sé. Cristo, il Verbo incarnato è l'immagine perfetta del Dio invisibile perché per generazione eterna, possiede la pienezza della natura divina, la stessa del Padre e dunque è sua immagine per l'unità di natura divina che è resa visibile nel Verbo che assume la natura umana. In parole più semplici Cristo è manifestazione del Padre perché rende visibile nella carne la comunione che da sempre lo unisce al Padre. Questo è il motivo per cui la storia di Cristo diviene l'ambito nel quale si mostra la relazione eterna di amore, di obbedienza, di figliolanza che costituisce l'eternità delle Persone divine¹⁰⁶.

Ecco allora che nel momento in cui il Verbo assume la natura umana, egli unisce alla natura creata l'immagine di Dio con la pienezza della divinità, così Cristo in quanto

¹⁰⁵ BRANCACCIO F., *Antropologia di comunione. L'attualità della Gaudium et spes*, Rubbettino, Catanzaro 2007, p. 101.

¹⁰⁶ Cfr. *Ibid.* p. 100.

immagine di Dio, mostra la pienezza della divinità nella sua persona incarnata. Tuttavia c'è allora da domandarsi come possa l'uomo essere ad immagine di Dio visto che in sé non possiede la natura divina. Ciò è possibile perché l'uomo, in Cristo, partecipa della natura divina, ossia conformandosi a Cristo, rimanendo in comunione con lui, l'uomo ha parte della pienezza della divinità che abita in lui: « E' in Cristo che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità, e voi avete in lui parte alla sua pienezza » (Col 2,9-10a). Ecco allora la grande verità antropologica: essere ad immagine di Dio significa partecipare in Cristo alla natura divina.

3.1.2. « Con l'incarnazione il figlio di Dio si è unito in un certo modo ad ogni uomo ».

Cristo, assumendo la natura umana, senza annientarla, l'ha elevata facendole assumere una dignità del tutto particolare che deriva dalla sua santificazione. La natura umana, unendosi a quella divina nella persona del Cristo, è stata elevata e santificata rimanendo natura umana. Questa dignità ricevuta della natura umana, non rimane un fatto isolato in Cristo, ma in virtù dell'incarnazione, diviene una realtà concreta in ogni uomo. Ossia ogni uomo, partecipando della natura umana, partecipa di questa natura che è stata elevata da Cristo e così, in qualche modo, ogni persona è unita a Cristo¹⁰⁷.

Questa unione con Cristo può essere già interpretata come una comunione della natura, dell'essere, in quanto comune partecipazione alla natura umana, tuttavia Cristo assume la natura umana, facendola diventare la propria, per uno scopo ben preciso, quello cioè di essere il Redentore dell'umanità. Attraverso l'incarnazione e l'opera della redenzione Cristo si pone come nostro interlocutore affinché ogni uomo, entrando liberamente in una comunione personale con lui, possa non solo partecipare con lui della natura umana, ma soprattutto essere partecipe di quella divina. Scrive Brancaccio: « Infatti, l'unità di Cristo con ogni uomo per assunzione della natura umana è un'unità ancora incipiente, perché non coinvolge la responsabilità e la libertà di ogni individuo nell'accogliere Colui che si fa uomo. Facendosi uomo, però, il Figlio di Dio inizia la sua opera di rivelazione e di dono di sé, rivolgendosi questa volta all'intimo di ogni coscienza. Nel momento in cui ogni singola persona accoglie consapevolmente e

¹⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 103-104.

liberamente il dono che le giunge da Cristo, la sua unità con lui diviene pienamente comunione. La comunione personale con Cristo consente a sua volta ad ogni uomo di essere unito a Cristo stesso per natura, ma questa volta non solo per la comune partecipazione alla natura umana, bensì per la partecipazione della natura divina di cui il Figlio fa dono a colui la cui natura umana egli ha assunto. Se il Figlio di Dio si è fatto partecipe della natura umana assumendo la carne di Adamo, rendendo così possibile la redenzione oggettiva, ora ogni uomo può diventare partecipe della natura divina “assumendo” la carne di Cristo, cioè divenendo membro del suo corpo, attuando così la redenzione soggettiva. Dall’assunzione dell’unica carne di Adamo da parte del Figlio, procede così l’unità con ogni uomo: dall’unità segue la comunione del Figlio con la persona umana che si lascia rinnovare dal suo dono; dalla comunione procede un’unità più profonda che è il risultato della comunione personale e della partecipazione alla natura divina nell’unico corpo di Cristo »¹⁰⁸.

3.2. L’uomo partecipa della vita di Cristo

Questo significa che nell’uomo si dà, con l’aiuto della teologia della grazia, una comunità di vita con Dio. L’immagine in Cristo non è soltanto manifestazione dell’archetipo, ma anche espressione di una comune realtà: l’essere dell’immagine deve riflettere l’archetipo, avere qualcosa di suo. La teologia patristica ha visto in ciò il fondamento di una certa “parentela” (*syngheia*) tra Dio e l’uomo che Pietro esprimeva come partecipazione della natura divina (cfr. 2 Pt 1,4).

In definitiva, la teologia dell’immagine è il fondamento di una comune e reale analogia tra la natura divina e la natura umana: se l’uomo è veramente immagine in Cristo, tra lui e Dio non può darsi una predicazione semplicemente equivoca delle mutue perfezioni. Questo vale solo per l’uomo: soltanto in lui si dà questo orientamento costitutivo all’essere divino, che si può anche esprimere come tendenza, tensione ontologica. L’uomo da solo non può allentare questa tensione, come non può costituirsi autonomamente in immagine. Una volta però che è stato creato ad immagine e somiglianza, il suo essere non può che essere percorso da una radicale inquietezza, da

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 104-105.

una tensione dinamica verso Dio che è stata espressa magistralmente da sant'Agostino di Ippona: « ci hai fatto per te, o Signore, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te ».

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

Il primo racconto della creazione definisce questa elevatezza dell'uomo in modo ancora più preciso, chiamando l'uomo immagine di Dio. Si tratta dell'indicazione di un rapporto diretto che, in base alla spiritualità dinamica dell'uomo, non va inteso come riproduzione meccanica, bensì come divenire vivente, un divenire fatto di parole e repliche, di chiamate e risposte piene di gratitudine, di autorizzazione dell'uomo a vivere e di responsabilità dell'uomo in libertà nei confronti di Dio. Quindi, in base alla creazione, l'uomo è un essere riferito, appartenente e rispondente a Dio, legato a Lui in un eterno dialogo. Ma il pensiero cristiano ha sempre riconosciuto anche il rapporto dell'uomo con

Dio, derivante dalla creazione, è stato ulteriormente elevato ed accentuato attraverso la concessione della grazia che rende l'uomo partecipe della vita interiore di Dio, che in se stessa è uno scambio uno e trino di amore nel Verbo. L'uomo che ha ricevuto la grazia è, come già indicato dalla storia del Paradiso, in amicizia con il Dio Trino, in familiarità con Lui. La sua risposta alla Parola di Dio acquisisce ora il carattere di un colloquio d'amore, di un dialogo intimo che nella storia della salvezza è stato ulteriormente intensificato ed elevato attraverso l'incarnazione del Verbo, del Figlio di Dio. In essa, vale a dire nel Figlio incarnato come Parola della Rivelazione, per la prima volta l'uomo ha potuto vedere perfettamente che cosa significano l'amore di Dio, la sua grazia, e la sua santità.

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

3.2.1. Cristo, risposta al limite di ogni realtà umana

Il carattere normativo della persona di Cristo diventa, per quanto fin qui detto, universale. Ogni uomo, in ogni epoca, si realizza soltanto nella misura in cui riproduce nella propria esistenza l'immagine di Dio a cui è chiamato in Cristo. In lui si dà la pienezza di tutto ciò che è umano. Ma l'accesso a Cristo si realizza nella fede e nella mediazione dello Spirito.

La risposta soprannaturale alla rivelazione è data soltanto dalla grazia. Questa risposta non avviene, però, al di fuori dell'esperienza concreta che l'uomo ha di se stesso e della sua presenza nel cosmo: si può dire che l'uomo non darebbe ascolto alla fede, o che l'agire della grazia sarebbe antiumano, se non trovasse nel complesso insieme della sua esperienza auto conoscitiva, un motivo per credere, un "vale la pena" di credere. La verità di questo presupposto è garantita non solo dal contenuto della fede cattolica (cfr. Vaticano I) ma anche dalla comune esperienza dei credenti: tutti siamo consapevoli di dare l'assenso di fede alla verità rivelata attraverso un atto libero, che ci appartiene pienamente.

Ciò anche nei casi in cui l'atto di fede implica un'apparente contraddizione rispetto alla dimensione esperienziale umana. Altrove si è trattato l'aspetto negativo di questa verità, cercando di mettere in relazione l'atto di fede in Dio Trino con i tre elementi che riassumono il non senso antropologico: dolore, colpa, morte¹⁰⁹. Di fronte a questi tre enigmi dell'esistenza, lo spirito umano si apre con le sue forze naturali ad un positivo che sperimenta come onnipotenza, immutabilità, eternità; ma si apre anche al dono gratuito di una pienezza di senso di tali istanze, che riceve con l'offerta immeritata della Vita trinitaria. Questo è possibile perché Dio, termine personale dell'atto di fede, è Amore.

Questa via negativa sembra la più adeguata per una ricerca iniziale di Dio ed un'apertura esistenziale a Cristo, in quanto intimamente legata alla situazione dell'uomo di qualsiasi epoca o condizione. E' chiaramente, però, una via parziale che ha bisogno di essere completata con il suo *redditus*: una volta che l'istanza apologetica fa sì che l'uomo si sia lasciato attrarre dall'amore responsoriale e tenendo conto di un aspetto della risposta, l'incarnazione, ci si rende conto della necessità di rintracciare il positivo nella nostra condizione attuale.

Ciò comporta diversi presupposti teologici. Il principio dell'incarnazione deve essere inteso in senso forte: non soltanto si deve affermare che « con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo » (GS 22), ma che con questo evento, in cui il Verbo si è fatto veramente carne, anche tutto il cosmo è stato unito a lui¹¹⁰. Questa idea che ha il suo fondamento teologico nella dottrina paolina e giovannea della creazione in Cristo, nonché nello sviluppo che ne ha fatto la dottrina patristica del Logos nella creazione, implica un radicale ottimismo davanti al creato, intimamente

¹⁰⁹ Cfr. GALVÁN J.M., *Il problema teologico degli attributi divini (I): considerazioni metodologiche*, « Annales Theologici » 8 (1994) 285-313; *Il problema teologico degli attributi divini (II). Dio e la sofferenza umana*, « Annales Theologici » 10 (1996) 69-90; *La giustizia di Dio, sorgente della giustificazione*, in *La giustificazione in Cristo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, pp. 117-128.

¹¹⁰ *Dominum et Vivificantem*, n. 50: « L'incarnazione di Dio-Figlio significa l'assunzione all'unità con Dio non solo della natura umana, ma in essa, in un certo senso, di tutto ciò che è "carne": di tutta l'umanità, di tutto il mondo visibile e materiale. L'incarnazione, dunque, ha anche un suo significato cosmico, una sua cosmica dimensione. Il "generato prima di ogni creatura", incarnandosi nell'umanità individuale di Cristo, si unisce in qualche modo con l'intera realtà dell'uomo, il quale è anche "carne", e in essa con ogni "carne", con tutta la creazione ». Ciò comporta una visione della creazione come evento interpersonale, che trova il suo riscontro nel testo di *Gaudium et spes* 24c, e la sua visione dell'uomo alla luce del mistero trinitario, "qui in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit".

unito al disegno di salvezza, in esso contenuto e da esso veicolato. Ovviamente la trasmissione preferenziale della salvezza avviene tramite l'economia sacramentale della Chiesa. I predetti elementi e la considerazione della Chiesa come realtà di mediazione intrastorica, consentono di riconoscere un valore sacramentale a tutto il creato. Su ciò si fonda la possibilità di una vera economia di salvezza in Cristo, anche nei casi in cui non arriva a esprimersi all'interno della struttura visibile della Chiesa.

4. Gli elementi della dignità della persona umana in quanto immagine di Dio

Abbiamo visto come la predestinazione sia la ragione della creazione dell'uomo ad immagine di Dio, della realizzazione del piano divino di volere l'uomo in Cristo, a sua immagine e di predestinarlo ad essere figlio adottivo attraverso l'incorporazione al Figlio suo. Ora questa elezione che l'uomo riceve prima della sua creazione ad essere immagine di Dio e ad entrare in comunione personale con lui, è nello stesso tempo la causa che conferisce una grande dignità all'uomo, che ne mostra la sua specificità e la sua trascendenza sul resto delle cose create.

4.1. L'essere personale

L'essere in Cristo dell'uomo ha come prima conseguenza l'essere personale, inteso qui come la forma concreta di essere chiamati nel Figlio alla comunione dialogica con Dio: come il Figlio è Persona nella sua relazione con il Padre, così in lui noi diventiamo persona creata chiamata al dialogo eterno con lui.

Ciò che costituisce l'Essere Personale di Dio, la relazione, infatti il Figlio non è altro che la sua filiazione, come il Padre non è altro che la sua paternità, non è sufficiente per fondare la ragione dell'essere personale dell'uomo. In lui, in quanto non Dio, la relazione deve essere preceduta dall'essere della persona in quanto tale in modo da garantire il suo essere non-Dio, condizione indispensabile per poter essere chiamati alla comunione con lui. Pertanto per l'uomo l'essere creato in Cristo ha come prima conseguenza l'essere posto nell'essere come essenza di fronte a Dio. Il che pone due questioni in primo piano: in primo luogo lo studio dell'essenza umana in quanto

costituita da Dio al di fuori di sé e orientata a sé; in secondo luogo lo studio delle caratteristiche dinamiche di questa essenza che conduce l'uomo alla comunione con Dio.

Da sempre l'uomo ha avuto la consapevolezza, forse problematica e persino paradossale, di essere un vero attore nella scena del mondo e non un elemento in più dello spettacolo della natura. Il riflesso di questa superiorità dell'uomo sul creato deriva dall'affermazione di una natura umana che è in grado, almeno in parte, di trascendere il resto della natura. Una delle espressioni più originarie di questa dimensione trascendente si trova nell'affermazione della natura spirituale dell'uomo. Questo carattere spirituale, non fa riferimento tanto all'opposizione alle realtà materiali, ma all'affermazione di una reale partecipazione dell'uomo ad una realtà che trascende il resto dell'universo. Questo è il motivo per cui il carattere spirituale dell'uomo è visto fin dall'antichità come una presenza del divino nell'umano. Forse, proprio per questa sua costituzione ontologica, la dignità del carattere personale è un dato presente nell'autocoscienza dell'uomo che lo ha portato a riconoscersi come persona già prima della consapevolezza rivelata della struttura cristologica dell'essere dell'uomo.

4.1.1. Breve accenno storico sul concetto di persona

Indubbiamente il concetto di persona ha una grande ricchezza semantica che nasce dall'evoluzione storica del suo significato, questo è il motivo per cui a tale termine si può fare riferimento per indicare significati talora anche diversi. È interessante notare come il concetto di persona, diverso da quello di individuo, ha ricevuto una grande dignità quando è stato illuminato dalla riflessione e dalla fede cristiana¹¹¹. Quando invece la speculazione è avvenuta fuori da un contesto cristiano, il termine persona più volte è stato identificato a quello di individuo.

Non volendo entrare nell'ambito dell'antropologia filosofica, ci limitiamo solo ad osservare come l'antropologia antica, in particolare quella greca, abbia dato un

¹¹¹ Osserva Scola: « Si parlerà di individuo quando si tratti innanzitutto di sottolineare l'identità della natura umana comune a tutti (valore universale), ma ci si riferirà invece a *persona* quando si voglia insistere sull'unicità, l'incomparabilità e la singolarità di ogni singolo uomo ». SCOLA A., *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit, p. 184.

contribuito alla comprensione dell'uomo, arrivando a descrivere importanti aspetti dell'essere dell'uomo e del suo agire, anche se non è riuscita ad integrare in un'unica realtà l'aspetto spirituale dell'uomo con quello corporeo. Non si comprende bene dove poter trovare le prime tracce della parola persona, c'è chi avvicina tale termine alla parola greca *prósopon*, che fa riferimento a *prosopion*, maschera, e chi invece risale addirittura all'ambito etrusco con il termine *phersu*¹¹². Ricordiamo comunque come nel pensiero di Aristotele e di Platone l'individualità è una maschera, una frustrazione, un problema da risolvere perché le persone, gli esseri devono tutti tendere verso l'insieme, l'unità, altrimenti rimangono una imperfezione.

Un'approfondita dottrina sulla persona, i cui presupposti e fundamenta sono presenti nella Sacra Scrittura, si è sviluppata soprattutto in ambito cristiano attraverso una riflessione cristologica e trinitaria. Una prima tappa importante la troviamo nel 325 con il concilio di Nicea, convocato per rispondere alle tesi di Ario, il quale negava la co-eternità del Figlio con il Padre e dunque anche la sua divinità ed insegnava che ci fu un tempo nel quale Dio era uni-personale, negando dunque che all'origine ci fossero delle Persone in Dio. L'essere trinitario di Dio e così anche le tre Persone erano dunque per Ario qualche cosa di accidentale, posteriore alla creazione. Nicea riaffermando l'eternità del Figlio e la sua consostanzialità con il Padre, mostrò come Dio, nel profondo del suo Essere, è dall'eternità Trinitario, ossia in tre Persone e non invece con il passare del tempo.

Nel periodo patristico abbiamo un consolidamento della distinzione tra natura – sostanza (*physis – ousia*) e soggetto (*hypostasis*), termine, quest'ultimo che si identifica con persona (*prósopon*). In risposta alle eresie del tempo in ambito trinitario, in modo particolare il modalismo che partendo dal termine *prósopon*, personaggio/maschera, considerava in Dio tre maschere che venivano di volta in volta utilizzate nel suo agire nella storia, Tertulliano approfondì il concetto di persona nella sua valenza latina che dava un valore giuridico concreto, richiamando i diritti del soggetto, e fu il primo ad operare la definizione latina *una substantia, tres personae*, seguendo una distinzione

¹¹² Cfr. MILANO A., *Persona in teologia*, Ed. Dehoniane, Napoli-Potenza 1996², p. 57.

che riguarda l'ordine, ma non la sostanza¹¹³. In Oriente i Cappadoci Basilio, il fratello Gregorio di Nissa e l'amico Gregorio di Nazianzo, distinsero in maniera chiara i termini *ousia* e *ipostasi*, per lungo tempo identificati in un unico significato, ed arrivarono alla definizione *una ousia e tre ipostasi* identificando la parola *ipostasi* con persona e *ousia* con la natura o sostanza. Con sant'Agostino abbiamo un ulteriore passo in avanti, nella sua riflessione Trinitaria egli consolida la volontà di applicare il termine persona anche all'uomo per mettere in evidenza non la specie, ma il suo essere singolare e individuale¹¹⁴.

Nel Medioevo sono molte le definizioni di persona che si susseguono, tutte nascono da trattati che riflettono sulla cristologia e la teologia trinitaria e non sull'antropologia, applicando così il concetto di persona prima di tutto a Dio. In tutte le definizioni comunque la persona identifica una sostanza che ha una caratterizzazione particolare, quella di essere razionale e dunque di distinguere l'uomo dall'animale. La definizione più conosciuta è quella di Severino Boezio (+ 525) *naturae rationalis individua substantia*¹¹⁵, (una sostanza individuale di natura razionale) dove l'elemento fondamentale è la sostanza che attesta l'individualità. Abbiamo poi quella di san Tommaso che l'applica sia a Dio che all'uomo: la persona è *subsistens in rationali natura*¹¹⁶ (il sussistente di natura razionale), così alla definizione di Boezio san Tommaso sostituisce il termine sostanza con il participio presente del verbo sussistere per evidenziare che la persona ha il proprio essere in sé. Osserva il Maspero: « Per questo la definizione conviene alle Persone divine, che si identificano con l'unica sostanza che è l'Essere stesso, e quindi non hanno accidenti. In questo modo si esprime quello che Boezio voleva significare, senza utilizzare però il termine sostanza, che non può dirsi al plurale in Dio. Inoltre l'uso del termine al participio presente fa riferimento diretto al soggetto di un'azione, che in Dio è eterna. Nell'uomo ovviamente la dimensione di eternità non è presente, ma la definizione gli si applica perfettamente »¹¹⁷. Da ciò si comprende come la Persona divina sia la relazione in quanto sussistente;

¹¹³ TERTULLIANO, *Adversus praxean*, 2. Cfr. MASPERO G., *Uno perché Trino. Breve introduzione al trattato su Dio*, Cantagalli, Siena 2011, p. 53.

¹¹⁴ Sant'AGOSTINO, *De Trinitate VII*, 6,11.

¹¹⁵ BOEZIO, *De persona Christi et dual naturis*, 3.

¹¹⁶ San TOMMASO D'AQUINO, *STh I*, q. 29.

¹¹⁷ MASPERO G., *Uno perché Trino. Breve introduzione al trattato su Dio*, op. cit., p. 114.

se dunque la relazione per la persona umana è un accidente, non lo è per la Persona divina dove invece la relazione si identifica con la pienezza dell'Essere.

4.1.2. L'essere proprio dell'uomo è l'essere in Dio

Abbiamo visto come il disegno divino consiste nella predestinazione dell'uomo alla comunione con Dio. Ciò significa che l'uomo è chiamato ad entrare in dialogo con lui, ad essere il tu di Dio. Per poter determinare una tale comunione c'è bisogno di una base ontologica comune, altrimenti non sarebbe possibile nessun rapporto dialogico dell'uomo con Dio. Questa base ontologica per l'uomo è Dio stesso. Sottolinea Carlo Laudazi: « Perciò, essere definito immagine di Dio significa che l'uomo esiste perché ha per grazia la stessa ontologia di Dio: l'essere proprio dell'uomo è *essere in Dio* »¹¹⁸. Dunque l'alterità tra Dio e la creatura deve intendersi in ambito personale, ma non in quello ontologico, altrimenti non potrebbe esserci alcuna relazione.

L'essere personale dell'uomo, valore assoluto in virtù dell'essere stato creato ad immagine di Dio, deriva dunque dall'essere il tu di Dio, l'Essere personale per eccellenza che gli permette di stare di fronte a lui con una propria personalità che tuttavia partecipa dell'irripetibilità di Dio. L'uomo è un essere personale perché è stato creato ed elevato in Cristo ad essere il tu di Dio e quindi, in virtù di questo riferimento ontologico, a ricevere l'essere personale dall'Essere personale per eccellenza che è Dio. Afferma Ruiz De La Peña: « Solo l'essere personale per eccellenza può conferire personalità alla sua creatura, e di fatto la conferisce quando è percepito come il tu di quella creatura. Qualunque altra relazione (al regno animale, al mondo delle cose, alle idee astratte) non possiede questa virtù personalizzante; persino la stessa relazione intraumana ha bisogno del sostegno della personalità trascendente divina per non snaturarsi in un commercio di cose o in uno scambio di messaggi puramente funzionali »¹¹⁹.

Da quanto detto possiamo concludere come la grandissima dignità dell'uomo, il suo essere un valore assoluto deriva dalla sua relazione ontologica a Dio, dal suo essere

¹¹⁸ LAUDAZI, C., *L'uomo nel progetto di Dio*, in MORICONI, B., (ed.), *Antropologia Cristiana*, op. cit., p. 300.

¹¹⁹ RUIZ DE LA PEÑA, *Immagine di Dio: Antropologia Teologica fondamentale*, op. cit., p. 176.

in Dio: « Di conseguenza, l'uomo è valore assoluto non da sé o per sé, ma l'inseità del suo assoluto è fondata nella relazione a colui che è l'unico assoluto; egli allora, in quanto persona, può dirsi assoluto solo perché ha come suo proprio referente costitutivo colui che è l'Assoluto: è assoluto per partecipazione »¹²⁰.

4.1.3. L'uomo fin dal concepimento è persona

A partire dalla sua creazione l'uomo è un essere che ha una grande dignità che è inerente a lui. Pur chiamato alla comunione con Dio e dipendente ontologicamente da lui, l'uomo è capace di definirsi da solo, anche al di fuori di Dio in quanto *ens a se*, un essere che esiste da se stesso.

L'essere persona, essendo una dimensione ontologica dell'uomo che deriva dalla relazione fondante e creativa dell'uomo con Dio, è una dottrina che appartiene alla creazione, alla dottrina protologica, e non a quella soteriologica. Ciò significa che l'essere persona dell'uomo non deriva dall'opera salvifica di Cristo, non è qualcosa che si raggiunge in divenire, ma è una realtà originaria dell'uomo che deriva dal suo essere creato ad immagine di Dio. Come Dio non diventa persona con il tempo, come affermava Ario a proposito del Figlio, ma è in tre Persone dall'eternità, così anche l'uomo non diventa persona nel cammino della sua vita, in un momento preciso del suo sviluppo storico, ma proprio nel momento della sua creazione come individuo, proprio nel momento del suo concepimento.

E' bene sottolineare questo perché lungo gli anni si è fatta strada con insistenza l'idea che l'uomo sia persona solo quando riesce ad avere delle relazioni con gli altri, quando riesce ad utilizzare la propria intelligenza e la propria libertà. Ma allora è lecito domandarsi: cosa succede quando un individuo non riesce, per una serie di motivi, ad entrare in relazione con gli altri, ad utilizzare le sue capacità? Cessa di essere persona? La risposta che viene dall'antropologia cristiana è chiara: l'uomo è persona indipendentemente dalle sue capacità di esprimere la sua personalità, indipendentemente

¹²⁰ LAUDAZI, C., *L'uomo nel progetto di Dio*, in MORICONI, B., (ed.), *Antropologia Cristiana*, op. cit., p. 309.

dal suo pensiero e dall'essere accolto o riconoscimento dagli altri. L'essere persona deriva dall'essere creato ad immagine di Dio e non dagli atti che si possono realizzare.

L'uomo dunque non diventa persona attraverso l'esercizio di determinate capacità, ma lo è per natura. Osserva Panteghini: « L'uomo è persona per natura e vocazione, non per l'esercizio di determinate capacità o prestazioni, come vorrebbero certe antropologie attuali, per le quali persona è solo un essere umano capace di comportarsi intelligentemente e liberamente, escludendo da questa qualifica la vita umana embrionale (giustificando l'aborto e in certi casi l'eutanasia). La dignità personale dell'uomo immagine di Dio precede gli atti che o più o meno compiutamente la esprimono »¹²¹.

Potremmo dire come i caratteri costitutivi della persona sono la sussistenza (l'essere in sé) e l'autotrascendenza (l'essere per l'altro). La sussistenza vuole indicare che la persona è unica e irripetibile, capace di autocomprendersi e autodeterminarsi e che deve essere sempre intesa come fine e mai come mezzo¹²². Osserva Guardini che la persona è presente quando « l'essere sia in se stesso e disponga di se stesso. Persona significa che nel mio stesso essere non posso, in ultima analisi, essere posseduto da nessun'altra istanza, ma appartengo a me stesso. Persona non è solo dinamica, ma anche essere; non solo atto, ma anche conformazione. La persona non scaturisce dall'incontro, ma si attua solo in esso »¹²³. L'autotrascendenza invece indica la capacità intrinseca che l'uomo ha di uscire fuori di sé per incontrare l'altro e in questo incontro scoprire se stesso. Soltanto aprendosi ad un tu, l'uomo può scoprire il suo io personale¹²⁴. Tuttavia in questa relazione l'uomo non perde la propria individualità e incomunicabilità metafisica, altrimenti cesserebbe di essere un valore a sé e non potrebbe avere relazioni con gli altri.

¹²¹ PANTEGHINI G., *L'uomo scommessa di Dio*, EMP, 1998, p. 205.

¹²² Cfr. PANTEGHINI G., *L'uomo scommessa di Dio*, op. cit. p. 205.

¹²³ GUARDINI R., *Mundo y persona*, Madrid 1967, p. 179.

¹²⁴ Cfr. PANTEGHINI G., *L'uomo scommessa di Dio*, op. cit., p. 205.

4.2. L'indole dialogica dell'uomo

Abbiamo potuto notare come l'uomo, in quanto essere creato ad immagine e somiglianza di Dio, è stato costituito in una dipendenza ontologica con il suo Creatore ed è quindi in grado di entrare in una comunione filiale con la Trinità. Essendo stato collocato al centro del creato perché « tutto quanto esiste sulla terra deve essere riferito all'uomo, come a suo centro e suo vertice » (*Gaudium et spes* 12), egli è in una posizione preminente per la realizzazione di un equilibrio intorno a sé. Grazie al suo essere libero, cosciente, responsabile, l'uomo è per natura in grado di stabilire una serie di relazioni con se stesso e con gli altri che lo rendono artefice di un'armonia e di una corrispondente comunione con il mondo creato¹²⁵.

4.2.1. L'uomo come essere *ab alio*

Da un'analisi dei passi della Genesi abbiamo visto come l'uomo non solo agisce come immagine di Dio attraverso il dominio sul creato, ma anche attraverso la sua relazione con gli altri, in modo particolare nella relazione tra l'uomo e la donna. Già Aristotele nella sua *Politica* riconosceva l'uomo come uno *zoon politikon*, un animale sociale, perché ha bisogno degli altri per la propria realizzazione, infatti l'asocialità appartiene solo alle divinità o alle bestie¹²⁶. Lungo i secoli si sono succedute tutta una serie di interpretazioni che variavano da una visione ottimistica della socialità dell'uomo, vista appunto come un elemento indispensabile per la realizzazione dell'uomo, ad una pessimistica che invece la interpretava come una forma di alienazione e di lontananza dal divino, fino a sfociare nel tempo nel *homo homini lupus*¹²⁷. Sulla socialità dell'uomo il Concilio Vaticano II ricorda: « L'uomo è per sua intima natura un essere sociale, e senza i rapporti con gli altri, non può vivere né esplicitare le sue doti » (*Gaudium et spes*, 12). Si tratta dunque di una situazione voluta da Dio e presente in ogni aspetto della costituzione umana.

¹²⁵ Cfr. BRANCACCIO F., *Antropologia di comunione. L'attualità della Gaudium et spes*, op. cit., p. 42.

¹²⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Politica I*, 2, 1252b 28 – 1253a 29.

¹²⁷ Per un approfondimento storico su questo tema si veda REALE G., *Storia della filosofia antica*, Vol. 2, Milano 1988, pp. 174 s.;

Questa socialità umana si esprime nel fatto che l'uomo dipende da un altro fin dall'inizio della sua vita, dalla nascita fino al compimento finale, l'uomo infatti è un essere *ab alio*, ossia un essere che non ha donato l'esistenza a se stesso, ma l'ha ricevuta da un altro che è Dio. L'uomo, proprio perché deriva in tutto *ab alio*, da un altro, è un essere in relazione, ossia si realizza attraverso la relazione con gli altri esseri, primo fra tutti Dio. La relazione è necessaria per l'uomo perché in essa egli può trovare nella verità la realizzazione di se stesso. Naturalmente, come abbiamo già in precedenza osservato, l'uomo è anche *un ens a se*, ossia un essere che esiste da se stesso, nel senso che in quanto mosso dall'intelletto e dalla volontà, è in grado di definirsi e determinarsi da solo, fuori da Dio, fino al punto di poter andare contro il suo Creatore.

Tuttavia la struttura dialogica "io-tu" in cui si manifesta a livello esistenziale la natura libera dell'uomo, non è fondante. La persona umana non si realizza, né trova fondamento nell'apertura orizzontale ad un "tu" che a sua volta richiede un altro "tu" per essere fondata. In questo senso è bene sottolineare come la dimensione dialogica presente nell'uomo non si realizza primariamente attraverso un'apertura verso un tu orizzontale, ma soprattutto attraverso un'apertura verticale verso un Tu fondante, fonte della dignità dell'uomo. L'uomo è stato elevato ad essere il tu di Dio, gli è stata donata l'amicizia divina al fine di poter dialogare e fare la volontà di Dio. A tal riguardo afferma Laudazi: « Il fatto che Dio, in quanto Padre, Figlio e Spirito, ha voluto l'uomo a sua immagine in Cristo, fa capire che tale volizione è finalizzata a rendere capace l'uomo non solo di riferirsi a un tu, ma soprattutto di ricevere l'autodonazione di Dio, il suo concederglisi totalmente, il dono di essergli "tu"; (...) allora l'uomo deve ammettere che Dio è suo, che gli appartiene più di ogni altro tu umano, poiché solo riferendosi a lui come a suo proprio tu, può dirsi pienamente io. Il fatto dell'essere immagine, cioè copia di Dio, gli è garanzia di poter dire con assoluta certezza: Dio è mio più che ogni altro essere del mondo creato, mi appartiene più di ogni altro mio simile con quale esiste un vincolo naturale o di amore indissolubile, poiché nessuno come lui può essere mio tu in senso pieno »¹²⁸.

¹²⁸ LAUDAZI, C., *L'uomo nel progetto di Dio*, in MORICONI, B., (ed.), *Antropologia Cristiana*, op. cit., pp. 306-307.

Ciò è così perché la mera alterità, anche se radicalmente richiesta dalla struttura dialogica che richiama la libertà, rimanda a sua volta ad un Tu fondante. Poiché la natura umana non si identifica con la relazione, ma ha bisogno di un livello ontologico precedente (soltanto nelle Persone divine la relazione è costitutiva), il fondamento della struttura dialogica dell'uomo, non si trova nella semplice alterità del "tu", ma nella fondante mediazione del Tu divino nella creazione, al quale l'uomo è costitutivamente aperto. L'uomo in definitiva, come abbiamo già detto, può entrare in relazione con Dio perché vi è tra di loro un'alterità delle persone e una comune base ontologica che è Dio stesso. L'essere proprio dell'uomo è *essere in Dio*.

Il concetto di immagine così mostra come la relazionalità dell'uomo con Dio è l'elemento fondamentale della struttura ontologica dell'uomo « esso cioè risulta costitutivamente indispensabile per definire l'uomo »¹²⁹

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

Gaudium et spes, 19,a

4.2.2. Chiamato alla comunione con Dio

La ragione più alta della dignità dell'uomo consiste proprio nella sua chiamata alla comunione con Dio: « A quest'uomo così creato Dio ha fatto l'altro grandissimo dono di elevarlo in una condizione che non compete di per sé alla natura creata. Non solo lo ha creato ad immagine della propria natura, a sua somiglianza: lo ha anche

¹²⁹ LAUDAZI, C., *L'uomo nel progetto di Dio*, in MORICONI, B., (ed.), *Antropologia Cristiana*, op. cit., p. 300.

elevato alla partecipazione della sua vita divina. Tale elevazione, nella categoria della comunione, può essere intesa come ammissione dell'uomo all'amicizia con Dio »¹³⁰.

Così se le creature non hanno in sé la possibilità ontologica di relazionarsi con Dio in quanto la relazione è unidirezionale, dal Creatore alla creatura, non c'è quindi un ritorno del creato a Dio, l'uomo, proprio per il fatto di essere ad immagine di Dio, non solo riceve l'amicizia di Dio, ma è in grado di stabilire una relazione di conoscenza e di amore con lui che lo porta alla comunione con il Creatore. La relazione è dunque bidirezionale nel senso che « sgorga da Dio come relazione di creazione, ma torna dall'uomo verso Dio come relazione di conoscenza e di amore »¹³¹. Naturalmente questa capacità relazionale è un dono di grazia di Dio, non ha la sua origine nell'uomo, ma lo abilita ad essere un suo interlocutore secondo le modalità creaturali. Attraverso questa relazione, questa comunione con Dio l'uomo realizza se stesso in quanto immagine di Dio che è Comunione.

C'è comunque da sottolineare che la relazione, benché sia fondamentale per l'uomo, non porta mai il soggetto ad identificarsi con l'altro, altrimenti perderebbe il suo essere personale, la propria sussistenza: « la persona non si identifica mai con colui col quale entra in relazione, fosse anche Dio. La relazione o l'unione personale presuppongono e richiedono continuamente che ci sia e resti la distinzione dall'altro, riconosciuto come “soggetto” distinto e autonomo »¹³².

Ora questa capacità dialogica che l'uomo ha e che lo orienta verso Dio, dono esclusivo del Creatore che qualifica ed esprime l'essere dell'uomo come immagine di Dio, fonda tutte le relazioni che egli può avere con le altre creature. Ecco allora che se la Persona divina è nella relazione, la persona umana invece si realizza nella relazione, nel senso che le permette di vivere ad immagine di Dio, di “esplicare le sue doti” (*Gaudium et spes*, 12) e di realizzarsi nel suo essere creato.

Ricordiamo che non è l'alterità orizzontale l'ambito in cui l'uomo trova il suo accesso a Dio. Indicare in questa via, come molti autori hanno fatto, la condizione per l'incontro tra Dio e l'uomo, vuole dire iscrivere l'infinito essere divino nel finito essere creato. Un Dio scoperto soltanto nel tu umano è un Dio troppo piccolo. Soltanto dopo

¹³⁰ BRANCACCIO F., *Antropologia di comunione. L'attualità della Gaudium et spes*, op. cit., p. 44.

¹³¹ *Ibid.*, p. 49.

¹³² PANTEGHINI G., *L'uomo scommessa di Dio*, op. cit., p. 204.

che la mediazione causale creazionale divina ha portato a scoprire che il fondamento della struttura dialogica dell'uomo consiste nella relazione con il Tu divino, è possibile scoprire nella relazionalità interpersonale l'immagine del Dio Persona e vedere nell'altro il volto di Dio. E' l'atto creativo divino, in quanto fondamento dell'essere libero e dialogico della creatura immagine, a dare ragione della fondamentale dignità della persona.

4.2.3. L'amore di Dio verso l'uomo: la creazione come evento interpersonale

Quanto detto ha come premessa l'affermazione che la creazione non avrebbe senso se non fosse intesa come evento interpersonale. Ossia Dio non avrebbe creato una creazione non personale o una creazione personale non chiamata al dialogo con lui.

La Sacra Scrittura insiste nel presentare un Dio rivolto al mondo, aperto ad un uomo con il quale vuole stabilire una comunione di vita eterna che si chiama salvezza. Tuttavia con analoga insistenza si sottolinea che Dio non ha alcun bisogno di avere questa dimensione comunionale con la creatura. Dio è in se stesso pienezza di vita e da questa pienezza onnipotente scaturisce la stessa creatura amata. Nell'Antico Testamento questa pienezza di vita, confessata ma non ancora svelata, viene chiamata santità (*qadosh*); nel Nuovo Testamento si svela il *qadosh* come tri-santità della vita personale intradivina: Padre e figlio e Spirito Santo. Dio è pertanto comunione in se stesso e per questo può essere comunione verso il mondo..

Se esiste una creatura amata lo è nell'ambito di quell'amore che Dio è nella sua vita intradivina. Se così non fosse, la realtà comunionale *ad extra* metterebbe in crisi la trascendenza divina. L'essere della creatura viene rimandato, quindi, a ciò che costituisce la stessa vita trinitaria come *communio*: le processioni eterne. Scrive a tal riguardo san Tommaso d'Aquino: « Dio, conoscendosi, concepisce nell'intimo di sé il suo Verbo e questo è anche l'Idea nella quale conosce tutto quello che conosce, poiché è conoscendo se stesso, che conosce tutte le cose. Da questa concezione del Verbo egli produce all'amore di tutte le cose e di se stesso (...) Quando questo cerchio è chiuso, nulla vi può essere aggiunto, di modo che non vi potrebbe essere una terza processione nell'immanenza della natura divina, ma solo la processione delle creature fuori di Dio

»¹³³. Dante, in maniera più sintetica, diceva la stessa cosa: « ciò che non muore e ciò che può morire non è se non splendor di quella idea che partorisce, amando, il nostro Sire »¹³⁴.

Ogni processione *ad extra* (creazione) è rinviata alle processioni eterne della conoscenza e dell'amore intradivini e non ha altro senso che dare una realtà diversa all'essenza divina, un non-Dio di fronte a Dio. Anche se l'affermazione dell'onnipotenza assoluta divina porta ad ipotizzare una creazione meramente materiale, non si vede perché Dio avrebbe posto nell'essere un non-Dio, conosciuto nel suo Verbo e amato nel suo Amore, non in grado di stabilire una comunione personale con lui. Non sarebbe comprensibile una creazione di non-persone. Pensare ad una creazione senza "persone" per lodare Dio, ricorda la frase del Signore: « vi dico che, se questi taceranno, grideranno le pietre » (Lc 19,40) e allora le pietre diventerebbero persone. "Persona umana" è un non-Dio chiamato ad amare Dio. La creazione (processione *ad extra*) assicura quell'alterità necessaria perché ci sia amore che le processioni assicurano all'interno della divinità.

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

4.3. La libertà

La libertà nell'uomo è un presupposto necessario della sua dignità, poiché gli permette di volgersi verso il bene e di rispondere positivamente all'invito divino ad

¹³³ San TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, 9,9.

¹³⁴ DANTE A., *Divina Commedia, Paradiso canto XIII*.

entrare in comunione di vita con Dio. La libertà è la capacità che l'uomo ha di autodeterminarsi razionalmente, ossia poter gestire la propria vita secondo verità¹³⁵.

La libertà è ciò che permette al sussistente personale di manifestare il potere sui propri atti, la capacità di disporre di essi. Nel suo senso primario la libertà può definirsi come capacità della volontà di autodeterminarsi all'atto, è la capacità di essere causa del proprio atto, di essere "causa sui", vero soggetto agente¹³⁶.

4.3.1. La libertà come costitutivo essenziale della persona

La persona ha un certo potere sul resto dell'universo, la Genesi, abbiamo visto, manifesta questa verità come dominio, signoria. Ma nessuna potenza può essere capita come dominio se non include l'autodominio, il poter agire o non agire in base a un principio intrinseco: una forza cieca non può essere capita come vera potenza. Da qui l'affermazione che la trascendenza sul creato include l'affermazione del dominio sui propri atti in cui consiste, in fin dei conti, la libertà.

La vera libertà nell'uomo è espressione del suo essere creato ad immagine di Dio. Egli infatti non è orientato verso Dio attraverso un impulso interno che lo costringe ad aderire alla volontà divina, ma piuttosto è mosso da scelte responsabili, consapevoli e libere.

La libertà creaturale distingue la radicale alterità dell'uomo rispetto a Dio e ne indica il modo in cui l'uomo si rapporta a Lui per entrare in comunione¹³⁷.

La libertà non è una delle qualità dell'uomo, ma è il costitutivo essenziale della persona. E' quella struttura che permette all'uomo di costruire la sua vita senza subirla passivamente, di realizzare il dominio sulla propria esistenza. La libertà dell'uomo è la forma più alta della condiscendenza divina, è l'essere posti come altro rispetto a Dio, ma nello stesso tempo chiamati alla comunione con lui. L'apertura dell'uomo a Dio, questa capacità di stare di fronte a lui è il significato profondo della libertà.

¹³⁵ Cfr. GOZZELINO G., *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, Editrice ELLE DI CI, Torino 1991., p. 211.

¹³⁶ Cfr. BERGAMINO F., *La struttura dell'essere umano*, EDUSC, Roma 2007, p. 172.

¹³⁷ Cfr. COLZANI, G., *Antropologia Teologica. L'uomo paradosso e mistero*, op. cit., p. 289..

4.3.2. Attraverso la libertà l'uomo si realizza come immagine

Attraverso l'esercizio della propria libertà, l'uomo ha la possibilità di autodefinirsi. Si tratta di un esercizio che deve essere vissuto nella piena responsabilità perché ne va dell'accettazione del proprio essere. Una libertà vissuta come apertura a Dio, è una libertà che si potenzia ed aumenta sempre di più, portando l'individuo ad un livello sempre più alto di coscienza del proprio io, una libertà invece che rifiuta Dio, è una libertà che s'impoverisce e che porta l'individuo a perdersi, perché non più orientato verso il suo fine, fonte di gioia e di vita eterna.

Si può dunque distinguere una libertà che permette all'uomo di poter rispondere alla chiamata di Dio, elemento fondamentale per poter raggiungere quella perfezione per la quale è stato posto in essere, e una libertà intesa come realizzazione in Cristo dell'immagine di Dio.

La libertà si giustifica in un fondamento che va oltre l'uomo e che riguarda direttamente Dio. Infatti l'uomo che riceve la sua esistenza senza averla scelta, non può trovare il senso della sua libertà in se stesso, quanto piuttosto in qualcosa che trascende la sua stessa esistenza. « La nozione di libertà creaturale si colloca nel solco insuperabile della differenza fra il Creatore e la creatura per delineare, insieme, vuoi l'atto misericordioso di quel Dio che mi elegge prima ancora che io lo accolga, vuoi l'insostituibile responsabilità del soggetto eletto che, proprio per questo, non può più rinchiudersi nella propria "ipseità", nella propria autosufficienza, ma deve aprirsi al dialogo con Dio. La libertà creaturale, perciò, non va pensata sul modello divino, quasi fosse una libertà infinita che opera in un ambiente limitato: è, piuttosto, una libertà che non è prima, che non è originaria e indipendente, e che, proprio nell'originario rapporto con Dio, è costituita in tutta la sua verità »¹³⁸.

L'uomo creato ad immagine di Dio deve avere in sé la capacità di realizzarsi secondo tale immagine, ossia fare scelte per il bene e rifiutare il male. La libertà diventa allora la condizione attraverso la quale l'uomo può autotrascendersi verso il Bene

¹³⁸ COLZANI, G., *Antropologia Teologica. L'uomo paradosso e mistero*, op. cit., pp. 292-293.

Sommo che è Dio stesso e così realizzare il suo essere immagine¹³⁹. La libertà è la costruzione di se stessi, è l'autodeterminazione fondata sulla razionalità¹⁴⁰.

4.3.3. La libertà come umiltà, accoglienza e dono di sé

La libertà umana, osserva Gozzelino, indica una certa povertà di essere, infatti il non essere ancora o il poter essere ciò che ancora non si è, indica che l'uomo non nasce con una pienezza umana altrimenti il protologico coinciderebbe per forza con l'escatologico¹⁴¹. Dunque l'uomo nasce come un essere in divenire per raggiungere la sua pienezza. Questa pienezza, come sappiamo, la può raggiungere solo in Cristo. Ecco allora che l'uomo, in profondo atteggiamento di umiltà, deve riconoscersi come incompleto, come bisognoso di un completamento, di una crescita fondamentale.

La libertà non può considerarsi come un orizzonte autonomo, nel senso che l'uomo può liberamente scegliere il bene o il male. Se infatti l'essere in Cristo è il fine ultimo dell'uomo, il contenuto del disegno di Dio, ciò significa che ogni determinazione della persona non può che essere rivolta profondamente a Cristo¹⁴². « In Gesù di Nazaret la convergenza del dono divino e della capacità umana di disporre di sé si spingono fino a quel vertice che lega indissolubilmente il potere di essere e quello di donarsi, transcendendo radicalmente ogni pura chiusura in sé. E' questo il senso della croce il cui valore singolare e intrascendibile ci è offerto attraverso lo Spirito, attraverso la fede e attraverso il sacramento »¹⁴³. La libertà è la capacità che l'uomo ha di appropriarsi della propria esistenza e donarla a Dio.

Ciò significa che non è lecito tutto ciò che si può fare con la libertà, poiché questa, per essere tale, deve essere sempre orientata verso la verità ed il bene. E' libero colui che sceglie liberamente il bene nella verità. La determinazione per il male non porta alla libertà, perché il male non fa parte della sua natura ad immagine e quindi non gli consente di ordinarsi a Dio e di raggiungere quella perfezione alla quale è chiamato. Attraverso una scelta libera verso il male, l'uomo si allontana da Dio, suo fine ultimo e

¹³⁹ Cfr. BRANCACCIO F., *Antropologia di comunione. L'attualità della Gaudium et spes*, op. cit., p. 78.

¹⁴⁰ Cfr. GOZZELINO G., *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, op. cit., p. 211.

¹⁴¹ Cfr. GOZZELINO G., *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, op. cit., p. 212.

¹⁴² Cfr. COLZANI, G., *Antropologia Teologica. L'uomo paradosso e mistero*, op. cit., p. 290.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 298-299.

privando l'uomo della sua realizzazione ad immagine, non lo rende più libero, ma schiavo¹⁴⁴. La libertà è profondamente qualificata e dipendente da Dio. Quando si vuole esercitare la libertà in senso assoluto, sganciandola dal suo fine che è Dio, la libertà diventa regola di se stessa e finisce per condurre l'uomo alla schiavitù, ossia alla perdita della libertà.

Al contrario, quando l'uomo nella libertà sceglie il vero bene « l'uomo consegna a Dio la sua libertà, affinché Dio, operando nella sua libertà, guidi l'uomo al pieno conseguimento del bene scelto. La libertà dell'uomo continua a rimanere tale, anzi viene portata a compimento dall'aver scelto Dio. Il compimento dell'umano è nell'assunzione da parte del divino: la scelta della volontà di Dio, e quindi la partecipazione alla sua libertà, è il compimento della libertà umana. Non c'è dunque piena realizzazione della libertà umana fuori dalla comunione con Dio »¹⁴⁵. L'uomo scegliendo il vero bene si conforma alla volontà di Dio e partecipa della Sua volontà dando vita ad una comunione di intenti. In questo modo l'uomo mette a servizio di Dio la sua libertà, donandogliela, affinché Egli operi attraverso le sue libere scelte per il bene. L'autentico esercizio della libertà è infatti il donarsi nella mani di Dio affinché egli possa operare in noi.

Se è vero che la libertà è la capacità di scelta che l'individuo ha, bisogna altrettanto sottolineare come questa capacità deve essere orientata verso il bene e concentrarsi su Cristo. La libertà dunque è essenzialmente un'obbedienza e un riconoscimento di dipendenza. E' un mettersi nelle mani di Dio, è un assenso a Cristo e un lasciare fare lui affinché il mio essere possa arricchirsi¹⁴⁶.

Il senso profondo della libertà non va allora trovato in rapporto con il mondo o con la società, ma sempre in rapporto con Dio in Cristo. Questo significa che la libertà, in riferimento a Cristo, è obbedienza, imitazione, partecipazione, ma soprattutto accoglienza¹⁴⁷. L'uomo vuole con forza la libertà, perché attraverso di essa può superare i suoi limiti, può migliorare, aprire degli orizzonti nuovi, educarsi, avere nuove prospettive. La libertà in fin dei conti è una manifestazione dell'apertura dello spirito umano verso l'infinito.

¹⁴⁴ Cfr. BRANCACCIO F., *Antropologia di comunione. L'attualità della Gaudium et spes*, op. cit., p. 78.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 79.

¹⁴⁶ Cfr. GOZZELINO G., *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, op. cit., p. 213.

¹⁴⁷ Cfr. COLZANI, G., *Antropologia Teologica. L'uomo paradosso e mistero*, op. cit., p. 290.

Tuttavia è bene, nello stesso tempo, sottolineare come una libertà illimitata è illusoria per l'uomo poiché egli si scontra necessariamente con i limiti della sua creaturalità. L'agire libero assoluto, senza nessun presupposto ed illimitato, appartiene solamente a Dio in quanto Creatore. Un esercizio allora retto della libertà consiste nell'accogliere quello che Dio in quanto Creatore dona, nell'usare le cose secondo la loro natura, come manifestazione dell'amore di Dio. Sotto questa prospettiva la libertà non si esercita più nel fare, nel produrre, ma piuttosto nell'apparente passività dell'accoglienza intelligente ed umile di quello che Dio ogni giorno dona che poi diventa massima attività in quanto sprono ed indirizzo a fare la sua volontà.

5. L'uomo unità di anima e corpo

La struttura dialogica dell'uomo si radica nella sua struttura spirituale-corporale. Sia la Sacra Scrittura che il Magistero, hanno sottolineato la profonda unità dell'essere umano, un'unità di anima e corpo che costituisce il fondamento del suo essere dialogico.

L'uomo da subito si sperimenta come un soggetto in possesso di una propria interiorità che lo porta a pensare, riflettere, raccogliersi, ossia a dar vita a tutta una serie di atti spirituali. Nello stesso tempo percepisce di essere anche un soggetto che è in grado di agire fuori dalla propria interiorità, dalla propria soggettività. Dunque due mondi, quello spirituale e quello potremmo dire materiale che convivono nell'uomo in maniera inseparabile.

5.1. Il pensiero antico e quello biblico

A livello prettamente filosofico, in ambito greco, è possibile evidenziare una duplice comprensione del rapporto tra anima e corpo: in Platone troviamo un'antropologia fortemente dualista, nella quale le anime sono considerate come delle particelle che si sono distaccate da uno spirito infinito attraverso una "caduta primordiale" e sono entrate nei corpi dandogli la vita. L'uomo s'identifica nella sua anima e non nel suo corpo considerato come uno strumento estrinseco. C'è un forte

antagonismo tra l'anima e il corpo percepito come un ostacolo, una sorta di prigionia. Attraverso una vita di purificazione le anime potranno finalmente lasciare i corpi ed essere reintegrate nella loro primitiva origine.

Aristotele al contrario parla di unità psicosomatica dell'essere umano, considerando l'anima come forma sostanziale del corpo. L'anima è definita come il primo principio degli esseri viventi, il motivo per cui viviamo. Non si comprende bene, dagli scritti del filosofo, cosa avviene con la morte dell'individuo, se cioè ciò che lui chiama l'intelletto agente che è di origine divina, sia individuale e dunque presente in ogni essere umano oppure no. Nel secondo caso l'immortalità sarebbe soltanto collettiva e dunque implicherebbe la perdita dell'individualità.

L'antropologia biblica non conosce il dualismo ontologico di anima e corpo. La categoria che viene messa in evidenza dall'ebreo non è quella dell'essere-sostanza, ma quella della relazione. L'uomo è visto come una profonda unità di tutte le relazioni costitutive dell'esperienza umana: lo spirito, *ruah*, inteso come un'apertura vivente a Dio, sigillo dell'immagine, ciò che qualifica l'interiorità dell'uomo. La *ruah* è l'alito vitale, il legame profondo con Dio, l'apertura al Creatore come struttura primaria dell'uomo, su cui poggia la sua dignità¹⁴⁸.

Il termine *nefesh*, è compreso come soggettività relazionale, è l'individualità della persona, il suo centro vitale, l'io aperto alla relazione, il suo animo. Il termine, letteralmente, fa riferimento alla gola, dunque al luogo per eccellenza del nutrimento e del respiro, ma vuole intendere anche collo e nuca, in un senso di indifesa, di dipendenza, di pericolo e quindi di bisogno di essere difeso¹⁴⁹.

La realtà intima dalla quale provengono le scelte buone o cattive è il cuore *leb*. Con tale termine, nel linguaggio veterotestamentario si vuole indicare la sede dei sentimenti, la volontà, la decisione, l'intimo dell'uomo accessibile solo a Dio.

Ed infine il corpo, *basâr*, compreso come relazione con gli altri e la natura. E' attraverso il corpo che l'io si realizza attraverso la relazione con gli altri e con il mondo in quanto esteriorizzazione dell'anima¹⁵⁰. Dunque con tale termine si vuole indicare la

¹⁴⁸ Cfr. LADARIA, *Antropologia Teologica*, op. cit., p. 73.

¹⁴⁹ Cfr. SCOLA, *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit., p. 155.

¹⁵⁰ Cfr. PANTEGHINI G., *L'uomo scommessa di Dio*, op. cit., pp. 48-50

corporeità dell'uomo, ma nella sua interezza, nel senso che tale termine viene considerato sempre nella sua unione con la *nefesh*, e mai per indicare un cadavere¹⁵¹.

Questi termini hanno indubbiamente avuto un'influenza nel linguaggio antropologico del Nuovo Testamento tanto da essere riprodotti dalla LXX attraverso delle corrispondenze con altre parole anche se con sfumature diverse.

Abbiamo così la corrispondenza *leb-kardia*, termine utilizzato per indicare l'origine delle decisioni dell'uomo. *Nefesh-psiche* che nel Nuovo Testamento può avere diversi significati: in alcuni casi indica la parola anima, in altri la vita, in altri ancora la persona¹⁵². Ed ancora *basar-soma e sarx* termini usati soprattutto da san Paolo, il quale differenzia la parola *soma* per indicare la partecipazione dei fedeli alla Chiesa Corpo di Cristo e all'Eucarestia, dalla parola *sarx* intesa come peccato, opposizione a Dio. In contrapposizione alla carne *sarx*, san Paolo parla di *pneuma* (corrispondenza *ruah-pneuma*) inteso come relazione salvifica con Dio, principio di vita ricevuto dal Signore¹⁵³.

Da questa breve analisi abbiamo potuto notare come l'uomo è stato sempre visto all'interno di una prospettiva unitaria in cui le diverse dimensioni erano approfondite in riferimento non al suo essere, quanto piuttosto alla sua primaria relazione con Dio. Lungo i secoli tuttavia si è passati da estremismi dannosi, basati su una visione conflittuale del rapporto anima-corpo, che hanno accentuato da una parte l'importanza dell'anima vista come l'unico elemento di consistenza dell'essere (spiritualismo) a discapito del corpo, compreso come un peso, fonte della caducità dell'uomo. Dall'altra un'accentuazione del corpo (materialismo), visto come costitutivo essenziale della persona, fonte di legami essenziali con gli altri, a discapito dell'anima, ritenuta un elemento secondario, la cui esistenza in taluni casi è addirittura negata.

5.2. La Tradizione ed il Magistero

La comprensione neotestamentaria dell'uomo, fortemente cristocentrica, viene ripresa dai primi Padri della Chiesa, i quali, seguendo il pensiero del loro tempo,

¹⁵¹ Cfr. SCOLA, *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit., p. 155.

¹⁵² Cfr. LADARIA, *Antropologia teologica*, op. cit., p. 75.

¹⁵³ Cfr. SCOLA, *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit., p. 156.

riconoscono nell'uomo un composto di anima e corpo, ma insistono molto sulla loro unità. Alla luce dell'incarnazione del Verbo e della risurrezione di Cristo la riflessione sul corpo acquista sempre più importanza in quanto considerato degno di Dio e destinato alla risurrezione e alla gloria eterna¹⁵⁴.

A partire da Cristo, modello per eccellenza dell'uomo, inizia una lunga riflessione sulla natura umana che segue due tendenze che si alternano lungo i secoli. Una di tipo platonico che considera l'uomo come anima con un corpo annesso, ed una di tipo aristotelico che considera l'uomo come un composto unitario di anima e corpo. Seppur a livello descrittivo nei primi secoli del Cristianesimo si accettassero maggiormente le categorie antropologiche platoniche in quanto più in sintonia con la rivelazione, perché incentrate sulla contemplazione e l'ascetismo, ricordo in tal senso come i primi Padri si dedicassero di più all'etica piuttosto che alle scienze empiriche, sarebbe assolutamente sbagliato pensare ad un'impostazione dualista dei primi pensatori cristiani. Il dualismo corpo-anima, proprio anche delle eresie gnostiche che consideravano l'universo il risultato di due principi eterni, quello spirituale e quello materiale, con il primo associato al nulla o al male (manicheismo), andava nettamente in contrasto con la fede cristiana che riconosceva un'armonia tra corpo e anima proveniente da un solo Dio autore di ogni cosa e la dignità del corpo in quanto destinato alla risurrezione.

Aperti difensori dell'impostazione unitaria dell'uomo furono i seguaci della scuola di Antiochia, i quali, differenziandosi dai pensatori della scuola di Alessandria che approfondivano maggiormente il ruolo dell'anima come elemento determinante dell'uomo, incentrarono la loro riflessione sull'immagine della Genesi della creazione dell'uomo dalla polvere della terra. Partendo dalla verità biblica dell'uomo creato ad immagine di Dio, i Padri, nel rispondere alle eresie gnostiche, si concentrarono sul corpo, evidenziandone la sua funzione di accoglienza dell'anima, il suo essere plasmato direttamente da Dio e il suo richiamo alla vita dello Spirito. Taziano ricorda che l'uomo è creato ad immagine di Dio, è stato plasmato dal Creatore e se egli è in grado di vivere

¹⁵⁴ Per un approfondimento sulla dottrina antropologica dei Padri si consulti tra i vari GROSSI V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Jaca Book, Roma 1983.

secondo Dio, il suo corpo può essere abitato dallo Spirito¹⁵⁵. Giustino ripropone gli stessi temi nelle sue opere *Dialogo a Trifone* e *De resurrectione* e in riferimento a quest'ultima sottolinea l'importanza del corpo in quanto plasmato da Dio, la sua unità con l'anima e la futura risurrezione¹⁵⁶.

Sant'Ireneo di Lione sostiene che l'uomo è un composto di anima e corpo, ma anche lui concentra la sua attenzione sul corpo in quanto plasmato dalle mani di Dio e sede della sua immagine¹⁵⁷. L'uomo è prima di tutto *plasma*, limo della terra impastato da Dio a sua immagine, "luogo" dove Dio infonde l'anima che lo rende uomo animale e chiamato alla comunione dello Spirito per divenire uomo spirituale¹⁵⁸. Un altro autore, Tertulliano, considerava l'essere umano come una realtà corporale. Egli riteneva, infatti, che l'uomo era prima di tutto, un corpo formato da carne e solo successivamente veniva animato e, in un secondo momento ancora, il corpo animato si sarebbe trasformato in corpo spirituale¹⁵⁹.

In Oriente invece abbiamo una tendenza ad attribuire maggiore importanza all'anima rispetto al corpo in quanto elemento essenziale che conferisce dignità all'uomo creato ad immagine di Dio. Non c'è una negazione dell'unità dell'uomo quanto piuttosto un riconoscimento dell'anima come elemento di specificità dell'essere umano. In Clemente d'Alessandria si inizia a notare la presenza di un'impostazione platonica che tende a dare all'anima maggiore evidenza e dignità rispetto al corpo¹⁶⁰, ma è soprattutto in Origene dove i tratti platonici acquistano maggiore consistenza. L'essenza dell'uomo è l'anima razionale che è caduta nel mondo da una regione superiore e che tende a ritornare al punto di partenza o stato originario. Pur senza arrivare a riconoscere la corporeità come un male, per Origene ciò che conta è l'uomo interiore e non quello materiale¹⁶¹.

Anche in sant'Agostino è possibile notare una certa influenza platonica, egli infatti, pur rigettando la dottrina della preesistenza delle anime, la loro creazione

¹⁵⁵ Cfr. TAZIANO, *Ad graecos*, 13. 15.

¹⁵⁶ Cfr. GIUSTINO, *De Resurrectione* 7, 8.

¹⁵⁷ Cfr. LADARIA, *Antropologia teologica*, op. cit., p. 80.

¹⁵⁸ Cfr. Sant'IRENEO *Adv. Haer.* V 1,3.

¹⁵⁹ Cfr. TERTULLIANO, *De carnis resurrectione*, 8.

¹⁶⁰ Cfr. CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromateis* I 12,1.

¹⁶¹ Cfr. ORIGENE, *De principiis* III 6,1-3.

simultanea e l'emanazionismo plotiniano, afferma che la parte migliore dell'uomo è la sua anima e che il corpo è la sua parte inferiore¹⁶². L'anima razionale domina il corpo così l'uomo è considerato come un'anima che utilizza il corpo. Tuttavia in Agostino è chiara la volontà di mantenere una visione dell'uomo unitaria, egli infatti rifiuta categoricamente che l'uomo sia semplicemente *mens* e che il corpo non faccia parte dell'uomo.

Possiamo dire come il periodo patristico, partendo da una prospettiva cristologica, ha sviluppato un'antropologia che in termini e concetti ha indubbiamente subito una forte influenza platonica. Tuttavia, nell'epoca medioevale, ponendo al centro della riflessione la dottrina escatologica ed in modo particolare la salvezza dell'anima, si inizia ad analizzare la questione soprattutto attraverso categorie aristoteliche. Colui che riuscirà a dare un importante contributo volto a chiarire l'apparente impossibilità di conciliare la dottrina aristotelica dell'unione sostanziale dell'anima con il corpo, con la dottrina platonica dell'immortalità dell'anima, sarà Tommaso d'Aquino.

Utilizzando le categorie aristoteliche san Tommaso afferma che l'anima è forma del corpo, ossia non è né uno spirito, né una sostanza separata, ma una sostanza che informa il corpo. Ora tenendo presente che ogni sostanza è composta di "essenza" e "atto di essere" l'anima è una sostanza che non è composta di forma e materia, ma di una essenza, ossia quella di essere forma spirituale, e un atto di essere proveniente dall'atto della creazione di Dio. L'anima conferisce l'essere al corpo grazia al quale sussiste¹⁶³. Ecco allora che l'uomo ha una piena individualità. Questo significa che il corpo non è unito accidentalmente all'anima, perché l'essere dell'anima è l'essere del corpo¹⁶⁴. Anima e corpo sono due principi attraverso i quali si costituisce l'uomo nella sua unità originaria quale immagine di Dio¹⁶⁵. Bisogna inoltre sottolineare come è proprio dell'anima informare il corpo ed in ciò trovare la perfezione, l'anima non è cronologicamente anteriore al corpo, ma ha una forma il cui essere è indipendente dal corpo, pertanto immortale, ma in quanto separata dal corpo, non può identificarsi con l'uomo, mantiene infatti una tensione verso di esso per poter raggiungere la perfezione

¹⁶² Cfr. Sant'AGOSTINO, *De Civitate Dei XIII*, 24.

¹⁶³ Cfr. San TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, II, 56.

¹⁶⁴ Cfr. San TOMMASO D'AQUINO, *De anima*, a. 1, ad 1.

¹⁶⁵ Cfr. SCOLA, *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit., p. 166.

nel momento della risurrezione. La riflessione antropologico-teologica di san Tommaso ha avuto un'influenza notevole sullo studio dell'uomo, quale unità di anima e corpo, orientando anche i diversi pronunciamenti magisteriali.

A proposito del Magistero, bisogna considerare che fin dall'epoca patristica gli interventi della Chiesa hanno sempre cercato di mantenere saldo il legame che unisce il fine ultimo dell'uomo alla salvezza operata da Cristo e di condannare le eresie riaffermando la comune origine da Dio sia del corpo che dell'anima. Ciò naturalmente è stato fatto non in maniera sistematica, poiché la dottrina magisteriale si è sviluppata per rispondere alle eresie del tempo chiarendo di volta in volta le varie problematiche sollevate.

Da subito si può notare un diretto intervento del Magistero contro qualsiasi dottrina dualista che affermava un deprezzamento del corpo e negava la risurrezione della carne, fino a riconoscere l'anima come preesistente e divina. In tal senso il Sinodo di Costantinopoli (543) si oppone alle dottrine sulla preesistenza dell'anima e sulla loro caduta sulla terra come castigo¹⁶⁶; sulla stessa linea il Concilio di Braga I, contro i seguaci di Priscilla, i quali affermavano l'anima umana come sostanza di Dio¹⁶⁷. L'anima umana non è parte di Dio, ma è una per ciascun individuo¹⁶⁸.

Il Concilio Laterano IV (1215), combattendo il manicheismo cataro, afferma con chiarezza che l'uomo è costituito da anima e corpo, insistendo sull'integrità dell'essere umano¹⁶⁹. Il pronunciamento del Concilio, accompagnato dai altri ulteriori interventi su questo tema, costituirà la base del Concilio Vaticano I¹⁷⁰. Il Concilio di Vienna (1312) è il primo a riportare espressamente la formula *anima forma corporis*¹⁷¹, in reazione alle tesi di P.G. Olivi¹⁷². Il Concilio definisce che l'anima razionale è essenzialmente e di per sé forma dell'essere umano nella sua unità. Questa formulazione è importante poiché chiarisce un insegnamento cristologico riguardante la verità dell'incarnazione

¹⁶⁶ Cfr. DS 403.

¹⁶⁷ Cfr. DS 455-456.

¹⁶⁸ Cfr. Concilio di Costantinopoli IV (870): DS 657.

¹⁶⁹ Cfr. DS 800.

¹⁷⁰ Cfr. DS 146; 250; 272; 292; 301. Cfr. DS 3002.

¹⁷¹ Cfr. DS 902.

¹⁷² Pietro Giovanni Olivi riteneva che l'anima fosse costituita da tre strati: vegetativo, sensitivo e intellettuale. La forma del corpo sarebbero solo gli strati inferiori, cioè il vegetativo e il sensitivo; invece, l'intellettuale o razionale si unirebbe al corpo mediante le altre forme; cfr. LADARIA, *Antropologia teologica*, op. cit., p. 135.

che secondo le tesi di Olivi sarebbe potuta rimanere danneggiata a causa dell'ambiguità espressa sull'unità dell'uomo. Infatti, se il Verbo si fosse unito all'anima intellettuale, non essendo questa la forma del corpo, Gesù Cristo non avrebbe assunto la condizione umana nella sua integrità.

In risposta alle tesi di P. Pomponazzi¹⁷³, il Concilio Lateranense V (1513) ribadisce che l'anima razionale è la forma del corpo, è immortale e si moltiplica secondo la moltitudine dei corpi nei quali viene infusa¹⁷⁴. Si sottolinea così l'irripetibilità di ogni individuo. Ed infine abbiamo altri interventi del Magistero nei quali si ribadisce la costituzione dell'uomo quale unità tra l'anima e il corpo. Tra questi dobbiamo ricordare la *Cost. Benedictus Deus* di Benedetto XII (1336)¹⁷⁵, l'Enciclica *Humani generis* di Pio XII (1950)¹⁷⁶ e il Concilio Vaticano II, con la *Cost. Dogm. Gaudium et spes*, 14.

5.3. Due coprincipi della persona

Bisogna comprendere come l'anima e il corpo non sono due parti dell'uomo che si sono congiunti e che godono di una consistenza propria. Se è anche vero che nell'uso verbale corrente l'anima fa riferimento alla parte spirituale dell'uomo, mentre il corpo a quella materiale, bisogna ricordare che anima e corpo, definiti così nel linguaggio comune, sono due coprincipi metafisici intrinseci all'uomo che si includono a vicenda.

Una prova di ciò è il fatto che da un punto di vista concettuale quando parliamo di corpo, stiamo parlando di una materia già attuata dall'anima, ossia di una realtà che già comprende l'anima. « Ne consegue che l'unità umana non si compie propriamente tra anima e corpo, bensì tra anima in quanto distinta dalla materia, e materia; anzi, tra anima in quanto distinta dalla materia prima, e materia prima, giacché, materia prima nel linguaggio aristotelico tomista, significa precisamente materia in quanto distinta

¹⁷³ P. Pomponazzi negava l'immortalità personale poiché considerava lo spirito dell'uomo universale.

¹⁷⁴ Cfr. *DS* 1440.

¹⁷⁵ Cfr. *DS* 1000 ss.

¹⁷⁶ Cfr. *DS* 3896.

dall'anima »¹⁷⁷. L'uomo dunque è un sinolo costituito da due conprincipi. l'anima umana e la materia prima, ossia la materia non informata dall'anima umana.

L'anima umana è il principio della specificità umana, della individualità della persona e della sua trascendenza rispetto al creato materiale. E' ciò che fa esistere l'uomo e senza la quale egli non potrebbe più essere umano. (Il cadavere non è più corpo umano). La materia prima (il corpo è materia seconda) è invece il principio dell'immanenza dell'uomo nel mondo, è ciò che specifica l'anima come umana, nel senso che le conferisce quell'essenziale riferimento alla materia, dona sempre all'anima la sua individualità connotandola a quella materia e offre all'uomo la materialità. E' bene ricordare come la materia prima esiste solo nella materia seconda, ossia sussiste solo come corpo.

Dunque l'anima è intrinsecamente forma del corpo, comincia ad esistere con la sua unità alla materia, riceve la specificità umana e l'individualizzazione dalla materia. Tuttavia una volta che esiste, diventa il principio incorruttibile della persona. Ciò significa che può continuare ad esistere anche senza il corpo. « Se chiamiamo corporeità il rapporto dell'anima alla materia, e corpo la materia prima informata (attualizzata) dall'anima, siamo in grado di dire, più semplicemente, che l'anima non può mai svestirsi della corporeità ma può separarsi dal corpo »¹⁷⁸.

Senza il coprincipio della materia prima l'anima non può esistere, ma una volta esistente, l'anima sussiste anche senza il secondo coprincipio. Ciò non può avvenire per il corpo che senza l'anima cessa di essere corpo, mentre l'anima continua a sussistere e rimane se stessa.

Da quanto detto possiamo anche comprendere come l'identità del corpo glorioso dopo la risurrezione dei corpi non dipenderà tanto da un riprendere la materia biologica esistente prima della morte, ma tale identità sarà assicurata dall'identità dell'anima che ricostruirà necessariamente il corpo di prima in quanto darà le proprietà della materia prima informata ¹⁷⁹.

¹⁷⁷ GOZZELINO G., *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, op. cit., p. 133.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 136.

¹⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 136.

5.3.1. Breve riflessione sull'immortalità dell'anima

Abbiamo visto come l'anima costituisca la spiritualità dell'uomo. Tuttavia questa spiritualità non può essere considerata in senso generico, nel senso che l'anima non è semplice spirito, ma è lo spirito di un corpo, un dato originario del corpo. Considerando l'anima come forma del corpo Scola scrive: « Se infatti, a proposito dell'uomo, non si può separare il momento della creazione dall'elezione da parte di Dio alla comunione con Lui, l'anima non va considerata come “un supporto” previo, ontologico, che permetterebbe poi all'uomo stesso di stabilire una relazione con Dio, ma va piuttosto intesa come la “forma” che l'uomo riceve in ordine alla sua originaria elezione »¹⁸⁰. Così dunque l'anima, come ha affermato il Concilio Lateranense V (1513), non è uno spirito universale al quale ogni uomo partecipa, quanto piuttosto un principio singolare ed individuale del corpo, distinta per ciascun individuo¹⁸¹. In questo modo « può esprimere l'originaria destinazione dell'uomo alla *relazione con Dio* »¹⁸².

L'immortalità dell'anima allora deriva dalla definitività del disegno salvifico di Dio che ha creato l'uomo per renderlo partecipe del suo amore intratrinitario attraverso una comunione con lui che non avrà mai fine. Questo è il motivo per cui l'anima dell'uomo, in quanto spirituale, è creata immortale da Dio. Dunque l'immortalità dell'anima non può essere considerata in senso generico, svincolata dal corpo, ma è creata da Dio così, proprio per garantire l'incontro eterno tra Dio e l'uomo, anima e corpo, la definitiva salvezza a cui l'uomo è chiamato. Osserva ancora Scola: « la nota dell'immortalità dell'anima, non può essere compresa compiutamente se non nella prospettiva della risurrezione dei morti. Proprio in tale orizzonte essa assume la sua precisa fisionomia come l'elemento che permette di intendere la continuità del soggetto umano, morto e destinato alla resurrezione finale »¹⁸³.

¹⁸⁰ SCOLA, *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit., p. 170.

¹⁸¹ Cfr. DS 1440.

¹⁸² SCOLA, *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit., p. 170.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 171.

5.4. L'uomo portavoce del creato

Riprendendo il linguaggio corrente l'uomo proprio perché è unità di anima e di corpo, di spirito e materia, sintetizza in sé le due grandi forme del creato in quanto trovano in lui l'unità la realtà materiale e quella spirituale.¹⁸⁴ « Ne viene che nell'uomo tutto il corporeo è spirituale e tutto lo spirituale è corporeo, sia pure con diversa intensità. Naturalmente, la spiritualità dell'azione corporale del parlare o delle scrivere risulta ben più profonda di quella del digerire o del sonnecchiare. (...) Ne consegue che il disprezzo per il corpo comporta il disprezzo dell'uomo: che la malattia, aggredendo il corpo, investe l'anima e tutto l'uomo; che la morte fisica, separando l'anima dal corpo, coinvolge tragicamente non solo il corpo (come affermano i critici moderni di questa concreta concezione della morte), ma anche l'anima e l'uomo intero »¹⁸⁵.

Grazie a questa unità di anima e corpo l'uomo può realizzarsi come un essere in comunione. Infatti la sua dimensione di corpo consente all'uomo di relazionarsi, di uscire fuori di sé, mentre la dimensione spirituale, offrendo all'uomo l'intelligenza, la volontà, la coscienza, permette alla persona di trasformare la sua relazione verso l'altro in comunione¹⁸⁶. Questa comunione si realizza anche con le cose create.

Ora noi sappiamo come il fine della creazione è il rendere gloria a Dio, ciò significa che tutte le cose devono rendere gloria a Dio, poiché ciò corrisponde alla loro verità più profonda, è il presupposto della loro autenticità. L'intero creato attende una creatura, l'uomo, che sia in grado di dargli un'adeguata espressione verbale. La creazione non venera Dio direttamente, ma attraverso di noi i cieli esaltano la gloria di Dio. Ciò è possibile perché grazie al corpo l'uomo ha una certa affinità con le altre cose create, ma poiché nella persona il corpo è intimamente unito all'anima, egli trascende il mondo materiale.

Nella spiritualità dell'uomo, le cose create è come se prendessero voce per lodare il loro Creatore. « La relazione di comunione delle cose create è dunque rivolta al Creatore. O meglio, l'origine della relazione è il Creatore in quanto tale; l'universo, in risposta, eleva la sua voce di lode. L'uomo è il luogo in cui avviene questa comunione.

¹⁸⁴ Cfr. BRANCACCIO F., *Antropologia di comunione. L'attualità della Gaudium et spes*, op. cit., p. 64.

¹⁸⁵ GOZZELINO G., *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, op. cit., p. 135.

¹⁸⁶ Cfr. BRANCACCIO F., *Antropologia di comunione. L'attualità della Gaudium et spes*, op. cit., p. 64.

Il suo stesso essere, quale congiungimento della spiritualità di Dio e della materialità delle cose è, in un primo senso piuttosto allargato, un essere di comunione »¹⁸⁷.

5.5. L'unità sostanziale di anima-corpo come fondamento della totalità del carattere personale e della sua dignità

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

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

Gaudim et spes, 14a

La creazione materiale non è voluta per se stessa, ma in funzione dell'uomo. Egli, in quanto unità sostanziale di anima e di corpo, è una creatura amata da Dio in se stessa, sia nella sua dimensione spirituale, sia nella sua dimensione materiale in modo inscindibile.

L'ammissione al dialogo intratrinitario dell'uomo poteva avvenire secondo diverse modalità; di fatto però, questo dialogo si è stabilito unendo l'uomo, spirito e corpo, alla seconda Persona della Trinità. Come ricorda la lettera ai Colossesi, in Cristo, per mezzo di Cristo e in vista di Cristo sono state create tutte le cose, quelle del cielo e quelle della terra (cfr. Col 1,16), ripetendo le parole con cui Gen 1,1 fa riferimento

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 65-66.

all'universo in tutte le sue dimensioni. Il principio teandrico dell'Incarnazione deve essere capito in senso forte: non soltanto si deve affermare che « con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito *in un certo modo* a ogni uomo » (*Gaudium et spes*, 22b), ma si deve aggiungere che con questo evento, in cui il Verbo si è fatto veramente carne, anche tutto il cosmo è stato unito a lui¹⁸⁸.

La materia, pertanto, è a pieno titolo inclusa nel dialogo tra Dio e l'uomo che si realizza in Cristo. La materia è in un certo senso sacramento di Dio, ambito del suo incontro con l'uomo, componente necessaria della salvezza¹⁸⁹.

Bisogna così affermare che anche la corporeità dell'uomo fa parte della sua destinazione a Dio. Tra l'altro, come abbiamo visto, la stessa costituzione dell'immagine rimanda alla struttura fondamentale dialogica manifestata nella dualità sessuale («*uomo e donna li creò*») che rinvia a sua volta alla dimensione corporea.

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

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

La Rivelazione cristiana conosce due modi specifici di realizzare la vocazione della persona umana, nella sua interezza, all'amore: il Matrimonio e la Verginità. Sia l'uno che l'altra nella forma loro propria, sono una

¹⁸⁸ « L'incarnazione di Dio-Figlio significa l'assunzione all'unità con Dio non solo della natura umana, ma in essa di tutto ciò che è "carne": di tutta l'umanità, di tutto il mondo visibile e materiale. L'incarnazione, dunque, ha anche un suo significato cosmico, una sua cosmica dimensione. Il "generato prima di ogni creatura", incarnandosi nell'umanità individuale di Cristo, si unisce in qualche modo con l'intera realtà dell'uomo, il quale è anche "carne", e in essa con ogni "carne", con tutta la creazione », *Dominum et Vivificantem*, 50.

¹⁸⁹ « Vogliamo essere operatori di pace, perché riconosciamo nel creato i segni della sapienza di Dio e vogliamo vivere in pace accogliendo il dono della creazione come "cosa buona" (Gn 1,12), come segno e sacramento dell'amor perenne di Dio verso tutti coloro che abitano questo pianeta», GIOVANNI PAOLO II, Allocuzione 01.01.1990.

concretizzazione della verità più profonda dell'uomo, del suo "essere ad immagine di Dio".

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

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

Il "luogo" unico che rende possibile questa donazione secondo l'intera sua verità, è il matrimonio, ossia il patto di amore coniugale o scelta cosciente e libera, con la quale l'uomo e la donna accolgono l'intima comunità di vita e d'amore, voluta da Dio stesso (cfr. *Gaudium et spes*, 48), che solo in questa luce manifesta il suo vero significato. L'istituzione matrimoniale non è un'indebita ingerenza della società o dell'autorità, né l'imposizione estrinseca di una forma, ma esigenza interiore del patto d'amore coniugale che pubblicamente sia afferma come unico ed esclusivo perché sia vissuta così la piena fedeltà al disegno di Dio Creatore. Questa fedeltà, lungi dal mortificare la libertà della persona, la pone al sicuro da ogni soggettivismo e relativismo, la fa partecipe della Sapienza creatrice.

Familiaris consortio, 11

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

I figli infatti sono il preziosissimo dono del matrimonio e contribuiscono moltissimo al bene degli stessi genitori. Lo stesso Dio che disse: “non è bene che l’uomo sia solo” (Gen 2,18) e che “creò all’inizio l’uomo maschio e femmina” (Mt 19,4), volendo comunicare all’uomo una certa speciale partecipazione nella sua opera creatrice, benedisse l’uomo e la donna, dicendo loro: “crescete e moltiplicatevi “ (Gen 1,28). Di conseguenza la vera pratica dell’amore coniugale e tutta la struttura della vita familiare che ne nasce, senza posporre agli altri fini del matrimonio, a questo tendono che i coniugi, con forza di animo, siano disposti a cooperare con l’amore del Creatore e del Salvatore, che attraverso di loro continuamente dilata e arricchisce la sua famiglia.

Gaudium et spes, 50

5.5.1. Il principio della non subordinabilità della persona

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

Si può riassumere quanto detto affermando la radicale “*amabilità*” di ogni persona, in quanto immagine di Dio. Se ogni creatura immagine deve rispondere personalmente all’amore con cui Dio l’ha fondata e amata per se stessa, non può non includere in questa risposta amorosa le altre creature-immagine, anch’esse amate per se stesse: il doppio precetto della carità, amore per Dio e amore per il prossimo, è costituito come unità duale. Non si può amare Dio e non amare ciò che Dio ama e come Dio lo ama: la creatura-immagine come fine, le altre creature come mezzo. Questo

significa che ogni possibile rapporto di dipendenza tra le creature-immagine, fondato unicamente sull'amore reciproco, deve assicurare che nessuna di esse sia subordinata. Non si può dare autorità se non come servizio, né obbedienza se non come libertà.

INTERMEZZO

Giovanni Paolo II, Udienza generale 16/04/198

Insegnamenti, IX/1 (1986) 1038-1047

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

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

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

3. L'uomo è una unità: è qualcuno che è uno con se stesso. Ma in questa unità è contenuta una dualità. La Sacra Scrittura presenta sia l'unità (la persona) che la dualità

(l'anima e il corpo). Si pensi al Libro del Siracide che dice ad esempio: "Il Signore creò l'uomo dalla terra e ad essa lo fa ritornare di nuovo" e più oltre: "Discernimento, lingua, occhi, orecchi e cuore diede loro (agli uomini) perché ragionassero. Li riempì di dottrina e d'intelligenza e indicò loro anche il bene e il male" (Sir 17,1.5-6).

Particolarmente significativo è, da questo punto di vista, il Salmo 8 (Sal 8,5-7) che esalta il capolavoro umano, rivolgendosi a Dio con le seguenti parole: "Che cosa è l'uomo perché te ne ricordi, il figlio dell'uomo perché te ne curi? Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore lo hai coronato: gli hai dato potere sulle opere delle tue mani. Tutto hai posto sotto i suoi piedi".

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

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

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

corpo. Il che trova conferma nella verità rivelata circa la risurrezione del corpo.

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

7. Nei tempi moderni una difficoltà particolare contro la dottrina rivelata circa la creazione dell'uomo, quale essere composto di anima e corpo, è stata sollevata dalla teoria dell'evoluzione. Molti cultori delle scienze naturali che, con metodi loro propri, studiano il problema dell'inizio della vita umana sulla terra, sostengono – contro altri loro colleghi – l'esistenza non soltanto di un legame dell'uomo con l'insieme della natura, ma anche la derivazione delle specie animali superiori. Questo problema, che sin dal secolo scorso, ha occupato gli scienziati, coinvolge vasti strati dell'opinione pubblica. La risposta del magistero è stata offerta dall'enciclica *Humani generis* di Pio XII nell'anno 1950. In essa leggiamo: “Il magistero della Chiesa non ha nulla in contrario a che la dottrina dell’“evoluzionismo”, in quanto esso indaga circa l'origine del corpo umano derivante da una Materia preesistente e viva – la fede cattolica infatti ci obbliga a tenere fermo che le anime sono state create immediatamente da Dio – sia oggetto di investigazione e discussione da parte degli esperti...” (DS 3896).

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

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

VERIFICA

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

QUARTA TAPPA:

CONSEGUENZE DINAMICHE DELL'ESSERE CREATURA-IMMAGINE: STORIA, LAVORO

Obiettivi

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

1. Storicità della persona come trascendenza spazio-temporale

Dio ama ogni persona per se stessa e questo amore è creativo ed efficace e invita l'uomo ad una risposta che di fatto fa parte della sua costituzione intrinseca. L'uomo per natura è chiamato a rispondere in Cristo all'amore offertogli da Dio. L'essere amato per se stesso costituisce l'uomo come qualcuno, come soggetto, in tutte le sue dimensioni costitutive ed esistenziali e nelle condizioni spazio-temporali in cui si sviluppa può acquistare un'occasione di crescita e di guadagno.

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

L'uomo è un essere storico che vive nel tempo, è viatore per natura nel senso che è in continua tensione tra essere e divenire, tra passato e futuro. La sua natura non è del tutto determinata nel momento presente ma è piuttosto finalizzata. L'uomo infatti è un essere che cambia, progredisce, regredisce, vive radicandosi nel presente, è arricchito dall'esperienza del passato ed è proiettato verso un futuro di pienezza.

L'uomo dunque possiede una struttura ontologica aperta che lo porta a definirsi durante la sua vita terrena fino al momento della sua morte.

Una creazione in stato di via, ossia con un percorso da realizzare per giungere a quella pienezza voluta sin dall'origine dall'atto creativo di Dio, raggiunge una perfezione maggiore rispetto ad una creazione in stato di termine, la cui pienezza

verrebbe data direttamente dallo stesso Creatore. Sia gli angeli che gli uomini sono stati creati da Dio in uno stato di via, ma mentre nell'angelo il passaggio allo stato di termine non è legata né allo spazio né al tempo, quella umana richiede il passaggio della prova della storia. In entrambi i casi, comunque, la "convenienza" dello stato di via è data dalla libertà, con cui la creatura personale partecipa come co-creatore del suo stato di termine.

Nel caso della creatura umana la forma concreta di passaggio allo stato di termine è data dalla sua condizione di successività spazio-temporale che vissuta nella libertà diventa storia. L'evento storico in fin dei conti è un atto libero proveniente da uno o più individui che ha un effetto tangibile sulla società e serve a plasmare la storia, ossia quella realtà umana unitaria che è il risultato dell'insieme dello sviluppo umano. Dunque l'uomo nel tempo non è oggettivamente sottoposto, in modo automatico o determinato, al trascorrere degli istanti successivi, ma diventa soggetto permanente e attivo della sua successività.

La prima condizione dinamica dell'essere umano, pertanto, è costituita dalla sua trascendenza sulla dimensione materiale. Trascendenza che si manifesta nell'essere superiore al resto della creazione materiale e nell'andare oltre.

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

Gaudium et spes, 14b

L'uomo, quindi, ha un certo dominio della sua temporalità, il che gli permette di essere creatore de se stesso e creatore di nuovi vincoli con gli altri uomini e con il resto della natura materiale. Questa capacità di dominio, comunque, risulta limitata dalla stessa condizione materiale dell'uomo. Da una parte la creatività della libertà agisce

veramente, aprendo sempre il momento seguente ad un orizzonte di nuove possibilità di essere; dall'altra l'esistenza di un momento seguente è di per se manifestazione della limitazione naturale dell'essere dell'uomo, che non possiede in pienezza, almeno non con la pienezza che il concetto di libertà potrebbe supporre, il suo essere: soltanto l'eternità di Dio è *tota simul et perfecta possessio*.

Bisogna dunque affermare queste due verità della natura umana: è una natura permanente che condiziona l'essere dell'uomo come essere spazio-temporale; è una natura libera che fa della temporalità umana un vero processo storico, di cui l'uomo è soggetto e autore¹⁹⁰.

1.2. La concezione della storia nelle varie epoche

L'agire efficace dell'uomo entro il tempo, l'evento storico, è stato interpretato lungo le varie epoche in modi diversi. Abbiamo la visione tipica del pensiero greco dove l'uomo è considerato un elemento insignificante all'interno del meraviglioso ordine cosmico che regola la stabilità dell'universo, caratterizzato da cicli continui di distruzione, di morte e di vita. L'uomo, immerso in questi cicli continui senza fine, è un essere insignificante che s'illude di partecipare attivamente in maniera unica ed irripetibile, ma in realtà ciò che gli accade, in questa concezione ciclica del tempo, è già avvenuto diverse volte a innumerevoli persone¹⁹¹.

C'è poi una visione moderna della storia, lineare, ascendente che tende verso un progresso dell'umanità attraverso la conoscenza, la scienza, la tecnica. Le informazioni che l'uomo ha acquisito servono per conoscere il mondo, per cambiarlo e controllarlo secondo i propri convincimenti e le proprie necessità, in assoluta indipendenza da Dio. Le abilità che l'uomo può raggiungere non hanno limite e lo porteranno ben presto a dominare la realtà che lo circonda. La scienza non ha come fine la contemplazione dell'opera del Creatore, ma il dominio assoluto che nega la provvidenza stessa di Dio. L'uomo è posto al centro dell'universo, si fida di se stesso, dei suoi mezzi e delle sue

¹⁹⁰ Cfr. IAMMARONE G., *L'uomo immagine di Dio: antropologia e cristologia*, op. cit., pp. 32-33.

¹⁹¹ E' interessante notare come questa visione ciclica del tempo sia riscontrabile in diverse concezioni filosofiche e religiose orientali. Nella cosmologia induista la vita si sviluppa in cicli cosmici di enorme durata. Al termine di ogni ciclo cosmico Brahama, l'Unità.Totalità, richiama a sé il maya e distrugge ogni cosa, per poi di nuovo ristabilire un altro ciclo simile a quello precedente.

capacità di risolvere i problemi, nulla gli è impossibile nella costruzione del suo futuro, egli si realizza da solo, lontano da Dio. Naturalmente tale visione è risultata utopistica e fallimentare su tutti i fronti. Non solo l'uomo non è riuscito a costruirsi un futuro migliore, dove poter realizzare se stesso e le sue aspirazioni, si vedano in tal senso i molti momenti drammatici della storia del XX secolo, ma tale fallimento ha determinato una vera e propria sfiducia nei confronti del futuro e della capacità dell'uomo di operare per il bene. Le conseguenze di ciò sono la fuga dal mondo, visto non più come una realtà da dominare, ma come una minaccia che può nuocere alla felicità dell'uomo, vedi i movimenti New Age, il ritorno alla dottrina dell'eterno ritorno, dove tutto passa e tutto si ripresenta secondo dei cicli stabiliti, ciò è visibile in diversi autori tra i quali Engels e Nietzsche, fino ad arrivare al Nichilismo. L'uomo esclude la storia come luogo dove poter realizzare se stesso, ciò che conta è solo il momento presente, svincolato da qualsiasi prospettiva per il futuro.

1.3. La concezione cristiana della storia

La visione cristiana della storia è completamente diversa dalle due impostazioni. La storia non si sviluppa in un susseguirsi di cicli uguali a se stessi, ma dopo la creazione, opera di Dio, gli eventi si caratterizzano per novità, imprevedibilità, compimento. Nulla è scontato, ma tutto ciò che accade è in divenire attraverso una modalità storica che non segue fasi tipiche già avvenute nel passato. Inoltre più volte nella Sacra Scrittura si mostra come Dio intervenga all'interno della storia cambiando il suo corso, offrendo nuove prospettive, dimostrando il suo amore efficace che porta la creazione a compimento. « Totalmente sulla linea del compimento positivo appare il messaggio della lettera agli Efesini: “Dio conduce la storia al suo compimento, riunendo tutte le cose, quelle del cielo e quelle della terra, sotto un unico capo, Cristo” (1, 10), il quale già è presente e domina tutta quanta la realtà, lavorando in essa perché diventi suo corpo che viva e cresca nella verità e nell'amore. La storia è la realizzazione ...

dell'eterno progetto di Dio, che ha come scopo Cristo l'Uomo perfetto, non solo come singolo ma come colui che riempie con la sua "pienezza" anche tutto l'universo ... »¹⁹².

Con l'Incarnazione del Verbo, evento storico in pienezza, i cicli storici presenti nel pensiero antico, vengono definitivamente spezzati e la storia raggiunge il suo compimento attraverso l'intervento diretto di Dio. La storia per il credente non è più monotonia, un ripetersi continuo degli eventi indipendenti dalle azioni degli uomini, ma la storia diventa unica ed irripetibile. Con Cristo gli atti degli uomini possono diventare veramente storici, ossia liberi, efficaci e definitivi di fronte a Dio¹⁹³. *Propter te (Verbum Dei) factus est temporalis, ut tu fias aeternus*¹⁹⁴, "per te il Verbo di Dio si è fatto temporale, perché tu diventassi eterno" sottolinea sant'Agostino.

1.3.1. La storia umana come storia di salvezza

C'è da dire che ogni elemento del creato nasconde una dimensione salvifica. Se questa espressione la riferiamo all'uomo, unico soggetto a cui è diretta la salvezza, l'unico in grado di scoprire quella dimensione nascosta, possiamo affermare che ogni storia ha una dimensione di salvezza. Da qui la sfida per la teologia: si tratta di comprendere come scoprire quel « qualcosa di santo, di divino, nascosto nelle situazioni più comuni »¹⁹⁵.

Se è certa la dimensione salvifica del creato, lo è per la presenza della Verità in esso raggiungibile; Verità personale, Gesù Cristo, che diventa nostra soltanto attraverso l'unione personale e vitale che si dà tramite lo Spirito Santo. Si può perciò affermare che l'esperienza della dimensione salvifica della storia è legata al dono stesso della grazia, ed è pertanto raggiungibile da ogni uomo che si apre a questo dono, anche al di fuori di speciali interventi divini.

¹⁹² CROCE V., *Allora Dio sarà tutto in tutti, Escatologia cristiana*, Editrice ELLEDICI, Leumann (TO) 1998, p. 103.

¹⁹³ Cfr. LAVATORI R., *L'Unigenito dal Padre. Gesù nel suo mistero di «Figlio»*, EDB, Bologna 1983, p.270.

¹⁹⁴ Sant'AGOSTINO, *In I Io.*, 2, 10: PL 35,

¹⁹⁵ San JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amare il mondo appassionatamente*, in *Colloqui con Mons. Escrivà de Balaguer*, Ares, Milano 1987, p. 143.

La storicità come elemento costitutivo dell'uomo fa comprendere come « il suo essere gli appartenga per affidamento, nella modalità della chiamata che sollecita l'accoglienza e l'adesione; e che egli si prospetti per origine come un *poter essere* »¹⁹⁶. L'uomo dunque si prospetta come un essere legato ad un progetto, ad una identità che deve essere ancora del tutto realizzata, ad una definizione da raggiungere nel tempo. Questa realizzazione da raggiungere nel tempo non può essere svincolata da un piano originario, da una definizione delineata, presente nell'uomo fin dal suo concepimento. L'uomo è chiamato a raggiungere la sua piena identità attraverso una fedeltà al suo essere immagine. Osserva Colzani: « Come sul piano genetico la creatura è in grado di svilupparsi unicamente a partire dal corredo cromosomico, tanto che una sua lesione la trasformerebbe in un mostro, così sul piano della costruzione dell'io definitivo essa si realizza autenticamente solo intensificando il legame nativo che la vincola a Gesù Cristo. (...) Il "da farsi" dell'uomo suppone sempre il "già fatto" e procede da esso »¹⁹⁷. In parole semplici potremmo dire che l'uomo creato sul modello di Cristo, non può realizzarsi pienamente, non può essere pienamente se stesso senza la sua conformazione a Cristo¹⁹⁸.

In questo senso la storia per il cristiano è sempre assunta dalla storia della salvezza, attraverso la quale riceve il suo senso definitivo e la sua pienezza. Così il tempo per il cristiano, strettamente legato a quello di storia, non è solo *chrónos*, il tempo che passa, ma è *pléroma*, pienezza futura, tensione escatologica, ma soprattutto il tempo, nella visione cristiana, è *kairós*, occasione, opportunità, momento di grazia. La storia, ogni istante della vita diventa così un'occasione di vero incontro con il Signore, con Cristo, un'opportunità di salvezza che l'uomo deve saper cogliere nella propria esistenza.

Dopo quanto detto possiamo comprendere allora come la storia in fin dei conti non è altro che iniziativa di Dio e risposta dell'uomo. Il cristiano sa che è inserito in un processo storico che lo conduce verso un compimento escatologico, dove la Parusia costituisce il culmine della storia e ne svela il suo vero significato.

¹⁹⁶ GOZZELINO G., *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, op. cit. , p. 206.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 207..

¹⁹⁸ Cfr. BLANCO A., CIRILLO A., *Cultura e Teologia*, Edizioni Ares, Milano 2001, p. 21.

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

2.1. Il ruolo dell'uomo nella creazione materiale

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

Gaudium ed spes, 12c

Sappiamo come la finalità della creazione è la gloria a Dio, così tutte le creature, in modo particolare l'uomo, sono ordinate ad essa. Tutte le creature devono mettere in risalto la gloria di Dio perché ciò corrisponde alla loro verità più profonda, è il presupposto della loro esistenza. La felicità dell'uomo consiste proprio nella ricerca della gloria di Dio che coincide con la sua volontà divina. Dare gloria a Dio significa accogliere ogni cosa secondo la loro natura come dono autentico dell'amore di Dio attraverso il quale si manifesta la sua volontà. Ecco allora che l'uomo rende gloria a Dio coinvolgendo in sé il mondo materiale e guidandolo alla sua pienezza. Il rapporto che l'uomo ha con il creato deve essere inteso come la cooperazione che l'uomo ha con Dio per portare a lui tutte le cose.

A tal riguardo è interessante notare come il termine “lavorare”, in aramaico “*abad*”, può essere tradotto anche con “dare culto a Dio”. In effetti l'uomo, quando realizza il comando divino di lavorare e custodire il creato, compie la volontà divina e glorifica il Creatore.

L'uomo infatti, quando coltiva la terra col lavoro della sue braccia o con l'aiuto della tecnica, affinché essa produca frutto e diventi una dimora degna dell'universale famiglia umana, e quando partecipa consapevolmente alla vita

dei gruppi sociali, attua il disegno di Dio, manifestato all'inizio dei tempi, di assoggettare la terra e di perfezionare la creazione, e coltiva se stesso; nello stesso tempo mette in pratica il grande comandamento di Cristo di prodigarsi al servizio dei fratelli.

Gaudium et spes, 57.

L'incarico di governare la terra diventa così un compito etico con il quale ogni singolo uomo e tutta l'umanità rispondono alla vocazione originaria voluta dal Creatore. Scaturisce da qui la necessità di una teologia del lavoro, un "lavoro umano" inteso come un incarico divino di essere signori del creato.

2.2. Breve prospettiva storica

Una breve riflessione sul modo di intendere il lavoro nella storia passata evidenzia come nonostante l'uomo sia stato impegnato da sempre in opere volte a realizzare la propria persona e a migliorare la propria condizione, il lavoro è stato considerato per diversi secoli come qualcosa di negativo¹⁹⁹. Il pensiero dell'epoca classica aveva un atteggiamento fortemente scettico nei confronti del lavoro, specie di quello manuale; filosofi come Platone e Aristotele erano diffidenti nei confronti di tale attività, tanto da non ritenere le arti meccaniche degne di essere annoverate tra le opere di governo in quanto deleterie per la stessa intelligenza umana²⁰⁰. La visione antropologica platonica incentrata su una dicotomia tra l'uomo e il mondo materiale, favorendo la contemplazione come principale attività per l'uomo, influì nel considerare il lavoro come un'attività prettamente per schiavi, costretti a faticare sotto il peso di dure mansioni.

Seguendo il libro della Genesi che riconosceva nella fatica del lavoro la punizione data all'uomo per il suo peccato (cfr. Gen 3,17) i Padri della Chiesa iniziarono a considerare il lavoro come uno strumento di purificazione personale, come

¹⁹⁹ Per un approfondimento di questo tema vedi ILLANES, J.L., *La santificación del trabajo. El trabajo en la historia de la espiritualidad*, Palabra, Madrid ¹⁰ 2001.

²⁰⁰ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 369; cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 1328 b.

un'attività non adeguata, alcune volte addirittura come una punizione divina. Questo è il motivo per cui diversi autori anche medioevali non solo non commentarono la vita nascosta di Gesù, ma iniziarono a dire che egli non aveva affatto lavorato. Nell'epoca rinascimentale e soprattutto in quella moderna ci fu sicuramente una maggiore attenzione sul tema del lavoro e sulla sua importanza nella vita umana e per la società, tuttavia questo approfondimento coincise con una crescente secolarizzazione che allontanò sempre di più Dio dalla vita dell'uomo. Il lavoro iniziò ad essere visto come uno strumento di liberazione dal male e dai vari condizionamenti, come l'unica attività che potesse dare dignità all'uomo e alla sua condizione. Uno dei primi e principali rappresentanti dell'*homo faber* fu sicuramente Karl Marx.

A parte qualche eccezione nell'epoca moderna, la stessa teologia non ha dato grande importanza al tema del lavoro nell'ambito spirituale. Dobbiamo aspettare il Concilio Vaticano II che sollecitato e arricchito da interventi anteriori sul lavoro come mezzo di santificazione, a tal riguardo fondamentale fu l'opera di san Josemaría Escrivá, ha recuperato la ricchezza del lavoro inserendolo come parte integrante della spiritualità cristiana.

2.3. La dimensione oggettiva e soggettiva del lavoro

Seguendo la Lettera Enciclica *Laborem exercens* di Giovanni Paolo II, è possibile riconoscere all'interno del lavoro un duplice senso: un senso oggettivo ed un senso soggettivo. Il senso oggettivo del lavoro consiste nell'universalità e nella molteplicità dei processi umani di soggiogare la terra. Oggi, attraverso lo sviluppo della tecnica e della ricerca, il lavoro umano non è più un lavoro manuale, ma questo progresso che indubbiamente diminuisce la fatica, non esclude la dimensione intrinsecamente umana di tale attività²⁰¹. « Anche nell'epoca del “lavoro” meccanizzato – osserva Giovanni Paolo II – *il soggetto proprio del lavoro resta l'uomo* » (*Laborem exercens*, 5). Il lavoro dunque, anche se caratterizzato da un progresso della tecnica, rimane sempre una manifestazione del dominio dell'uomo sul creato, infatti gli

²⁰¹ Cfr. RUSSO F., *La persona Umana*, Armando Editore, Roma 2000, p. 16.

strumenti tecnici sono « frutto del lavoro dell'intelletto umano e conferma storica del dominio dell'uomo sulla natura » (*Laborem exercens*, 5).

Il senso soggettivo del lavoro invece afferma che l'uomo è il soggetto, il protagonista del lavoro, colui che ha il primato. Attraverso le varie attività lavorative, l'uomo non solo esprime le sue capacità creative, ma nello stesso tempo realizza se stesso. Mediante il lavoro l'uomo compie « la sua vocazione ad essere persona, che gli è propria a motivo della stessa umanità » (*Laborem exercens*, 6). In quest'ottica di realizzazione mediante il lavoro, l'uomo, creato ad immagine di Dio, risponde alla sua vocazione originaria di essere signore del creato, trascendendo ogni sua attività. Poiché, inoltre, il soggetto del lavoro è una persona umana, ciò significa che si configura necessariamente nel lavoro una dimensione etica: « non vi è infatti alcun dubbio che il lavoro umano abbia un suo valore etico, il quale senza mezzi termini e direttamente è legato al fatto che colui che lo compie è una persona, un soggetto consapevole e libero, cioè un soggetto che decide di se stesso » (*Laborem exercens*, 6).

Ecco allora che la dignità del lavoro non può essere ricercata nel tipo di attività da compiere, come nell'epoca antica dove il lavoro manuale era considerato degno degli schiavi, ma piuttosto nel fatto che chi la compie è una persona: « Le fonti della dignità del lavoro si devono cercare non nella sua dimensione oggettiva, ma nella sua dimensione soggettiva » (*Laborem exercens*, 6). Da quanto detto si può comprendere come pur considerando la dimensione oggettiva e quella soggettiva come due espressioni del lavoro come dominio dell'uomo sul creato, la dimensione soggettiva ha sempre una preminenza perché il primo valore fondamentale dell'attività lavorativa è sempre l'uomo. Questo significa che pur riconoscendo ad alcune attività una maggiore o minore rilevanza sociale oggettiva, l'aspetto determinante da tenere in considerazione è che il fine del lavoro, lo scopo principale di tale attività è sempre l'uomo: « Ne segue un'importante conclusione di natura etica: per quanto sia una verità che l'uomo è destinato ed è chiamato al lavoro, però prima di tutto il lavoro è “per l'uomo”, e non l'uomo “per il lavoro” » . (*Laborem exercens*, 6).

2.4. Il lavoro umano come problema

Tuttavia una visione così positiva del lavoro non è affatto scontata. Non è difficile giustificare l'affermazione secondo la quale, in qualsiasi situazione esistenziale la persona si trovi, un certo grado di alienazione è sempre presente nel lavoro umano. Non sembra che il mutare storico delle condizioni sociali, da solo, possa garantire quella perfetta inscindibilità tra la dimensione soggettiva e quella oggettiva del lavoro.

Di fatto il lavoro è una delle espressioni più evidenti del paradosso che l'essere umano è per se stesso: insieme all'universale affermazione della necessità del lavoro come compimento della persona, non è difficile trovare tanti uomini che lo vedono come una maledizione dalla quale bisogna, se possibile, fuggire. Ciò a causa del peccato. Il lavoro in numerose occasioni conduce l'uomo all'alienazione sia sotto il profilo dello sfruttamento, sia sotto una forma di idolatria che serpeggia sempre di più quando il lavoro e le conseguenze che esso porta in sé divengono scopo ultimo della vita dell'uomo.

Dal libro della Genesi possiamo notare come le conseguenze per il peccato di Adamo corrispondano ad una esperienza negativa del lavoro attraverso l'accentuazione delle componenti della fatica e del dolore: « maledetto sia il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. [...] Con il sudore del tuo volto mangerai il pane [...] Il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden, perché lavorasse il suolo da dove era stato tratto » (Gn 3,17b-19a.23). Dopo il peccato originale l'uomo inizia ad avere un rapporto di ostilità con il creato; la *'adamah* da cui l'uomo è stato tratto non è più docile al lavoro dell'uomo, ma produce spine e cardi, mentre la benedizione che prima era garanzia di successo per l'attività umane, viene ora sostituita da una maledizione che indica la limitazione e l'impedimento²⁰².

L'uomo rimane il custode della terra, il coltivatore del creato, ma il suo lavoro, dopo il peccato originale, si caratterizza per ambiguità, insicurezza, insoddisfazione perché il significato profondo è stato smarrito. A tal riguardo osserva Piana: « Il peccato ha introdotto un elemento di grande tensione nell'esperienza umana: tensione che

²⁰² Cfr. BONORA A., *Lavoro*, in ROSSANO P. - RAVASI G. - GIRLANDA A., *Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1988, p. 779.

attraversa i rapporti umani e la stessa relazione dell'uomo al cosmo. Doloroso, sovente sterile, il lavoro rimane, dunque, per l'umanità uno dei terreni sul quale il peccato dispiega più largamente la sua potenza. La pena che lo connota è il prezzo che l'uomo deve pagare al potere che Dio gli ha conferito sulla creazione: il potere sussiste, ma il suolo maledetto resiste e deve essere conquistato".²⁰³

Dunque anche sul lavoro si ripercuote la volontà nefasta dell'uomo di mettersi al posto di Dio, di rifiutare la sua dimensione creaturale. Ecco allora che il lavoro da mezzo di crescita e di cooperazione con l'opera di Dio diventa luogo di spersonalizzazione, di alienazione, di schiavitù, diventa ambito nel quale la dimensione oggettiva prevale su quella soggettiva minacciando seriamente la dignità dell'uomo. In questo modo il lavoro perde il suo valore individuale e sociale divenendo una minaccia di frustrazione per l'uomo.

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

Superare l'alienazione del lavoro significa integrarlo perfettamente nello sviluppo della persona. La sua articolazione intrinseca (*praxis* e *poiesis*; il lavoro soggettivo e lavoro oggettivo) e l'ipotetica divisione funzionale dovrebbero convergere in questo risultato finale.

Dio e il lavoro hanno in comune l'essere problemi radicali per l'uomo, probabilmente perché la soluzione del lavoro dipende dalla soluzione che viene data al problema di Dio. La ragione della problematicità comune alle due questioni (nel caso di Dio è particolarmente evidente) non sta nella realtà in sé, ma nel soggetto che chiede. Dio e il lavoro sono problemi per l'uomo perché l'uomo è un problema per se stesso. Cosciente di essere chiamato da Dio nell'ambito della trascendenza personale, nella sua concreta realtà esistenziale si vede infinitamente allontanato da lui; così nell'ambito della sua interazione con il cosmo materiale, in cui consiste fondamentalmente il lavoro, si sente chiamato a dominarlo, ad utilizzarlo per la sua autorealizzazione in un processo di spiritualizzazione di sé e della materia, ma davanti ai risultati sperimenta una

²⁰³ Cfr. PIANA G., *Lavoro*, in BARBAGLIO G., BOF G., DIANICH S. (a cura di), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, p. 798.

insoddisfazione congenita. L'idea di dominio deve essere fondato sulla trascendenza; un dominio immanente sembra, in chiave teleologica, senza senso, non potrebbe essere visto come vera autorealizzazione. Perciò il problema del lavoro, visto come trascendenza sulla creazione materiale, è in relazione con la questione di Dio.

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

Dal punto di vista teologico questa insoddisfazione fa parte della condizione dalla quale muove l'uomo per aprirsi alla Rivelazione. Non si vuole dire che questa si dà come mera risposta al quesito che pone la situazione limitata dell'uomo, come se ci fosse una sorta di correlazione ermeneutica, né che la stessa capacità di aprirsi non sia già dono. Il contenuto della Rivelazione, infatti, è assolutamente gratuito e non richiesto, ma la fede con cui si accoglie non sarebbe veramente umana se non si fondasse sulla concreta situazione in cui l'uomo si sperimenta come bisognoso di redenzione, nostalgico di salvezza²⁰⁴. Altrimenti per il credente non sarebbe interessante credere.

Ciò significa che il contenuto salvifico della Rivelazione contiene la risposta, almeno dal punto di vista escatologico in chiave finalistica, a quella insoddisfazione. Come abbiamo detto nessuna persona umana può realizzare sul piano esistenziale tutto ciò che compete all'essere dell'uomo per essenza, ossia nessuna persona umana è l'Uomo Perfetto. Parlando di Uomo Perfetto, appunto, la rivelazione cristiana ha qualcosa da dire. Lo ricorda Giovanni Paolo II in una delle sue encicliche:

« L'incarnazione del Figlio di Dio permette di vedere attuata la sintesi definitiva che la mente umana, partendo da sé, non avrebbe neppure potuto immaginare:

²⁰⁴ Cfr. GONZALES MONTES A., *La respuesta a la palabra*, in AA.VV., *Dios en la Palabra y en la Historia. XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, EUNSA, Pamplona 1993, pp. 437- 465.

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

Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, n. 8.

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

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

L'apparente negatività del lavoro non è una negatività assoluta, né per la ragione, né per la fede. Soltanto il dolore, la colpa e la morte, indicati dalla *Fides et ratio*, sono espressioni radicali del mistero dell'uomo ed enigmi che richiedono necessariamente una risposta dall'esterno, realtà che *non dovevano proprio esserci*.

Il lavoro, invece, *deve proprio esserci*, anche se non così come spesso lo vive l'uomo. Infatti l'essere persona in un cosmo materiale, consapevolezza che è il nucleo della secolarità, richiede il lavoro come manifestazione dello specifico ruolo dell'uomo nel mondo. Così manifestava questa consapevolezza il Concilio Vaticano II:

« La Sacra Scrittura, infatti, insegna che l'uomo è stato creato a "immagine di Dio", capace di conoscere e di amare il proprio Creatore, e che fu costituito da

lui sopra tutte le creature terrene quale signore di esse, per governarle e servirsene a gloria di Dio ».

Gaudium et spes, 12c

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

Gaudium et spes, 15a

Prendendo in prestito il testo del Concilio, possiamo coniare questa definizione del lavoro: ogni attività dell'uomo che manifesta il suo dominio-trascendenza sulle creature terrene, per governarle e servirsene a gloria di Dio²⁰⁵. Il carattere di questa definizione è fondamentalmente protologico, cioè riferito alle condizioni iniziali dell'essere dell'uomo in quanto creatura uscita dalle mani di Dio. Con ciò, il Concilio Vaticano II non fa che ripetere quanto contenuto nella dottrina dei primi capitoli della Genesi. Ricorda che questa caratteristica dell'agire della creatura-uomo che noi abbiamo chiamato lavoro, dipende fondamentalmente dalla sua costituzione come *imago Dei*:

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

Gaudium et spes, 34a

²⁰⁵ La definizione può dare l'impressione di essere troppo generica: alcune attività lavorative, come il lavoro intellettuale, sarebbero difficilmente riconducibili ad essa. Bisogna, però, tener conto del carattere biblico dei termini adoperati (dominio, governo), e del loro completamento con la teologia dell'immagine, a cui si fa riferimento in seguito. In questo senso, anche l'attività intellettuale, in quanto uso comunione della materialità come veicolo della verità, rientrerebbe senza problemi nella definizione.

Il lavoro è una dimensione fondamentale dell'esistenza dell'uomo. La Chiesa conferma questa convinzione non solo attingendo alle varie scienze, ma anche e soprattutto attraverso il ricorso alla Sacra Scrittura, dove si afferma tale verità fin dalle prime pagine della Genesi. Attraverso un linguaggio a volte mitico, a volte simbolico, vengono espresse le verità fondamentali sull'uomo alla luce del mistero della creazione; l'uomo in quanto creato ad immagine di Dio, è chiamato a soggiogare la terra, a dominarla partecipando così alla signoria di Dio sul creato.

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

Gen 1,27

I racconti della Genesi dimostrano chiaramente come la prima missione che Dio assegna all'uomo sia proprio quella di lavorare. Il lavoro non è una conseguenza drammatica del primo peccato dell'umanità, ma piuttosto un'attività inerente alla natura umana. Anche nel secondo racconto della creazione, nel giardino in Eden viene collocato l'uomo perché coltivi la terra e custodisca l'opera di Dio (cfr. Gen 2,15); l'uomo, inserito nel mondo materiale, ha necessità di nutrimento, di sostentamento che proviene da Dio, in quanto l'uomo non ha in sé la fonte della vita.

Il giardino è dunque un'opera di Dio, ma nello stesso tempo diventa anche l'ambito affinché l'uomo possa rispondere al primitivo comando divino di collaborare con Dio all'opera della creazione²⁰⁶. Questo compito di essere signore del creato è un puro dono di Dio racchiuso nella natura umana e deriva proprio dalla possibilità che l'uomo ha di partecipare della vita di Dio. « Quando dunque si afferma la signoria dell'uomo sulle creature, si afferma questa superiorità dell'uomo che non è solo il frutto di una maggiore dignità creata, ma del confronto tra la creatura che partecipa dell'essere di Dio, di cui è ad immagine, e la creatura che invece rimane creatura. La signoria in sé

²⁰⁶ Cfr. BÀEZ, *L'uomo nel progetto di Dio: Genesi 1-3*, in MORICONI, B., (ed.), *Antropologia Cristiana*, op. cit., p. 187.

è la conseguenza della superiorità della natura divina, di cui l'uomo partecipa, sulla natura creata »²⁰⁷.

Non è possibile dunque considerare il lavoro come un'attività inerente solo alla purificazione dell'individuo, poiché il compito di lavorare, di dominare la terra con le proprie attività, è assolutamente anteriore al peccato, anzi è ciò che mostra la costituzione dell'uomo ad immagine di Dio. Il compito dell'uomo sulla terra è riassunto da Genesi 2,15 in due fondamentali attività: "lavorare" (*adab*) e "custodire" (*šamar*). E' come se questi due verbi racchiudessero e caratterizzassero ogni occupazione umana e la rendessero conforme all'incarico affidato da Dio nei confronti del creato. Un'attività dunque che fa dell'uomo, creato a immagine di Dio, il collaboratore dell'atto creativo divino, rendendolo al tempo stesso partecipe dell'organizzazione dell'universo²⁰⁸. « Anche in questo aspetto l'antropologia biblica si contraddistingue nettamente dalle altre concezioni dell'uomo antico-orientale, dove l'essere umano era creato in vista del lavoro, ma tale scopo si caratterizza ulteriormente in quanto il lavoro è finalizzato al servizio degli dei. Gli dei progettano l'uomo perché esso provveda con il suo lavoro al loro sostentamento. Nella Bibbia, invece, l'uomo è esclusivamente posto di fronte alla terra ed essa sola è il campo della sua missione »²⁰⁹. Per la riuscita della sua missione, l'uomo riceve la benedizione di Dio, garanzia per ogni successo²¹⁰.

« Uscito com'è dalle mani di Dio, il cosmo porta l'impronta della sua bontà. E' un mondo bello, degno di essere ammirato e goduto, ma destinato ad essere coltivato e sviluppato. Il "completamento" dell'opera di Dio apre il mondo al lavoro dell'uomo. "Allora Dio nel settimo giorno portò a termine il lavoro che aveva fatto" (Gen 2,2). Attraverso questa evocazione antropomorfa del lavoro divino, la Bibbia non soltanto ci apre uno spiraglio sul misterioso rapporto tra il Creatore e il mondo creato, ma proietta luce anche sul compito che l'uomo ha verso il cosmo. Il lavoro di Dio è in qualche modo esemplare per l'uomo ».

Dies Domini, 10

²⁰⁷ BRANCACCIO F., *Antropologia di comunione. L'attualità della Gaudium et spes*, op. cit., p. 53.

²⁰⁸ Cfr. PIANA G., *Lavoro*, in BARBAGLIO G., BOF G., DIANICH S. (a cura di), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, p. 798.

²⁰⁹ BÁEZ, *L'uomo nel progetto di Dio: Genesi 1-3*, in MORICONI, B., (ed.), *Antropologia Cristiana*, op. cit., p. 187.

²¹⁰ Cfr. BONORA A., *Lavoro*, in ROSSANO P. - RAVASI G. - GIRLANDA A., *Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1988, p. 778.

Si può dire che l'artificioso espediente che porta l'agiografo a "contenere" l'azione divina nello schema dei sette giorni ha lo scopo di mettere in luce il parallelismo tra la Settimana di Dio e la settimana degli uomini, unite dal comune atteggiamento di signoria: il Signore, la cui parola onnipotente crea tutte le cose ("Dio disse (...) e fu"), mosso unicamente dalla libera decisione di trasmettere la sua bontà ("ed era cosa molto buona"), trasmette il suo essere Signore alla creatura-immagine ("dominate", siate "signori" anche voi), per attenderla nella pienezza del suo Riposo del Settimo Giorno. Questo è lo schema "settimanale" della Storia della Salvezza, sul quale viene sincronizzata la settimana degli uomini, anch'essa con un settimo giorno che ricorda periodicamente la tensione escatologica che scaturisce dall'originaria Alleanza: così Israele ha sempre giustificato il riposo sabbatico (cfr. Es 31,12-17; 20,8-11; Dt 5,12-15).

Se lo schema settenario della Storia della Salvezza include questi sei giorni in cui "farai ogni lavoro" (cfr. Dt 5,13), il suo simbolismo non può essere visto se non nel sottolineare il compito della creatura-immagine di coinvolgere in sé tutto il creato materiale per portarlo al Riposo del Signore del settimo giorno. Il lavoro umano, patologicamente parlando, raggiunge il suo vero senso soltanto in questa dimensione trascendente.

2.7. L'inserimento del lavoro nell'amore creativo

E' interessante notare come Dio in quanto Creatore, si presenta come modello per l'uomo, come Colui che mostra il modo in cui va compiuta ogni attività. Dio crea per amore, ogni suo atto si caratterizza per essere un atto di amore diffusivo, creativo, efficace. Ecco allora che l'uomo, creato ad immagine di Dio, per rispettare il comando divino, non può che seguire l'esempio di Dio, non può che finalizzare ogni sua attività alla gloria di Dio per amore.

La dimensione del lavoro come dominio, in dipendenza con l'essere *dominum* dell'uomo, può essere compresa sotto una luce nuova, se la si considera in unità radicale con gli altri elementi costitutivi dell'immagine, in primo luogo con quello che sembra essere fondante: "maschio e femmina li creò". Abbiamo visto come il senso biblico di

quest'espressione consiste nel rinviare la radicale struttura erotica dell'immagine (uomo e donna) all'archetipo agapico della Trinità (Padre, Figlio e Spirito Santo). Questa *communio personarum*, fondamento e specificità della fede neotestamentaria, permette non solo l'affermazione giovannea "Dio è amore" (1Gv 4,8), ma anche la possibilità concreta per l'uomo di sapersi amato e chiamato ad amare. Di questa chiamata all'amore partecipa il lavoro che quindi deve essere espressione e manifestazione dell'amore.

In tal senso si potrebbe dire che la dimensione di dominio si pone in relazione con il tema della libertà, con cui l'uomo manifesta la trascendenza sul creato materiale; la struttura erotica dell'uomo dà alla libertà il senso ultimo, il contenuto specifico con cui questa pone in relazione l'uomo con il resto del creato: la libertà serve, in fin dei conti, per amare. In Dio ciò si realizza nell'immediato scambio della *communio intratrinitaria*; nell'uomo questo scambio, manifestato nel dono mutuo dell'uomo e della donna, ha anche e necessariamente una componente materiale dovuta alla materialità dell'essere umano. Non si può dare *communio personale* nell'uomo che non includa anche condivisione della materia. Perciò il primo senso del lavoro si trova nella famiglia. L'essere maschio e femmina, in virtù della mediazione materiale della comunione, ha come conseguenza la molteplicità degli individui e quindi l'apertura della realtà comunione, anche nella sua dimensione di materialità, a tutti i componenti della famiglia umana.

Questa apertura non ha il carattere di esclusività proprio della relazione uomo-donna, in cui lo scambio della materialità, come simbolo dell'unità radicale, arriva ad essere totale e personale ("una carne sola"); ma richiama sostanzialmente alla necessità di includere in ogni possibilità di realizzazione del singolo tramite il dono di se agli altri, anche la propria capacità di interazione creativa con la materia.

La prova della storia giova a una libertà creata. Il limite spazio-temporale è regalo dell'Amore, occasione di incontro con l'Amore. Concludiamo con le parole di san Josemaria Escrivà:

« non bisogna pertanto dimenticare che tutta la dignità del lavoro è fondata sull'Amore. Il grande privilegio dell'uomo è di poter amare, transcendendo così

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

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

2.8. Il lavoro nella prospettiva della redenzione di Cristo

Abbiamo osservato nelle tappe precedenti come l'uomo trovi nella persona di Cristo la completa realizzazione della sua esistenza e della sua vocazione alla comunione con Dio. L'uomo, creato ad immagine di Dio in Cristo, trova nel suo Signore e Maestro il centro ed il fine di tutta la storia umana (cfr. *Gaudium et spes*, 10). Naturalmente la domanda di senso che l'uomo cerca, la vita nuova alla quale è chiamato, la comunione con Dio fine ultimo della sua esistenza si realizza gradualmente nell'uomo attraverso la sua conformazione a Cristo, Verità che si fa carne e che svela il mistero dell'uomo.

Ciò significa che la vita di Cristo risulta particolarmente significativa per l'uomo, non solo in quanto modello da seguire, ma soprattutto perché attraverso l'opera salvifica compiuta dal Figlio ogni aspetto della sua vita terrena, e quindi anche della nostra, è stato redento e santificato. Ogni ambito della vita ordinaria dell'uomo, compreso il lavoro, viene dunque nobilitato, elevato dalla vita di Cristo e chiamato ad essere luogo di incontro con Dio. Questo significa che la vocazione che ogni uomo ha alla comunione con Dio in Cristo, si realizza non attraverso il rifiuto delle realtà temporali, in quanto negazione della vita dello spirito, ma in virtù dell'incarnazione del

Figlio e dell'assunzione di ciò che c'è di secolare nella vita dell'uomo, ogni aspetto della quotidianità diventa possibile apertura al divino.

Ecco allora che l'uomo è chiamato, in ogni ambito della sua vita, a conformarsi a Cristo, a ricercare l'unione con lui ed in ciò trovare la felicità. Così è possibile realmente pensare ad una santificazione di tutte le realtà umane, ad una elevazione della quotidianità.

Questa considerazione ha un determinante impatto anche sulla dimensione lavorativa dell'essere umano. Gesù di Nazareth, il Verbo fatto carne, il figlio del carpentiere come era conosciuto, attraverso la fatica nel plasmare la materia, attraverso l'opera delle sue mani, attraverso le lunghe ore di attività accanto a Giuseppe, estende la sua redenzione anche nell'ambito del lavoro restituendogli il suo vero significato.

Il lavoro allora viene ad essere in primo luogo l'adempimento del compito originario affidato da Dio all'uomo, compito che trova il suo fondamento nel fatto che l'uomo è creato ad immagine e somiglianza di Dio. Vi è dunque un recupero del significato creazionale del lavoro inteso come partecipazione all'attività creatrice di Dio e prolungamento della sua opera trasformatrice per portare ogni cosa a compimento nella costruzione di un mondo nuovo²¹¹. Attraverso questa risposta alla sua vocazione originaria, l'uomo partecipa attivamente all'edificazione del Regno di Dio. Osserva Piana: « Mediante l'attività lavorativa, l'uomo, mentre dà un apporto decisivo all'evoluzione, sia biologica che antropologica, va incontro al Cristo che viene e predispone la terra alla parusia. Finalizzato all'attuazione del Cristo totale (Ef 4,13), cioè alla consumazione dell'umanità e dell'universo in Lui, il lavoro crea le condizioni per l'avvento del regno, in quanto in esso si esprime ad un tempo la compiacenza divina e la risposta umana alla vocazione originaria »²¹².

Il lavoro è inoltre l'occasione per poter partecipare all'opera redentrice di Cristo. « Il sudore e la fatica che il lavoro necessariamente comporta nella condizione presente dell'umanità, offrono al cristiano e ad ogni uomo che è chiamato a seguire Cristo, la possibilità di partecipare nell'amore all'opera che il Cristo è venuto a compiere. Quest'opera di salvezza è avvenuta per mezzo della sofferenza e della morte di croce.

²¹¹ Cfr. PIANA G., *Lavoro*, in BARBAGLIO G., BOF G., DIANICH S. (a cura di), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, pp. 797-798.

²¹² *Ibid.*, pp. 794.

Sopportando la fatica del lavoro in unione con Cristo crocefisso per noi, l'uomo collabora in qualche modo col Figlio di Dio alla redenzione dell'umanità. Egli si dimostra vero discepolo di Gesù, portando a sua volta la croce ogni giorno nell'attività che è chiamato a compiere » (*Laborem exercens*, 27). Attribuendo un valore trascendente, soprannaturale al lavoro, l'uomo si può unire alla redenzione di Cristo, partecipando in maniera più intensa alla sua croce per la salvezza propria e degli altri. Nella fatica del lavoro, infatti, svolto dopo il peccato originale in un contesto di sofferenza, di insoddisfazione e di caducità, il cristiano può trovare una piccola parte della croce di Cristo che deve accogliere con lo stesso spirito di amore e dedizione con il quale Cristo ha accolto la sua croce (cfr. *Laborem exercens*, 27). In questo modo la fatica del lavoro acquista un valore eterno, diventa strumento di redenzione, di vita nuova, supremo atto di culto a Dio.

INTERMEZZO

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

Nel Libro della Genesi

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

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

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

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

abbracciati. Tutti e ciascuno, in misura adeguata e in un numero incalcolabile di modi, prendono parte a questo gigantesco processo, mediante il quale l'uomo «soggioga la terra» col suo lavoro.

5. Il lavoro in senso oggettivo: la tecnica

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

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

Se può sembrare che nel processo industriale «lavori» la macchina mentre l'uomo solamente attende ad essa, rendendo possibile e sostenendo in diversi modi il suo funzionamento, è anche vero che proprio per questo lo sviluppo industriale pone la

base per riproporre in modo nuovo il problema del lavoro umano. Sia la prima industrializzazione che ha creato la cosiddetta questione operaia, sia i successivi cambiamenti industriali, dimostrano eloquentemente che, anche nell'epoca del «lavoro» sempre più meccanizzato, *il soggetto proprio del lavoro rimane l'uomo.*

Lo sviluppo dell'industria e dei diversi settori con essa connessi, fino alle più moderne tecnologie dell'elettronica specialmente nel campo della miniaturizzazione, dell'informatica, della telematica ed altri, indica quale immenso ruolo assume, nell'interazione tra il soggetto e l'oggetto del lavoro (nel più ampio senso di questa parola), proprio quell'alleata del lavoro, generata dal pensiero umano, che è la tecnica. Intesa in questo caso non come una capacità o una attitudine al lavoro, ma come *un insieme di strumenti* dei quali l'uomo si serve nel proprio lavoro, la tecnica è indubbiamente un'alleata dell'uomo. Essa gli facilita il lavoro, lo perfeziona, lo accelera e lo moltiplica. Essa favorisce l'aumento dei prodotti del lavoro, e di molti perfeziona anche la qualità. E' un fatto, peraltro, che in alcuni casi la tecnica da alleata può anche trasformarsi quasi in avversaria dell'uomo, come quando la meccanizzazione del lavoro «soppianta» l'uomo, togliendogli ogni soddisfazione personale e lo stimolo alla creatività e alla responsabilità; quando sottrae l'occupazione a molti lavoratori prima impiegati, o quando, mediante l'esaltazione della macchina, riduce l'uomo ad esserne il servo.

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

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

governi, per i sistemi e le organizzazioni internazionali; essi costituiscono anche una sfida per la Chiesa.

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

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

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

E così quel «dominio», del quale parla il testo biblico qui meditato, si riferisce non solamente alla dimensione oggettiva del lavoro, ma ci introduce contemporaneamente alla comprensione della sua dimensione soggettiva. Il lavoro inteso come processo, mediante il quale l'uomo e il genere umano soggiogano la terra, corrisponde a questo fondamentale concetto della Bibbia solo quando contemporaneamente in tutto questo processo l'uomo manifesta e conferma se stesso *come colui che «domina»*. Quel dominio, in un certo senso, si riferisce alla dimensione

soggettiva ancor più che a quella oggettiva: questa dimensione condiziona *la stessa sostanza* etica del lavoro. Non c'è, infatti, alcun dubbio che il lavoro umano abbia un suo valore etico, il quale senza mezzi termini e direttamente rimane legato al fatto che colui che lo compie è una persona, un soggetto consapevole e libero, cioè un soggetto che decide di se stesso.

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

L'età antica introdusse tra gli uomini una propria tipica differenziazione in ceti a seconda del tipo di lavoro che eseguivano. Il lavoro che richiedeva da parte del lavoratore l'impiego delle forze fisiche, il lavoro dei muscoli e delle mani, era considerato indegno degli uomini liberi, e alla sua esecuzione venivano, perciò, destinati gli schiavi. Il cristianesimo, ampliando alcuni aspetti propri già dell'Antico Testamento, ha operato qui una fondamentale trasformazione di concetti, partendo dall'intero contenuto del messaggio evangelico e soprattutto dal fatto che Colui, il *quale essendo Dio* è divenuto simile a noi in tutto⁽¹¹⁾, dedicò la maggior parte degli anni della sua vita sulla terra *al lavoro manuale*, presso un banco di carpentiere. Questa circostanza costituisce da sola il più eloquente «Vangelo del lavoro», che manifesta come il fondamento per determinare il valore del lavoro umano non sia prima di tutto il genere di lavoro che si compie, ma il fatto che colui che lo esegue è una persona. Le fonti della dignità del lavoro si devono cercare soprattutto non nella sua dimensione oggettiva, ma nella sua dimensione soggettiva.

In una tale concezione sparisce quasi il fondamento stesso dell'antica differenziazione degli uomini in ceti, a seconda del genere di lavoro da essi eseguito. Ciò non vuol dire che il lavoro umano, dal punto di vista oggettivo, non possa e non debba essere in alcun modo valorizzato e qualificato. Ciò vuol dire solamente che il *primo fondamento del valore del lavoro è l'uomo stesso*, il suo soggetto. A ciò si collega subito una conclusione molto importante di natura etica: per quanto sia una verità che l'uomo è destinato ed è chiamato al lavoro, però prima di tutto il lavoro è «per l'uomo», e non l'uomo «per il lavoro». Con questa conclusione si arriva giustamente a riconoscere la preminenza del significato soggettivo del lavoro su quello oggettivo.

Dato questo modo di intendere, e supponendo che vari lavori compiuti dagli uomini possano avere un maggiore o minore valore oggettivo, cerchiamo tuttavia di porre in evidenza che ognuno di essi si misura soprattutto con il *metro della dignità* del soggetto stesso del lavoro, cioè della persona, *dell'uomo che lo compie*. A sua volta: indipendentemente dal lavoro che ogni uomo compie, e supponendo che esso costituisca uno scopo - alle volte molto impegnativo - del suo operare, questo scopo non possiede un significato definitivo per se stesso. Difatti, in ultima analisi, *lo scopo del lavoro*, di qualunque lavoro eseguito dall'uomo - fosse pure il lavoro più «di servizio», più monotono, nella scala del comune modo di valutazione, addirittura più emarginante - rimane sempre l'uomo stesso.

VERIFICA

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

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

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

LA SOMMA TEOLOGICA, I. QUESTIONE 93

Fine e coronamento della creazione dell'uomo.

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

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

ARTICOLO 1

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

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

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

2. L'essere immagine di Dio è una prerogativa del Primogenito, del quale l'Apostolo

afferma: “Egli è l'immagine dell'invisibile Iddio, il primogenito di ogni creazione”. Perciò l'immagine di Dio non si trova nell'uomo.

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

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

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

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

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

2. “Il Primogenito di ogni creazione” è l'immagine perfetta di Dio, che adegua perfettamente quello di cui è immagine; perciò di Lui si dice che è *immagine*, non già *a immagine*. Invece l'uomo per la somiglianza è chiamato *immagine*, ma per

l'imperfezione di questa sua somiglianza si dice che è *a immagine*. Ora, poiché la somiglianza perfetta con Dio esige identità di natura, l'immagine di Dio viene a trovarsi nel Figlio suo Primogenito come l'immagine del re nel suo figlio legittimo; mentre nell'uomo essa si trova come in una natura estranea, cioè come l'immagine del re si trova in una moneta d'argento, per usare l'espressione di 5. Agostino.

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

ARTICOLO 4

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

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

Infatti:

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

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

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

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

RISPONDO: Essendo l'uomo a immagine di Dio per la sua natura. intellettuale, egli raggiungerà il grado massimo in questa sua somiglianza, nell'atto in cui la natura intellettuale può massimamente imitare Dio. Ora la natura intellettuale imita Dio al massimo grado nell'intellezione e nell'amore che Dio ha per se medesimo. Perciò

l'immagine di Dio nell'uomo si può considerare sotto tre aspetti. Primo, in quanto l'uomo ha un'attitudine naturale a conoscere e ad amare Dio: e questa attitudine consiste nella natura stessa della mente, che è comune a tutti gli uomini. Secondo, in quanto l'uomo conosce e ama Dio in maniera attuale o abituale, però non in modo perfetto: e questa è l'immagine dovuta alla conformità della grazia. Terzo, in quanto l'uomo conosce e ama Dio in maniera attuale e perfetta: e questa è l'immagine secondo la somiglianza della gloria. Perciò, commentando il versetto del Salmo: « È stata impressa in noi la luce del tuo volto, o Signore », la *Glossa* distingue tre immagini: e cioè *di creazione, di nuova creazione, e di somiglianza*. Concludendo, la prima immagine si trova in tutti gli uomini, la seconda nei soli giusti, la terza soltanto nei beati.

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

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

ARTICOLO 5

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

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

1. S. Agostino, nel *De Fide ad Petrum* scrive: “È essenzialmente unica la divinità

della santa trinità; come pure l'immagine secondo la quale fu creato l'uomo". E S. Ilario afferma che "l'uomo è fatto secondo l'immagine comune della Trinità". Vi è dunque nell'uomo l'immagine di Dio secondo l'essenza, non secondo la Trinità delle Persone,

2. Nel libro *De ecclesiasticis dogmatibus* sta scritto che nell'uomo l'immagine di Dio è in rapporto all'eternità. Per il Damasceno poi l'espressione che "l'uomo è ad immagine di Dio" vuole indicare che egli è dotato di intelligenza, di libero arbitrio e di autonomia". Anche S. Gregorio Nisseno dichiara che la Scrittura, quando dice che l'uomo è fatto a immagine di Dio, "è come se dicesse che la natura umana è stata fatta partecipe di Ogni bene, poiché la pienezza di Ogni bene è la divinità". Ora tutte queste cose non si riferiscono alla distinzione delle Persone, ma piuttosto all'unità dell'essenza. Vi è dunque nell'uomo l'immagine di Dio, non secondo la Trinità delle Persone, ma secondo l'unità dell'essenza.

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

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

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

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

ammettere che nell'uomo vi è l'immagine di Dio, e secondo la natura divina, e secondo la Trinità delle Persone ; poiché in Dio stesso esiste una sola natura in tre Persone.

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

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

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

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

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

SECONDO PERCORSO

L'UOMO, IMMAGINE INFRANTA

Lettura previa

Dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*

LA CADUTA

385. Dio è infinitamente buono e tutte le sue opere sono buone. Tuttavia nessuno sfugge all'esperienza della sofferenza, dei mali presenti nella natura -che appaiono legati ai limiti propri delle creature- e soprattutto al problema del male morale. Da dove viene il male? «Quaerebam unde malum et non erat exitus - Mi chiedevo donde il male, e non sapevo darmi risposta» dice sant'Agostino,²¹³ e la sua sofferta ricerca non troverà sbocco che nella conversione al Dio vivente. Infatti «il mistero dell'iniquità» (2 Ts 2,7) si illumina soltanto alla luce del «Mistero della pietà» (1 Tm 3,16). La rivelazione dell'amore divino in Cristo ha manifestato ad un tempo l'estensione del male e la sovrabbondanza della grazia.²¹⁴ Dobbiamo, dunque, affrontare la questione dell'origine del male, tenendo fisso lo sguardo della nostra fede su colui che, solo, ne è il vincitore.²¹⁵

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

LA REALTÀ DEL PECCATO

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

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

²¹³ SANT'AGOSTINO, Confessiones, 7, 7, 11.

²¹⁴ Cfr. Rm 5,20.

²¹⁵ Cfr. Lc 11,21-22; Gv 16,11; 1 Gv 3,8.

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

IL PECCATO ORIGINALE - UNA VERITÀ ESSENZIALE DELLA FEDE

388. Col progresso della Rivelazione viene chiarita anche la realtà del peccato. Sebbene il Popolo di Dio dell'Antico Testamento abbia in qualche modo conosciuto la condizione umana alla luce della storia della caduta narrata dalla Genesi, non era però in grado di comprendere il significato ultimo di tale storia, significato che si manifesta appieno soltanto alla luce della morte e della Risurrezione di Gesù Cristo.²¹⁶ Bisogna conoscere Cristo come sorgente della grazia per conoscere Adamo come sorgente del peccato. È lo Spirito Paraclito, mandato da Cristo risorto, che è venuto a convincere «il mondo quanto al peccato» (Gv 16,8), rivelando colui che del peccato è il Redentore.

389. La dottrina del peccato originale è, per così dire, «il rovescio» della Buona Novella che Gesù è il Salvatore di tutti gli uomini, che tutti hanno bisogno della salvezza e che la salvezza è offerta a tutti grazie a Cristo. La Chiesa, che ha il senso di Cristo,²¹⁷ ben sa che non si può intaccare la rivelazione del peccato originale senza attentare al Mistero di Cristo.

PER LEGGERE IL RACCONTO DELLA CADUTA

390. Il racconto della caduta (Gn 3) utilizza un linguaggio di immagini, ma espone un avvenimento primordiale, un fatto che è accaduto *all'inizio della storia dell'uomo*.²¹⁸ La Rivelazione ci dà la certezza di fede che tutta la storia umana è segnata dalla colpa originale liberamente commessa dai nostri progenitori.²¹⁹

II. La caduta degli angeli

391. Dietro la scelta disobbediente dei nostri progenitori c'è una voce seduttrice,

²¹⁶ Cfr. Rm 5,12-21.

²¹⁷ Cfr. 1 Cor 2,16.

²¹⁸ Cfr. Gaudium et spes, 13a.

²¹⁹ Cfr. Concilio di Trento: DENZ.-SCHÖNM., 1513; PIO XII, Lett. enc. Humani generis: DENZ.-SCHÖNM., 3897; PAOLO VI, discorso dell'11 luglio 1966.

che si oppone a Dio,²²⁰ la quale, per invidia, li fa cadere nella morte.²²¹ La Scrittura e la Tradizione della Chiesa vedono in questo essere un angelo caduto, chiamato Satana o diavolo.²²² La Chiesa insegna che all'inizio era un angelo buono, creato da Dio. «Diabolus enim et alii dæmones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali - Il diavolo infatti e gli altri demoni sono stati creati da Dio naturalmente buoni, ma da se stessi si sono trasformati in malvagi».²²³

392. La Scrittura parla di un *peccato* di questi angeli.²²⁴ Tale «caduta» consiste nell'aver, questi spiriti creati, con libera scelta, radicalmente ed irrevocabilmente rifiutato Dio e il suo Regno. Troviamo un riflesso di questa ribellione nelle parole rivolte dal tentatore ai nostri progenitori: «Diventerete come Dio» (*Gn* 3,5). «Il diavolo è peccatore fin dal principio» (*I Gv* 3,8), «padre della menzogna» (*Gv* 8,44).

393. A far sì che il peccato degli angeli non possa essere perdonato è il carattere *irrevocabile* della loro scelta, e non un difetto dell'infinita misericordia divina. «Non c'è possibilità di pentimento per loro dopo la caduta come non c'è possibilità di pentimento per gli uomini dopo la morte».²²⁵

394. La Scrittura attesta la nefasta influenza di colui che Gesù chiama «omicida fin dal principio» (*Gv* 8,44), e che ha perfino tentato di distogliere Gesù dalla missione affidatagli dal Padre.²²⁶ «Il Figlio di Dio è apparso per distruggere le opere del diavolo» (*I Gv* 3,8). Di queste opere, la più grave nelle sue conseguenze è stata la seduzione menzognera che ha indotto l'uomo a disobbedire a Dio.

395. La potenza di Satana però non è infinita. Egli non è che una creatura, potente per il fatto di essere puro spirito, ma pur sempre una creatura: non può impedire l'edificazione del Regno di Dio. Sebbene Satana agisca nel mondo per odio contro Dio e il suo Regno in Cristo Gesù, e sebbene la sua azione causi gravi danni di natura spirituale e indirettamente anche di natura fisica per ogni uomo e per la società, questa azione è permessa dalla divina Provvidenza, la quale guida la storia dell'uomo e del

²²⁰ Cfr. *Gn* 3,1-5.

²²¹ Cfr. *Sap* 2,24.

²²² Cfr. *Gv* 8,44; *Ap* 12,9.

²²³ Concilio Lateranense IV (1215): DENZ.-SCHÖNM., 800.

²²⁴ Cfr. 2 Pt 2,4.

²²⁵ SAN GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, 2,4: PG 94, 877C.

²²⁶ Cfr. *Mt* 4,1-11.

mondo con forza e dolcezza. La permissione divina dell'attività diabolica è un grande mistero, ma «noi sappiamo che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio» (*Rm* 8,28).

III. Il peccato originale

LA PROVA DELLA LIBERTÀ

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

IL PRIMO PECCATO DELL'UOMO

397. L'uomo, tentato dal diavolo, ha lasciato spegnere nel suo cuore la fiducia nei confronti del suo Creatore²²⁷ e, abusando della propria libertà, ha *disobbedito* al comandamento di Dio. In ciò è consistito il primo peccato dell'uomo.²²⁸ In seguito, ogni peccato sarà una disobbedienza a Dio e una mancanza di fiducia nella sua bontà.

398. Con questo peccato, l'uomo ha *preferito* se stesso a Dio, e, perciò, ha disprezzato Dio: ha fatto la scelta di se stesso contro Dio, contro le esigenze della propria condizione di creatura e conseguentemente contro il suo proprio bene. Creato in uno stato di santità, l'uomo era destinato ad essere pienamente «divinizzato» da Dio nella gloria. Sedotto dal diavolo, ha voluto diventare «come Dio»,²²⁹ ma «senza Dio e antepoendosi a Dio, non secondo Dio».²³⁰

²²⁷ Cfr. *Gn* 3,1-11 .

²²⁸ Cfr. *Rm* 5,19.

²²⁹ Cfr. *Gn* 3,5.

²³⁰ SAN MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambiguorum liber*: PG 91, 1156C.

399. La Scrittura mostra le conseguenze drammatiche di questa prima disobbedienza. Adamo ed Eva perdono immediatamente la grazia della santità originale.²³¹ Hanno paura di quel Dio²³² di cui si son fatti una falsa immagine, quella cioè di un Dio geloso delle proprie prerogative.²³³

400. L'armonia nella quale essi erano posti, grazie alla giustizia originale è distrutta; la padronanza delle facoltà spirituali dell'anima sul corpo è infranta;²³⁴ l'unione dell'uomo e della donna è sottoposta a tensioni²³⁵ i loro rapporti saranno segnati dalla concupiscenza e dalla tendenza all'asservimento.²³⁶ L'armonia con la creazione è spezzata: la creazione visibile è diventata aliena e ostile all'uomo.²³⁷ A causa dell'uomo, la creazione è «sottomessa alla caducità» (*Rm* 8,20). Infine, la conseguenza esplicitamente annunciata nell'ipotesi della disobbedienza²³⁸ si realizzerà: l'uomo tornerà in polvere quella polvere dalla quale è stato tratto.²³⁹ *La morte entra nella storia dell'umanità.*²⁴⁰

401. Dopo questo primo peccato, il mondo è inondato da una vera «invasione» del peccato: il fratricidio commesso da Caino contro Abele;²⁴¹ la corruzione universale quale conseguenza del peccato;²⁴² nella storia d'Israele, il peccato si manifesta frequentemente soprattutto come infedeltà al Dio dell'Alleanza e come trasgressione della Legge di Mosè; anche dopo la Redenzione di Cristo, fra i cristiani, il peccato si manifesta in svariati modi.²⁴³ La Scrittura e la Tradizione della Chiesa richiamano continuamente la presenza e *l'universalità del peccato nella storia dell'uomo*:

Quel che ci viene manifestato dalla Rivelazione divina concorda con la stessa esperienza. Infatti, se l'uomo guarda dentro al suo cuore, si scopre anche inclinato al male e immerso in tante miserie che non possono certo derivare dal Creatore che è

²³¹ Cfr. *Rm* 3,23.

²³² Cfr. *Gn* 3,9-10.

²³³ Cfr. *Gn* 3,5.

²³⁴ Cfr. *Gn* 3,7.

²³⁵ Cfr. *Gn* 3,11-13.

²³⁶ Cfr. *Gn* 3,16.

²³⁷ Cfr. *Gn* 3,17-19.

²³⁸ Cfr. *Gn* 2,17.

²³⁹ Cfr. *Gn* 3,19.

²⁴⁰ Cfr. *Rm* 5,12.

²⁴¹ Cfr. *Gn* 4,3-15.

²⁴² Cfr. *Gn* 6,5.12; *Rm* 1,18-32.

²⁴³ Cfr. *1 Cor* 1-6; *Ap* 2-3.

buono. Spesso, rifiutando di riconoscere Dio quale suo principio, l'uomo ha infranto il debito ordine in rapporto al suo ultimo fine, e al tempo stesso tutto il suo orientamento sia verso se stesso, sia verso gli altri uomini e verso tutte le cose create.²⁴⁴

CONSEGUENZE DEL PECCATO DI ADAMO PER L'UMANITÀ

402. Tutti gli uomini sono coinvolti nel peccato di Adamo. San Paolo lo afferma: «Per la disobbedienza di uno solo, tutti sono stati costituiti peccatori» (*Rm* 5,19); «Come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato...» (*Rm* 5,12). All'universalità del peccato e della morte l'Apostolo contrappone l'universalità della salvezza in Cristo: «Come dunque per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà vita» (*Rm* 5,18).

403. Sulle orme di san Paolo la Chiesa ha sempre insegnato che l'immensa miseria che opprime gli uomini e la loro inclinazione al male e alla morte non si possono comprendere senza il loro legame con la colpa di Adamo e prescindendo dal fatto che egli ci ha trasmesso un peccato dal quale tutti nasciamo contaminati e che è «morte dell'anima».²⁴⁵ Per questa certezza di fede, la Chiesa amministra il Battesimo per la remissione dei peccati anche ai bambini che non hanno commesso peccati personali.²⁴⁶

404. In che modo il peccato di Adamo è diventato il peccato di tutti i suoi discendenti? Tutto il genere umano è in Adamo «sicut unum corpus unius hominis - come un unico corpo di un unico uomo».²⁴⁷ Per questa «unità del genere umano» tutti gli uomini sono coinvolti nel peccato di Adamo, così come tutti sono coinvolti nella giustizia di Cristo. Tuttavia, la trasmissione del peccato originale è un mistero che non possiamo comprendere appieno. Sappiamo però dalla Rivelazione che Adamo aveva ricevuto la santità e la giustizia originali non soltanto per sé, ma per tutta la natura umana: cedendo al tentatore, Adamo ed Eva commettono un *peccato personale*, ma

²⁴⁴ Gaudium et spes, 13,1.

²⁴⁵ Cfr. Concilio di Trento: DENZ.-SCHÖNM., 1512.

²⁴⁶ Cfr. *ibid.*, 1514.

²⁴⁷ SAN TOMMASO D'AQUINO, Quaestiones disputatae de malo, 4,1.

questo peccato intacca la *natura umana*, che essi trasmettono *in una condizione decaduta*.²⁴⁸ Si tratta di un peccato che sarà trasmesso per propagazione a tutta l'umanità, cioè con la trasmissione di una natura umana privata della santità e della giustizia originali. Per questo il peccato originale è chiamato «peccato» in modo analogico: è un peccato «contratto» e non «commesso», uno stato e non un atto.

405. Il peccato originale, sebbene proprio a ciascuno,²⁴⁹ in nessun discendente di Adamo ha un carattere di colpa personale. Consiste nella privazione della santità e della giustizia originali, ma la natura umana non è interamente corrotta: è ferita nelle sue proprie forze naturali, sottoposta all'ignoranza, alla sofferenza e al potere della morte, e inclinata al peccato (questa inclinazione al male è chiamata «concupiscenza». Il Battesimo, donando la vita della grazia di Cristo, cancella il peccato originale e volge di nuovo l'uomo verso Dio; le conseguenze di tale peccato sulla natura indebolita e incline al male rimangono nell'uomo e lo provocano al combattimento spirituale.

406. La dottrina della Chiesa sulla trasmissione del peccato originale è andata precisandosi soprattutto nel V secolo, in particolare sotto la spinta della riflessione di sant'Agostino contro il pelagianesimo, e nel XVI secolo, in opposizione alla Riforma protestante. Pelagio riteneva che l'uomo, con la forza naturale della sua libera volontà, senza l'aiuto necessario della grazia di Dio, potesse condurre una vita moralmente buona; in tal modo riduceva l'influenza della colpa di Adamo a quella di un cattivo esempio. Al contrario, i primi riformatori protestanti insegnavano che l'uomo era radicalmente perverso e la sua libertà annullata dal peccato delle origini; identificavano il peccato ereditato da ogni uomo con l'inclinazione al male («concupiscenza»), che sarebbe invincibile. La Chiesa si è pronunciata sul senso del dato rivelato concernente il peccato originale soprattutto nel II Concilio di Orange nel 529²⁵⁰ e nel Concilio di Trento nel 1546.²⁵¹

UN DURO COMBATTIMENTO

407. La dottrina sul peccato originale connessa strettamente con quella della

²⁴⁸ Cfr. Concilio di Trento: DENZ.-SCHÖNM., 1511-1512.

²⁴⁹ Cfr. *ibid.*, 1513.

²⁵⁰ Cfr. Concilio di Orange II: DENZ.-SCHÖNM., 371-372.

²⁵¹ Cfr. Concilio di Trento: DENZ. SCHÖNM., 1510-1516.

Redenzione operata da Cristo offre uno sguardo di lucido discernimento sulla situazione dell'uomo e del suo agire nel mondo. In conseguenza del peccato dei progenitori, il diavolo ha acquisito un certo dominio sull'uomo, benché questi rimanga libero. Il peccato originale comporta «la schiavitù sotto il dominio di colui che della morte ha il potere, cioè il diavolo».²⁵² Ignorare che l'uomo ha una natura ferita, incline al male, è causa di gravi errori nel campo dell'educazione, della politica, dell'azione sociale²⁵³ e dei costumi.

408. Le conseguenze del peccato originale e di tutti i peccati personali degli uomini conferiscono al mondo nel suo insieme una condizione peccaminosa che può essere definita con l'espressione di san Giovanni: «il peccato del mondo» (*Gv* 1,29). Con questa espressione viene anche significata l'influenza negativa esercitata sulle persone dalle situazioni comunitarie e dalle strutture sociali che sono frutto dei peccati degli uomini.²⁵⁴

409. La drammatica condizione del mondo che «giace» tutto «sotto il potere del maligno» (*I Gv* 5,19),²⁵⁵ fa della vita dell'uomo una lotta:

Tutta intera la storia umana è infatti pervasa da una lotta tremenda contro le potenze delle tenebre; lotta incominciata fin dall'origine del mondo, che durerà, come dice il Signore, fino all'ultimo giorno. Inserito in questa battaglia, l'uomo deve combattere senza soste per poter restare unito al bene, né può conseguire la sua interiore unità se non a prezzo di grandi fatiche, con l'aiuto della grazia di Dio.²⁵⁶

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

410. Dopo la caduta, l'uomo non è stato abbandonato da Dio. Al contrario, Dio lo chiama,²⁵⁷ e gli predice in modo misterioso che il male sarà vinto e che l'uomo sarà

²⁵² Ibid.. 1511, Cfr. Eb 2, 14.

²⁵³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. Centesimus annus, 25.

²⁵⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. Reconciliatio et paenitentia, 16.

²⁵⁵ Cfr. 1 Pt 5,8.

²⁵⁶ Gaudium et spes, 37b.

²⁵⁷ Cfr. Gn 3,9.

sollevato dalla caduta.²⁵⁸ Questo passo della Genesi è stato chiamato «Protovangelo», poiché è il primo annuncio del Messia redentore, di una lotta tra il serpente e la Donna e della vittoria finale di un discendente di lei.

411. La Tradizione cristiana vede in questo passo un annuncio del «nuovo Adamo»,²⁵⁹ che, con la sua obbedienza «fino alla morte di croce» (*Fil* 2,8) ripara sovrabbondantemente la disobbedienza di Adamo.²⁶⁰ Inoltre, numerosi Padri e dottori della Chiesa vedono nella Donna annunciata nel «protovangelo» la Madre di Cristo, Maria, come «nuova Eva». Ella è stata colei che, per prima e in una maniera unica, ha beneficiato della vittoria sul peccato riportata da Cristo: è stata preservata da ogni macchia de peccato originale²⁶¹ e, durante tutta la sua vita terrena, per una speciale grazia di Dio, non ha commesso alcun peccato.²⁶²

412. *Ma perché Dio non ha impedito al primo uomo di peccare?* San Leone Magno risponde: «L'ineffabile grazia di Cristo ci ha dato beni migliori di quelli di cui l'invidia del demonio ci aveva privati».²⁶³ E san Tommaso d'Aquino: «Nulla si oppone al fatto che la natura umana sia stata destinata ad un fine più alto dopo il peccato. Dio permette, infatti, che ci siano i mali per trarre da essi un bene più grande. Da qui il detto di san Paolo: "Laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia" (*Rm* 5,20). E il canto dell'Exultet: "O felice colpa, che ha meritato un tale e così grande Redentore!"».²⁶⁴

²⁵⁸ Cfr. Gn 3,15.

²⁵⁹ Cfr. 1 Cor 15,21-22.45.

²⁶⁰ Cfr. Rm 5,19-20.

²⁶¹ Cfr. PIO IX, Bolla Ineffabilis Deus: DENZ.-SCHÖNM., 2803.

²⁶² Cfr. Concilio di Trento: DENZ. SCHÖNM., 1573.

²⁶³ SAN LEONE MAGNO, Sermones, 73, 4: PL 54, 396.

²⁶⁴ SAN TOMMASO D'AQUINO, Summa theologiae, III, 1, 3, ad 3.

QUINTA TAPPA:

IL PARADOSSO DELLA CREATURA-IMMAGINE DI DIO NEL MONDO

Obiettivi

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

1. L'uomo segnato dal male

Il percorso precedente si potrebbe riassumere dicendo che al centro di ogni discorso antropologico fondato sulla Rivelazione deve esserci un'intensa presa di coscienza della condizione teologale dell'uomo. Tuttavia la concreta situazione storica dell'uomo mette in evidenza un paradosso concreto tra ciò che l'uomo dovrebbe essere secondo la testimonianza della Rivelazione e il suo stato attuale. L'uomo non sembra corrispondere in pieno al disegno divino originario anche se può scoprire dentro di sé una tensione verso di esso. Questa discordanza è dovuta alla presenza del male che causa sofferenza.

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

ultimo, capace di renderli definitivamente buoni, veri, belli. E sperimenta allora la sua strutturale incapacità di placare la sua esigenza di infinito.

Giovanni Paolo II, *Discorso* 22.02.1987.

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

Molte volte la realtà che circonda l'uomo si presenta in un modo armonico in conformità con il suo pensiero, con la sua visione del mondo e della vita. In tale situazione, quando non si avverte la presenza del male, quando non si percepisce la sofferenza, l'uomo tende a non domandarsi sul perché delle cose, sul significato della loro esistenza. Questa armonia perdura quando l'uomo riesce a controllare la realtà indirizzandola secondo i propri desideri, quando riesce a conformare gli avvenimenti secondo la propria volontà diventando lui stesso la misura di tutte le cose.

Tuttavia, però, l'uomo sperimenta spesso una discrepanza tra i suoi progetti, i suoi desideri e gli avvenimenti della vita, tra i sogni che spingono la sua esistenza e la realtà di ogni giorno. Spesso questa disarmonia è causa di dolore, di sofferenza, di profonda frustrazione. In modo particolare l'uomo si rende conto non solo che il mondo ha una sua esistenza autonoma che è indipendente dal desiderio umano, ma anche che la sua vita è soggetta spesso al dolore come segno tangibile del suo limite ed espressione a volte del male che lo circonda.

La sofferenza, con gradazioni diverse per ciascuno, accompagna la vita di ogni individuo, dalla nascita fino alla morte, mostrandosi così come condizione inevitabile dell'essere umano (cfr. CCC n. 385). Anche se in parte la causa del dolore può essere ascritta alle azioni dello stesso soggetto sofferente o a quelle di altri, c'è comunque da osservare che esistono dolori che non dipendono dalla volontà di qualcuno e che colpiscono indistintamente l'uomo²⁶⁵. Bisogna distinguere tra due tipi di sofferenza: un male fisico che accomuna l'uomo all'animale, dovuto a fattori esteriori, a leggi fisiche, ad eventi imprevedibili che causano un'infermità del corpo; un male morale, proprio dell'uomo, che deriva spesso dalla volontà umana e che viene percepito

²⁶⁵ Cfr. MONDIN B., *Dio. Chi è? Elementi di teologia filosofica*, Massimo, Milano 2003, p. 361.

non tanto come un attacco esterno, quanto piuttosto come un male interno alla persona, che coinvolge la sua interiorità. Naturalmente questa distinzione, puramente concettuale, deve tener presente la costituzione dell'uomo in quanto unità di anima e corpo. Ciò significa che qualunque dolore, sia esso fisico o morale, coinvolge sempre la persona nella sua interezza ed è sempre fonte di sofferenza dell'anima e del corpo (cfr. *Salvifici doloris*, 6). In ogni caso, comunque, la sofferenza è sempre avvertita come una mancanza di un bene, o presunto tale, di una mancanza di appagamento dello stato in cui ci si trova e di conseguenza l'esperienza di un male o di ciò che viene percepito come tale²⁶⁶.

La sofferenza, il dolore, il male presentano delle caratteristiche ben specifiche: la prima constatazione sulla realtà del male è il suo carattere indesiderabile ed universale; l'uomo lo rifiuta, ma nello stesso tempo sa di non essere in grado di evitarlo. In qualche modo è una condizione della sua situazione creaturale finita²⁶⁷. Il dolore è una delle dimensioni in cui l'essere umano sperimenta con maggiore durezza la sua trascendenza sulle leggi del creato materiale: tutte le minacce che vive non soltanto non riescono a cancellare il valore dell'esistenza umana, ma la sottolineano con maggiore forza²⁶⁸. Il dolore in quanto violazione delle leggi che costituiscono l'universo personale, fa prendere coscienza all'uomo della sua radicale impotenza di fronte a sé e al cosmo. Il male in definitiva è una realtà che non doveva esistere.

La realtà del dolore, inoltre, viene sperimentata in una radicale individualità: non si può conoscere pienamente il dolore di un altro o far conoscere il proprio, non esiste un *logos* esterno del dolore, ciascun soggetto soffre da solo. Anche se possono sussistere forme di condivisione del dolore, tali situazioni rimangono su un piano empatico che tuttavia nulla tolgono al carattere individuale della sofferenza. La sofferenza rimane su un piano intimo, individuale, misterioso che non potrà mai essere

²⁶⁶ Cfr. BONORA A., *Male/Dolore*, in ROSSANO P., - RAVASI G., - GIRLANDA A., *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, op. cit., p. 871.

²⁶⁷ Cfr. LABBÉ Y., *La souffrance: problème ou mystère*, in « Nouvelle Revue Theologique » 116 (1994) 513-529.

²⁶⁸ « Vulnerabile, mortale, debole, menomata per quanto oltrepassa i suoi limiti, sempre aperta al dolore, radicalmente incomprendibile, la nostra esistenza ha un suo valore, è pregevole. Sempre: anche quando la malattia ce la mostra sensibilmente lesa, minacciata di morte, smisuratamente menomata, acutamente dolorosa e addirittura disperatamente incomprendibile ». LAIN ENTRALGO P., *Antropologia medica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, p. 236.

completamente comunicato agli altri. Questo aspetto della sofferenza contraddice radicalmente la tendenza naturale dell'uomo alla comunione con i suoi simili. Nella sofferenza, paradossalmente, si acuisce la necessità degli altri, proprio nel momento in cui è palese l'impossibilità di farli partecipi del proprio dolore. Dunque l'uomo non può ricevere consolazione da un altro uomo, l'essere limitato non può trovare nell'essere ugualmente limitato la soluzione alla realtà della sofferenza. Soltanto Dio può dire all'uomo "trattieni la voce dal pianto, i tuoi occhi dal versare lacrime, perché c'è un compenso per le tue pene" (Ger 31,16).

La sofferenza, inoltre, si presenta come una realtà immateriale: infatti anche se le cause del sorgere del dolore hanno sicuramente a che fare con la materialità, la sofferenza si presenta come un qualche cosa che non è legato ad aspetti materiali.

Ed infine la sofferenza ha un carattere di passività. Infatti il dolore viene sempre percepito come una realtà che si impone alla propria esistenza e che non è voluto dalla propria volontà. Anche se il soggetto è la causa stessa del dolore che prova, egli si rende conto che la sofferenza sfugge al controllo della persona, perché ha un dinamismo proprio che egli non riesce a capire e dominare.

1.2. La questione sul senso del dolore

Davanti al male, davanti alla sofferenza, davanti a queste realtà, si pone subito la questione del perché, la domanda sul senso di quello che accade. Questo interrogativo è sicuramente una delle dimensioni fondamentali della sofferenza; se infatti l'uomo riesce a dare un senso al dolore, alla sofferenza come avviene quando si disinfetta una ferita, quando ci si fa un tatuaggio, o durante una mortificazione corporale, il dolore non è più visto come un evento angosciante, non è più un dolore in senso proprio, nonostante rimanga intatta la sua carica nociva somatica o psicologica. Lo stesso si potrebbe dire della sofferenza spirituale causata, per esempio, da un atto di obbedienza o dal senso di colpa.

All'interno di questa ricerca sul senso del dolore, la capacità della fede di offrire una risposta al problema della sofferenza diventa fondamentale per l'antropologia. Osserva Giovanni Paolo II: « Conviene ora volgerci a quel mistero: lo suggeriscono

molteplici esperienze della Chiesa e dell'uomo contemporaneo; lo esigono anche le invocazioni di tanti cuori umani, le loro sofferenze e speranze, le loro angosce e attese » (*Dives in misericordia*, 1).

Rimanendo su un piano intramondano, cerchiamo di vedere come l'uomo possa giungere a strutturare la sua risposta da credente partendo dalla sua costituzione creaturale, in quanto immagine di Dio. Ciò è importante, perché una volta che l'uomo nella fede ha conosciuto l'amore gratuito di Dio, dovrebbe essere anche in grado di scoprire che quello slancio di fede non è "contro" la sua esperienza intramondana, ma al contrario, che anche da questa scaturisce la convenienza a credere. Passaggio questo ovviamente non automatico, ma che non può essere negato se non vogliamo escludere l'essere nel mondo dal perché del credere. Riassumendo: in concomitanza con la fede che offre una risposta rasserenante al problema della sofferenza, l'uomo deve avere una possibilità di concettualizzazione dell'essere divino che gli permetta di strutturare come "antropologica" quella risposta. Da qui la necessità di mettere in relazione la questione del senso della sofferenza con la capacità naturale dell'uomo di esprimere il suo accesso a Dio. In parole più semplici, l'uomo come arriva antropologicamente alla fede rasserenante, quale è la via naturale che percorre?

Volendo dunque mantenere l'istanza intramondana che precede il passaggio alla fede lenitiva, è interessante notare come l'uomo non possa ricercare il senso del dolore nell'ambito intrastorico in cui si muove, ma deve rivolgersi all'ambito della sua trascendenza, ossia del suo accesso naturale a Dio.

Giovanni Paolo II sull'uomo di fronte alla sofferenza afferma: « Egli è posto così di fronte ad un tremendo Aut-Aut: domandare ad un Altro che s'affacci all'orizzonte della sua esistenza per svelarne e rendere possibile il pieno avveramento, o ritirarsi in sé, in una solitudine esistenziale in cui è negata la possibilità stessa dell'essere. Il grido di domanda o la bestemmia: ecco ciò che gli resta! »²⁶⁹.

1.3. La sofferenza di Cristo e la sofferenza dell'uomo

²⁶⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Congresso Internazionale di Teologia «Portare Cristo all'uomo»*. 22-02-1985, in *Insegnamenti VIII/1*, p. 558.

Abbiamo sottolineato in precedenza come l'uomo sia l'unico essere che essendo consapevole di soffrire, cerca il senso della sofferenza e ne ricerca fortemente il perché. Questa ricerca di senso deve trovare un'adeguata risposta altrimenti il dolore si acutizza divenendo insopportabile. Ecco allora che l'uomo, nel suo cammino esperienziale alla ricerca di un perché, non si rivolge al mondo, spesso causa del dolore, ma incapace di dare una risposta soddisfacente, ma a Dio stesso, in quanto Signore Onnipotente, Creatore di ogni cosa, supremo Giudice della vita dell'uomo.

Nella Sacra Scrittura affiora in maniera chiara questa richiesta da parte dell'uomo, soprattutto attraverso il grido di dolore di Giobbe, il quale, in quanto testimone di una vita innocente, non comprende l'annientamento che sta subendo e chiama in causa la giustizia divina. In lui si chiarisce come la sofferenza non è sempre conseguenza della colpa, non ha sempre un carattere di punizione, ma sia abbate in maniera implacabile anche contro l'innocente, contro colui che segue la retta via.

Dio tuttavia, non si sottrae alla domanda, ma ascoltandola e considerandola, inizia un percorso di svelamento che segue diverse tappe e che troverà in Cristo la sua suprema e definitiva risposta. In lui, infatti, la sofferenza, pur rimanendo un mistero, acquista un nuovo senso, una nuova prospettiva, da elemento di rovina e di morte, diviene strumento di redenzione e di amore. Gesù Cristo, il Verbo Incarnato, non ha eluso il problema della sofferenza, ma è entrato nel cuore stesso del dolore, lui, l'Uomo dei dolori, l'Uomo perfetto che vive la sofferenza con perfezione, ha scelto questa via per la redenzione dell'umanità. Gesù è colui che vive in pienezza la sofferenza umana causata dal peccato perché l'uomo non «muoia ma abbia la vita eterna» (Gv 3,16). Toccando il male fino alle sue radici trascendentali, il Figlio di Dio, nella sua passione e morte in croce, prende sulle sue spalle tutti i peccati dell'umanità, sostiene tutti i dolori del mondo, aprendosi a quel mondo di sofferenza di cui l'uomo è partecipe.

Gesù Cristo, assumendo i peccati dell'umanità con quell'amore di obbedienza alla volontà del Padre, accoglie in pieno su di sé la domanda di senso della sofferenza e ne dà la risposta definitiva. Una risposta che però si trova nell'oggetto stesso della domanda, ossia nella sofferenza profonda di Cristo. La sofferenza umana che raggiunge il suo culmine nella passione di Cristo, entra in una dimensione completamente nuova, in una dimensione irradiata dall'amore. Gesù infatti sceglie la via della croce per

dimostrare al mondo quanto è grande l'amore di Dio, quanto siamo importanti ai suoi occhi. La sua è una donazione di amore che non ha limiti perché implica l'offerta della sua stessa vita, la dimostrazione più alta dell'amore perché non esiste un amore più grande che offrire la propria vita per i propri amici (cfr. Gv 15,13).

Nella sofferenza di Cristo, non solo la vita dell'uomo è stata redenta, ma la stessa sofferenza umana è stata illuminata dal di dentro. La sofferenza dell'uomo è stata elevata per divenire strumento di salvezza e così partecipare alla redenzione di Cristo. Gesù, attraverso la sua profonda sofferenza è divenuto partecipe di ogni sofferenza umana e ha reso l'uomo partecipe della sua sofferenza redentrice attraverso il dolore che sperimenta durante la propria vita.

In questa apparente debolezza dovuta alla sofferenza, l'uomo partecipa di ciò che di più grande ci possa essere: l'opera redentrice di Cristo. Il sacrificio del Verbo Incarnato ha determinato un bene inesauribile ed infinito che non ha necessita in sé di essere completato, ma l'uomo, in quanto partecipe del corpo mistico di Cristo, ha ricevuto il dono di poter unire la propria sofferenza a quella di Cristo e partecipare insieme a lui alla salvezza del mondo. Così, ogni uomo, vivendo la propria sofferenza insieme a Cristo, è chiamato a partecipare alla redenzione attraverso la propria sofferenza.

La sofferenza degli uomini durante il percorso storico dell'esistenza non viene abolita, non viene soppressa, ma in virtù della croce di Cristo, acquista una luce nuova, una dimensione salvifica che prima era inimmaginabile. Nella sofferenza di Cristo ogni sofferenza umana può trovare il senso salvifico del dolore e la dolcezza dell'unione con lui, può essere strumento di una nuova vita. Osserva Giovanni Paolo II come secondo la fede « nel piano divino ogni dolore è dolore di parto; esso contribuisce alla nascita di una nuova umanità »²⁷⁰.

1.4. La domanda sull'onnipotenza di Dio

Il fatto che Dio sia Onnipotente, come ci rivela più volte la Sacra Scrittura, dovrebbe offrire un primo elemento di sollievo; la confessione di un Essere Onnipotente

²⁷⁰ GIOVANNI PAOLO II, Udienza Generale, 27-04-1983, in Insegnamenti VI/1, p. 1073.

costituirebbe un punto di riferimento risolutivo davanti all'inevitabilità di qualsiasi situazione in cui l'uomo possa trovarsi, non ultima quella della sofferenza. Inoltre se all'Onnipotenza si aggiunge l'idea di casualità universale (creazione) e dell'agire intellettuale dell'Essere Creatore, la contingenza della temporalità dovrebbe essere al riparo dalla sensazione di essere finalisticamente abbandonata: tutto può avere un senso visto che procede da un atto intellettuale²⁷¹.

Ecco allora che non è assurda la domanda di senso dinanzi al problema della sofferenza; forse non ci sarà una risposta nel nostro orizzonte intramondano, o forse la risposta comporterà una soluzione irraggiungibile, ma almeno porsi la questione non è un controsenso, una sorta di errore ontologico. Senza una confessione dell'Onnipotenza, l'esperienza umana del dolore non dovrebbe essere molto diversa da quella animale.

Ma queste idee, anche se sono il presupposto per una possibile risposta, creano la vera difficoltà! Il dover soffrire si sperimenta come una realtà ingiusta, proprio perché vi è un Essere Creatore che potrebbe e dovrebbe proteggere il creato dalla sofferenza. Osserva Giovanni Paolo II: « Nell'uomo la sofferenza è interiorizzata, coscientizzata, sperimentata in tutta la dimensione del suo essere e delle sue capacità di azione e di reazione, di recettività e di rigetto; è un'esperienza terribile, dinanzi alla quale, specialmente quando è senza colpa, l'uomo pone quei difficili, tormentosi, a volte drammatici interrogativi, che costituiscono ora una denuncia, ora una sfida, ora un grido di rifiuto di Dio e della sua provvidenza. Sono interrogativi e problemi che si possono riassumere così: come conciliare il male e la sofferenza con quella sollecitudine paterna, piena d'amore, che Gesù Cristo attribuisce a Dio nel Vangelo. (...) E in forma ancora più dialettica: possiamo noi, di fronte a tutta l'esperienza del male che è nel mondo, specialmente di fronte alla sofferenza degli innocenti, dire che Dio non vuole il male? »²⁷².

Di fronte al male, alla sofferenza, ad una realtà che non dovrebbe esserci, l'uomo tende a ricercare un colpevole, qualcosa, ma soprattutto qualcuno sul quale riversare la responsabilità del proprio dolore. Ecco allora che si fa salire sul "banco

²⁷¹ Cfr. POLO L., *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, in « Palabra » 54 (1970) 17-25.

²⁷² GIOVANNI PAOLO II, Udienza *La divina provvidenza e la presenza del male e della sofferenza nel mondo* (4.6.1986) in "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" 9/1 (1986), p. 1760.

degli imputati” Dio stesso, di cui viene negata l’esistenza o viene visto come un Essere da odiare perché lascia agire il male, perché fa soffrire gli uomini innocenti e non si cura dei suoi figli. E’ l’inizio della bestemmia.

Si evidenzia così il limite di un’impostazione unicamente metafisica del concetto di onnipotenza e dunque del problema: l’uomo non sarebbe in grado di sopportare l’idea di un Essere Supremo che permette la sofferenza, se questo Essere ha la pretesa di manifestarsi contemporaneamente come buono. L’uomo accetterebbe invece la sofferenza se potesse vedervi un risultante finale positiva, in cui consisterebbe, in fin dei conti, la risposta al problema del senso della sofferenza.

Quando si parla di onnipotenza di Dio bisognerebbe superare la limitazione oggettivistica della mera considerazione ontologica dell’attributo e inserire, invece, il discorso nell’ambito della relazionalità in cui ogni possibile concettualizzazione dell’essere divino (o dell’essere umano) raggiunge quella chiarezza a cui il nostro intelletto, illuminato dalla fede, può arrivare. Porre il problema del senso della sofferenza significa allora uscire da un riferimento limitato unicamente all’*unum* dell’essere per inserire la questione in un abito relazionale, nel rapporto tra l’Essere di Dio e quello dell’uomo. Se Dio viene chiamato in causa come chiave ultima del problema della sofferenza, deve esserlo nella sua dimensione di apertura dialogica gratuita nei confronti dell’uomo.

1.4.1. L’onnipotenza creatrice è necessariamente personale e rivelatrice dell’Amore di Dio

La prima idea a cui dobbiamo fare riferimento è la realtà del carattere personale dell’agire creativo, la dimensione personale che l’onnipotenza divina manifesta. L’attributo dell’onnipotenza, infatti, fa riferimento in prima istanza all’agire divino *ad extra*: non ha senso esprimerlo in termini assoluti dicendo semplicemente che Dio può fare tutto. Il senso preciso con cui possiamo dire che Dio è onnipotente presuppone che lui veramente abbia fatto ogni cosa; ecco allora che l’agire divino costituisce il limite

stesso del contenuto del concetto di onnipotenza. Staniloae afferma che la creazione è la « kenosi volontaria dell'onnipotenza di Dio »²⁷³.

Le caratteristiche di questa onnipotenza divina manifestata nell'atto della creazione sono la volontarietà, ossia ha creato le cose che ha voluto e nel conseguente carattere personale dell'Essere onnipotente. Non sarebbe sufficiente dire che onnipotente è colui che può fare tutto ciò che vuole, poiché senza l'attualizzazione concreta, *colui che ha fatto*, quest'espressione non aggiunge nulla all'idea di *Ipsum esse subsistens*. Un'ipotetica potenza universale impersonale non sarebbe un creatore onnipotente.

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

Ora, se le cose stanno così, la logica dei concetti implica che una creazione-rivelazione dell'Amore deve escludere qualsiasi volontà di male nell'amato.

«L'amore, per natura, esclude l'odio e il desiderio del male nei riguardi di colui al quale una volta ha dato in dono se stesso: *nihil odisti eorum que fecisti*, nulla tu disprezzi di ciò che hai creato (Sap 11,24). Queste parole indicano il fondamento profondo del rapporto tra la giustizia e la misericordia in Dio, nella

²⁷³ STANILOAE D., *Dio è Amore. Indagine storico-teologica nella prospettiva ortodossa*, Città Nuova, Roma 1986, p. 93.

sue relazioni con l'uomo e con il mondo. Esse dicono che dobbiamo cercare le radici vivificanti e le ragioni intime di questo rapporto risalendo "al principio", nel mistero stesso della creazione ».

Dives in misericordia, 4.

Dio non può volere la sofferenza dell'uomo se questa deve essere interpretata come male in senso definitivo: è comprensibile solo come stadio iniziale verso realizzazioni piene, come male provvisorio da cui può scaturire un bene finale. La domanda allora è come la Rivelazione realizza questo passaggio dal male al bene. Finora è sicuro che soltanto l'interazione tra l'idea di Dio-onnipotenza e l'idea di Dio-amore lascia aperta la strada per un ulteriore approfondimento: negare uno dei due concetti o affermarli unilateralmente significa rinunciare a dare un senso al problema del dolore.

Apredoci alla Rivelazione di Dio su se stesso, l'idea biblica veterotestamentaria manifesta la realtà di una creazione fatta da un Creatore onnipotente amoroso, indicando questo agire divino come fondamento del grande tema dell'alleanza. Il dono divino della creazione, espressione della trasmissione di bontà ("e Dio vide che era cosa buona") tramite un atto personale (carattere verbale della creazione), è indirizzato ad ulteriori e più profonde realizzazioni: abbiamo visto come Creazione e Salvezza sono saldamente collegate, l'una è la realizzazione dell'altra. Questo implica che la creazione è stata voluta da Dio in una situazione non definitiva, in stato di via: c'è una strada da percorrere prima di arrivare alla situazione di termine²⁷⁴.

Il rapporto personale stabilito nella creazione tra Dio e l'uomo si dà nel tempo. L'uomo è creato persona storica, soggetto permanente della temporalità ed in grado di determinarla. La vicendevolezza che richiede di per sé l'amore con cui Dio l'ha creato e lo ha posto in una situazione superiore al resto delle creature, si dà in una successività di risposte. Finché l'uomo vive nel tempo, la sua risposta personale amorosa a Dio non è definitiva. Il motivo per cui Dio ha voluto questa provvisorietà, si individua considerando che una creazione in stato di via può essere nel suo insieme migliore di una creazione di Dio già "completa". Questa espressione è però vera soltanto se il

²⁷⁴ Cfr. JOURNET C., *Per una teologia ecclesiale della Storia della Salvezza*, M. D'Auria, Napoli 1971, pp. 121 ss.

passaggio allo stato di termine implica il nascere di qualcosa di positivo che non poteva essere incluso in un'ipotetica creazione "completata".

A prima vista questo "qualcosa" non può che fare riferimento alla libertà: dopo la vita, il più grande dei doni naturali dati da Dio all'uomo che è alla base del suo essere personale e storico e con il quale la creatura può essere realmente il tu di Dio sul quale riversare il suo amore. Tuttavia la libertà nel tempo comporta la precarietà e la possibilità del non raggiungimento dello stato di termine, sia come situazione definitiva, sia come orientamento in ogni istante delle coordinate esistenziali dell'uomo verso la pienezza finale. Prendendo come base di partenza la temporalità, è chiaro che questa possibilità di male (non raggiungimento intenzionale dello stato di termine a cui si è chiamati) è una dimensione che manifesta l'amore divino, poiché una creazione così concepita è migliore di una creazione in cui l'uomo non possa dare una risposta libera o possa darla solo fuori dal tempo. Questo però non soltanto non risponde al problema iniziale, ma aggrava ulteriormente la situazione: sorgono infatti due nuove domande: visto che la libertà non richiede né tempo né spazio (anche gli angeli sono stati, a modo loro, *viatores*), perché una creazione temporale è migliore di una creazione atemporale? E soprattutto, perché la possibilità del male non resta come mera possibilità, senza attualizzarsi? Di fatto nulla richiede nell'ordine ontologico di Dio o della creatura che il male passi da possibile a reale. Sia chiaro che non si tratta di cercare una risposta a queste domande nella linea delle *rationes necessariae*, ma di trovare nell'ambito della Rivelazione elementi per dare un senso al problema antropologico.

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

presenza di limitazioni causanti dolore nella struttura stessa del creato. La constatazione dell'esperienza del rifiuto di queste realtà da parte dell'uomo, e la presenza della domanda sul senso ci fanno capire che l'ordine creazionale spazio-temporale non è l'ambito in cui si pone la questione. Di fatto, il solo concetto di limite non comporta l'idea di sofferenza, altrimenti neppure i beati cesserebbero di soffrire.

Una prima risposta all'antinomia è data dalla Scrittura per via "fenomenologica": all'inizio della creazione Dio ha dato all'uomo i cosiddetti doni preternaturali, attraverso i quali l'onnipotenza divina liberava l'uomo dalle esperienze dolorose proprie della sua situazione intracosmica.

2. Lo stato di giustizia originale

Guardando allo stato originario dell'umanità, la Sacra Scrittura insegna come i nostri progenitori, Adamo ed Eva, sono stati creati buoni, in armonia con se stessi e con la creazione e soprattutto in uno stato di amicizia con Dio. Questa condizione originaria dell'uomo è definita dalla Chiesa come uno stato di "santità e di giustizia originali".

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

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

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

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

378. Il segno della familiarità dell’uomo con Dio è il fatto che Dio lo colloca nel giardino, dove egli vive “per coltivarlo e custodirlo” (Gen 2,15); il lavoro non è una fatica penosa, ma la collaborazione dell’uomo e della donna con Dio nel portare a perfezione la creazione visibile.

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

Catechismo della Chiesa Cattolica

Cercando di comprendere meglio cosa s’intende con questo stato di santità e di giustizia originali in cui erano i nostri progenitori, potremmo dire che si trattava di uno stato di familiarità e di amicizia con Dio, di una condizione di profonda intimità e fiducia nella benevolenza divina di cui godevano l’uomo e la donna.

Pur essendo in questa situazione di *viator*, di pellegrinaggio e dunque non godendo ancora della visione beatifica, l’uomo non doveva faticare per credere nella bontà divina, nella vicinanza e nell’amore di Dio, vista anche la premura che il Signore da subito aveva dimostrato guarendo la sua solitudine mediante la creazione della donna. Questo “stato di grazia” di cui potevano beneficiare Adamo ed Eva, identificato in questa condizione di amicizia con Dio, frutto della grazia santificante, si esprimeva in una grande vicinanza tra Dio e la creatura che la Scrittura da subito sottolinea quando per esempio ricorda che Dio passeggiava al calar del sole nel giardino (cfr. Gen 2,18). Dio dunque non schiacciava l’uomo e la donna con la sua onnipotenza, ma al contrario si poneva come compagno di viaggio nel loro cammino verso la gloria eterna.

Così Adamo ed Eva originariamente erano profondamente in armonia con Dio, con la natura e con se stessi; grazie alle loro facoltà, riuscivano non solo a dominare il creato, modellandolo per una completa perfezione, ma anche ad essere signori di se stessi attraverso una completa sottomissione alla persona di tutti gli elementi che costituiscono l’essere umano quali la volontà, razionalità, corpo, anima, sentimenti,

sensi. « Ogni elemento caratteristico dell'uomo, perfettamente integrato agli altri, doveva consentire di vivere secondo l'armonia creata. La nudità "fisica" era perfettamente governabile, governata, sempre soggetta alla volontà. L'uomo era padrone di se stesso (cfr. Gn 2,25) »²⁷⁵.

Tuttavia questa comunione alla quale l'uomo era chiamato, non si esauriva nella sua natura creata, ma l'uomo da subito è stato creato per essere elevato alla partecipazione della vita di Dio, per essere il tu di Dio, per essere ammesso all'amicizia con lui²⁷⁶. Questo significa che l'uomo fin dal suo stato originario è stato chiamato ad un ambito soprannaturale che non compete alla sua natura creata: « Gli ha dato la vita, lo ha unito alla sua vita; soprattutto gli ha elargito la sua amicizia, ne ha fatto uno di fronte a Sé, con il quale poter parlare, dialogare, comunicare la sua volontà. E' questa l'elevazione più grande concessa all'uomo »²⁷⁷. Ecco allora che l'uomo è voluto da Dio per un fine che supera la sua creaturalità e che dunque non può essere realizzato con le proprie forze, ma solo con la grazia di Dio. Questo è il motivo per cui l'uomo è stato creato in grazia, ossia è stato posto all'esistenza con quel dono che gli permette di rispondere alla sua vocazione originaria di partecipare alla comunione di vita con Dio.²⁷⁸

2.1. I doni preternaturali

In riferimento ai concetti di "natura" e di "soprannaturale", la teologia ha descritto la situazione originaria dei nostri progenitori evidenziando la presenza di diversi doni: dei doni naturali spettanti alla natura umana quali l'intelligenza, la volontà, la sensibilità, la libertà ecc., doni soprannaturali che non competono alla natura umana in quanto tale come la grazia e la chiamata alla visione beatifica, ed infine doni chiamati preternaturali in quanto perfezionano la natura umana come l'impassibilità, la conoscenza, l'immortalità, l'integrità²⁷⁹.

²⁷⁵ BRANCACCIO F., *Antropologia di comunione. L'attualità della Gaudium et spes*, op. cit., p. 43.

²⁷⁶ Cfr. SCOLA A., *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit., p. 212.

²⁷⁷ BRANCACCIO F., *Antropologia di comunione. L'attualità della Gaudium et spes*, op. cit., p. 45.

²⁷⁸ Cfr. SCOLA A., *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit., SCOLA, p. 212.

²⁷⁹ Cfr. BRAMBILLA F. G., *Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2005, p. 482.

Dobbiamo evidenziare come il Magistero non abbia detto molto su questo tema, i doni preternaturali sono presi in considerazione soprattutto in relazione alla dottrina sul peccato originale e comunque ne vengono evidenziati solamente due: quello dell'immortalità e quello dell'integrità, inteso come esenzione dalla concupiscenza, dai rispettivi concili di Cartagine²⁸⁰ (418) e di Orange²⁸¹ (529). Tuttavia in relazione alla Sacra Scrittura, in modo particolare al testo di Siracide 17,1-12 vengono menzionati dalla teologia anche altri doni.

Analizzando i doni preternaturali possiamo subito dire come questi si configurano come il perenne e fondamentale desiderio che l'uomo ha di superare le proprie alienazioni: la vittoria sulla morte, sull'ignoranza, sul dolore costituiscono la grande aspirazione dell'umanità e la spinta per un progresso continuo. Essi si presentano come il primo frutto dell'azione della grazia, di una vera partecipazione alla vita divina. « I doni preternaturali appaiono così come concrete storicizzazioni della grazia. Questi doni esprimono plasticamente e profeticamente i frutti che la grazia produce nella storia quando questa si trasforma secondo il progetto di Dio »²⁸².

2.1.1. Il dono dell'immortalità

Nello stato di giustizia originale l'uomo non conosceva la morte, questa infatti è entrata nel mondo come conseguenza del peccato di Adamo. Naturalmente questo stato non era né assoluto, né permanente ma dipendeva dalla fedeltà dell'uomo alla comunione con Dio. Sant'Agostino identificava l'immortalità dello stato di giustizia originaria non come un *non posse mori*, ma come un *posse non mori*²⁸³. Ossia l'uomo poteva non morire rimanendo fedele, ma poteva anche morire rompendo l'Alleanza, come poi effettivamente è avvenuto.

Per poter comprendere in pieno il dono dell'immortalità primitiva, va considerato lo stato in cui si trovavano i nostri progenitori, uno stato di scelta, di prova, di pellegrinaggio, al termine del quale avrebbero raggiunto un vero *non posse mori*.

²⁸⁰ DS 222.

²⁸¹ DS 389.

²⁸² PANTEGHINI G., *L'uomo scommessa di Dio. Antropologia Teologica*, op. cit., p. 62.

²⁸³ Cfr. Sant'AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, 6,36.

Già nel testo della Genesi troviamo il nesso peccato-morte nel comando divino: « dell'albero della conoscenza del bene e del male non ne devi mangiare, perché quando tu ne mangiassi, certamente moriresti » (Gen 2,17). Così anche san Paolo nella lettera ai Romani scrive: « come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato » (Rm 5,12). Così se la morte è la conseguenza del peccato, ossia della separazione dell'uomo da Dio, l'immortalità primitiva indica prima di tutto la comunione che i nostri progenitori avevano con lui in questo stato di forte amicizia con il Creatore²⁸⁴. Tenendo allora conto della finitezza propria della condizione creaturale che non rende possibile una vita biologicamente senza fine, possiamo dire con le parole di Scola come l'uomo, al termine del suo pellegrinaggio terreno « avrebbe sperimentato anche una diversa modalità del finire dell'esistenza terrena. Egli avrebbe raggiunto il compimento della sua vita nella gloria, senza sperimentare la corruzione e la laidezza propria dell'attuale condizione mortale »²⁸⁵.

L'immortalità primitiva non faceva riferimento ad una durata infinita dello stato di prova, ma piuttosto ad un passaggio armonico dallo stato temporale a quello eterno²⁸⁶. L'immortalità primitiva allora consisteva :

- 1) in una assoluta mancanza di paura di fronte alla morte (infatti come la viviamo ora è conseguenza del peccato);
- 2) nella promessa di Dio di una trasformazione gratuita e gloriosa alla fine dell'esistenza terrena.

Forse, al fine di rendere maggiormente comprensibile quanto detto, si può tentare un accostamento tra l'immortalità primitiva e l'assunzione della Vergine Maria la quale, non avendo conosciuto il peccato, è stata assunta in cielo in anima e corpo in modo armonico.

Segno della fiducia amorosa nelle mani di Dio nel momento della morte è possibile trovarlo anche nella morte di alcuni martiri morti in Cristo: « In tutti costoro, benché l'esperienza del morire non sia priva di una radicale drammaticità, è altrettanto evidente che, nella comunione graziosa con la vita divina, il passaggio dalla vita terrena

²⁸⁴ Cfr. PANTEGHINI G., *l'uomo scommessa di Dio. Antropologia Teologica*, op. cit., p. 62.

²⁸⁵ SCOLA A., *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit., p. 220.

²⁸⁶ Cfr. PANTEGHINI G., *l'uomo scommessa di Dio. Antropologia Teologica*, op. cit., p. 62.

all'eternità si dà secondo una forma che permette alla libertà di abbandonarsi fiduciosa ad un compimento e non come un cadere nel nulla, una perdita definitiva della propria identità e una definitiva negazione del desiderio di durare per sempre costitutivo del cuore dell'uomo »²⁸⁷.

2.1.2. Il dono dell'integrità

Il secondo dono preternaturale, l'integrità, permetteva all'uomo di vivere l'armonia, l'unità, l'integrazione e l'equilibrio di tutte le facoltà dell'uomo, quelle corporali e quelle spirituali, attraverso una relazione obbediente e familiare con Dio. L'uomo era integro ed ordinato in tutto il suo essere, era padrone di sé perché era libero dalla concupiscenza, intesa come inclinazione di tutto l'essere dell'uomo al male²⁸⁸.

Il dono dell'integrità permetteva all'uomo di utilizzare in un modo ordinato la sua libertà che veniva completamente orientata a conseguire la chiamata originaria alla comunione con Dio, ad aderire all'invito a partecipare alla vita divina. Osserva Scola: « Il dono preternaturale dell'integrità può essere compreso non solamente come assenza di concupiscenza, ma come libertà per qualcosa. La condizione graziosa delle origini, rappresentata dall'amicizia e familiarità con Dio nell'Eden, rivela la decisione di Dio di offrire gratuitamente alla libertà dell'uomo l'unico contenuto adeguato del suo desiderio ontologico »²⁸⁹. Dopo il peccato originale Adamo perderà l'armonia della sua vita con se stesso, con l'altro e con Dio ed il disordine causato dalla debolezza di fronte alla concupiscenza causerà un uso distorto della sua libertà ed una schiavitù nei confronti di desideri e passioni non inclini alla verità.

2.1.3. I doni dell'impassibilità e della conoscenza

Analizzando con attenzione il discorso di Dio in relazione alle conseguenze del peccato originale per l'uomo e per la donna (Cfr. Gen 3,16-18), è possibile notare come si faccia riferimento ad un dolore fisico e morale come caratteristica nuova dello stato

²⁸⁷ SCOLA A., *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit., p. 221.

²⁸⁸ Cfr. PANTEGHINI G., *l'uomo scommessa di Dio. Antropologia Teologica*, op. cit., p. 62.

²⁸⁹ SCOLA A., *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit., p. 222.

decaduto. Dice il Concilio di Trento: « Per quella infedeltà tutto Adamo, l'anima e il corpo, fu deteriorato »²⁹⁰. Ciò lascia immaginare che prima di tale peccato, l'uomo non soffriva, era fisicamente integro e dominava tutto ciò che potesse fargli del male. Naturalmente questo non significa che l'uomo nello stato originario era privo di sensazioni o di emozioni che in quanto creato di carne ed ossa sono parte integrante della natura umana, né si può dire che fosse privo delle passioni che anch'esse fanno parte della natura dell'uomo, anche se erano pienamente sottomesse alla ragione e per la mancanza della concupiscenza non conducevano l'uomo verso atti peccaminosi, ma sempre verso il bene.

Accanto al dono dell'impassibilità e collegato con esso c'era anche il dono della conoscenza intesa come un'illuminazione dell'intelletto per dominare e soggiogare la terra (Cfr. Sir 17,5-6; 9). Una conoscenza volta a favorire il dominio nei confronti di tutto quello che poteva essere rischioso e minaccioso per la persona.

2.1.4. Il dono originario della grazia

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

In realtà la risposta vera, e in definitiva, la ragione ultima dell'esistenza dei beni preternaturali, va in un'altra direzione: l'onnipotenza divina per potersi manifestare personale e amorosa non può fermarsi ad un dono limitato dall'ontologia della creazione, anche se, come si è detto, costituisce sempre una restrizione volontaria dell'onnipotenza. Mentre l'onnipotenza *ad extra* è sempre soggetta al limite, la vera onnipotenza si manifesta nell'immediatezza del donarsi di Dio stesso: la donazione nella grazia. I doni preternaturali, infatti, si capiscono soltanto alla stregua dei doni soprannaturali. La creazione implica, nel suo essere manifestazione dell'onnipotenza amorosa, l'averne il suo apice, la sua perfezione, nel dono infinito di Dio stesso alla

²⁹⁰ DS 1512.

creatura, creata finita ma, in quanto immagine, capace di infinito. In quelle condizioni originarie la creazione era di fatto libera dalla sofferenza.

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

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

Giovanni Paolo II, *Udienza generale* 02.10.1985, in *insegnamenti* VIII/2, pp. 832-833.

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

Possiamo dire quindi che la causa ultima del male nel creato non sono né la finitezza, né il limite, ma l'aver perso nell'uomo e quindi anche nel creato quella perfezione originaria. Finché l'uomo ha mantenuto il legame presente all'inizio della creazione tra lui e il Creatore Unitrino, la sofferenza non si è affacciata alla storia perché conservava la sua perfezione creaturale. Soltanto quando la creazione è diventata

imperfetta, perché il peccato ha rotto quel legame, l'uomo ha dovuto fare i conti con la realtà del dolore. Con questo si risponde alla questione del limite, poiché la sofferenza non dipende da questo, ma dall'imperfezione introdotta nell'ordine creaturale dalla libertà umana.

INTERMEZZO

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

Il peccato dell'uomo e lo stato di giustizia originaria

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

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

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

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

5. Alla luce della Bibbia, lo stato dell'uomo prima del peccato appare come una condizione di perfezione originale, espressa in qualche modo nell'immagine del «paradiso», che ci offre la Genesi. Se ci chiediamo quale fosse la sorgente di questa perfezione, la risposta è che essa si trovava soprattutto nell'amicizia con Dio mediante la grazia santificante, e in quegli altri doni, chiamati in linguaggio teologico «preternaturali», che vennero perduti mediante il peccato. Grazie a tali doni divini l'uomo, che si trovava congiunto in amicizia e armonia col suo Principio, possedeva e manteneva in se stesso l'equilibrio interiore né era angustiato dalla prospettiva del decadimento e della morte. Il «dominio» sul mondo, che Dio aveva dato all'uomo sin dall'inizio, si realizzava prima di tutto nell'uomo stesso come dominio di sé. E in questo autodomínio ed equilibrio si aveva l'«integrità» dell'esistenza, nel senso che l'uomo era intatto e ordinato in tutto il suo essere perché libero dalla triplice concupiscenza, che lo piega ai piaceri dei sensi, alla cupidigia dei beni terreni e all'affermazione di sé contro i

dettami della ragione. Per questo vi era ordine anche nel rapporto con l'altro, in quella comunione e intimità che rende felici: come nel rapporto iniziale tra uomo e donna, Adamo ed Eva, prima coppia e anche primo nucleo della società umana. Molto eloquente da questo punto di vista sembra essere quella breve frase della Genesi «Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna» (Gn 2,25).

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

7. Nella Genesi questa prova viene descritta sotto forma di divieto di mangiare i frutti «dell'albero della conoscenza del bene e del male». Ecco il testo: «Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: "Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare; perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti"» (Gn 2,16-17). Ciò significa che il Creatore, sin dall'inizio, si rivela a un essere razionale e libero come il Dio dell'alleanza e quindi dell'amicizia e della gioia, ma anche come fonte del bene e quindi della distinzione del bene e del male nel senso morale. L'albero della conoscenza del bene e del male richiama simbolicamente al limite invalicabile che l'uomo, in quanto creatura, deve riconoscere e rispettare. L'uomo dipende dal Creatore ed è soggetto alle leggi, sulle quali il Creatore ha costituito l'ordine del mondo da lui creato, l'essenziale ordine dell'esistenza («ordo rerum»); e quindi anche alle norme morali che regolano l'uso della libertà. La prova primordiale è dunque indirizzata alla libera volontà dell'uomo, alla sua libertà. Chissà se l'uomo confermerà con la sua condotta il fondamentale ordine della creazione e riconoscerà la verità di essere egli stesso creato? la verità della dignità che gli è propria quale immagine di Dio, ma anche la verità del suo limite creaturale? Purtroppo conosciamo l'esito della prova; l'uomo fallì. E' la rivelazione a dircelo. Essa tuttavia ci dà questa triste notizia nel contesto della verità della redenzione, così da consentirci di guardare con fiducia al nostro misericordioso Creatore e Signore.

VERIFICA

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

SESTA TAPPA:

LA PRESENZA DEL PECCATO NEL MONDO

Obiettivi

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

1. L'universale condizione di peccato

La strutturale incapacità dell'uomo di dare un senso definitivo alla sua esistenza, nonostante la certezza della fede nella sua creazione a immagine di Dio, ha il suo fondamento rivelato nell'idea di peccato, in quanto perdita del riferimento intratrinitario che segna l'uomo e lo costringe ad una permanente battaglia in cui si dibatte tra il bene e il male. Questo combattimento finirà soltanto con la fine della storia.

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

Così l'uomo si trova in se stesso diviso. Per questo tutta la vita umana, sia individuale che collettiva, presenta i caratteri di una lotta drammatica tra il bene e il male, tra la luce e le tenebre. Anzi l'uomo si trova incapace di superare efficacemente da se medesimo gli assalti del male, così che ognuno si sente come incatenato. Ma il Signore stesso è venuto a liberare l'uomo e a dargli forza, rinnovandolo nell'intimo, e schiacciando "il principe di questo mondo" (cfr. Gv 12,31), che lo teneva schiavo del peccato. Il peccato è, del resto, una diminuzione per l'uomo stesso, impedendogli di conseguire la propria pienezza.

Gaudium et spes, 13a-b

1.1. Il peccato nel Magistero recente

L'insistenza del Concilio Vaticano II sull'idea del peccato non deve indurre a pensare ad un suo amartiocentrismo: se i testi conciliari si riferiscono spesso a questa verità rivelata, è sempre in vista di Cristo, e come fondamento per la concettualizzazione del suo agire salvifico nella Redenzione. Il tema del peccato è lo scenario che permette di parlare della vittoria di Cristo e, quindi, della pienezza dell'essere dell'uomo in Lui: il peccato consente una visione più positiva del mondo e dell'uomo redenti in Cristo.

Dopo il Concilio Vaticano II il recente Magistero ha insistito nel ricordare la necessità di inquadrare l'opera della Redenzione sullo scenario del peccato, senza il quale se ne perderebbe la specificità storica. La dichiarazione post-sinodale *Riconciliatio et penitentiae* arriva a dire che la perdita di consapevolezza della realtà del peccato è un male per l'umanità. Anche Giovanni Paolo II, nell'enciclica sullo Spirito Santo, fa un ampio riferimento.

Tutte le parole pronunciate dal Redentore nel Cenacolo alla vigilia della sua passione, si inscrivono nel tempo della Chiesa; prima di tutto, quelle sullo Spirito Santo come Paraclito e Spirito di verità. Esse vi si inscrivono in modo sempre nuovo, in ogni generazione, in ogni epoca. Ciò è confermato, per quanto riguarda il nostro secolo, dall'insieme dell'insegnamento del Concilio Vaticano II, specialmente dalla Costituzione pastorale *Gaudium et spes*. Molti passi di

questo documento indicano chiaramente che il Concilio, aprendosi alla luce dello Spirito di verità, si presenta come l'autentico depositario degli annunci e delle promesse fatte da Cristo agli apostoli ed alla Chiesa nel discorso di addio: in modo particolare di quell'annuncio, secondo il quale lo Spirito Santo deve "convincere il mondo quanto al peccato, alla giustizia e al giudizio". Ciò indica già il testo nel quale il Concilio spiega come intende il "mondo": "Il mondo che esso (il Concilio stesso) ha presente è perciò quello degli uomini, ossia l'intera famiglia umana nel contesto di tutte quelle realtà, entro le quali essa vive. Il mondo che è teatro della storia del genere umano e reca i segni dei suoi sforzi, delle sue sconfitte e delle sue vittorie; il mondo che i cristiani credono creato e conservato dall'amore del Creatore, mondo certamente posto sotto la schiavitù del peccato, ma liberato da Cristo crocifisso e risorto, con la sconfitta del Maligno, affinché, secondo il disegno di Dio, sia trasformato e giunga al suo compimento". In riferimento a questo testo molto sintetico bisogna leggere nella medesima Costituzione gli altri passi, intesi ad esporre con tutto il realismo della fede la situazione del peccato nel mondo contemporaneo, nonché di spiegare la sua essenza, partendo da diverso punti di vista. Quando Gesù, la vigilia di Pasqua, parla dello Spirito Santo come di colui che "convincerà il mondo quanto al peccato", da una parte si deve dare a questa sua affermazione la portata più vasta possibile, in quanto comprende tutto l'insieme dei peccati nella storia dell'umanità. D'altra parte, però, quando Gesù spiega che questo peccato consiste nel fatto che "non credono in lui", tale portata sembra restringersi a coloro che hanno rifiutato la missione messianica del Figlio dell'uomo, condannandolo alla morte di Croce. Ma è difficile non notare come questa portata più "ridotta" e storicamente precisata del significato del peccato si dilati fino ad assumere un'ampiezza universale a motivo dell'universalità della redenzione, che si è compiuta per mezzo della Croce. La rivelazione del mistero della redenzione apre la strada a una comprensione, nella quale ogni peccato, dovunque e in qualsiasi momento commesso, viene riferito alla Croce di Cristo e, dunque, indirettamente anche al peccato di coloro che "non hanno creduto in lui" condannando Gesù Cristo alla morte di Croce. Da questo punto di vista occorre ritornare all'evento della Pentecoste.

Dominum et Vivificantem, 29

1.2. Il senso del peccato

E' interessante sottolineare come l'uomo moderno, sempre più inserito in un modo secolarizzato che tende costantemente a mettere da parte Dio e a favorire invece un modello di vita incentrato sul fare sfrenato, sul consumo e sui piaceri, abbia offuscato la capacità di riconoscersi peccatore e dunque bisognoso di salvezza. A tal proposito osservava saggiamente Pio XII come il peccato del secolo è la perdita del senso del peccato e dunque la perdita di Dio come Signore e nostro Salvatore. L'uomo moderno sembra non riuscire più distintamente a comprendere quando un atto è intrinsecamente cattivo e dunque illecito, né ad avvertire pienamente l'abisso in cui sprofonda la sua anima quando compie un'offesa grave nei confronti di Dio.

L'Esortazione apostolica post-sinodale *Reconciliatio et paenitentia* di Giovanni Paolo II, al numero 18 definisce il senso del peccato come « una fine sensibilità e un'acuta percezione dei fermenti di morte che sono contenuti nel peccato. Sensibilità e capacità di percezione anche per individuare tale fermenti nelle mille forme assunte dal peccato, nei mille volti sotto i quali esso si presenta ». Il senso del peccato ha la sua radice nella coscienza morale ed è legato strettamente al senso di Dio ed al rapporto consapevole che si ha con lui. Questo significa che ammettere il peccato significa riconoscere che all'interno della propria vita c'è Dio, c'è un Padre che pur profondamente amareggiato dal male dell'uomo è sempre pronto al perdono e al ristabilimento della comunione filiale.

1.2.1. Le cause della perdita del senso del peccato

Molte sono le cause dell'attuale perdita del senso del peccato che di fatto priva di contenuto l'opera della Redenzione e della sua economia ecclesiale. Senza dubbio in gran parte sono dovute al processo di secolarizzazione e profanazione che durante il secolo XX ha caratterizzato la maggior parte della cultura mondiale. In questo processo, la sostituzione di Dio con la scienza e della religione con la tecnica comporta anche lo svuotamento dell'idea di peccato, come offesa ad una legge estrinseca all'uomo. Questo

è avvenuto fondamentalmente attraverso due processi: uno ha mutato la realtà della colpa trasformandola in un elemento costitutivo del proprio essere attraverso un'interpretazione esistenziale²⁹¹, l'altro invece, in chiave scienziata, riducendo la colpa ad uno stadio non raggiunto di evoluzione, qualcosa di cui prima o poi dovremmo intramondaneamente liberarci.

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

Cause della perdita del senso del peccato si ritrovano anche all'interno della vita dei credenti. A causa degli eccessivi legalismi di alcuni atteggiamenti pastorali in ambito morale, e soprattutto a causa della perdita di un'adeguata idea di Dio: la mancanza di una teologia degli attributi divini impedisce di concettualizzarne la sua specifica divinità, determinando spesso tensioni nello spirito umano tra l'Amore e l'onnipotenza, tra la misericordia e l'immutabilità. Sottolineare unilateralmente i connotati teneri del Dio della Rivelazione, evitando il discorso della sua trascendenza, manifestata biblicamente come santità (qadosh), non favorisce l'impegno morale dell'uomo, e sembra portare ad un'idea di Dio più come "nonno" che come Padre.

²⁹¹ « La colpa di cui si parla (nell'esistenzialismo) è il limite stesso della finitezza di cui è affetta l'esistenza; e perciò una colpa senza colpevoli, perché la colpevolezza è una struttura dell'esistenza che ne è la portatrice; ed è una colpa senza alcuna pena o castigo, perché la pena è la stessa appartenenza alla finitezza dell'esistenza, quindi colpa e pena finiscono per coincidere ». FABRO C., *Il peccato nell'esistenzialismo contemporaneo*, in PALAZZINI P., *Il peccato*, Ares, Roma 1959, p. 723.

2. Il peccato nella Sacra Scrittura

Tutta la Sacra Scrittura mette in evidenza l'assoluta dipendenza dell'uomo a Dio, una dipendenza che tuttavia deve essere accolta ed accettata liberamente. Ciò comporta un'assunzione di responsabilità morale alla quale l'uomo non può sottrarsi, neanche nel più intimo dei suoi pensieri. In realtà i racconti biblici dimostrano il continuo rifiuto dell'uomo di fronte a questa responsabilità, lasciando così trasparire una storia di peccato che entra in contrasto con l'immutabile volontà salvifica divina.

Ci limitiamo adesso ad accennare i temi fondamentali dell'amartologia rimandando ai rispettivi manuali per un approfondimento delle varie tematiche.

2.1. Il peccato nell'Antico Testamento

E' evidente come l'Antico Testamento testimoni una certa evoluzione dell'idea di peccato che da atteggiamento molto vicino al tabù o alle rappresentazioni magiche, arriva, soprattutto nella letteratura profetica, ad un concetto profondo ed interiorizzato.

Nel libro della Genesi, dopo il racconto della caduta dei nostri progenitori al capitolo 3, si parla di una condizione generale di peccato (cfr. Gen 4-11) quasi a voler sottolineare che dopo l'evento drammatico del rifiuto della dipendenza da Dio, la storia del popolo è una storia caratterizzata dal peccato.

Il peccato, come abbiamo appena sottolineato, è percepito innanzitutto come libero rifiuto della dipendenza da Dio. Finché l'uomo si trova sotto l'effetto della signoria paterna ed amorosa di Dio, sperimenta questo legame come pienezza del proprio essere e raggiungimento della massima dignità, quando invece l'uomo si allontana dall'influsso benefico della signoria divina, sperimenta l'insuccesso storico e l'incapacità di raggiungere la felicità. Da qui nasce il pentimento del popolo e la conseguente richiesta di perdono e di misericordia per l'infedeltà ripetuta.

Il perdono divino ogni volta viene accordato, perché l'ultima parola di Dio non è quella del Signore, del Giudice pronto a manifestare la sua ira, ma quella del Padre misericordioso del popolo che perdona, che è pronto a ristabilire la sua Alleanza. Da

questo atteggiamento divino di misericordia, nasce la consapevolezza nella coscienza del popolo eletto che il Dio di Israele è anche un Dio Salvatore.

2.2. Il peccato nel Nuovo Testamento

La rivelazione piena dell'essere amoroso di Dio che si ha nel Nuovo Testamento implica la massima rivelazione della gravità del peccato ed insieme la speciale misericordia divina. Gesù è annunciato come colui che salverà il popolo dai suoi peccati (cfr. Mt 1,21); il suo insegnamento ha inizio con l'annuncio della venuta del Regno, legato al perdono dei peccati e al bisogno di conversione, momento integrante della realizzazione del Regno (cfr. Mt 4,17; Mc 1,15). La predicazione di Gesù ha come sottofondo il bisogno universale di salvezza, perché tutti gli uomini sono peccatori (cfr. Lc 11,13; 13,3.5; 17,7-10; 18,9-14). Perciò anche tutti gli uomini hanno bisogno del perdono divino (cfr. Lc 11,4).

Davanti a questa condizione di peccato, Gesù rivela la misericordia di Dio che perdona, ma che richiede la radicale conversione dell'uomo ad una dedizione incondizionata a Dio.

Il Nuovo Testamento non esita quindi a descrivere il contenuto teologico del peccato in modo drastico, con espressioni che ne illuminano spietatamente l'abisso e l'infamia. Secondo i Vangeli Sinottici il peccato rappresenta la non osservanza della parola di Dio (Mt 7,24), l'allontanamento da Dio, la rinuncia alla comunione con Lui (Lc 5,11 ss), ingratitude nei suoi confronti (Lc 6,35), opposizione alla grazia di Dio (Mt 12,31) e sottomissione al dominio del diavolo (Mt 13,19). Ancora più drastico è Paolo quando definisce il peccato come ribellione ed ostilità contro Dio (Rm 3,9.23; Ef 2,14), come miscredenza (Rm 11,32), come comportamento "empio" colpito dall'"ira di Dio" (Rm 1,18; Ef 2,3). Ancora più tremendo è il giudizio di Giovanni sul peccato, da lui definito più volte come "collera di Dio" (Gv 3,20; 7,7; 15,18 ss). Al riguardo occorre tuttavia chiarire che questa ed altre definizioni non vanno intese in senso psicologico, e quindi non corrispondono a sensazioni o sentimenti umani, così come l'ira di Dio non significa un impulso emotivo negativo di Dio. Si

tratta di affermazioni dell'essere sul cambiamento e capovolgimento del rapporto dell'uomo con Dio, di un perversimento del suo essere riferimento a Dio, una ferma opposizione, la rottura dell'unità con Dio che avanza nell'esistenza dell'uomo con reazioni psichiche, psicologiche sempre più profonde.

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

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

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

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

3. Riassunto sulla natura del peccato

Questo paragrafo, come abbiamo detto in precedenza, si ricollega al contenuto di altre materie, in modo particolare a Teologia morale fondamentale, a cui si rimanda per l'opportuno approfondimento.

3.1. Dal senso di colpa al senso di peccato

L'agire libero dell'uomo è segnato dal senso di colpa. L'uomo sa di possedere una libertà mutabile che rende debole la propria condotta morale. Ora il concetto di peccato trascende quello di colpa, perché non basta constatare la mancanza volontaria di un agire morale, ma di considerare ciò in opposizione alla volontà divina. Il peccato è l'agire colpevole della libertà mutabile di fronte alla immutabile libertà divina. Il peccato dunque è un fatto che si determina tra Dio e l'uomo.

3.1.1. Il peccato compreso secondo l'Amore divino

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

La *conversio* fa parte del peccato in senso relativo, perché di per sé non ha ragione di peccato. Anzi l'uomo deve includere tutte le creature (le personali come fine, le altre come via) nella sua risposta amorosa a Dio. L'elemento essenziale del peccato è, pertanto, l'*aversio*. Non ci sarebbe peccato senza la *conversio*, perché questa costituisce, per così dire, la materialità dell'atto peccaminoso, ma la ragione di male bisogna cercarla nel disordine dell'azione della *conversio*, contenuto nell'implicita opposizione alla volontà divina propria dell'*aversio*.

L'uomo non pecca cercando il male come intenzionalità dell'azione, ma cercando un bene creaturale in maniera disordinata. La volontà, infatti, non si muove se non per il bene, sia esso reale o apparente. Nel caso del peccato si dà sempre un abuso della libertà

nella ricerca di un bene apparente disordinato; abuso libero, facilitato comunque dal disordine degli appetiti e dalla concupiscenza.

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

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

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

INTERMEZZO

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

Perdita del senso del peccato

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

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

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

peccato. Ecco perché il mio predecessore Pio XII, con una parola diventata quasi proverbiale, poté dichiarare un giorno che «il peccato del secolo è la perdita del senso del peccato».

Perché questo fenomeno nel nostro tempo? Uno sguardo a talune componenti della cultura contemporanea può aiutarci a capire il progressivo attenuarsi del senso del peccato, proprio a causa della crisi della coscienza e del senso di Dio, sopra rilevata.

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

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

Scade facilmente il senso del peccato anche in dipendenza di un'etica derivante da un certo relativismo storicistico. Essa può essere l'etica che relativizza la norma morale, negando il suo valore assoluto e incondizionato, e negando, di conseguenza, che

possano esistere atti intrinsecamente illeciti, indipendentemente dalle circostanze in cui sono posti dal soggetto. Si tratta di un vero «rovesciamento e di una caduta di valori morali», e «il problema non è tanto di ignoranza dell'etica cristiana», ma «piuttosto è quello del senso, dei fondamenti e dei criteri dell'atteggiamento morale». L'effetto di questo rovesciamento etico è sempre anche quello di attutire a tal punto la nozione di peccato, che si finisce quasi con l'affermare che il peccato c'è, ma non si sa chi lo commette.

Svanisce, infine, il senso del peccato quando - come può avvenire nell'insegnamento ai giovani, nelle comunicazioni di massa, nella stessa educazione familiare - esso viene erroneamente identificato col sentimento morboso della colpa o con la semplice trasgressione di norme e precetti legali.

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

Persino nel campo del pensiero e della vita ecclesiale alcune tendenze favoriscono inevitabilmente il declino del senso del peccato. Alcuni, ad esempio, tendono a sostituire esagerati atteggiamenti del passato con altre esagerazioni: essi passano dal vedere il peccato dappertutto al non scorgerlo da nessuna parte; dall'accentuare troppo il timore delle pene eterne al predicare un amore di Dio, che escluderebbe ogni pena meritata dal peccato; dalla severità nello sforzo per correggere

le coscienze erronee a un presunto rispetto della coscienza, tale da sopprimere il dovere di dire la verità. E perché non aggiungere che la confusione, creata nella coscienza di numerosi fedeli dalle divergenze di opinioni e di insegnamenti nella teologia, nella predicazione, nella catechesi, nella direzione spirituale, circa questioni gravi e delicate della morale cristiana, finisce per far diminuire, fin quasi a cancellarlo, il vero senso del peccato? Né vanno taciuti alcuni difetti nella prassi della penitenza sacramentale: tale è la tendenza a offuscare il significato ecclesiale del peccato e della conversione, riducendoli a fatti meramente individuali, o viceversa, ad annullare la valenza personale del bene e del male per considerarne esclusivamente la dimensione comunitaria; tale è anche il pericolo, non mai totalmente scongiurato, del ritualismo abitudinario che toglie al sacramento il suo pieno significato e la sua efficacia formativa.

Ristabilire il giusto senso del peccato è la prima forma per affrontare la grave crisi spirituale incombente sull'uomo del nostro tempo. Ma il senso del peccato si ristabilisce soltanto con un chiaro richiamo agli inderogabili principi di ragione e di fede, che la dottrina morale della Chiesa ha sempre sostenuto.

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

VERIFICA

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

SETTIMA TAPPA:

L'ORIGINE DEL PECCATO NEL MONDO

Obiettivi

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

1. Introduzione

Entriamo ora all'interno di un tema alquanto discusso, di non facile comprensione e che spesso desta diffidenza, rifiuto, manifesta contestazione. Ciò è dovuto al fatto che il tema del peccato originale non si inserisce all'interno delle "coordinate classiche" che descrivono l'atto peccaminoso, come la libertà, la piena avvertenza, la decisione personale, ma piuttosto fa riferimento ad un panorama di verità che sono riconducibili ad un passato primordiale, ad una eredità peccaminosa che in maniera misteriosa coinvolge tutti coloro che fanno parte del genere umano. Perché prendersi le conseguenze di un peccato non nostro, commesso agli albori dell'esistenza umana, quando noi dovremmo essere responsabili unicamente del nostro agire? Si tratta allora di spiegare quel legame che unisce il primo uomo, Adamo e il suo peccato, alla condizione universale di peccato in cui si trova ogni uomo che viene alla luce.

Al fine di avviare una proficua riflessione sul tema, è opportuno comprendere che non si tratta di abbandonare la connessione tra libertà creaturale e peccato, ma considerare che se è vero che durante la vita ogni uomo compie atti peccaminosi e che dunque è un soggetto attivo del propagarsi del peccato, è pur vero che esso è già presente nel mondo prima del suo agire responsabile²⁹².

²⁹² Cfr. COLZANI, G., *Antropologia Teologica. L'uomo paradosso e mistero*, op. cit., p. 356.

1.1. La condizione universale di peccato richiede una spiegazione teologica

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

2. Fondamento biblico del peccato originale

2.1. Il peccato originale nell'Antico Testamento

Il racconto del peccato originale come fatto concreto è nel capitolo 3 della Genesi. Va precisato che in questo testo non si trova il fondamento del dogma come lo propone la Chiesa; il racconto si riferisce al primo peccato dell'umanità e con esso all'inizio di una storia di peccato le cui conseguenze sono espresse nella lunga serie di delitti presenti nei capitoli 4-11.

2.1.1. Contenuto eziologico del testo

Mettendo in evidenza il carattere *eziologico e sapienziale* del testo, è bene sottolineare come il peccato originale descritto dalla Genesi (cfr. Gen 3,1 ss.) non può essere compreso isolandolo da un contesto più vasto che includa una comprensione del peccato attraverso la tradizione dell'Antico e del Nuovo Testamento. In modo particolare i primi 11 capitoli della Genesi si presentano come una narrazione unitaria che impedisce qualsiasi interpretazione isolata dei vari racconti. Non è possibile, per esempio, comprendere pienamente la creazione senza ricorrere alla volontà divina di instaurare una relazione d'amore con l'umanità, così come non è possibile comprendere la gravità della scelta di Adamo senza tenere in considerazione la vocazione alla quale era stato predestinato.

Così, dunque, all'interno di un genere letterario caratterizzato da un linguaggio mitico e simbolico dovuto all'antichità del testo, l'autore sacro sta facendo riferimento ad un evento primordiale avvenuto all'inizio della storia dell'uomo, un fatto pienamente umano e libero. Fare riferimento ad un linguaggio mitico, non significa privarlo della sua storicità e così anche della sua veridicità, come se ci trovassimo di fronte ad un'interpretazione fantasiosa della realtà, ma al contrario, significa ricorrere ad un linguaggio arcaico per esprimere una verità storica. I riferimenti mitici vengono così utilizzati dall'agiografo per esprimere meglio la verità della sua dottrina e per facilitare la comprensione dei suoi lettori. L'autore sacro, attraverso la situazione concreta che stava vivendo, un'esperienza segnata dall'amore provvidente e generoso di Dio e dal male che espande le sue conseguenze sui tutti gli uomini, riflette sull'origine, su ciò che è avvenuto all'origine della storia. Così dall'esperienza del momento presente si vuole interpretare ciò che è avvenuto all'origini per comprendere lo stato attuale. D'altronde la finalità del mito non è quella di raccontare oggettivamente il passato, ma piuttosto di far comprendere il presente attraverso una storificazione grafica della verità.

Naturalmente l'interpretazione che l'autore dà è un'interpretazione teologica della storia, ossia una comprensione che pone al centro il piano di Dio. Con questo, come abbiamo sottolineato, non si vuole « prescindere dalla storia, ma coglierla nei suoi

elementi fondamentali, nel suo *principio* così come è dato al presente dell'uomo di riconoscerlo e, pertanto, di riflettere a partire da esso. (...) L'autore ispirato dice il "principio" dell'uomo e della creazione tutta, presentando quella che, a buon diritto, può essere indicata come la *preistoria teologica dell'uomo* »²⁹³.

Da quanto detto, possiamo allora concludere come il testo jahvista si configura come un racconto storico in senso largo, ossia un racconto che evidenzia eventi reali che possono essere compresi attraverso una riflessione teologica²⁹⁴. L'autore, infatti, sollecitato dall'esperienza storica del peccato che condiziona l'agire d'Israele e che si ripropone costantemente nel vissuto esistenziale dell'uomo, vuole scoprirne l'origine per dare risposta alla domanda sul senso di una presenza universale del male²⁹⁵.

2.1.2. Analisi del testo

Il racconto del peccato originale si comprende attraverso un riferimento al comando divino di Gn 2,16-17.

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

Da una prima analisi letteraria, possiamo sottolineare come il riferimento all'albero come elemento caratteristico della prova, può essere compreso meglio attraverso uno sguardo al mito assiro-babilonese di *Gilgamesh*²⁹⁶. Pur notando degli elementi in comune, non si può certo riscontrare una corrispondenza esatta tra i due testi, infatti, senza voler dar vita ad un confronto approfondito, salta subito agli occhi un'importante differenza: se Gilgamesh insegue inutilmente la pianta della vita che dona all'uomo l'immortalità, perché gli dei non vogliono che l'uomo abbia questo potere, nel racconto biblico si evince che l'uomo aveva da subito questo dono

²⁹³ SCOLA, *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit., pp. 210-211.

²⁹⁴ Cfr. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, op. cit., p. 350.

²⁹⁵ Cfr. SCOLA, *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit., pp. 236-237.

²⁹⁶ Per una comprensione maggiore cfr. FURLANI G., *Gilgamesh*, in "Enciclopedia Cattolica" 6, pp. 395-396.

rappresentato figurativamente dalla possibilità di mangiare dell'albero della vita. Dio ha dato all'uomo la possibilità di vivere per sempre, non mostrandosi geloso del dono dell'immortalità.

Il senso di questo comando va trovato nella logica dell'alleanza. Come testimonia la Sacra Scrittura, l'unità radicale tra creazione e alleanza fa vedere la creazione come il fondamento di un rapporto vicendevole di elezione tra Dio e l'uomo. Il Signore per amore ha creato l'uomo e gli ha donato la possibilità di partecipare alla sua stessa vita, simboleggiata dalla possibilità di mangiare il frutto dell'albero della vita, posto in mezzo al giardino (cfr. Gn 2,9). Il significato teologico della proibizione di mangiare i frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male, consiste nel limite invalicabile che l'uomo deve riconoscere e rispettare in quanto creatura²⁹⁷. Il non mangiare il frutto indica che l'uomo non può stabilire da solo ciò che bene e ciò che è male, non può sentirsi indifferente di fronte a queste realtà, al di sopra di esse. L'uomo non è autonomo in senso assoluto, ma la sua piena realizzazione implica l'accettazione della sua *teonomia* creativa²⁹⁸.

Il serpente era la più astuta di tutte le bestie selvatiche fatte dal Signore Dio. Egli disse alla donna: « E' vero che Dio ha detto: Non dovete mangiare di nessun albero del giardino? ». Rispose la donna al serpente: « Dei frutti degli alberi del giardino possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete ». Ma il serpente disse alla donna: « Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che, quando voi ne mangiaste, si aprirebero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male ». Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede al marito che era con lei, e anche egli ne mangiò. Allora sia aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture. Poi udirono il Signore Dio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno e l'uomo e sua moglie si nascosero dal Signore Dio, in mezzo agli alberi del

²⁹⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Udienza *Il peccato dell'uomo e lo stato di giustizia originale* 3.9.1986, in "Insegnamenti di Giovanni Paolo II", 9/2 (1986), p. 526.

²⁹⁸ Cfr. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, op. cit., p. 350.

giardino. Ma il Signore chiamò l'uomo e gli disse: « Dove sei? ». Rispose: « Ho udito il suo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto ». Riprese: « Chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare? ». Rispose l'uomo: « La donna che tu mi hai posto accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato ». Il Signore Dio disse alla donna: « Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato ».

Gn 3, 1-13.

Con un linguaggio mitico che esprime un'intensa profondità psicologica, il racconto della caduta dell'uomo mette in evidenza subito una verità fondamentale: il male che caratterizza la vita dell'uomo non proviene da Dio, non è frutto della sua volontà, ma ha origine da una scelta libera della creatura che si oppone al comando del Creatore. Si vuole sottolineare così come il peccato non appartenga alla struttura originaria dell'uomo, che è stato creato da Dio come "cosa molto buona". Se la condizione dell'umanità, ben sperimentata dall'agiografo, è di sofferenza e contraddizione, ciò non si deve al volere divino, ma al peccato dell'uomo. Con questo fatto concreto inizia una nuova storia dell'umanità, che dal quel momento in poi non si trova più nella condizione originaria in cui era uscita dalle mani di Dio

C'è inoltre da aggiungere come l'autore sacro evidenzi che l'atto peccaminoso dell'uomo non proviene unicamente da un esercizio negativo della sua libertà, ma è indotto da una presenza esterna che inganna l'uomo prospettandogli un futuro illusorio. Il comando divino non è più visto come un'occasione per rimanere in comunione con Dio, per partecipare alla vita divina, ma lasciandosi andare alle seduzione del Tentatore, tale comando è sentito come un limite alla libertà, come un ostacolo alla piena realizzazione²⁹⁹.

Le conseguenze del peccato si mostrano subito nell'ambito relazionale che caratterizza la vita dell'uomo: i rapporti con Dio, con l'altro e con il creato si degenerano mostrando chiaramente il male presente nell'azione peccaminosa dell'uomo. Dio non viene più percepito con quei caratteri familiari, ma piuttosto come

²⁹⁹ Cfr. SCOLA, *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit., p. 236.

una minaccia, come un Essere sul quale scaricare la propria responsabilità. Anche il rapporto tra l'uomo e la donna viene fortemente inclinato, la donna, infatti, viene vista come la causa del peccato e non più come colei che è "carne della mia carne e ossa delle mie ossa". Segno di tale rovina è il richiamo al dolore del parto, non più interpretato come un lieto evento e alla rottura dell'armonia attraverso il richiamo al dominio che si sostituisce alla comunione d'amore dei due. Ed infine abbiamo la rottura con la terra che da amica che offre nutrimento e accoglienza, diventa ostile e fonte di stanchezza e di insoddisfazione³⁰⁰. Con il peccato dei nostri progenitori, la morte è entrata nel mondo e con essa l'impossibilità di accedere all'albero della vita.

2.2. Il significato contenutistico del peccato originale

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

Indubbiamente, dopo aver descritto lo stato originario dei nostri progenitori, nasce naturalmente la domanda su come essi abbiano potuto compiere un'azione così peccaminosa. In effetti in loro non c'era sorta di debolezza o traccia di cattive abitudini, il loro intelletto e la loro volontà erano in un perfetto equilibrio ed illuminati dalla verità, mentre le passioni li spingevano verso il bene. San Tommaso, partendo dallo stato di amicizia originaria in cui si trovava l'uomo, afferma come l'unico peccato che egli poteva commettere, vista la sua situazione ottimale, era quello dell'orgoglio, della volontà di essere simile a Dio riguardo la scienza del bene e del male³⁰¹.

³⁰⁰ Cfr. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, op. cit., p. 351.

³⁰¹ Cfr. San TOMMASO D'AQUINO, *S. Th. II-II*, q. 163, a. 1.

L'essenza, dunque, del peccato originale è la pretesa che i nostri progenitori hanno avuto di essere, in senso assoluto, autonomi da Dio³⁰². C'è comunque da osservare che senza negare la responsabilità di Adamo ed Eva e la loro consapevolezza in ciò che facevano, dietro il peccato originale, c'è la seduzione ingannevole del demone che li oppone a Dio (cfr. CCC 391). Il peccato è dunque una tentazione accettata liberamente, una tentazione senza la quale il peccato, con ogni probabilità, non ci sarebbe stato.

Bisogna inoltre mettere in evidenza che se è chiara una responsabilità personale del peccato originale, non bisogna dimenticare la natura sociale di tale peccato. Facendo riferimento al testo, il peccato si commette individualmente, ma ha un'origine sociale, infatti, la tentazione passa dalla donna all'uomo evidenziando una caduta comune, così come la responsabilità che viene gettata sull'altro, e le conseguenze e la condanna che sono comuni. Così, dunque, siamo di fronte ad un peccato commesso individualmente che ha tuttavia un evidente carattere sociale come tentazione.

2.3. Il monogenismo e il poligenismo

Sappiamo come la riflessione teologica lungo i secoli abbia affrontato il tema del peccato originale attraverso un'impostazione monogenista che evidenzia l'origine di tale peccato nella disobbedienza di una sola coppia: Adamo ed Eva. Sia i Concili di Cartagine, Orange e Trento, sia il *Credo del popolo di Dio* insieme al *Catechismo della Chiesa Cattolica*, sembrano affrontare il tema del peccato originale, almeno giudicando dalle apparenze, in termini monogenisti. Tuttavia sappiamo come con lo sviluppo della scienza e delle teorie evoluzionistiche e attraverso un approfondimento linguistico dei vari termini, la teoria monogenista è stata messa in dubbio a favore invece di quella del poligenismo che giustifica l'apparizione dell'uomo e quindi anche del peccato originale, attraverso l'esistenza di una molteplicità di coppie. In effetti la parola *Adâm* deriva da *adamáh*, (dalla terra) che sembra avere più una connotazione collettiva piuttosto che individuale. Il nome Adamo sembrerebbe dunque fare riferimento ad un uomo in genere e non ad un individuo specifico.

³⁰² Cfr. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, op. cit., p. 352.

Che cosa dire in proposito. Il papa Pio XII nell'Enciclica *Humani Generis* (1950) afferma: « Però quando si tratta dell'altra ipotesi, cioè del poligenismo, allora i figli della Chiesa non godono affatto della medesima libertà. Poiché i fedeli non possono abbracciare quella opinione la quale sostiene 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; ora 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 »³⁰³.

C'è da osservare come l'individualità di Adamo sia in stretto collegamento con l'individualità di Gesù Cristo come più volte evidenzia la Sacra Scrittura (cfr. Rm 5,12.15.17.19). Così come Gesù Cristo non è un rappresentante astratto del genere umano, ma una persona storica ben identificabile, così si può considerare Adamo non un rappresentante tipico dell'umanità, ma una persona reale, certamente con un nome generico, simbolico, ma che ha vissuto una storia personale fatta di atti personali. Ciò naturalmente non significa negare l'origine sociale del peccato originale in quanto, come abbiamo potuto evidenziare, la tentazione viene dal diavolo e poi da un'altra persona e non dal cuore dell'uomo.

2.4. Altri riferimenti nell'Antico Testamento

Nell'Antico Testamento emergono delle verità che possono, in un certo qual modo, fare riferimento al peccato originale; in modo particolare due grandi temi sembrano trovare attenzione e consistenza: l'universalità del peccato nella storia e la solidarietà nel male.

Abbiamo visto come il libro della Genesi metta in evidenza come il peccato originale non ha avuto delle conseguenze isolate e marginali, ma al contrario, ha creato una situazione oggettivamente negativa che per l'uomo è irreparabile e che si trasmette

³⁰³ PIO XII, Enc. *Humanae generis*, III, 1: DS 3897.

anche alle generazioni future (cfr. Gn 4,8). E' l'inizio di una storia di peccato che è stata fortemente determinata dalla colpa di Adamo ed Eva.

La storia di Israele mostra chiaramente come il male è riconosciuto nei nemici del popolo eletto che non osservano i comandamenti di JHWH, che si affidano a divinità mute e sorde che presto saranno spazzate via. La schiavitù in Egitto è l'ambito nel quale il popolo sofferente può sperimentare il peccato degli oppressori e la loro iniquità e nello stesso tempo vedere la forza di Dio che si abbatte sui suoi nemici. JHWH assume così i caratteri di Salvatore, di Liberatore, che ascolta il grido degli israeliti ed interviene con potenza.

Tuttavia ben presto Israele comprende che la peccaminosità non riguarda solo i suoi avversari ma che si annida anche nel suo cuore e si esprime nella dura cervice, nella mormorazione, nell'inclinazione a forme idolatriche che si sostituiscono alla fiducia in Dio. Su questo sfondo si estende la predicazione profetica la quale lamenta la mancanza di fedeltà e l'estensione del peccato a tutto il popolo, evidenziandone la sua universalità³⁰⁴. Molti sono gli interventi dei profeti i quali denunciano « le infedeltà compiute dal popolo insediato nella terra promessa, risalendo dalle singole colpe ad una situazione generale intesa come loro radice malefica »³⁰⁵. Isaia, Michea, Geremia, Ezechiele si lamentano della durezza di cuore del popolo, della corruzione, del carico di iniquità che caratterizza le loro azioni (cfr. Is 1,4; 30,9; Mic 7,2; Ger 6,13; Ez 2,3). Il popolo eletto è diventato un popolo traviato che si lascia affascinare da divinità straniere, che non pratica più la giustizia, che è in balia del peccato: « Siamo diventati tutti come cosa impura, e come panno immondo sono tutti i nostri atti di giustizia; tutti siamo avvizziti come foglie, le nostre iniquità ci hanno portato via come il vento » (Is 64,5).

Nella riflessione sapienziale la peccaminosità del popolo si estende a tutta l'umanità (cfr. Sal 14,1-3; 12,2-3), l'uomo è irrimediabilmente corrotto fin dalla nascita e non gli resta che affidarsi alla misericordia di Dio: « Sono traviati gli empi fin dal seno materno, si pervertono fin dal grembo gli operatori di menzogna » (Sal 58,4) ed ancora « Ecco, nella colpa sono stato generato, nel peccato mi ha concepito mia madre »

³⁰⁴ Cfr. COLZANI, *Antropologia Teologica. L'uomo paradosso e mistero*, op. cit., pp. 375-376.

³⁰⁵ GOZZELINO G., *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, op. cit., p. 346.

(Sal 50,7). E' evidente l'atteggiamento del salmista che sperimenta l'infezione del peccato presente in ogni uomo il quale cade nelle profondità del dolore, della sofferenza come conseguenza del suo stato peccaminoso (cfr. Sal 6). Due testi sembrano fare riferimento al peccato dei nostri progenitori evidenziandone le conseguenze, sono comunque allusioni isolate che tendono a sottolineare soprattutto l'eredità di dolore trasmessa dai peccatori ai loro discendenti. Siracide 25,24: « Dalla donna ha avuto inizio il peccato, per causa sua tutti moriranno »; Sapienza 2,24: « la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo, e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono ».

E' dunque evidente che l'Antico Testamento, se da una parte insiste sull'universalità del peccato, dall'altra sembra insegnare un'altra verità riguardo al male: questo non si ferma nel soggetto che lo compie, ma si diffonde propagandosi nelle future generazioni. Diversi sono i testi che sottolineano questa solidarietà nel male: « I nostri padri peccarono e non sono più, noi portiamo la pena della loro iniquità » (Lm 5,7). Altri testi confermano questo indicando nella terza o quarta generazione la diffusione dell'iniquità (cfr. Es 20,5; Nm 14,18; Dt 5,9; Ger 32,18). In modo particolare è Ezechiele che pur ribadendo la responsabilità morale dei singoli individui, denuncia una storia di peccato in cui si trova il popolo d'Israele, una storia che si diffonde su tutte le generazioni e che si caratterizza per una serie di atteggiamenti peccaminosi che si abbattono sull'intero popolo (cfr. Ez 16.20.23)³⁰⁶.

2.5. Il peccato originale nel Nuovo Testamento

Il Nuovo Testamento riprende i temi espressi dall'Antico Testamento e ne approfondisce il significato alla luce di Cristo, il Salvatore dell'umanità. L'universalità del peccato riferita a Cristo è in parallelo con il suo ruolo nella creazione: nella misura in cui si comprende l'essere creato ad immagine di Dio come una realtà cristocentrica, così anche l'immagine infranta è vista nell'essere in Cristo come una realtà che può essere ricreata. Per questo l'insegnamento di Cristo, in contrasto con la presenza del peccato nel mondo, fa spesso riferimento all'ordine originario voluto da Dio nella

³⁰⁶ Cfr. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, op. cit., p. 348.

creazione. In questo senso sono significativi i passi dove la realtà del matrimonio è ripristinata nella sua originalità divina.

I Vangeli sono chiari nell'affermare che tutti gli uomini sono sotto il peccato, malati, bisognosi di un buon pastore che li guidi (cfr. Mt 9,11-13; 12,28-29; Lc 5,30-32; 15,4-7). Gesù è venuto a salvare tutti gli uomini, a ristabilire la giustizia originaria infranta dal peccato (cfr. Mc 10,1-12; Mt 19,1-9)³⁰⁷. Se dunque la salvezza portata da Cristo è universale, riguarda tutta l'umanità, ciò significa che anche il peccato ha una dimensione universale, ossia coinvolge tutti gli individui.

Giovanni segue la stessa linea espressa dai Sinottici identificando il mondo con la somma dei peccati dell'umanità, un mondo che incarna la concupiscenza, il peccato, il dominio del demonio (cfr. Gv 12,31; 17,9; 1 Gv 2,16)³⁰⁸. Lo stesso tema è ripreso dall'Apocalisse dove viene sottolineato l'influsso di Satana, il seduttore che inganna l'uomo e lo induce a peccare (cfr. Ap 12,9).

Chi, comunque, ha approfondito la tematica dell'universalità del peccato presente nella storia dell'uomo, mostrandone la sua diffusione e il suo legame con il peccato di Adamo è l'Apostolo Paolo³⁰⁹. Egli, comprendendo che nessuno si può salvare senza la fede in Cristo, arriva alla conclusione che tutti gli uomini sono peccatori; Gesù, rendendosi solidale con l'umanità peccatrice la unisce a sé affinché la sua opera redentrice possa andare a beneficio di tutti³¹⁰. Su questa base Paolo sviluppa il suo parallelismo tra Cristo e Adamo proprio per collegare al progenitore il peccato e la morte e al Signore la redenzione e la risurrezione. Un testo significativo al riguardo è 1Cor 15,21-22: « Poiché se a causa di un uomo venne la morte, a causa di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti; e come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo ».

Questo testo enuncia ciò che sarà approfondito dal capitolo 5 della Lettera ai Romani.

Quindi, come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il

³⁰⁷ Cfr. SCOLA, *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit., p. 238.

³⁰⁸ Cfr. COLZANI, *Antropologia Teologica. L'uomo paradossale e mistero*, op. cit., pp. 376-377.

³⁰⁹ Cfr. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, op. cit., p. 355.

³¹⁰ Cfr. COLZANI, *Antropologia Teologica. L'uomo paradossale e mistero*, op. cit., p. 377.

peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato. Fino alla legge infatti c'era peccato nel mondo e, anche se il peccato non può essere imputato quando manca la legge, la morte regnò da Adamo fino a Mosè anche su quelli che non avevano peccato con una trasgressione simile a quella di Adamo, il quale è figura di colui che doveva venire.

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

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

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

Rm 5,12-21

Testo molto importante, visto anche il suo frequente utilizzo, lo troviamo infatti nei documenti dei concili di Cartagine, Orange e Trento. San Paolo sembra voler subito sottolineare l'universale salvezza di Cristo in risposta all'universale situazione di peccato in cui è caduta l'umanità. Il rapporto tra Cristo, la giustificazione e la vita è messo in correlazione di opposizione con Adamo, il peccato e la morte. Come Cristo è

vita e giustificazione per tutti, così Adamo è peccato e morte³¹¹. Naturalmente ciò che all’Apostolo interessa, non è tanto l’antitesi tra i due, quanto piuttosto mostrare la superiorità di Cristo sul peccato e la morte. Dalla salvezza operata da Cristo, dalla sua opera di redenzione che ha richiesto un tale sacrificio si evidenzia, in maniera certamente subordinata, la drammaticità dello stato di caduta in cui l’umanità si trova a causa del peccato di Adamo. Osserva Colzani: « Questo pensiero di Paolo appare qualificato da due aspetti. Innanzitutto vi è una opposizione “uno solo” – “tutti gli uomini” che serve a illuminare il contrasto fra la singolarità della causa e l’universalità degli effetti: questo schema culturale serve ad esprimere la profonda solidarietà che lega tutti gli uomini e che trova la sua piena consistenza in Cristo. Sono in Cristo, l’unico vero Adamo, è illustrato pienamente questo mistero di solidarietà umana, comprendente anche l’umanità delle origini; il rapporto fra Adamo e l’umanità serve solo, in un determinato quadro culturale, a prefigurarlo e ad affermarlo. Il secondo aspetto del pensiero paolino è l’introduzione di quelle potenze – il peccato, la morte, la legge – che servono a chiarire quella presa di posizione di Adamo che il nostro testo presenta come disobbedienza e azione peccaminosa. Emerge così uno stato di peccato, una unificazione dinamica di tutta la storia sotto una potenza di peccato, anteriore alla libertà di tutti gli uomini, che però proprio nella loro libertà negativa, nei loro peccati personali, offre il segno del suo dominio »³¹².

Il passo che maggiormente ha creato problemi per le differenti interpretazioni è il seguente: « Quindi, come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini perché tutti hanno peccato » (Rm 5,12). In modo particolare questo « perché tutti hanno peccato » è stato tradotto dalla Volgata *in quo omnes peccaverunt*, “nel quale (unico uomo) tutti hanno peccato “ (dunque traducendo il pronome relativo *eph’ ho in quo*), una traduzione seguita anche da Sant’Agostino e in tutto l’ambito occidentale e ripresa dal Concilio di Trento che evidenziava un’evidente inclusione di tutta l’umanità nel peccato di Adamo. Si affermava così una presenza del peccato di Adamo in tutti gli uomini come peccato proprio.

³¹¹ Cfr. SCOLA, *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit., p. 240.

³¹² COLZANI, *Antropologia Teologica. L’uomo paradossale e mistero*, op. cit., p. 378.

Al tempo della Riforma, Erasmo da Rotterdam, contestò questa traduzione, facendo notare il senso causale del pronome *eph' ho*. Oggi, la maggior parte degli esegeti sono concordi nel riconoscere il nesso causale o consecutivo all'espressione *eph' ho*, così la Neo-Vulgata traduce in latino *eo quod omnes peccaverunt*, ossia, "perché tutti hanno peccato". Dunque la traduzione attuale del versetto è praticamente coincidente in tutti gli esegeti come nesso causale e non tanto come l'inerire in ognuno del peccato di Adamo. Tuttavia questa traduzione difficilmente può essere intesa come condizione compiuta, di fatto, in tutti gli uomini (causale subordinata: perché tutti hanno commesso peccati personali), ma come causale principale (poiché tutti hanno peccato). In questo secondo senso è compatibile con la manifestazione della presenza del peccato di Adamo in tutti, anche indipendentemente dall'aver commesso o meno peccati imputabili secondo la Legge. Osserva Giovanni Paolo II: « Questa diversità di interpretazioni dell'espressione *eph' ho*, non muta la verità di fondo contenuta nel testo di san Paolo, che cioè il peccato di Adamo (dei progenitori) ha avuto conseguenze per tutti gli uomini (...). San Paolo associa dunque la situazione di peccato di tutta l'umanità con la colpa di Adamo »³¹³. Conseguenza di questa presenza universale è che la sentenza di morte raggiunge proprio tutti gli uomini. Questa interpretazione, al di là dei problemi linguistici legati all'*eph'ho*, sembra coincidere con la chiara intenzione di Paolo di affermare l'universalità della Redenzione operata da Cristo, come risulta nello stesso testo: « Similmente come per la disubbidienza di uno solo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti » (Rm 5,19).

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

Anche voi eravate morti per le vostre colpe e i vostri peccati, nei quali un tempo viveste alla maniera di questo mondo, seguendo il principe delle potenze dell'aria, quello spirito che ora opera negli uomini ribelli. Nel numero di quei ribelli, del resto, siamo vissuti anche tutti noi, un tempo, con i desideri della

³¹³ GIOVANNI PAOLO II, Udienza *Le conseguenze del peccato originale per l'intera umanità*, 1.10.1986, in "Insegnamenti di Giovanni Paolo II", 9/2 (1986), p. 761.

nostra carne, seguendo le voglie della carne e i desideri cattivi; ed eravamo per natura per natura meritevoli d'ira, come gli altri.

Ef 2,1-3.

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

Negli obbrobri di Cristo crocifisso gli è reso l'onore; che se con tutte le membra del corpo suo egli offende me, e Cristo benedetto, dolcissimo mio Figliuolo, in tutto il corpo suo ha sostenuto grandissimi tormenti, e con la sua obbedienza ha elevato la vostra disobbedienza. Dalla quale obbedienza tutti avete contratto la grazia, sì come per la disobbedienza tutti contraeste la colpa.

S. CATERINA DA SIENA, *Dialogo* CXXXVI

INTERMEZZO

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

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

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

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

3. Capiremo meglio il carattere di questo retaggio con un'analisi del racconto che

il terzo capitolo della Genesi fa del primo peccato. Esso comincia dal colloquio che il tentatore, presentato sotto forma di serpente, ha con la donna. Questo momento è del tutto nuovo. Finora il Libro della Genesi non aveva parlato dell'esistenza nel mondo creato di altri esseri intelligenti e liberi, al di fuori dell'uomo e della donna. La descrizione della creazione nei capitoli 1 e 2 della Genesi concerne, infatti, il mondo degli «esseri visibili». Il tentatore appartiene al mondo degli «esseri invisibili», puramente spirituali, anche se per la durata di questo colloquio è presentato dalla Bibbia sotto una forma visibile. Bisogna considerare questa prima comparsa dello spirito maligno in una pagina biblica, nel contesto di tutto ciò che troviamo su questo tema nei libri dell'Antico e del Nuovo Testamento (lo abbiamo già fatto nelle catechesi precedenti). Particolarmente eloquente è il Libro dell'Apocalisse (l'ultimo della Sacra Scrittura) secondo il quale viene precipitato sulla terra «il grande drago, il serpente antico (qui c'è un'esplicita allusione a Gn 3), colui che chiamiamo il diavolo e satana e che seduce tutta la terra» (Ap 12,9). Per il fatto che «seduce tutta la terra» è stato anche chiamato altrove «padre della menzogna» (Gv 8,44).

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

5. Non è difficile scorgere in questo testo i problemi essenziali della vita dell'uomo celati in un contenuto apparentemente tanto semplice. Il mangiare o non mangiare il frutto di un certo albero può sembrare in se stesso una questione irrilevante. Tuttavia l'albero «della conoscenza del bene e del male» denota il primo principio della vita umana, a cui si allaccia un problema fondamentale. Il tentatore lo sa benissimo se dice: «Quando voi ne mangiaste... diventereste come Dio conoscendo il bene e il male». L'albero dunque significa il limite invalicabile per l'uomo e per qualsiasi creatura, fosse anche la più perfetta. La creatura infatti è sempre soltanto una creatura, e non Dio. Non

può certo pretendere di essere «come Dio», di «conoscere il bene e il male» come Dio. Dio solo è la Fonte di ogni essere, Dio solo è la Verità e Bontà assolute, a cui si commisura e da cui riceve distinzione ciò che è bene e ciò che è male. Dio solo è il Legislatore eterno, dal quale deriva ogni legge nel mondo creato, e in particolare la legge della natura umana («lex naturae»). L'uomo, in quanto creatura razionale, conosce questa legge e deve da essa lasciarsi guidare nella propria condotta. Non può pretendere di stabilire egli stesso la legge morale, decidere egli stesso ciò che è bene e ciò che è male, indipendentemente dal Creatore, anzi contro il Creatore. Non può, né l'uomo né alcuna creatura, mettersi al posto di Dio, attribuendosi la padronanza dell'ordine morale, contro la stessa costituzione ontologica della creazione, che si riflette nella sfera psicologico-etica con gli imperativi fondamentali della coscienza e quindi della condotta umana.

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

7. Come appare dal racconto biblico, il peccato umano non ha la sua prima origine nel cuore (e nella coscienza) dell'uomo, non germina da una sua spontanea iniziativa. Esso è in certo senso il riflesso e la conseguenza del peccato avvenuto già prima nel mondo degli esseri invisibili. A questo mondo appartiene il tentatore, «il serpente antico». Già prima («in antico») questi esseri dotati di consapevolezza e di libertà, erano stati «provati» perché facessero la loro scelta a misura della loro natura puramente spirituale. In essi era sorto il «dubbio» che, come dice il terzo capitolo della Genesi, il tentatore insinua nei progenitori. Già prima essi avevano posto in stato di

sospetto e di accusa Dio che, come Creatore, è l'unica fonte di elargizione del bene a tutte le creature, e specialmente alle creature spirituali. Avevano contestato la verità dell'esistenza, che esige la subordinazione totale della creatura al Creatore. Questa verità era stata soppiantata da una superbia originaria, che li aveva portati a fare del loro stesso spirito il principio e la regola della libertà. Essi per primi avevano preteso di potere «come Dio conoscere il bene e il male», e avevano scelto se stessi contro Dio, invece di scegliere se stessi «in Dio», secondo le esigenze del loro essere creature: perché «chi come Dio»? E l'uomo, cedendo alla suggestione del tentatore, diventò succube e complice degli spiriti ribelli!

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

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

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

3. Il peccato originale nella tradizione della Chiesa

3.1. La dottrina del peccato originale all'inizio della vita della Chiesa

La verità di fede del peccato originale, secondo la quale ogni uomo è concepito in stato di colpa come conseguenza del peccato di Adamo, è pacificamente posseduta dalla Chiesa sin dall'inizio. Questa fede si manifesta sia nella vita liturgica (battesimo dei bambini), sia nella preghiera e nella confessione di fede. Al contrario di altre verità di fede, la condizione dell'uomo bisognoso della grazia sin dal suo nascere, non è mai stata contestata nella Chiesa fino alla crisi pelagiana. Neanche l'ambito pagano, a cui, tutto sommato, l'idea di un inizio sbagliato dell'umanità non era estraneo, aveva contrastato questa dottrina.

Ciò permette, dunque, di spiegare la poca importanza che l'argomento sembra avere nella prima teologia patristica. In concreto, nei Padri apostolici e in quelli apologeti del II secolo, preoccupati soprattutto della chiave escatologica della fede, il contenuto protologico della rivelazione sembra avere un posto secondario. Nonostante ciò sono molti i riferimenti ai testi di Gn 3, in cui si prende consapevolezza del peccato di Adamo come origine della storia di peccato. Sempre in questo periodo, soprattutto in Giustino, si trovano i primi riferimenti al parallelismo tra Eva e Maria, sulla scia del biblico parallelismo tra Cristo e Adamo. Forse un accenno chiaro alla condizione deteriorata dell'umanità, come conseguenza del peccato di Adamo, è nell'Omelia della Pasqua del vescovo di Sardi, Melitone, intorno all'anno 180, il quale descrivendo la redenzione operata da Cristo parla di un'eredità di impudicizia e di morte che ogni uomo acquista dalla nascita³¹⁴. Adamo ha lasciato agli uomini una vita di peccato in forza della quale tutti commettono peccati personali.

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

Un primo autore importante per la dottrina del peccato originale è Ireneo di Lione. Al centro della sua teologia vi è la storia della salvezza e la sua interpretazione in

³¹⁴ Cfr. COLZANI, *Antropologia Teologica. L'uomo paradossale e mistero*, op. cit., pp. 364-365.

chiave trinitaria: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo plasmano nell'uomo l'immagine di Dio che, persa a causa del peccato di Adamo, viene ricreata dal Verbo incarnato. Il peccato di Adamo è quindi un tassello fondamentale nella sua teologia, che si manifesta nell'insistenza sul parallelismo Cristo-Adamo e Maria-Eva. Per quanto riguarda la trasmissione del peccato originale, Ireneo, come i Padri precedenti, non è molto chiaro, anche se sembra indicare che il peccato originale originante è causa della condizione di inimicizia con Dio originata in tutti gli uomini, « poiché l'Apostata aveva dominato su di noi e, mentre appartenevamo a Dio per la nostra natura, ci aveva alienati contro la nostra natura, facendoci suoi propri discepoli ». (*Adversus haereses*, V 1,1).

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

IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, III 18,2.

La chiave ireniana del peccato originale come elemento fondamentale per capire la storia della salvezza, sempre in riferimento a Cristo, è risultata il perno intorno al quale ha girato la dottrina patristica nei due secoli successivi, nei quali la problematica trinitaria occupa la parte centrale della riflessione teologica. La verità del peccato originale trasmesso è un elemento fondamentale nel tentativo di recuperare la profonda verità dell'economia della salvezza, realizzata tramite l'incarnazione del Figlio di Dio e la sua morte e risurrezione. Come per la solidarietà con Adamo il peccato riguarda tutta la specie umana, perché è un peccato del « plasma », così la solidarietà con Cristo, che ha assunto la natura umana, porterà la redenzione a tutti gli uomini. Ciò è presente nella letteratura antignostica successiva ad Ireneo, nella grande produzione antimodalista di Origene e di Tertulliano, nel rifiuto dell'eresia di Ario da parte di Atanasio.

Possiamo, dunque, concludere osservando come la dottrina dei Padri dei primi quattro secoli sia incentrata nel sottolineare lo stato di corruzione degli uomini prima del Battesimo a causa del peccato di Adamo, uno stato di corruzione che induce ai

peccati personali, ma solo raramente si fa esplicito riferimento ad un legame diretto di ogni uomo al primo peccato³¹⁵.

3.1.2. La concezione troppo ottimistica della libertà nel V secolo: Pelagio

Da quanto detto, abbiamo potuto notare come la dottrina sul peccato originale non è una dottrina tardiva, che nasce lontano dall'annuncio del Vangelo, ma piuttosto in piena continuità con il messaggio evangelico. Passiamo ora al momento in cui si pone per la prima volta la necessità, non solo di esprimere la verità sulla condizione ferita dell'umanità, ma di fondare il tipo di trasmissione che unisce misteriosamente il peccato di Adamo (peccato originale originante), e la condizione di peccato di tutta l'umanità (peccato originale originato).

La vera problematica nacque quando in opposizione al dualismo manicheo, tendenzialmente pessimistico, l'affermazione della libertà personale come capace di offrire un orizzonte positivo e definitivo per l'uomo, propria della fede cristiana, portò alcuni autori a posizioni troppo ottimistiche, in cui non si nega l'esistenza di un peccato di origine, ma lo si svuota di contenuto. Ciò è comune in alcuni autori della Scuola di Antiochia come Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuestia e Rufino di Siria, ma soprattutto divenne un problema ecclesiale con Pelagio (425 circa), asceta e monaco bretone del V secolo che visse a lungo a Roma e i suoi discepoli Celestio ed Eclano.

Secondo Pelagio evitare il peccato non è solo possibile con le sole forze umane, ma sin dalla sua stessa costituzione, ogni singolo uomo nasce libero da ogni macchia di peccato. Il battesimo dei bambini è una manifestazione della filiazione divina ed un inserimento nella comunità ecclesiale, e non invece una remissione di una privazione originaria della grazia di Dio. L'uomo, con la forza della sua libera volontà, senza il sostegno della divina grazia, può condurre una vita retta. In questo modo il peccato di Adamo è ridotto soltanto ad un cattivo esempio in base al quale, per imitazione, ogni uomo è incline al peccato. Ossia il peccato di Adamo è visto come un cattivo esempio per gli uomini che diventa causa dei peccato altrui per una sorta di imitazione.

³¹⁵ Cfr. SCOLA, *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit., p. 226.

Secondo Pelagio, Cristo era un grande maestro che ha insegnato una valida dottrina per la salvezza, indicando la strada per acquistare una vita virtuosa. Non possiamo certo dire che negasse la grazia di Cristo e la sua efficacia, ma la considerava come un semplice aiuto supplementare, non essenziale per la salvezza.

Da quanto detto si può notare come Pelagio, indirettamente, stia negando in ogni uomo l'universale bisogno di Cristo per essere salvati, rendendo superflua l'intera economia salvifica. Se infatti l'uomo con le proprie forze può condurre una vita moralmente retta, perché allora Cristo è morto sulla croce? Inoltre secondo il pensiero di Pelagio e dei suoi seguaci con il peccato di Adamo è entrata la morte nel mondo, ma gli uomini sono sotto il suo dominio per i peccati personali commessi e non per una relazione diretta con tale peccato³¹⁶.

3.1.3. I concili di Cartagine e di Orange

La dottrina di Pelagio venne condannata dalla Chiesa prima nel Concilio di Cartagine del 418³¹⁷ e molti anni dopo, visto il rifiorire delle teorie pelagiane, nel Concilio di Orange del 529³¹⁸. Entrambi i concili erano soltanto provinciali, ma vennero confermati rispettivamente da papa Zosimo e da papa Bonifacio II.

Il Sinodo di Cartagine composto da otto canoni (forse nove, anche se uno sembra controverso), condanna le posizioni di Pelagio seguendo l'ordine che gli diede il suo discepolo Celestio. Il primo canone condanna chi nega che la morte sia entrata nel mondo a causa del peccato di Adamo: « Chiunque avrà detto che Adamo, il primo uomo, (fu) creato mortale nel senso che sia che peccasse sia che non peccasse, sarebbe corporalmente morto, avrebbe lasciato cioè il corpo non per causa del peccato, ma per una necessità della natura, sia anatema » (DS 222). Il secondo canone condanna chi nega che i bambini ricevano il peccato originale e che il Battesimo per loro non è « *in remissionem peccatorum* »: « Così pure è stato deciso, che chiunque nega che si debbano battezzare i bambini in tempo attiguo al parto, o dice che essi vengono sì battezzati per la remissione dei peccati, ma non si traggono affatto dietro da Adamo il

³¹⁶ Cfr. LADARIA, *Antropologia Teologica*, op. cit., pp. 172-173.

³¹⁷ DS 222-230.

³¹⁸ DS 371-372..

peccato originale che viene espiato dal lavacro della rigenerazione, da cui consegue che nel loro caso la forma del battesimo “ in remissione dei peccati” viene compresa non come vera, ma come falsa, sia anatema » (DS 223). Il terzo canone, la cui autenticità è messa in dubbio e dunque non compare in diversi codici, afferma che non esiste un luogo intermedio dove vivono i bambini che sono morti senza ricevere il Battesimo (DS 224). Il terzo canone, questo ritenuto autentico, condanna chi afferma che la grazia di Dio serve solo per la remissione dei peccati commessi e non anche per l’aiuto a non commetterli (DS 225). Nel quarto canone si condanna chi nega che la grazia sia in grado solo di far conoscere e non anche di far compiere la volontà di Dio (DS 226). Il quinto canone condanna chi sostiene che con la grazia l’uomo può compiere più facilmente i comandi di Dio che comunque potrebbe lo stesso adempiere anche senza grazia, sia pure con maggiore difficoltà (DS 227). Il sesto canone, in riferimento a 1Gv 1,8 condanna chi afferma che per umiltà si può dire di essere peccatore, ma non perché ciò sia vero (DS 228). Il settimo canone condanna chi afferma che i santi sulla terra, quando nell’orazione dicono « Rimetti a noi i nostri debiti » non fanno riferimento anche ai loro peccati, ma solo a quelli del popolo (DS 229). Ed infine l’ottavo canone condanna chi afferma che il « Rimetti a noi i nostri debiti » sia pronunciato dai santi per pura umiltà, ma non perché ne abbiano veramente bisogno (DS 230).

Il Concilio di Orange dedica all’argomento due canoni: nel primo si condanna chi afferma che il peccato di Adamo porti la morte del corpo, ma non quella dell’anima (DS 371), mentre il secondo condanna chi afferma che il peccato di Adamo abbia nociuto solo a lui e non ai suoi discendenti e chi ritiene che tale peccato abbia trasmesso solo la pena, la morte del corpo e non anche il peccato stesso con la relativa morte dell’anima (DS 372).

3.1.4. Agostino: la concupiscenza disordinata a causa del peccato di Adamo

La tesi di Pelagio diventa l’occasione, in ambito teologico, per lo sviluppo della dottrina agostiniana sul peccato originale, primo vero corpo dogmatico su questa

materia. Agostino è colui che per la prima volta conia il termine « peccato originale » dando vita ad una dottrina teologica che per lunghi secoli ha ispirato i successivi pronunciamenti magisteriali su questo tema, tanto da essere accusato, erroneamente, di aver inventato questa verità di fede³¹⁹.

E' opportuno subito sottolineare come la riflessione di sant'Agostino sul peccato originale non può definirsi come un corpo unitario, ordinato e sistematico, quanto piuttosto come una speculazione teologica in continua evoluzione che ha conosciuto diverse fasi con diverse accentuazioni. Possiamo individuare una prima fase nella quale Agostino, pur ammettendo che il peccato di Adamo ha certamente danneggiato l'umanità, non sembra ancora fare riferimento ad un peccato di tutti in Adamo, né ad una ipotetica condanna dei bambini che non hanno ricevuto il Battesimo³²⁰. Tuttavia, già nel suo primo scritto contro i pelagiani, *De peccatorum meriti set remissione*, si rende chiara la sua dottrina incentrata sul riconoscimento che il peccato di Adamo ha reso tutti peccatori perché in lui tutti hanno peccato. Interpretando Rm 5,12 ss. come un esplicito riferimento al peccato di origine e non ai peccati personali, egli evidenzia l'inclusione di tutta l'umanità nel peccato di Adamo. Questo peccato riguarda anche i bambini e si trasmette non per imitazione, come affermava Pelagio, ma per generazione.

Sant'Agostino parte dalla universalità del peccato di Adamo per affermare l'universalità della redenzione compiuta da Cristo e non invece renderla superflua come implicitamente affermano i pelagiani. Il peccato di Adamo, dunque, coinvolge anche i bambini i quali hanno la necessità del Battesimo per essere redenti e associati a Cristo, altrimenti non rinascerebbero a vita nuova. « La salvezza di Cristo per conseguenza non è universale, secondo Agostino, se non esiste anche questo peccato universale che solo il battesimo cancella e che è il peccato di Adamo in cui tutti sono stati resi peccatori »³²¹.

Tuttavia quali furono i fattori che portarono il vescovo di Ippona a passare dall'idea di uno stato di miseria come conseguenza del peccato di Adamo ad una condizione di vero e proprio peccato per tutti gli uomini? Possiamo riassumerli in tre momenti essenziali: in primo luogo Agostino considerò che Cristo è il Redentore di tutti

³¹⁹ Cfr. FLICK M. – ALSZEGHY Z., *Il peccato originale*, op. cit., pp. 97-98.

³²⁰ Cfr. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, op. cit., p. 365.

³²¹ LADARIA, *Antropologia Teologica*, op. cit., p. 175.

gli uomini, quindi anche dei bambini e questo significa che anche essi sono sotto il peccato. L'argomento diventa decisamente cristocentrico, sostenendo la necessità della reale assenza colpevole di comunione con Dio in ogni uomo, consente di affermare che il Verbo incarnato è il Salvatore di tutti gli uomini.

In secondo luogo dal riconoscimento del legame esistente tra la concupiscenza che spinge al peccato ed è presente in tutti e il peccato di Adamo. La condizione di peccaminosità è rimandata alla concupiscenza: mentre in Adamo, prima del peccato, questa era ordinata e manifestava un adeguato rapporto tra *carita* e *cupiditas*, quest'armonia è stata rotta, convertita in una radicale opposizione dal primo peccato, non solo in Adamo, ma in tutta la sua discendenza. La trasmissione di questa concupiscenza disordinata avviene, secondo Agostino, tramite la concupiscenza sessuale, non per una presupposta peccaminosità intrinseca all'atto generativo, ma per essere, in qualche modo, una manifestazione significativa del disordine dell'essere umano³²². Si tratta di capire quale sia la causa di questo disordine. Anche se Agostino in alcuni testi chiama « peccato » la concupiscenza per metonimia (come fa, tra l'altro, Rm 6,12), è evidente la distinzione tra il *reato* in quanto azione peccaminosa, e l'*infirmetas* della concupiscenza che ne è l'effetto³²³. In nessun caso è possibile parlare, nel pensiero di Agostino, di una identificazione tra peccato e concupiscenza, come avverrà molto dopo, nella dottrina luterana.

Ed infine dal considerare la sofferenza come conseguenza del castigo e poiché questa è presente anche nei bambini, ciò significa che anche essi sono in qualche modo peccatori³²⁴. Agostino argomenta *ad absurdum*, dimostrando come la presenza universale del dolore e della morte non sarebbero spiegabili senza la presenza di una vera e propria colpa in ogni uomo, prima di ogni colpa personale. Il fondamento biblico, come abbiamo visto, lo trova nell'interpretazione classicamente occidentale di Rm 5,12 *in quo omnes peccaverunt*, e anche nel nesso misterioso tra la vera colpa di Adamo e la vera colpa di ogni uomo, rintracciabile nella parte seguente del testo di Rm 5,12-21, dove troviamo il parallelismo tra la mediazione universale di Cristo e quella del primo uomo.

³²² Cfr. PANTEGHINI, *L'uomo scommessa di Dio*, op. cit., pp. 134-135.

³²³ Cfr. TRAPÉ A., *Sant'Agostino: Introduzione alla dottrina della grazia*, I, Roma 1987.

³²⁴ Cfr. GOZZELLINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, op. cit., p. 367.

Sant'Agostino ha certamente avuto il merito di evidenziare la presenza in ogni uomo che viene al mondo di un peccato che si distingue dai peccati personali, e la necessità universale della grazia di Cristo per essere salvati. Rimane naturalmente nel suo pensiero quel limite derivante dalla tendenza della tradizione latina di rompere quell'unità tra creazione e alleanza e di aprirsi ad un antropocentrismo che poggia principalmente nel considerare Cristo come liberatore dal peccato e la grazia come intervento medicinale, lasciando alcuni problemi insoluti. Tuttavia c'è da osservare che la dottrina di sant'Agostino, anche se non mette a fuoco il problema dell'essenza del peccato originale, ha il merito, come abbiamo detto, di precisare aspetti che saranno alla base delle ulteriori dichiarazioni magisteriali dei Concili di Cartagine (418) e di Orange (529) che si rifaranno in gran parte al suo pensiero.

3.2. Lutero: l'uomo radicalmente corrotto da Adamo

Non troviamo grosse discussioni sul peccato originale durante il periodo del Medioevo, la tesi di sant'Agostino rimane la più considerata ed anche eventuali approfondimenti non sembrano allontanarsi dalla sua posizione, ma piuttosto coincidere. Le cose cambiano decisamente nel XVI secolo con la riforma protestante, in modo particolare con la dottrina di Lutero e di Calvino che assume dei caratteri esattamente agli antipodi con l'impostazione pelagiana.

La colpa di Adamo, trasmessa a tutta l'umanità, ha comportato, secondo l'interpretazione classica del pensiero di Lutero, la totale incapacità per l'uomo di conoscere e amare Dio, la corruzione radicale della creatura. L'uomo è pervertito radicalmente dal peccato delle origini ed ha perso la sua libertà, tanto è che pecca in tutto ciò che compie con i suoi atti. Questa corruzione dell'uomo è quindi intrinseca e non può essere guarita. La profonda miseria umana si manifesta quindi come radicale male morale, l'uomo non dispone più delle risorse necessarie per dirigersi al bene, verso il quale può essere soltanto «spinto» passivamente da Dio, senza che nessuna azione

umana possa attivamente meritare la salvezza. Il peccato di Adamo diventa dunque il peccato personale di ogni uomo³²⁵.

A fondamento di questa dottrina troviamo una non distinzione tra l'inclinazione al male e l'atto peccaminoso che ne può scaturire, ossia una identificazione del peccato originale con la concupiscenza umana. La concupiscenza è percepita come una corruzione intrinseca all'uomo, che rimane anche dopo il battesimo e quindi come una forza invincibile che dimostra che il peccato originale rimane per sempre. Il peccato, così, non è percepito tanto come un atto libero della volontà che porta ad una rottura della comunione con Dio, ma piuttosto come una innata tendenza verso il basso. Lo stesso battesimo non può guarire da questa corruzione l'uomo, anche se egli sa che attraverso la sola fede Dio lo salva guardando i meriti di Cristo.

La giustificazione, quindi, è interpretata come una non imputazione del peccato che però, vista la permanenza della concupiscenza, rimane intatto, anche se attraverso una sorta di atto giuridico, in considerazione dei meriti di Cristo, non viene imputato al peccatore. Questo significa che l'uomo è salvato da Dio, ma non è ricreato, ossia non è toccato profondamente dalla redenzione di Cristo, ma questa rimane piuttosto come qualcosa di forense, che rimane all'esterno dell'uomo. La giustificazione consiste in fin dei conti in una imputazione esterna dei meriti di Cristo. Da ciò si può comprendere come l'uomo sia contemporaneamente giusto (perché giustificato legalmente dai meriti di Cristo) e peccatore (perché il peccato originale, identificato con la concupiscenza, rimane nell'uomo).

Possiamo concludere rifacendoci a quanto scrive Gozzelino che ben riassume la dottrina di Lutero: « Perciò conclude in quattro tesi che costituiranno altrettanti punti obbligati delle condanne di Trento: identificazione assoluta del peccato originale con la concupiscenza; corruzione intrinseca dell'uomo; inettitudine del battesimo a liberare l'uomo dalla corruzione; concezione della giustificazione quale imputazione estrinseca dei meriti di Cristo »³²⁶.

³²⁵ Cfr. LADARIA, *Antropologia Teologica*, op. cit., p. 178.

³²⁶ GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, op. cit., p. 373.

3.3. Il Concilio di Trento

Il Concilio di Trento, vista l'importanza del tema del peccato originale che è strettamente connesso non solo all'antropologia, ma anche alla cristologia, all'ecclesiologia e alla vita morale, tratta di questo argomento nelle prime sessioni, in modo particolare nella V dell'anno 1546.

C'è da dire che i padri conciliari non vollero offrire un testo sistematico, una dichiarazione esaustiva sul tema, quanto piuttosto limitarsi a rispondere alle posizioni protestanti, mettendo in evidenza i loro rispettivi errori. Tuttavia i pronunciamenti del Concilio di Trento sul peccato originale rimangono l'atto solenne del Magistero della Chiesa su questo tema, l'autentica fissazione del dogma, il punto di riferimento di tutti i successivi insegnamenti magisteriali. Le affermazioni di Cartagine e di Orange devono la loro autorevolezza soprattutto perché sono state riprese dal Concilio di Trento.

Introdotta da un proemio nel quale il Concilio espone le ragioni del decreto che consistono essenzialmente nel conservare integra la fede ed impedire il diffondersi di errori sul tema del peccato originale, Trento tratta l'argomento in sei canoni:

1° canone: facendo riferimento ai canoni di Orange, si afferma la realtà del peccato originale in Adamo (peccato originale originante) e si mettono in evidenza le conseguenze che egli ha subito a seguito della sua trasgressione. Gli effetti negativi sono: la perdita della santità e della giustizia originale e come conseguenza di ciò l'ira di Dio, la morte, la schiavitù al demonio e un danno fatto all'uomo nell'anima e nel corpo.

« Se qualcuno non ammette che il primo uomo Adamo, avendo trasgredito nel paradiso il comando Dio, ha perso all'istante la santità e la giustizia nelle quali era stato stabilito e che, per questo peccato di prevaricazione, è incorso nell'ira e nell'indignazione di Dio, e perciò nella morte, che Dio gli aveva minacciato in precedenza, e, con la morte nella schiavitù di colui «che» poi «della morte ha il potere, cioè il diavolo» (Eb 2,14); e che tutto l'Adamo per quel peccato di prevaricazione fu mutato in peggio sia nell'anima che nel corpo: si anatema ».

(DS 1511)

2° canone: si afferma che il peccato originale di Adamo diventa peccato originale in tutto gli uomini (peccato originale originato). Riprendendo il Concilio di Orange, e appoggiandosi al testo di Romani 5,12, questo secondo canone afferma che tutti gli uomini sono coinvolti in qualche nel peccato di Adamo ed hanno così ricevuto non solo le pene, ma un vero e proprio peccato che comporta la morte dell'anima. Si evince una chiara condanna del pelagianesimo.

« Se qualcuno afferma che la prevaricazione di Adamo nocque a lui solo, e non anche alla sua discendenza »; che perse soltanto per sé, e non anche per noi, la santità e la giustizia ricevute da Dio; o che egli, corrotto dal peccato di disobbedienza, trasmise a tutto il genere umano «solo la morte» e le pene « del corpo, e non anche il peccato, che è la morte dell'anima »: sia anatema. « Contraddice infatti all'Apostolo, che afferma: “ A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché in lui tutti hanno peccato” (Rm 5,12) ». (DS 1512).

3° canone: forse il più elaborato della V sessione, questo canone vuole descrivere il modo in cui il peccato originale viene trasmesso per mettere in evidenza che si tratta di un vero e proprio peccato e che quindi ogni uomo necessita delle redenzione operata da Cristo. E' Gesù che salva e non le forze della natura umana³²⁷. Si chiarisce che il peccato originale è uno per l'origine e non numericamente, che si trasmette per generazione e non per imitazione, (ossia per il fatto di essere discendenti di Adamo e non per i peccati personali commessi), e che deve essere considerato come un vero e proprio peccato in ogni uomo.

« Se qualcuno afferma che questo peccato di Adamo, che è uno solo per la sua origine e, trasmesso mediante la generazione, e non per imitazione, a tutti, inerisce a ciascuno come proprio, può essere tolto con le forze della natura umana, o con altro rimedio, al di fuori dei meriti dell'unico mediatore, il Signore nostro Gesù Cristo che ci ha riconciliati con Dio nel suo sangue (cfr.

³²⁷ Cfr. LADARIA, *Antropologia Teologica*, op. cit., p. 180.

Rm 5,9 s), «diventato per noi giustizia, santificazione e redenzione» (1Cor 1,30); o nega che lo stesso merito di Gesù Cristo sia applicato tanto ai agli adulti che ai bambini mediante il sacramento del battesimo amministrato secondo la forma e l'uso della chiesa: sia anatema.

Perché « non vi è altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati » (At 4,12). Da qui deriva l'espressione: « Ecco l'agnello di Dio, colui che toglie il peccato del mondo » (Gv 1,29) e l'altra: « Tutti voi che siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo » (Gal 3,27) ». (DS 1513).

4° canone: il riferimento questa volta è al Concilio di Cartagine; in questo canone si difende la tradizionale pratica del battesimo dei bambini in remissione dei peccati, contro la dottrina degli Anabattisti. Sottolineando la necessità del battesimo dei bambini si afferma ancora una volta l'universalità del peccato originale con cui nasce ogni uomo, distinguendolo dai peccati personali³²⁸.

« Se qualcuno nega che i bambini appena nati debbano essere battezzati », anche se figli di genitori battezzati, « oppure sostiene che vengano battezzati per la remissione dei peccati, ma che non ereditano da Adamo niente del peccato originale che sia necessario purificare col lavacro della rigenerazione » per conseguire la vita eterna, « per cui nei loro confronti la forma del battesimo per la remissione dei peccati non deve essere ritenuta vera, ma falsa, sia anatema.

Infatti quello che dice l'apostolo: "A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e col peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché in lui tutti hanno peccato" (Rm 5,12), deve essere inteso nel senso in cui la chiesa cattolica universale l'ha sempre interpretato. Per questa norma di fede » secondo la tradizione apostolica « anche i bambini, che non hanno ancora potuto commettere da sé alcun peccato, vengano veramente battezzati per la remissione dei peccati, affinché in essi sia purificato con la rigenerazione quello che contrassero con la generazione ». « Se, infatti, uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio » (Gv 3,5). (DS 1514).

³²⁸ Cfr. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, op. cit., pp. 376-377.

5° canone: abbiamo visto come i primi quattro canoni riprendono in maggiore o minore misura la dottrina sul peccato originale insegnata dai Concili di Cartagine e di Orange, il quinto canone, invece, approfondisce un tema del tutto nuovo che va a toccare direttamente il centro della dottrina luterana, la possibile identificazione del peccato originale con la concupiscenza. Il Concilio afferma con forza che la grazia di Cristo conferita con il battesimo toglie ogni macchia di peccato, dunque il peccato viene tolto e non semplicemente non imputato, così nel rigenerato il Signore non odia nulla, anche se rimane la concupiscenza³²⁹. A tal riguardo il canone chiarisce che la concupiscenza in sé non è identica al peccato, proviene dal peccato e ad esso induce, ma in sé non è per nulla identificabile con il peccato, anzi serve nella lotta cristiana per raggiungere la santità.

« Se qualcuno nega che per la grazia del Signore nostro Gesù Cristo, conferita nel battesimo, sia tolta la macchia del peccato originale, o se sostiene che tutto quello che è vero e proprio peccato non viene tolto, ma solo cancellato o non imputato, sia anatema.

In quelli infatti che sono rinati Dio non trova nulla da odiare, perché “non vi è nessuna condanna” (Rm 8,1) per coloro che “mediante il battesimo sono stati veramente sepolti con Cristo nella morte” (Rm 6,4), i quali “non camminano secondo la carne” (Rm 8,1), ma spogliandosi dell’uomo vecchio e rivestendosi del nuovo, creato secondo Dio, (cfr. Ef 4,22-24; Col 3,9s), sono diventati innocenti, immacolati, puri, senza macchia, figli diretti di Dio, “eredi di Dio e coeredi di Cristo” (Rm 8,17); di modo che assolutamente nulla li trattiene dall’entrare in cielo.

Questo santo sinodo professa e ritiene tuttavia che nei battezzati rimane la concupiscenza o passione; ma, essendo questa lasciata per la prova, non può nuocere a quelli che non vi acconsentono e che le si oppongono virilmente con la grazia di Gesù Cristo. Anzi, “non riceve la corona se non chi ha lottato secondo le regole” (2Tm 2,5). Il santo sinodo dichiara che la Chiesa cattolica non ha mai inteso che questa concupiscenza, che talora l’Apostolo chiama

³²⁹ Cfr. LADARIA, *Antropologia Teologica*, op. cit., p. 183.

“peccato” (cfr. Rm 6,12-15; 7,7.14-20) fosse definita peccato, in quanto è veramente e propriamente tale nei battezzati, ma perché ha origine dal peccato e ad esso inclina. Se qualcuno crede il contrario: sia anatema » (DS 1515).

6° canone: dopo diverse dispute sull’opportunità di definire l’Immacolata Concezione di Maria, il concilio, in quest’ultimo canone sul peccato originale, si limita a dichiarare che tutto ciò che è stato affermato riguardo il peccato originale e la sua presenza in tutti gli uomini, non si può applicare alla Vergine Maria che dunque costituisce un caso unico ed eccezionale³³⁰.

« Questo santo sinodo dichiara tuttavia, che non è sua intenzione comprendere in questo decreto, dove si tratta del peccato originale, la beata e immacolata vergine Maria, madre di Dio, ma che si devono osservare su questo punto la costituzioni di papa Sisto IV, di felice memoria, sotto minaccia delle sanzioni in esse previste e che il concilio rinnova » (DS 1516).

3.3.1. Il peccato originale non si identifica con la debolezza della natura

Concludendo possiamo dire che la dottrina di Trento sul peccato originale non costituisce una novità nei suoi primi quattro canoni, in quanto riprende le definizioni degli interventi precedenti del Magistero, mentre nel suo quinto canone troviamo un’importante precisazione dottrinale che ha fondamentali riflessi in ambito cristologico ed ecclesiale. Nonostante il Concilio di Trento, la dottrina luterana sul peccato originale ebbe ancora un certo influsso attraverso la dottrina di Baio, il quale negava la gratuità dei beni che l’uomo aveva ricevuto nel momento in cui fu creato. Questi doni erano “dovuti” da Dio all’uomo. Ciò significa che la perdita di questi doni dovuta al peccato originale implica una corruzione della natura umana e così tutti gli atti dell’uomo, senza la grazia, sono peccato anche in assenza di volontarietà. In poche parole Baio assimila il peccato originale al peccato personale, dimenticando completamente il carattere

³³⁰ Cfr. PANTEGHINI, *L'uomo scommessa di Dio*, op. cit., p. 138.

analogico della nozione di peccato applicato al peccato originale. Baio venne condannato ad opera di Pio V con la bolla *Ex omnibus afflictionibus*³³¹.

4. Riflessione sistematica

4.1. La trasmissione del peccato originale

Da una riflessione sugli interventi del Magistero sul peccato originale, abbiamo potuto constatare come la Chiesa non abbia sentito la necessità di approfondire il modo in cui il peccato originale si trasmette ad ogni uomo, anche se ha più volte affermato come tale peccato sia presente in ogni uomo.

Il Concilio di Trento, nel terzo canone, afferma come il peccato originale si trasmette «*propagatione non imitatione transfusum*», dunque per via della generazione umana, ed è presente in ogni uomo per il fatto di essere discendenti di Adamo e non per qualche peccato personale. Così senza entrare nel merito di come questo peccato venga trasmesso, il Concilio vuole sottolineare la sua presenza universale in ogni uomo. C'è comunque da osservare come la trasmissione del peccato originale non deriva affatto da una peccaminosità intrinseca all'atto generativo, come potrebbe far pensare qualche testo di sant'Agostino, la generazione umana non è la causa efficiente del peccato originale, ma piuttosto il suo mezzo, ossia l'occasione di trasmissione di un peccato già esistente. Osserva il Catechismo della Chiesa Cattolica:

« In che modo il peccato di Adamo è diventato il peccato di tutti i suoi discendenti? Tutto il genere umano è in Adamo “sicut unum corpus unius hominis – come un unico corpo di un unico uomo”. Per questa “unità del genere umano” tutti gli uomini sono coinvolti nel peccato di Adamo, così come tutti sono coinvolti nella giustizia di Cristo. Tuttavia, la trasmissione del peccato originale è un mistero che non possiamo comprendere appieno. Sappiamo però dalla Rivelazione che Adamo aveva ricevuto la santità e la giustizia originali non soltanto per sé, ma

³³¹ Cfr. LADARIA, *Antropologia Teologica*, op. cit., p. 184.

per tutta la natura umana: cedendo al tentatore, Adamo ed Eva commettono un *peccato personale*, ma questo peccato intacca la *natura umana*, che essi trasmettono *in una condizione decaduta*. Si tratta di un peccato che sarà trasmesso per propagazione a tutta l'umanità, cioè con la trasmissione di una natura umana privata della santità e della giustizia originali. Per questo il peccato originale è chiamato "peccato" in modo analogico: è un peccato "contratto" e non "commesso", uno stato e non un atto ».

CCC 404

In riferimento alla trasmissione c'è allora da chiedersi: in che cosa consiste questa solidarietà in negativo che unisce Adamo ad ogni uomo e che poi è causa della trasmissione del peccato originale?

4.1.1. Il peccato originale originato

Riassumendo la dottrina cattolica su questo punto, possiamo dire come il peccato originale originato sia uno stato di peccato in cui nasce ogni uomo e che precede qualsiasi atto peccaminoso dei singoli. E' un vero e proprio stato di peccato in quanto include la rottura della comunione con Dio e la conseguente morte dell'anima, anche se si distingue dai peccati personali con i quali ha un rapporto analogico. Si tratta dunque di una situazione oggettiva di peccato che ogni uomo riceve a causa della sua appartenenza al genere umano e che alimenta attraverso i peccati personali. Questa situazione di peccato viene guarita e dunque tolta non in forza di una capacità redentiva dell'uomo, ma in virtù di Cristo, il nostro Redentore, il quale ha distrutto il peccato e la morte in favore di tutti gli uomini. Questa redenzione raggiunge il singolo attraverso il battesimo che toglie ogni macchia di peccato anche se rimane nella persona la concupiscenza che in sé non è peccato.

Abbiamo visto, nelle tappe precedenti, come l'uomo è inserito nella storia e dunque il suo presente è sempre condizionato dal suo passato, inoltre la sua vita non si realizza attraverso un isolamento esistenziale, ma al contrario si determina attraverso

una serie di rapporti che lo uniscono in maniera straordinaria alla vita degli altri³³². L'uomo dunque non è isolato dal resto della realtà che lo circonda, ma il suo agire è costantemente condizionato dall'agire degli altri, dal bene e dal male che essi possono fare.

E' possibile giustificare la presenza del peccato originale originato in ogni uomo sottolineando che l'uomo, per natura, è un essere storico che costantemente ha rapporti interpersonali con gli altri e quindi il suo agire è determinato dalle altrui libertà? In parte sì, ma non del tutto. Per giustificare un coinvolgimento così profondo tra gli uomini, tanto da riconoscere una trasmissione del peccato originale, bisogna evidenziare un altro elemento essenziale nell'uomo.

Dobbiamo ricordare come l'uomo è stato creato ad immagine di Dio in Cristo, è dunque caratterizzato da una connotazione cristologica, ossia da un rapporto ontologico con Cristo che gli permette di partecipare di ciò che gli è proprio: l'essere Figlio. Così l'essere proprio dell'uomo è l'essere in Cristo: « Il vero ed ultimo principio di unità dell'umanità, quel principio che rende ragione dei caratteri di eccezionale relazionalità di tutti e ciascuno dei suoi membri, è il Cristo Signore: dal quale tutti gli uomini provengono; nel quale tutti esistono; al quale tutti sono rivolti. E' Gesù che, paradossalmente, mentre da una parte dà consistenza all'unità di salvezza degli uomini nell'alleanza, dall'altra rende possibile, per un riflesso non voluto ma necessariamente conseguente, la condeterminazione nel male che chiamiamo PO originato. Se si vuole comprendere l'adâm, bisogna guardare al Cristo, del quale l'adâm è una semplice figura (*Rm* 5,14). Se esiste un coinvolgimento dei singoli (i «molti») nel quale dell'umanità (l'adâm, il «solo»), è perché esiste la radicazione di tutti (gli uomini) nella realtà dell'Unico ed Incomparabile (Gesù Cristo) »³³³.

La solidarietà a Cristo Capo è dunque anteriore a qualsiasi vincolo umano, tanto che l'uomo può essere veramente tale solo rispondendo positivamente alla chiamata alla filiazione divina che si dà in Cristo Gesù. L'uomo è un essere sopracreaturale in virtù della sua vocazione a divenire immagine di Cristo³³⁴.

³³² Cfr. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, op. cit., p. 397.

³³³ GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, op. cit., p. 398.

³³⁴ Cfr. LADARIA, *Antropologia Teologica*, op. cit., p. 188.

Da quanto detto si può comprendere come Adamo si configuri come il capostipite dell'umanità, poiché in lui aveva inizio il piano salvifico di Dio di creare gli uomini in Cristo e di chiamarli alla figliolanza divina. Il rifiuto di Adamo comporta la nascita di una storia di solidarietà negativa fra gli uomini il cui destino rimane unito per la loro vocazione originaria ad esseri figli in Cristo. « Allora la solidarietà negativa di tutti gli uomini nel peccato di Adamo (peccato originale originato) si spiega solo in derivazione dall'originaria comunanza di destino, che vede tutti gli uomini – Adamo compreso – obiettivamente riferiti all'unico centro della storia della salvezza che è il Figlio unigenito fatto uomo »³³⁵.

4.1.2. Adamo mediatore in vista di Cristo

La solidarietà in Cristo, che spiega anche la solidarietà in Adamo di tutto il genere umano, è la base per comprendere il nucleo misterico del peccato originale: nella volontà peccatrice di Adamo si trovano tutte le volontà umane, attraverso una mediazione simile a quella di Cristo. Il motivo per cui Adamo ha ricevuto questo specialissimo ruolo di mediazione si può intravedere nei concetti biblici di alleanza e di creazione in Cristo. La creazione, infatti, è indirizzata in Cristo a una realizzazione superiore (creazione in stato di via) che ha i connotati dell'alleanza: Dio, per liberissima elezione, offre il suo amore personale alla creatura, ma questa deve a sua volta, in risposta all'amore creativo ed elevante, fare la scelta di Dio. Ciò è conforme alla natura dell'amore, che non può volere la risposta automatica dell'amante. Dio non può imporre il suo amore, ma questo può essere ricambiato solo nella libertà.

Quando Dio ha amato la creatura personale angelica, non limitata dallo spazio e dal tempo, ha potuto aspettarsi la risposta a questo amore da ogni singolo essere angelico, perché essi, non temporali, sono presenti simultaneamente fin dal primo istante della loro creazione. Per questo non c'è un peccato personale angelico, ma una decisione personale di ognuno pro Dio o contro Dio, con cui ognuno di essi passa dalla situazione di via alla situazione di termine. L'angelo non ha bisogno della mediazione.

³³⁵ SCOLA, *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit., pp. 251-252.

Nel caso dell'uomo, creatura personale legata al tempo e allo spazio, il disegno divino di elezione in Cristo non può aspettarsi una risposta simultanea di ogni uomo: l'uomo ha bisogno della mediazione. Nell'atto creativo Dio ha amato l'uomo in Cristo, ma questa elezione si è realizzata storicamente, in un arco di tempo ancora aperto, nel quale cominciano ad essere tutti coloro che sono chiamati a formare il numero degli eletti. Dal momento stesso della creazione, pertanto, l'uomo era amato in vista di Cristo.

La mediazione di Cristo tra Dio e l'umanità era presente da Adamo e in Adamo Dio attendeva la risposta al suo amore creativo. Considerando l'aspetto positivo, Adamo ha ricevuto la missione di essere il mediatore tra Dio e l'umanità in vista di Cristo: scegliendo Dio, Adamo avrebbe compiuto per tutti la reciprocità dell'amore, poiché in lui Dio amava tutta l'umanità. Il suo rifiuto comporta la mancata realizzazione dell'amore divino che attendeva la risposta dell'umanità. L'umanità diventa in lui colpevolmente privata dell'amore, non per volere di Dio, ma per volere dell'uomo: l'amore di Dio non sarebbe amore se ci venisse imposto.

Perciò ogni individuo personale che diventi, nell'essere generato, partecipe dell'umanità, riceverà una natura segnata da un vero e proprio peccato, che precede qualsiasi atto personale e per questo definito dalla teologia peccato di natura. Così si spiega anche la sua trasmissione e la sua universalità.

Questa privazione del nesso amoroso con Dio cancella definitivamente la prima economia della salvezza. L'amore divino, più forte della morte, mette in moto una nuova economia in cui la chiave critica dell'elezione prende la forma di redenzione.

4.2. L'uso analogico di peccato in riferimento al peccato originale

Nella nostra analisi sul peccato originale, abbiamo accennato al carattere analogico che distingue il peccato originale originato dallo stato di peccato conseguente ai peccati personali. Cerchiamo, tuttavia, di chiarire maggiormente la questione.

Lo stato di peccato, in sé, consiste in una rottura della comunione con Dio, in una perdita della grazia che determina un'inclinazione più accentuata verso altri peccati più gravi. Questi elementi del peccato sono presenti anche nel peccato originale anche se in maniera diversa.

Il peccato originale originato è certamente uno stato di colpa contratto personalmente attraverso la generazione, ma tale contaminazione non deriva dalla propria volontà, o dai propri atti. Nel peccato originale originato esiste una rottura della comunione con Dio, una perdita della grazia ed una vera concupiscenza che potremmo definire come quell'elemento maggiormente percettibile del peccato originale. La rottura con Dio, tuttavia, non deriva da una scelta personale di avversione a lui, ma piuttosto nel trovarsi in uno stato contrario alla sua volontà e alle sue intenzioni. Così anche la perdita della grazia non deriva da una opzione personale contro Dio, ma piuttosto dal trovarsi in una condizione universale di opposizione a lui. Ed infine la concupiscenza, non è conseguente ad un atto peccaminoso del soggetto, ma è piuttosto previo alle scelte libere dell'individuo³³⁶.

In conclusione, allora, possiamo dire che dopo l'atto peccaminoso di Adamo vi fu come risultato uno stato di peccato, di rottura della comunione con Dio. E' proprio questo stato di inimicizia con Dio ciò che Adamo trasmette agli uomini. Così, dunque, i discendenti di Adamo non condividono la sua personale responsabilità, ma piuttosto lo stato di peccato che scaturisce dal suo atto. « Di conseguenza – osserva Scola – l'espressione *peccato* per designare il peccato originale originato si giustifica non tanto perché esso segnali una colpa direttamente imputabile alla responsabilità dell'uomo, ma in quanto descrive lo stato di obbiettivo disordine in cui ogni uomo si trova nei confronti del piano divino, disordine che attiene al livello più caratteristico della sua umanità »³³⁷.

5. Gli effetti del peccato originale

Dopo aver analizzato in maniera sistematica la realtà del peccato originale, ci accingiamo ora a considerare le conseguenze che un tale peccato ha avuto su Adamo e su tutta la sua discendenza. Si tratta di quelle conseguenze derivanti dal disprezzo che l'uomo ha avuto nei confronti di Dio dopo averlo rifiutato scegliendo se stesso e andando così contro le esigenze della propria natura e del proprio bene.

³³⁶ Cfr. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, op. cit., pp. 399-401.

³³⁷ SCOLA, *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit., p. 255.

Il primo effetto del peccato originale è la perdita dell'amicizia divina, ossia della grazia e con essa la condanna e l'ira di Dio. Si tratta dell'effetto più grave del peccato originale sia per i nostri progenitori che per noi, infatti tutte le altre conseguenze sono subordinate a questa. Più che una mancanza della grazia si tratta piuttosto di una privazione ad opera di Dio, di una perdita del favore divino.

La perdita della grazia originaria non è l'unica conseguenza del peccato originale. Se così fosse, l'ammissione nuovamente dell'uomo alla comunione trinitaria in Cristo, attraverso il battesimo, implicherebbe il ritorno allo stato originale. Ma la natura dell'uomo e con lui tutto il creato, sono rimasti segnati dalla tragicità del rifiuto di Dio. Innanzitutto bisogna ricordare che la perdita della comunione con Dio comporta contemporaneamente la perdita della protezione del limite creaturale che era inclusa nell'amore originario (doni preternaturali). L'uomo rimane sottomesso alla sua condizione contingente, mutevole, sofferente e mortale. Questi doni non ritornano con la grazia redentiva di Cristo, perché la nuova economia prevede l'uso della sofferenza come veicolo di redenzione.

Il secondo effetto del peccato originale è la perdita del dono dell'immortalità. Sebbene l'uomo avesse una natura mortale, Dio non lo destinava alla morte poiché questa era contraria ai disegni di Dio. La morte è entrata nel mondo a causa del peccato, come conferma chiaramente la Scrittura: « Perché Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi. Egli infatti ha creato tutto per l'esistenza » (Sap 1,13-14). Ed ancora « Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria natura. Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo; e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono » (Sap 2,23-24). « Come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato » (Rm 5,12). « Il salario del peccato è la morte; ma il dono di Dio è la vita eterna in Cristo Gesù nostro Signore » (Rm 6,23). « La concupiscenza concepisce e genera il peccato, e il peccato, quand'è consumato, produce la morte » (Giacomo 1,15). Così la profonda rottura della comunione dell'uomo con Dio, causata dal peccato, si riflette nella costante rottura del legame che esiste tra l'anima e il corpo dovuta alla morte. Nello stesso tempo anche il rapporto dell'uomo con il creato si guasta; egli infatti, volendo dominare in senso assoluto il creato, non lo

percepisce più come un dono di Dio da custodire e preservare, subendo così la reazione della natura. La creazione visibile diventa ostile ed estranea all'uomo.

Il terzo effetto del peccato originale è la sottomissione al diavolo, vista come una vera e propria schiavitù. E' interessante notare come la Sacra Scrittura metta in evidenza che lo strumento utilizzato dal demonio per rendere sottomesso l'uomo è soprattutto la morte. Tuttavia l'uomo, pur sottomesso al diavolo, rimane libero.

Il quarto effetto del peccato originale è il danno causato a tutto l'uomo, nell'anima e nel corpo. Per quanto riguarda le facoltà spirituali, questo danno consiste in un offuscamento dell'intelletto, non più capace immediatamente di conoscere la verità, e di un indebolimento della volontà di fronte alla seduzione dei beni sensibili. Tuttavia questo deterioramento dell'intelletto e della volontà non è assoluto come diceva Lutero, ma relativo. La dottrina cattolica afferma che l'intelletto e la volontà umane, pur fortemente debilitati dalla caduta originale, sono comunque ancora in grado di non far peccare l'uomo in ogni sua azione.

Il quinto effetto è la concupiscenza o *fomes peccati*, ossia un'inclinazione al peccato che rimane anche dopo il Battesimo. Il Concilio di Trento ha chiarito come la concupiscenza pur provenendo dal peccato ed inducendo a peccare, non è in sé peccato. La tentazione produce il peccato solo se questa viene accolta deliberatamente, permessa o provocata. Bisogna evitare due estremi: quello pelagiano che riteneva le forze della natura umana debilitate estrinsecamente, in virtù del «cattivo esempio» di Adamo; e quello luterano che accentua la ferita della natura identificandola con lo stesso peccato originale, affermando così una corruzione radicale della natura umana.

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

VERIFICA

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

ESERCITAZIONE TEOLOGICA: UNA SPIEGAZIONE CRISTOCENTRICA DEL PECCATO ORIGINALE

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

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

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

Nelle riflessioni seguenti non cercheremo di elaborare le suddette difficoltà e di confutare tutte le obiezioni contro la verità del peccato originale. Si tratterà invece di provare a conservare al peccato originale che si trasmette agli uomini il suo carattere di evento storico, e inoltre di spiegare la sua nascita in modo che, nonostante i singoli

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

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

1) Presupposti della teoria

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

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

Nella teoria che andremo a discutere, ovviamente questa base viene mantenuta, ma dal punto di vista cristologico, come *gratia Christi capitis*, divenuta visibile prima di tutto in Adamo come capostipite dell'umanità. Qui si tratta di un corto allontanamento dalla teologia tradizionale che parlava della grazia del paradiso come di una *gratia Dei*, perché non proveniva dalla redenzione attraverso Cristo. Ma comunque non si può contestare che qualsiasi grazia è un dono della Trinità e quindi in un certo

senso anche cristologica, vale a dire trasmessa mediante il *Verbum incarnandus*. La minima modifica concettuale da “*gratia Dei*” in “*gratia Christi capitis hominum*” tuttavia comporta già un vantaggio rispetto ad una critica oggi sollevata, che effettivamente colpisce proprio il centro della dottrina del peccato originale. Infatti si obietta che il dogma presupporrebbe una doppia economia della grazia: un ordine paradisiaco della grazia e uno susseguente, quello della redenzione. Di conseguenza anche la prima grazia ora in senso stretto una "grazia della redenzione".

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

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

equiparare completamente lo stato del primo uomo o della prima umanità a quello dell'uomo attuale e della sua esistenza.

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

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

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

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

naturalistica della solidarietà tra gli uomini e un'altra quasi giuridica della nascita del peccato originale non abbiano mai convinto totalmente.

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

Anche a prescindere da questi ragionamenti, si sapeva che la grazia paradisiaca di Adamo era ereditaria e, se il peccato non fosse sopraggiunto, si sarebbe trasmessa all'intera umanità. Soltanto che non si sapeva o forse non era stato espresso esattamente che questo aveva a che fare con la posizione quasi sacramentale di Adamo, come modello di Cristo, nell'ordine della salvezza. Ma rendendosi conto di questo, si può capire che la solidarietà tra gli uomini nella grazia come nel suo contrario, cioè il peccato, non è semplicemente fondata in modo naturalistico e fisicista nella natura e nella discendenza comune, bensì nel ruolo di Cristo come capo, la cui immagine era rappresentata dal ruolo naturale e divino di Adamo come capostipite. Con questo pensiero cristologico, l'unità della razza umana, senza negarla come unità naturale di discendenza, viene ricondotta ad un'origine più profonda, vale a dire a Cristo, di cui Adamo in modo particolare era immagine prima del peccato.

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

discendenti.

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

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

La questione diventa più comprensibile dal punto di vista cristologico o cristocefalo. La domanda che viene posta continuamente, e cioè come il peccato sia stato possibile considerando lo stato di grazia e affinità con Cristo di Adamo, non è un reale problema teologico; infatti il primo uomo non presentava come Cristo l'impossibilità di peccare (*impeccabilitas*) e la fortificazione nella grazia come Maria. Egli era stato posto nella storia a titolo di prova e aveva la possibilità di scegliere tra Bene e Male con infinita libertà.

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

Per l'umanità nel suo divenire e formarsi, ciò significava essere separata innanzitutto dal capostipite Adamo, ma più profondamente dal suo capo Cristo,

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

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

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

In ciò consiste l'importanza della spiegazione cristologica per la questione centrale dell'origine ed essenza del peccato originale del singolo uomo. Tuttavia, tale rilevanza può essere ulteriormente approfondita ed evidenziata facendo riferimento a determinate conseguenze positive.

3) Conseguenze positive della teoria

Si tratta essenzialmente di due conseguenze, fra cui la prima interessa il punto di incontro tra teologia e scienza naturale: riguarda la questione della necessità di un collegamento tra la dottrina del peccato originale e il monogenismo o alla possibilità di una conciliazione di tale dottrina con il poligenismo. L'ipotesi strettamente cristologica qui evidenziata, infatti, è anche aperta ad un'interpretazione poligenistica, senza necessariamente richiederla, tanto più che essa oggi, a quanto si vede, non viene richiesta nemmeno dalla scienza naturale.

Sulla base di tale teoria comunque si potrebbe dire: Adamo, come suggeriscono alcune affermazioni bibliche, può anche essere visto come persona collettiva o come "*humanitas originans*" che era all'origine e alla testa del corpo dell'umanità che si stava formando, e così poteva anche essere portata come comunità, sulla base della particolare grazia concessa da Cristo, a rappresentare il ruolo di capo di Cristo stesso. La sua funzione eccezionale sarebbe consistita nel fungere, in quanto comunità, come intermediaria della grazia per l'intera umanità a venire. Ma attraverso il peccato la capacità di rappresentare Cristo, come anche quella di trasmettere la grazia, le è stata tolta.

Tuttavia questo, come si può dimostrare in seguito, sarebbe potuto accadere anche attraverso il peccato di un singolo; infatti, se Cristo ha reso *l'humanitas originans* nel suo complesso lo strumento della sua grazia, quest'ultimo sarebbe diventato difettoso ed inservibile se fosse venuto a mancare anche un solo elemento. Quindi non c'è bisogno di escludere all'interno di questa *humanitas originans* l'importanza di un singolo Adamo, secondo il modello della personalità collettiva che racchiude sempre entrambi gli elementi: il capostipite e l'intera progenie.

In questa interpretazione resta da chiarire soltanto una questione, un tempo definita dei "coadamiti". Si tratta in concreto della domanda se gli altri membri dell'*humanitas originans* sono diventati peccatori attraverso il peccato di un singolo. Un'attribuzione meccanica del peccato di uno solo agli altri non è accettabile dal punto di vista teologico. Invece è più ammissibile la teoria che prende in seria considerazione il legame intimo e la solidarietà dell'*humanitas originans*. Non si trattava soltanto di una

comunità verticale con Cristo, ma anche di un'unità orizzontale tra l'uno e l'altro membro nella grazia divina. Ancora una volta bisogna dire: attraverso il peccato anche solo di un singolo elemento il legame tra le parti non poteva non essere sconvolto e distrutto. A simbolo e paradigma di ciò si può addurre Gn 3,12, dove l'Adamo biblico accusa la donna. La situazione del Bene non era più intatta e poteva trasformarsi in Male anche per gli altri. Certo bisogna ammettere che su questo punto l'ipotesi non sembra totalmente esauriente, e rimane aperto un problema che forse può essere risolto soltanto richiamandosi al volere positivo di Dio.

Tuttavia, quello che risulta maggiormente importante nelle conseguenze di tale teoria consiste nel suo significato teologico per la comprensione della redenzione. Oggi, molto più che in passato, bisogna guardare al senso e al fine ultimo della dottrina del peccato originale: la redenzione di tutti gli uomini attraverso Gesù Cristo. Il peccato originale è soltanto la via voluta o ammessa da Dio per la *recapitulatio* del mondo intero attraverso il Figlio fatto uomo. Quindi cosa c'è di più naturale che prendere in seria considerazione il ruolo originario di Cristo come capo dell'umanità e riconoscere quanto segue: essendo Cristo sin dal principio capo della creazione in quanto *prototokos pasás ktiseos* (Col 1,15) nel corso dei tempi e alla fine della storia Egli intende confermare, consolidare e realizzare di nuovo tale ruolo ad un livello più alto, riconducendo il mondo sotto di sé nell'*anakephalaiosis* (Ef 1,10). In tal modo si ha una veduta totale dell'unità del disegno del mondo, in cui anche il peccato, nonostante la sua totale negatività, è stato usato da Dio come mezzo per una più alta rivelazione delle origini. In tal modo si dischiude anche al massimo il significato cristologico della storia dell'umanità e del singolo uomo.

TERZO PERCORSO

L'UOMO, CREATURA NUOVA IN CRISTO

Lettura previa
Dal Catechismo della Chiesa Cattolica
GRAZIA E GIUSTIFICAZIONE

I. La giustificazione

1987. La grazia dello Spirito Santo ha il potere di giustificarci, cioè di mondarci dai nostri peccati e di comunicarci la «giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo» (*Rm* 3,22) e mediante il Battesimo:³³⁸

Se siamo morti con Cristo, crediamo che anche vivremo con lui, sapendo che Cristo risuscitato dai morti non muore più; la morte non ha più potere su di lui. Per quanto riguarda la sua morte, egli morì al peccato una volta per tutte; ora invece per il fatto che egli vive, vive per Dio. Così anche voi consideratevi morti al peccato, ma viventi per Dio, in Cristo Gesù (*Rm* 6,8-11).

1988. Per mezzo della potenza dello Spirito Santo, noi prendiamo parte alla Passione di Cristo morendo al peccato, e alla sua Risurrezione nascendo a una vita nuova; siamo le membra del suo Corpo che è la Chiesa,³³⁹ i tralci innestati sulla Vite che è lui stesso:³⁴⁰

Per mezzo dello Spirito, tutti noi siamo detti partecipi di Dio... Entriamo a far parte della natura divina mediante la partecipazione allo Spirito ... Ecco perché lo Spirito divinizza coloro nei quali si fa presente.³⁴¹

1989. La prima opera della grazia dello Spirito Santo è la *conversione*, che opera la giustificazione, secondo l'annuncio di Gesù all'inizio del Vangelo: «Convertitevi, perché il Regno dei cieli è vicino» (*Mt* 4,17). Sotto la mozione della grazia, l'uomo si volge verso Dio e si allontana dal peccato, accogliendo così il perdono e la giustizia dall'Alto. «La giustificazione... non è una semplice remissione dei peccati, ma anche santificazione e rinnovamento dell'uomo interiore».³⁴²

1990. La giustificazione *separa l'uomo dal peccato* che si oppone all'amore di

³³⁸ Cfr. *Rm* 6,3-4.

³³⁹ Cfr. *1 Cor* 12.

³⁴⁰ Cfr. *Gv* 15,1-4.

³⁴¹ SANT'ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Epistulae ad Serapionem*, 1, 24: PG 26, 585B.

³⁴² Concilio di Trento: DENZ.-SCHÖNM., 1528.

Dio, e purifica dal peccato il suo cuore. La giustificazione fa seguito alla iniziativa della misericordia di Dio che offre il perdono. Riconcilia l'uomo con Dio. Libera dalla schiavitù del peccato e guarisce.

1991. La giustificazione è, al tempo stesso, *l'accoglienza della giustizia di Dio* per mezzo della fede in Gesù Cristo. Qui la giustizia designa la rettitudine dell'amore divino. Insieme con la giustificazione, vengono infuse nei nostri cuori la fede, la speranza e la carità, e ci è accordata l'obbedienza alla volontà divina.

1992. La giustificazione ci è stata *meritata dalla Passione di Cristo*, che si è offerto sulla croce come ostia vivente, santa e gradita a Dio, e il cui sangue è diventato strumento di propiziazione per i peccati di tutti gli uomini. La giustificazione è accordata mediante il Battesimo, sacramento della fede. Essa ci conforma alla giustizia di Dio, il quale ci rende interiormente giusti con la potenza della sua misericordia. Ha come fine la gloria di Dio e di Cristo, e il dono della vita eterna.³⁴³

Ora, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti; giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono. E non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù. Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue, al fine di manifestare la sua giustizia, dopo la tolleranza usata verso i peccati passati, nel tempo della divina pazienza. Egli manifesta la sua giustizia nel tempo presente, per essere giusto e giustificare chi ha fede in Gesù (*Rm 3,21-26*).

1993. La giustificazione stabilisce la *collaborazione tra la grazia di Dio e la libertà dell'uomo*. Dalla parte dell'uomo essa si esprime nell'assenso della fede alla Parola di Dio che lo chiama alla conversione, e nella cooperazione della carità alla mozione dello Spirito Santo, che lo previene e lo custodisce:

Dio tocca il cuore dell'uomo con l'illuminazione dello Spirito Santo, in modo che né l'uomo resterà assolutamente inerte subendo quell'ispirazione che certo può anche respingere, né senza la grazia divina, con la sua libera volontà, potrà prepararsi alla

³⁴³ Cfr. Concilio di Trento: DENZ.-SCHÖNM., 1529.

giustizia dinanzi a Dio.³⁴⁴

1994. La giustificazione è *l'opera più eccellente dell'amore di Dio*, manifestato in Cristo Gesù e comunicato tramite lo Spirito Santo. Sant'Agostino ritiene che «la giustificazione dell'empio è un'opera più grande della creazione del cielo e della terra», perché «il cielo e la terra passeranno, mentre la salvezza e la giustificazione degli eletti non passeranno mai».³⁴⁵ Pensa anche che la giustificazione dei peccatori supera la stessa creazione degli angeli nella giustizia, perché manifesta una più grande misericordia.

1995. Lo Spirito Santo è il maestro interiore. Dando vita all'«uomo interiore» (*Rm 7,22; Ef 3,16*), la giustificazione implica la *santificazione* di tutto l'essere:

Come avete messo le vostre membra a servizio dell'impurità e dell'iniquità a pro dell'iniquità, così ora mettete le vostre membra a servizio della giustizia per la vostra santificazione... Ora, liberati dal peccato e fatti servi di Dio, voi raccogliete il frutto che vi porta alla santificazione e come destino avete la vita eterna (*Rm 6,19.22*).

II. La grazia

1996. La nostra giustificazione viene dalla grazia di Dio. La grazia è il *favore*, il *soccorso gratuito* che Dio ci dà perché rispondiamo al suo invito: diventare figli di Dio,³⁴⁶ figli adottivi,³⁴⁷ partecipi della natura divina,³⁴⁸ della vita eterna.³⁴⁹

1997. La grazia è una *partecipazione alla vita di Dio*; ci introduce nell'intimità della vita trinitaria. Mediante il Battesimo il cristiano partecipa alla grazia di Cristo, Capo del suo Corpo. Come «figlio adottivo», egli può ora chiamare Dio «Padre», in unione con il Figlio unigenito. Riceve la vita dello Spirito che infonde in lui la carità e forma la Chiesa.

1998. Questa vocazione alla vita eterna è *soprannaturale*. Dipende interamente dall'iniziativa gratuita di Dio, poiché egli solo può rivelarsi e donare se stesso. Supera le capacità dell'intelligenza e le forze della volontà dell'uomo, come di ogni creatura.³⁵⁰

³⁴⁴ Ibid., 1525.

³⁴⁵ SANT'AGOSTINO, In Evangelium Johannis tractatus, 72, 3.

³⁴⁶ Cfr. Gv 1,12-18.

³⁴⁷ Cfr. Rm 8,14-17.

³⁴⁸ Cfr. 2 Pt 1,3-4.

³⁴⁹ Cfr. Gv 17,3.

³⁵⁰ Cfr. 1 Cor 2,7-9.

1999. La grazia di Cristo è il dono gratuito che Dio ci fa della sua vita, infusa nella nostra anima dallo Spirito Santo per guarirla dal peccato e santificarla. È la *grazia santificante o deificante*, ricevuta nel Battesimo. Essa è in noi la sorgente dell'opera di santificazione:³⁵¹

Quindi se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove. Tutto questo però viene da Dio, che ci ha riconciliati con sé mediante Cristo (2 Cor 5,17-18).

2000. La grazia santificante è un dono abituale, una disposizione stabile e soprannaturale che perfeziona l'anima stessa per renderla capace di vivere con Dio, di agire per amor suo. Si distingueranno la *grazia abituale*, disposizione permanente a vivere e ad agire secondo la chiamata divina, e le *grazie attuali* che designano gli interventi divini sia all'inizio della conversione, sia nel corso dell'opera di santificazione.

2001. La *preparazione dell'uomo* ad accogliere la grazia è già un'opera della grazia. Questa è necessaria per suscitare e sostenere la nostra collaborazione alla giustificazione mediante la fede, e alla santificazione mediante la carità. Dio porta a compimento in noi quello che ha incominciato: «Egli infatti incomincia facendo in modo, con il suo intervento, che noi vogliamo; egli porta a compimento, cooperando con i moti della nostra volontà già convertita».³⁵²

Operiamo certamente anche noi, ma operiamo cooperando con Dio che opera prevenendoci con la sua misericordia. Ci previene però per guarirci e anche ci seguirà perché da santi diventiamo pure vigorosi, ci previene per chiamarci e ci seguirà per glorificarci, ci previene perché viviamo piamente e ci seguirà perché viviamo con lui eternamente, essendo certo che senza di lui non possiamo far nulla.³⁵³

2002. La libera iniziativa di Dio richiede la *libera risposta dell'uomo*; infatti Dio ha creato l'uomo a propria immagine, dandogli, con la libertà, il potere di conoscerlo e di amarlo. L'anima può entrare solo liberamente nella comunione dell'amore. Dio tocca immediatamente e muove direttamente il cuore dell'uomo. Egli ha posto nell'uomo un'aspirazione alla verità e al bene che soltanto lui può soddisfare. Le promesse della

³⁵¹ Cfr. Gv 4,14; 7,38-39.

³⁵² SANT'AGOSTINO, De gratia et libero arbitrio, 17: PL 44, 901.

³⁵³ ID., De natura et gratia, 31: PL 44, 264.

«vita eterna» rispondono, al di là di ogni speranza, a tale aspirazione:

Il riposo che prendesti al settimo giorno, dopo aver compiuto le tue opere molto buone..., è una predizione che ci fa l'oracolo del tuo Libro: noi pure, compiute le nostre opere buone assai, certamente per tuo dono, nel sabato della vita eterna riposeremo in Te.³⁵⁴

2003. La grazia è innanzitutto e principalmente il dono dello Spirito che ci giustifica e ci santifica. Ma la grazia comprende anche i doni che lo Spirito ci concede per associarci alla sua opera, per renderci capaci di cooperare alla salvezza degli altri e alla crescita del Corpo di Cristo, la Chiesa. Sono le *grazie sacramentali*, doni propri ai diversi sacramenti. Sono inoltre le *grazie speciali* chiamate anche «*carismi*» con il termine greco usato da san Paolo, che significa favore, dono gratuito, beneficio.³⁵⁵ Qualunque sia la loro natura a volte straordinaria, come il dono dei miracoli o delle lingue, i carismi sono ordinati alla grazia santificante e hanno come fine il bene comune della Chiesa. Sono al servizio della carità che edifica la Chiesa.³⁵⁶

2004. Tra le grazie speciali, è opportuno ricordare le *grazie di stato* che accompagnano l'esercizio delle responsabilità della vita cristiana e dei ministeri in seno alla Chiesa:

Abbiamo pertanto doni diversi secondo la grazia data a ciascuno di noi. Chi ha il dono della profezia la eserciti secondo la misura della fede; chi ha un ministero attenda al ministero; chi l'insegnamento all'insegnamento; chi l'esortazione all'esortazione. Chi dà, lo faccia con semplicità; chi presiede, lo faccia con diligenza; chi fa opere di misericordia, le compia con gioia (*Rm* 12,6-8).

2005. Appartenendo all'ordine soprannaturale, la grazia *sfugge alla nostra esperienza* e solo con la fede può essere conosciuta. Pertanto non possiamo basarci sui nostri sentimenti o sulle nostre opere per dedurre che siamo giustificati e salvati.³⁵⁷ Tuttavia, secondo la parola del Signore: «Dai loro frutti li potrete riconoscere» (*Mt* 7,20), la considerazione dei benefici di Dio nella nostra vita e nella vita dei santi, ci offre una garanzia che la grazia sta operando in noi e ci sprona ad una fede sempre più

³⁵⁴ ID., *Confessiones*, 13, 36, 51.

³⁵⁵ Cfr. *Lumen gentium*, 12.

³⁵⁶ Cfr. 1 Cor 12.

³⁵⁷ Cfr. Concilio di Trento: DENZ.-SCHÖNM., 1533-1534.

grande e ad un atteggiamento di povertà fiduciosa.

Si trova una delle più belle dimostrazioni di tale disposizione d'animo nella risposta di santa Giovanna d'Arco ad una domanda subdola dei suoi giudici ecclesiastici: «Interrogata se sappia d'essere nella grazia di Dio, risponde: "Se non vi sono, Dio mi vuole mettere; se vi sono, Dio mi vuole custodire in essa"».³⁵⁸

III. Il merito

Nella festosa assemblea dei santi risplende la tua gloria, e il loro trionfo celebra i doni della tua misericordia.³⁵⁹

2006. Il termine «merito» indica, in generale, la *retribuzione dovuta* da una comunità o da una società per l'azione di uno dei suoi membri riconosciuta come buona o cattiva, meritevole di ricompensa o di punizione. Il merito è relativo alla virtù della giustizia in conformità al principio dell'eguaglianza che ne è la norma.

2007. Nei confronti di Dio, in senso strettamente giuridico, non c'è merito da parte dell'uomo. Tra lui e noi la disuguaglianza è smisurata, poiché noi abbiamo ricevuto tutto da lui, nostro Creatore.

2008. Il merito dell'uomo presso Dio nella vita cristiana deriva dal fatto che *Dio ha liberamente disposto di associare l'uomo all'opera della sua grazia*. L'azione paterna di Dio precede con la sua ispirazione, mentre il libero agire dell'uomo viene dopo nella sua collaborazione, così che i meriti delle opere buone devono essere attribuiti innanzitutto alla grazia di Dio, poi al fedele. Il merito dell'uomo torna, peraltro, anch'esso a Dio, dal momento che le sue buone azioni hanno la loro origine, in Cristo, dalle ispirazioni e dagli aiuti dello Spirito Santo.

2009. L'adozione filiale, rendendoci partecipi per grazia della natura divina, può conferirci, in conseguenza della giustizia gratuita di Dio, un *vero merito*. È questo un diritto derivante dalla grazia, il pieno diritto dell'amore che ci fa «coeredi» di Cristo e degni di conseguire l'«eredità promessa della vita eterna».³⁶⁰ I meriti delle nostre opere

³⁵⁸ SANTA GIOVANNA D'ARCO, in Actes du procès.

³⁵⁹ Messale Romano, Prefazio dei santi I, che cita Sant'Agostino il «dottore della grazia», Cfr. Enarratio in Psalmos, 102, 7.

³⁶⁰ Concilio di Trento: DENZ.-SCHÖNM., 1546.

buone sono doni della bontà divina.³⁶¹ «Prima veniva elargita la grazia, ora viene reso il dovuto... sono proprio doni suoi i tuoi meriti».³⁶²

2010. Poiché nell'ordine della grazia l'iniziativa appartiene a Dio, *nessuno può meritare la grazia prima*, quella che sta all'origine della conversione, del perdono e della giustificazione. Sotto la mozione dello Spirito Santo e della carità, *possiamo in seguito meritare* per noi stessi e per gli altri le grazie utili per la nostra santificazione, per l'aumento della grazia e della carità, come pure per il conseguimento della vita eterna. Gli stessi beni temporali, quali la salute e l'amicizia, possono essere meritati seguendo la sapienza di Dio. Tutte queste grazie e questi beni sono oggetto della preghiera cristiana. Essa provvede al nostro bisogno della grazia per le azioni meritorie.

2011. *La carità di Cristo è in noi la sorgente di tutti i nostri meriti* davanti a Dio. La grazia, unendoci a Cristo con un amore attivo, assicura il carattere soprannaturale dei nostri atti e, di conseguenza, il loro merito davanti a Dio e davanti agli uomini. I santi hanno sempre avuto una viva consapevolezza che i loro meriti erano pura grazia.

Dopo l'esilio della terra, spero di gioire fruitivamente di Te nella Patria; ma non voglio accumulare meriti per il Cielo: voglio spendermi per il tuo solo Amore... Alla sera di questa vita comparirò davanti a Te con le mani vuote, infatti non ti chiedo, o Signore, di tener conto delle mie opere. Tutte le nostre giustizie non sono senza macchie ai tuoi occhi. Voglio perciò rivestirmi della tua Giustizia e ricevere dal tuo Amore l'eterno possesso di Te stesso...³⁶³

IV. La santità cristiana

2012. «Sappiamo che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio... Poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli; quelli poi che ha predestinati li ha anche chiamati; quelli che ha chiamati li ha anche giustificati; quelli che ha giustificati li ha anche glorificati» (*Rm 8,28-30*).

2013. «Tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della

³⁶¹ Cfr. *ibid.*, 1548.

³⁶² SANT'AGOSTINO, *Sermones*, 298, 4-5: PL 38, 1367.

³⁶³ SANTA TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Atto di offerta all'Amore misericordioso*.

vita cristiana e alla perfezione della carità».³⁶⁴ Tutti sono chiamati alla santità: «Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,48):

Per raggiungere questa perfezione, i fedeli usino le forze ricevute secondo la misura del dono di Cristo, affinché..., in tutto obbedienti alla volontà del Padre, con tutto il loro animo si consacrino alla gloria di Dio e al servizio del prossimo. Così la santità del popolo di Dio crescerà apportando frutti abbondanti come è splendidamente dimostrato, nella storia della Chiesa, dalla vita di tanti santi.³⁶⁵

2014. Il progresso spirituale tende all'unione sempre più intima con Cristo. Questa unione si chiama «mistica», perché partecipa al mistero di Cristo mediante i sacramenti«i santi misteri», in lui, al mistero della Santissima Trinità. Dio ci chiama tutti a questa intima unione con lui, anche se soltanto ad alcuni sono concesse grazie speciali o segni straordinari di questa vita mistica, allo scopo di rendere manifesto il dono gratuito fatto a tutti.

2015. Il cammino della perfezione passa attraverso la croce. Non c'è santità senza rinuncia e senza combattimento spirituale.³⁶⁶ Il progresso spirituale comporta l'ascesi e la mortificazione, che gradatamente conducono a vivere nella pace e nella gioia delle beatitudini:

Colui che sale non cessa mai di andare di inizio in inizio, non si è mai finito di incominciare. Mai colui che sale cessa di desiderare ciò che già conosce.³⁶⁷

2016. I figli della Santa Chiesa nostra madre sperano giustamente la grazia della perseveranza finale e la ricompensa di Dio loro Padre per le buone opere compiute con la sua grazia, in comunione con Gesù.³⁶⁸ Osservando la medesima regola di vita, i credenti condividono «la beata speranza» di coloro che la misericordia divina riunisce nella «città santa, la nuova Gerusalemme» che scende «dal cielo, da Dio, come una sposa adorna per il suo Sposo» (Ap 21,2).

³⁶⁴ Lumen gentium, 40.

³⁶⁵ Ibid.

³⁶⁶ Cfr. 2 Tm 4.

³⁶⁷ SAN GREGORIO DI NISSA, Homiliae in Canticum, 8: PG 44, 941C.

³⁶⁸ Cfr. Concilio di Trento: DENZ.-SCHÖNM., 1576.

OTTAVA TAPPA: L'UOMO REDENTO IN CRISTO: TEOLOGIA DELLA GIUSTIFICAZIONE

Obiettivi

- Fondamento teologico dell'avvento della salvezza nell'uomo attraverso l'agire di Cristo e l'economia della Redenzione.
- La giustificazione dell'uomo è unicamente dono divino, una reale partecipazione alla stessa Giustizia di Dio in Cristo.
- Con l'ausilio attuale della grazia, si ha una reale cooperazione umana all'opera della giustificazione.
- La Giustizia di Dio viene sperimentata come Amore onnipotente e come Libertà immutabile, a cui partecipa tramite il dono della Trinità.
- La giustificazione è una reale santificazione dell'uomo, che si trasmette come tensione escatologica, verso un compimento definitivo nella gloria.

1. Introduzione: solo Cristo può rendere giusto il peccatore

« L'uomo d'oggi procede sulla strada di un più pieno sviluppo della sua personalità e di una progressiva scoperta e affermazione dei propri diritti. Ma poiché la Chiesa ha ricevuto l'incarico di manifestare il mistero di Dio, il quale è il fine ultimo personale dell'uomo, essa al tempo stesso svela all'uomo il senso della sua propria esistenza, vale a dire la verità profonda sull'uomo. Sa bene la Chiesa che soltanto Dio, al cui servizio essa è dedita, dà risposta ai più profondi desideri del cuore umano, che mai può essere saziato dai beni terreni. Sa ancora che l'uomo, sollecitato incessantemente dallo Spirito di Dio, non potrà essere del tutto indifferente davanti al problema della religione, come dimostrano non solo l'esperienza dei secoli passati, ma anche molteplici testimonianze dei tempi nostri. L'uomo, infatti, avrà sempre desiderio di sapere,

almeno confusamente, quale sia il significato della sua vita, del suo lavoro e della sua morte e la Chiesa con la sua sola presenza nel mondo gli richiama alla mente questi problemi. Ma soltanto Dio, che ha creato l'uomo a sua immagine e che lo ha redento dal peccato, offre a tali problemi una risposta pienamente adeguata, e ciò per mezzo della rivelazione compiuta nel Figlio suo, fatto uomo. Chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto, si fa lui pure più uomo ».

Gaudium et spes, 41.

Abbiamo potuto notare, nelle tappe precedenti, come l'esistenza umana ha una limitazione intrinseca dovuta alla sua interazione con la materia che impedisce all'uomo di poter fare tutto ciò che vorrebbe. Se partiamo dalla considerazione somatico-spirituale dell'uomo, è importante ricordare che questa impotenza non è di per sé un segno d'imperfezione, ma semplice constatazione del limite. La condizione protologica dell'uomo consisteva nel dono personale di Dio stesso alla finita e spazio-temporale creatura-immagine. La condizione materiale dell'uomo si orientava pienamente allo scambio amoroso e immediato della vita di comunione delle tre Persone divine, in cui tutta la creazione era perfettamente integrata. In questa situazione la creazione materiale era perfettamente inclusa nella logica del dono, era un regalo divino che permetteva all'uomo, a sua volta signore e immagine del Signore, di usare la creazione per offrire dei doni a Dio e agli altri uomini, in quanto altre immagini di Dio. In questo consisteva il ruolo dell'uomo nel Giardino di Eden, dove era stato messo «perché lo coltivasse e lo custodisse» (Gn 2,15). Questo è il motivo per cui possiamo definire la creazione come un «sacramento» di Dio, della comunione nella grazia tra Dio e l'uomo.

Tuttavia, come abbiamo sottolineato, la rottura della comunione con Dio a causa del peccato, fa sperimentare all'uomo il proprio limite creaturale segnato non solo dalla finitezza, ma da una vera e propria imperfezione derivante dalla perdita della struttura originaria, «protetta» dai doni preternaturali. Prima del peccato i doni preternaturali costituivano la condizione che permetteva all'uomo di cogliere la creazione come rivelazione dell'Amore di Dio. Dopo il peccato, il «ritirarsi» di Dio che lascia la creatura inerme di fronte al limite della sua creaturalità, è anche un atteggiamento di quell'Amore che non impone la sua presenza, ma lascia libero l'amante.

Dopo il peccato, comunque, la struttura comunione viene ricostituita con un nuovo darsi del Verbo, che «ricrea» la creazione. Con l'economia redentrice del Verbo Incarnato, l'uomo peccatore diventa una nuova creatura (cfr. Rm 6,4; 2Cor 5,17; Gal 6,15), un nuovo uomo (cfr. Ef 2,15; 4,24; Col 3,10), come incessantemente ripete san Paolo. In fondo, l'affermazione del Dio Amore ci porta a capire questa nuova creazione come una teleologia migliore (*felix culpa!*), in cui l'amore si rivela nel suo massimo livello di dono nella misericordia. Non siamo in grado di capire la misteriosa *permissio* divina del peccato, ma sappiamo a che cosa è servita a Dio. Tramite la nuova creazione del Verbo Incarnato, l'umanità recupera, attraverso un processo escatologico che caratterizza la storia successiva, la condizione per cui fu originariamente creata. Questa *nuova creazione* richiede la condizione di successività della creatura redenta, concretizzata nella sua dimensione spazio-temporale. Possiamo dunque considerare il dono della spazio-temporalità come la condizione che rende possibile lo stesso disegno divino di redenzione. In definitiva perché siamo esseri spazio-temporali nella libertà, possiamo essere perdonati. La nostra finitezza, che a prima vista sembrava nascondere l'amore divino, è condizione di possibilità della sua manifestazione massima come amore più forte della morte. Proprio per questo l'uomo può considerarsi al vertice della creazione, superiore in un certo senso anche agli angeli, che non possono essere perdonati. Solo l'uomo può passare da peccatore a giusto.

2. La giustizia nella Scrittura

Parlando di giustizia in Dio nella Sacra Scrittura, dobbiamo subito sottolineare come questa è assolutamente senza analogia con la giustizia umana, infatti non rimanda semplicemente ad una norma, quanto piuttosto ad una fedeltà all'alleanza che si esprime in un amore misericordioso e gratuito. La «giustizia di Dio» è un'espressione conosciuta nell'Antico Testamento anche se non fa riferimento tanto ad una proprietà di Dio, quanto piuttosto ad una caratteristica del suo agire in favore del popolo all'interno dell'Alleanza³⁶⁹.

³⁶⁹ Cfr. LADARIA, *Antropologia Teologica*, op. cit., p. 238.

2.1. La giustizia di Dio nell'Antico Testamento

Nell'Antico Testamento la giustizia di Dio si esprime prima di tutto nella sua immutabile volontà di salvare il suo popolo rimanendo fedele all'Alleanza stipulata, non assume quindi i caratteri di uno scambio tra Dio e il popolo, quanto piuttosto le caratteristiche di un amore gratuito che eccede sempre le speranze dell'uomo (cfr. Sal 40,11; 48,11; 71,2; 143,1).

Così la giustizia di Dio nel Deutero e nel Trito-Isaia diventa il compimento dell'Alleanza, la realizzazione dell'opera salvifica, la volontà divina di salvezza che supera ogni ostacolo, ogni resistenza pur di realizzare il suo disegno di comunione (cfr. Is 43,1; 54,10; 55,3; 56,1). Le stesse punizioni o castighi sono soltanto dei momenti di una più vasta opera salvifica che si esprime sempre in un amore misericordioso e comprensivo e mai in una minaccia di cui aver paura³⁷⁰. La giustizia divina tende tuttavia a non rimanere confinata all'interno del popolo, ma piuttosto ad universalizzarsi per estendersi a tutti i popoli della terra. Questa giustizia divina piano piano si trasferisce all'uomo il quale è chiamato ad essere giusto di fronte agli occhi di Dio, a compiere i comandamenti e a vivere seguendo la volontà di Dio (cfr. Sal 1; 73; 119).

2.2. La giustizia di Dio nel Nuovo Testamento

Nel Nuovo Testamento, a parte gli scritti di Paolo, non troviamo molti riferimenti su questo tema. In Matteo è molto cara la prospettiva interpersonale che esige una profonda trasformazione dell'uomo nella sua persona e nel suo agire. La giustizia divina, legata al Regno (cfr. Mt 6,33), è essenzialmente un ideale morale che l'uomo non può conseguire con il proprio sforzo, ma piuttosto aprendosi alla grazia di Dio. Viene dunque sottolineato come tale perfezione sia suscitata e sostenuta dalla grazia di Dio che è strettamente legata all'economia del Regno.

In san Paolo, invece, il tema della giustizia di Dio è centrale nella sua riflessione. Egli contrasta il legalismo, non per contrapporsi alla fede primitiva, ma piuttosto per ribadire il carattere misericordioso e salvifico della sua opera che non distingue tra

³⁷⁰ Cfr. COLZANI, *Antropologia Teologica. L'uomo paradosso e mistero*, op. cit., p. 394.

giudei e pagani, ma che conduce tutti alla riconciliazione con Dio. San Paolo vuole superare l'umana tendenza di auto-salvezza, frutto del peccato, che pensa che le opere buone possono essere l'unico mezzo di salvezza e per questo ricorda con forza che l'uomo è peccatore e quindi tutte le sue opere non possono che essere corrotte fin dall'origine. Solo la divina misericordia può salvare l'uomo e rendere le sue opere buone. L'uomo da solo non può costruire la comunione con Dio, non può attraverso la legge dar vita ad un percorso autonomo che lo possa rendere giusto. Secondo Paolo invece la giustizia di Dio è essenzialmente un atto della grazia che libera l'uomo dal peccato e lo rende santo, è Gesù stesso che con la sua opera redentiva supera l'impostazione rabbinica di giustizia legata al rispetto di un insieme di norme, ed apre la strada alla comunione con Dio³⁷¹. Tutti gli uomini hanno bisogno della misericordia di Dio, perché tutti gli uomini hanno peccato, ma tutti sono giustificati gratuitamente in virtù della redenzione operata da Cristo (cfr. Rm 3,24-25).

Il cammino verso la giustizia è secondo san Paolo Gesù Cristo (cfr. Rm 5,1-2). Poiché l'umanità è stata creata in Cristo e per mezzo di Cristo, ciò significa che la grazia che Cristo ci dona per renderci giusti non è qualcosa di estraneo, invadente, ma piuttosto è in continuità con il dono divino della creazione. Tuttavia è bene ribadire che Cristo non è solo il mezzo affinché gli uomini possano ottenere la grazia che Dio gli dona, ma egli stesso è il dono che il Padre fa all'umanità. Infatti vivere nella grazia significa vivere in Cristo (cfr. Gal 2,20).

2.3. La giustificazione in san Paolo

Ora il primo effetto di questa opera di redenzione di Cristo che costituisce una vita nuova per il credente che vive in lui, è il perdono dei peccati, la giustificazione. Questo tema è ben presente soprattutto nella lettera ai Romani e ai Galati. Indubbiamente san Paolo parla di riconciliazione tra Dio e l'uomo, tuttavia bisogna sottolineare come i due "attori" non siano sullo stesso piano, nel senso che la rottura della comunione è avvenuta per colpa del peccato dell'uomo e non per volontà di Dio. Ciò significa che l'uomo non può assolutamente compiere nulla che possa riconciliarlo

³⁷¹ Cfr. COLZANI, *Antropologia Teologica. L'uomo paradosso e mistero*, op. cit., p. 395.

con Dio, ma piuttosto affidarsi all'opera di misericordia divina che come un puro dono opera la riconciliazione.

Attraverso delle espressioni forti e formulazioni paradossali san Polo sottolinea come Cristo si sia fatto peccato, ossia si sia identificato con l'umanità peccatrice, per la giustizia di Dio, per renderci giusti al suo cospetto (cfr. 2Cor 5,21). Con la sua morte in croce, Gesù Cristo, lui stesso giustizia di Dio, ha distrutto il potere del peccato, ci ha liberati dal giogo della morte e ci ha riconciliati con il Padre³⁷². Queste affermazioni non devono in alcun modo far pensare che Cristo fosse peccatore personalmente, ma piuttosto san Paolo vuole sottolineare che Cristo si è addossato i peccati dell'uomo per riconciliarlo con Dio.

Come tuttavia la giustizia operata da Cristo diventa giustificazione per l'uomo? Ciò è possibile mediante la fede. La redenzione oggettiva operata da Cristo è accolta dal credente mediante la fede, ossia attraverso un'adesione personale all'atto salvifico oggettivo. Ecco allora che la giustificazione di Dio che viene accolta dall'uomo per mezzo della fede rende l'uomo stesso giustificato (cfr. Rm 3,21-31). « La grazia di Dio, sua iniziativa amorosa, e la fede in Gesù da parte di ogni uomo concreto, sono i due poli del processo di giustificazione dell'uomo »³⁷³. La giustificazione dell'uomo è allora l'opera di Dio che in Cristo ha riconciliato a sé il mondo salvando l'uomo peccatore che può diventare giusto attraverso la fede.

Da quanto detto si può comprendere come la fede in san Paolo sia soprattutto l'accettazione della giustizia di Dio che determina la giustificazione dell'uomo, è la disponibilità dell'uomo ad abbandonarsi senza riserve all'amore misericordioso di Dio e di vedere in questo il fondamento della propria salvezza. E' dunque la volontà dell'uomo di non affermare se stesso, di non dare valore alle opere per una pretesa di auto-justificazione davanti a Dio, ma al contrario di riconoscere il primato dell'iniziativa divina nella salvezza dell'uomo³⁷⁴. Non è possibile riscontare nessun merito dell'uomo nella fede, nessun diritto davanti a Dio, perché la fede è un dono che in nessun caso può essere compresa come una realtà indipendente da Dio. La fede, infatti, è un'obbedienza docile all'insegnamento del Vangelo, un'obbedienza che

³⁷² Cfr. LADARIA, *Antropologia Teologica*, op. cit., p. 241.

³⁷³ *Ibid.*, p. 244.

³⁷⁴ Cfr. COLZANI, *Antropologia Teologica. L'uomo paradosso e mistero*, op. cit., p. 401.

proviene dall'iniziativa di Dio. Come osserva giustamente Ladaria è possibile riscontrare nella fede descritta da san Paolo una doppia dimensione: da una parte una dimensione oggettiva che vede nella fede in Cristo la possibilità di conoscere la rivelazione della giustizia di Dio, e una dimensione soggettiva dove la fede viene vista come il mezzo attraverso il quale l'uomo accoglie la giustificazione e viene giustificato³⁷⁵.

Per maggiormente mettere in evidenza come sia la fede che permette la giustificazione e non le opere, san Paolo riprende la figura di Abramo (cfr. Rm 4,1; Gal 3,6), il quale ha avuto fiducia in Dio ed è stato giustificato indipendentemente dalle sue opere e prima della circoncisione. In questo caso la giustizia sembra essere il modo retto con il quale Abramo si è comportato, egli si è fidato di Dio e così Dio lo ha giustificato. La giustificazione per la fede e la giustificazione in modo gratuito sembrano unirsi. In questo senso Abramo è visto come il padre di tutti, ossia come colui che è giustificato per il riconoscimento della giustizia di Dio che salva e così tutti gli uomini, dopo Abramo, entrano in Alleanza con Dio attraverso lo stesso atteggiamento di fede³⁷⁶.

Questa salvezza per la fede non deve far intendere che le opere non siano considerate, queste invece hanno valore se sono frutto di un atteggiamento di fede. Questa fiducia totale in Dio deve caratterizzare tutta quanta la vita del cristiano, quindi anche il suo modo di agire. Contro qualsiasi illusione di poter separare la fede dalle opere, san Paolo ribadisce come la fede agisce sempre attraverso la carità (cfr. Gal 5,6), sono le opere stesse che dimostrano se nel soggetto vi sia fede oppure no. Opere buone, quindi, che dimostrano l'operare di Dio nell'uomo.

A questo punto risulta importante chiarire in che cosa consiste per l'uomo questa giustificazione operata da Cristo che egli riceve mediante la fede. Si tratta di una dichiarazione forense, che non tocca l'uomo in profondità, oppure di una vera e propria trasformazione, di una nuova creazione che profondamente coinvolge l'uomo? Se consideriamo alcuni passi delle lettere di Paolo (cfr. 2Cor 5,19; Rm 5,13), sembra che la giustificazione sia una realtà meramente estrinseca all'uomo, una sorta di dichiarazione di Dio che rende giusto il peccatore in virtù del sacrificio di Cristo. Così sono stati

³⁷⁵ Cfr. LADARIA, *Antropologia Teologica*, op. cit., p. 247.

³⁷⁶ Cfr. COLZANI, *Antropologia Teologica. L'uomo paradossale e mistero*, op. cit., p. 401.

interpretati da alcuni autori protestanti all'interno del luteranesimo. Tuttavia possiamo notare come non sia possibile considerare la giustificazione come una semplice dichiarazione di Dio che non determina una profonda novità nell'essere dell'uomo. Ciò è evidente per esempio in Gal 3,2 dove la giustificazione è identificata da Paolo con il dono dello Spirito Santo che inevitabilmente produce un profondo cambiamento nell'essere dell'uomo, essendo un principio di vita che si oppone al peccato e alla carne. L'uomo giustificato infatti è figlio di Dio e coerede di Cristo, crede nella risurrezione, non è più sottomesso al peccato ed è dunque testimone di un nuovo principio di vita che opera in lui (cfr. Rm 8,5-17; Rm 8,22; Gal 5,18). Pertanto diciamo che Dio dichiara giusto e perdonato il peccatore, ma nello stesso tempo lo rende giusto attraverso un profondo cambiamento interiore, una vera e propria ricreazione. Se i riti ebraici realizzavano una purezza solo esteriore, con il sacrificio di Cristo sulla croce si determina qualcosa di diverso e più profondo come dice lo stesso san Paolo: « siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio » (Cor 6,11). Dunque il giustificato diventa una creatura nuova, viene ricreato ed accede ad una nuova vita.

3. La giustificazione nel Concilio di Trento

3.1. Il pensiero di Martin Lutero

Naturalmente per poter comprendere il pensiero di Lutero sulla giustificazione, bisogna fare riferimento alla sua impostazione teologica generale che evidenzia due punti fermi della sua riflessione: la legge e il Vangelo. La legge mette in risalto l'impossibilità dell'uomo di autosalvarsi attraverso le opere, poichè mostra la volontà divina, ciò che l'uomo dovrebbe compiere per rimanere in comunione con Dio, ma che tuttavia non riesce ad osservare a causa del peccato. L'uomo, attraverso la legge, sperimenta la disperazione che nasce dalla sua incapacità di rispettare la legge, in quanto completamente corrotto dal peccato. Il Vangelo, invece, evidenzia il superamento della legge, la liberazione dalla disperazione e dal peccato in virtù dell'opera di Cristo. Attraverso una «giustizia altrui», Dio rende giusto il peccatore, il

quale riconosce l'impossibilità di salvarsi attraverso le opere e per fede permette che Cristo viva in lui. Così, se la legge evidenzia l'impossibilità di una salvezza per mezzo delle opere, il Vangelo mostra la salvezza attraverso la fede in Cristo che permette l'adempimento di ciò che chiede la legge stessa³⁷⁷.

Rischiando di essere ripetitivi, è lecito ritornare ancora sulle posizioni di Lutero emerse in occasione della riflessione sul peccato originale, per comprendere fino in fondo il suo pensiero sulla giustificazione. Egli parte da una *theologia crucis*, ossia da una teologia che mette in evidenza l'uomo peccatore e Dio che si lascia morire sulla croce, mosso da un amore misericordioso. L'uomo è profondamente corrotto dal peccato originale e perciò pecca in tutto ciò che compie con la sua libertà, ogni suo opera, ogni suo agire è peccato, perché questo riguarda ogni aspetto della vita dell'uomo, in modo particolare la sua volontà. Dunque l'uomo non può fare il bene e neanche volerlo. Per preservare l'azione gratuita e redentrice del sacrificio di Cristo sulla croce, per evidenziare il suo valore salvifico, Martin Lutero innalza il valore della grazia ed arriva a negare il libero arbitrio dell'uomo e dunque la sua possibilità di collaborare per il bene. Grazia e libertà sono incompatibili nel suo pensiero.

Il sacrificio di Cristo sulla croce, attraverso il quale egli cambia la collera di Dio in giustizia e salvezza, è una realtà oggettiva che si realizza «all'esterno» dell'uomo, ma che ha degli effetti nell'uomo stesso che viene perdonato dal peccato e introdotto nella giustizia di Dio. Questa giustizia si applica sull'uomo in virtù della fede in Cristo che consiste in uno svuotarsi di se stessi e in un lasciar prendere il nostro posto da Cristo davanti al Padre. Credere in Cristo significa farlo diventare nostro, significa fargli spazio nella nostra vita affinché lui appaia a Dio in favore nostro. Elemento determinante della riflessione di Lutero è allora l'affermazione della «posizione» esterna della giustizia dell'uomo in quanto giustizia di Dio: la redenzione compiuta da Cristo è sempre «pro nobis», ossia è per la nostra salvezza, che si realizza attraverso un giudizio di Dio che ci giudica imputandoci la giustizia di Cristo, ma rimane ad un livello forense rispetto all'uomo. La giustificazione consiste in fin dei conti in una imputazione esterna dei meriti di Cristo.

³⁷⁷ Cfr. LADARIA, *Antropologia Teologica*, op. cit., p. 253.

La giustificazione si configura allora come una non imputazione del peccato, i peccati commessi dall'uomo non sono tenuti in conto. Questo significa che l'uomo più che essere giusto, è considerato giusto anche se il peccato permane. Attraverso una sorta di atto giuridico, in considerazione dei meriti di Cristo, il peccato non viene imputato al peccatore. Da ciò si può comprendere come l'uomo sia contemporaneamente giusto (perché giustificato legalmente dai meriti di Cristo) e peccatore (perché il peccato originale, identificato con la concupiscenza, rimane nell'uomo).

Conseguenza di quanto detto è che se la giustificazione viene ridotta ad una sola imputazione estrinseca dei meriti di Cristo, questo significa che l'uomo viene oggettivamente salvato, non gli vengono imputati i peccati, ma non viene interiormente ricreato, non viene interiormente rigenerato, non è toccato profondamente dalla redenzione di Cristo³⁷⁸.

3.2. Il Concilio di Trento

Nella sessione VI del 1547 il Concilio di Trento tratta il tema della giustificazione. Il Decreto è costituito da 16 capitoli ai quali si aggiungono 33 canoni che riassumono quanto è stato esposto precedentemente. Si tratta di un vero e proprio trattato sulla grazia che, anche se di breve dimensione, riassume la visione cattolica sul tema, rifiutando le dottrine di Lutero e dei riformatori in generale, anche se questi non vengono mai citati: « In questi anni è stata divulgata con grave danno per molte anime e per l'unità della Chiesa, una dottrina erronea sulla giustificazione. Perciò questo sacrosanto concilio Tridentino ecumenico e generale, legittimamente convocato nello Spirito Santo, a lode e gloria di Dio onnipotente, per la tranquillità della Chiesa e per la salvezza delle anime, ... intende esporre a tutti i fedeli cristiani la vera e santa dottrina sulla giustificazione (...)» (DS 1520).

Nel 1° capitolo si ricorda come con il peccato di Adamo tutti gli uomini hanno perduto l'innocenza originale e sono caduti sotto il potere del demonio e della morte e non possono uscire da soli da questo stato di corruzione. Il libero arbitrio non è estinto, ma solo attenuato e inclinato al male (cfr. DS 1521). Nel 2° capitolo si afferma come

³⁷⁸ Cfr. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, op. cit., p. 373.

Dio Padre, nella pienezza dei tempi, ha mandato suo Figlio, Gesù Cristo, per essere propiziazione per i peccati di tutti gli uomini, affinché venissero riscattati e ricevessero l'adozione a figli (cfr. DS 1522). Nel 3° capitolo si ricorda come questa redenzione di Cristo non si applica agli uomini automaticamente, infatti, come tutti nascono sotto il peccato in quanto discendenti di Adamo, così possono ricevere i meriti della passione e della morte di Cristo solo se rinascono in lui (cfr. DS 1523). Nel 4° capitolo si afferma come l'opera della giustificazione consiste nel «passaggio dallo stato in cui l'uomo nasce figlio del primo Adamo, allo stato di grazia e “di adozione dei figli di Dio” (Rm 8,15), per mezzo del secondo Adamo, Gesù Cristo, nostro Salvatore » (DS 1524). Questo passaggio tra i due stati avviene per opera del Battesimo o del desiderio di questo (cfr. DS 1524). Nel 5° capitolo, punto di grande importanza, il Concilio dichiara con fermezza che solo attraverso la grazia proveniente da Dio, per mezzo di Cristo, una grazia preveniente, inizia quel processo nel quale viene data all'uomo la possibilità di raggiungere l'amicizia con Dio. Attraverso questa grazia che consiste in un'illuminazione dello Spirito che sollecita e aiuta, l'uomo viene disposto a rivolgersi verso la propria giustificazione, accettando e cooperando con la grazia stessa. L'uomo dunque, a differenza della visione luterana, non è passivo di fronte alla grazia, ma ha la possibilità di accettarla attivamente e dunque di collaborare con Dio. Tuttavia egli non è costretto, ma può rifiutare questo ausilio divino (cfr. DS 1525). Nel 6° capitolo si mettono in evidenza le disposizioni per la giustificazione: gli uomini, stimolati dalla grazia divina, si rivolgono a Dio per mezzo della fede, una fede che poggia sulla ragione e non una fede fiduciale. Segue poi una conversione interiore che deriva dal riconoscimento del proprio peccato e dell'amorevole misericordia di Dio e che sfocia in una speranza che Dio gli sarà propizio e in un amore in fase germinale. Si inizia così ad odiare i propri peccati con quell'atteggiamento di penitenza che deve animare il credente che si propone di ricevere il Battesimo (cfr. DS 1526). Il capitolo termina con un elenco di testi biblici che ricordano le disposizioni che bisogna avere per ricevere la giustificazione (cfr. DS 1527). Nel 7° capitolo, uno dei più estesi e forse più importanti, il Concilio di Trento chiarisce che cosa è la giustificazione del peccatore e quali sono le sue cause. Si afferma che la giustificazione consiste nel perdono dei peccati e nella santificazione e rinnovamento interiore dell'uomo, attraverso il quale l'uomo diventa

giusto ed erede della vita eterna. Non si tratta dunque di una semplice ed esterna non imputazione dei peccati, come sosteneva Lutero, quanto piuttosto di una vera e propria trasformazione interiore che rende l'uomo amico di Dio (cfr. DS 1528). Si parla poi delle cause della giustificazione: la causa finale è la gloria di Dio, del Cristo e la vita eterna; la causa efficiente è la misericordia di Dio che purifica e santifica, segnando e unguendo con lo Spirito Santo; la causa meritoria della giustificazione è Cristo stesso che con la sua passione ha soddisfatto Dio Padre per noi; la causa strumentale è il Battesimo, considerato come il sacramento della fede; ed infine la causa formale è la giustizia di Dio, non però quella per cui Dio è giusto, ma la giustizia che ci rende giusti, che rinnova la nostra mente e il nostro essere. Questo rinnovamento è reale e pertanto non siamo solo considerati giusti, ma lo siamo realmente ricevendo ciascuno la propria giustizia secondo il dono dello Spirito Santo e secondo la cooperazione di ciascuno (cfr. DS 1529). Il capitolo continua ricordando che nessuno può considerarsi giusto senza la comunicazione dei meriti di Cristo che avviene nella giustificazione, dove l'amore di Dio viene diffuso mediante lo Spirito Santo e inerisce loro. Dunque l'amore di Dio trasforma l'uomo. Questo significa che nella giustificazione, oltre alla remissione dei peccati, l'uomo riceve da Cristo, nel quale è innestato, i doni della fede, della speranza e della carità (cfr. DS 1530). Si afferma chiaramente che la fede, senza la speranza e la carità, non unisce a Cristo e non ci rende membra vive del suo corpo, questo è il motivo per cui la fede, considerata come assenso intellettuale alle verità rivelate, senza le opere è una fede morta e inutile. Questa è la fede che i catecumeni chiedono alla Chiesa per ricevere la vita eterna, una fede che necessita della speranza e della carità (cfr. DS 1531). Nel 8° capitolo il Concilio di Trento vuole spiegare il significato della giustificazione per la fede espresso dall'Apostolo Paolo e la sua gratuità: la fede è considerata come « il principio dell'umana salvezza, il fondamento e la radice di ogni giustificazione, senza la quale è impossibile essere graditi a Dio» (DS 1532). La giustificazione è gratuita perché nulla di ciò che anticipa la giustificazione, la fede e le opere, merita la grazia della giustificazione (Cfr. DS 1532). Nel 9° capitolo Trento vuole chiarire il tema della fede fiduciale dei riformatori: i peccati vengono rimessi gratuitamente dalla misericordia di Dio a causa di Cristo, mentre non vengono rimessi a coloro che ostentano e si basano solo su una fiducia e certezza, su una fede fiduciale

(cfr. DS 1533). Ciò che viene contestata è la certezza di fede che esclude ogni possibilità di errore sulla propria giustificazione. Trento vuole far comprendere che non è giustificato solo colui che crede fermamente, senza nessuna esitazione interiore, della propria giustificazione, ossia che la giustificazione e l'assoluzione siano opera soltanto di questa fede. Il non avere la certezza, non significa dubitare dei meriti di Cristo, dubitare su se stessi per la propria debolezza, non significa non credere nella misericordia di Dio e perdere lo stato di grazia, poiché nessuno può avere la certezza di avere ottenuto la grazia (cfr. DS 1534). Il 10° capitolo tratta del tema dell'aumento della grazia ricevuta: gli uomini giustificati e divenuti amici di Dio, crescono nella stessa giustizia attraverso il rispetto dei comandamenti, la mortificazione del proprio corpo, perché la fede coopera con le buone opere (cfr. DS 1535). Il capitolo 11° afferma che nessuno in quanto giustificato deve pensare di ritenersi libero dall'osservanza dei comandamenti o ritenere che siano impossibili da osservare. Infatti chi ama Cristo, sa bene che con l'aiuto di Dio deve osservare la sua parola (cfr. DS 1536). Anche se giusti, gli uomini possono cadere in peccati, per lo meno veniali e quindi devono chiedere, con umiltà e sincerità, il perdono dei peccati. Ecco allora che proprio i giusti devono sentirsi maggiormente spronati a camminare sulla via della giustizia, sapendo che Dio non abbandona con la sua grazia coloro che sono stati giustificati, a meno che non siano loro ad abbandonarlo (cfr. DS 1537). Nessuno quindi deve cullarsi nella propria fede pensando di ricevere l'eredità senza partecipare delle sofferenze di Cristo per partecipare poi anche alla sua gloria (cfr. DS 1538). Sono in contrasto con la dottrina ortodossa quelli che dicono che il giusto pecca e merita le pene eterne nelle opere buone che compie, o se superando la propria pigrizia guarda al premio finale oltre che alla gloria di Dio (cfr. DS 1539). Nel 12° capitolo il Concilio ricorda che non bisogna intendere erroneamente la predestinazione fino a ritenersi sicuramente nel numero dei predestinati, come se chi è stato giustificato non potesse più peccare (DS 1540). Nel 13° capitolo si afferma che il dono della perseveranza è un dono divino che deve condurre il credente a riporre la propria speranza nell'aiuto di Dio che non verrà mai meno. Anche chi cammina nella perseveranza deve attendere la propria salvezza con timore sapendo che riusciranno ad essere vincitori soltanto ubbidendo e collaborando con la grazia di Dio (cfr. DS 1541). Nel capitolo 14° Trento parla del recupero dei

peccatori sostenendo che coloro che hanno perso la grazia per i loro peccati, potranno di nuovo essere giustificati se, sotto l'ispirazione di Dio, si avvicineranno al sacramento della penitenza (cfr. DS 1542). La penitenza del cristiano, dopo la caduta, è diversa da quella battesimale e consiste dal fuggire e detestare i peccati con un cuore contrito e umiliato, nel confessarli, nel ricevere l'assoluzione del sacerdote e nella soddisfazione attraverso pratiche spirituali per eliminare la pena temporale (cfr. DS 1543). Nel capitolo 15° il Concilio ricorda che con qualunque peccato mortale si perde la grazia, ma non la fede (cfr. DS 1544). Nel capitolo 16° si parla del merito delle buone opere e della ragione di questo merito: Dio non dimentica le opere buone del giustificato, pertanto l'uomo che persevera riceverà la vita eterna sia come grazia per i meriti di Cristo, sia come ricompensa per le opere buone (cfr. DS 1545). L'uomo giustificato è reso capace di operare il bene, tuttavia queste opere buone sono possibili grazie all'influsso di Cristo in cui il giustificato è inserito. Senza questa virtù di Cristo che precede, accompagna e segue le opere buone dell'uomo, queste non potrebbero essere meritorie (cfr. DS 1546). In questo modo non si esalta né la nostra giustizia come se venisse da noi, né si rifiuta la giustizia di Dio. Infatti la giustizia che diciamo nostra perché ci giustifica è quella di Dio che ci viene infusa per i meriti di Cristo (cfr. DS 1547). Bisogna inoltre ricordare che se anche la Sacra Scrittura dà grande importanza alle buone opere, mai il cristiano deve fidare in se stesso e non nel Signore, perché questi meriti sono doni di Dio (cfr. DS 1548). Tutti devono avere di fronte non il proprio giudizio, quello umano, ma solo il giudizio di Dio che metterà alla luce le intenzioni dei cuori e renderà a ciascuno secondo le proprie opere (cfr. DS 1549). Seguono poi i 33 canoni che indicano quali sono gli errori che bisogna evitare e fuggire (cfr. DS 1551-1583).

Concludendo possiamo mettere in evidenza alcuni elementi riassuntivi: prima di tutto sottolineare come Trento consideri la giustificazione come un passaggio che va dal peccato alla grazia, un passaggio che viene preparato dalla grazia stessa che interpella l'uomo nell'intimo del suo essere. Questo processo avviene attraverso le seguenti tappe: all'inizio c'è un intervento di Dio che mediante la grazia, una grazia preveniente, permette all'uomo, senza forzarlo, di dare vita ad un atto di fede che gli dà la possibilità di rivolgersi verso la giustificazione e dunque di collaborare con l'iniziativa di Dio;

segue poi una conversione interiore che deriva dal riconoscimento del proprio peccato e dell'amorevole misericordia di Dio e che conduce alla speranza e all'amore di Dio. Si inizia così ad odiare i propri peccati e ad amare Dio con quell'atteggiamento di penitenza che deve animare il credente. E' interessante inoltre sottolineare come nella spiegazione della causa della giustificazione, la causa strumentale non è identificata nella fede, come direbbero i luterani, ma nel sacramento del Battesimo che è il sacramento della fede, mettendo così in evidenza il carattere ecclesiale della giustificazione. Per essere salvati c'è bisogno della fede, tuttavia questa non viene interpretata in chiave individualistica, ma è legata strettamente ai sacramenti e quindi alla Chiesa. Riguardo invece alla causa formale della giustificazione, si chiarisce che non si sta parlando della giustizia di Dio per cui egli è giusto, ma di quella giustizia che ci rende giusti. Si insiste così sul valore intrinseco della giustificazione che realmente trasforma la creatura, mentre si rifiuta la posizione di Lutero sul valore estrinseco della giustificazione. La giustificazione quindi non è una mera dichiarazione di giustizia, ma un'opera di trasformazione che realmente rende il credente giusto. Di fronte all'idea protestante di un uomo *simul iustus et peccator*, Trento chiarisce che nell'opera della giustificazione, l'uomo non viene solo perdonato dei propri peccati, ma viene rigenerato e rinnovato nell'intimo del suo essere; stiamo dunque parlando non solo di una *gratia sanans*, ma anche di una *gratia elevans*.

4. La giustificazione: riflessione sistematica

4.1. La giustificazione ha una dimensione oggettiva e soggettiva

La situazione di peccato comporta un disordine della creatura che include una doppia dimensione: da una parte una dimensione oggettiva, secondo la quale il peccato produce un disordine reale nella creazione. Dall'altra una dimensione soggettiva che si manifesta all'interno del soggetto peccatore, poiché l'azione disordinata proviene dalla sua volontà e dal suo intelletto, per primi disordinati. Nella prima dimensione, quella oggettiva, si noti come il peccato comporti sia nel soggetto che nell'ordine della creazione una vera e propria *macula*, un danno che determina lo stato di reato. Il reato si

concretizza in primo luogo nell'averne una colpa e, in secondo luogo, nel meritare una punizione, intesa come obbligo di ristabilimento dell'ordine infranto. La situazione oggettiva di reato comporta quindi una colpa ed una pena congrua. Soltanto il riconoscimento della prima e l'espiazione della seconda possono riparare questa dimensione oggettiva del peccato.

Nella seconda dimensione che è correlata alla prima, il peccato comporta un disordine della libertà come principio intrinseco che richiede, per la sua riparazione, una serie di atti dell'individuo che cominciano con il riconoscimento interiore dell'azione disordinata e il conseguente rifiuto. Il rifiuto interno comporta a sua volta la predisposizione a riparare al danno causato proveniente dalla propria libertà. Bisogna avere un sincero proposito di espiazione. Contestualmente, il rifiuto deve esprimere un atto di «auto-accusa» con cui il soggetto afferma il “no” al proprio atto.

Davanti a un qualsiasi reato tipizzato da un qualsiasi codice penale, il passaggio dalla condizione di reo alla situazione di onestà, comporta il percorrere tragitti delimitati dalle due dimensioni: nel primo tragitto che fa riferimento alla dimensione oggettiva, il soggetto si trova davanti alla necessità di espianare la pena congrua al suo delitto; nel secondo tragitto, che fa riferimento alla dimensione soggettiva ed interiore, si deve verificare l'autoaccusa del peccatore, il rifiuto interiore della colpa, la volontà di espiazione. Davanti al peccato, all'offesa arrecata a Dio, soltanto quando il peccatore ha compiuto i due percorsi può dirsi giustificato; finché non compie il processo interiore di rifiuto del peccato, non si può dire che il soggetto non è più peccatore, anche se ha pagato la pena dovuta per il suo delitto.

Tuttavia nessuno dei due percorsi può essere portato a termine dall'uomo peccatore. L'uomo, che gratuitamente e senza nessun presupposto ha ricevuto il dono della vita intradivina, non è in grado di vantare nessun diritto a riaverla, una volta che volontariamente l'ha rifiutata. Inoltre, anche se la sua persona prova una grande nostalgia di salvezza, non è in grado di capire la natura e la radicalità della sua condizione, per aprirsi al dialogo salvifico. Nello stesso tempo, non è in grado di pagare una pena congrua atta a riparare oggettivamente l'ordine distrutto dalla sua libertà perché quest'ordine è soltanto teonomo. Nessun atto interno o esterno dell'uomo

è in grado di disporre di Dio. L'uomo peccatore non può diventare con le proprie forze giusto.

«Insieme confessiamo che l'uomo dipende interamente per la sua salvezza dalla grazia salvifica di Dio. La libertà che egli possiede nei confronti degli uomini e delle cose del mondo non è una libertà dalla quale possa derivare la sua salvezza. Ciò significa che, in quanto peccatore, egli è soggetto al giudizio di Dio e dunque incapace da solo di rivolgersi a Dio per la sua salvezza, o di meritarsi davanti a Dio la sua giustificazione, o di raggiungere la salvezza con le sue proprie forze. La giustificazione avviene soltanto per opera della grazia».

Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione, n. 19.

Ora dalla soteriologia sappiamo che Dio stesso viene nuovamente in soccorso all'uomo, e con un nuovo dono che supera in profondità l'originario, attira nuovamente la creatura peccatrice alla sua vita intradivina. Il mistero dell'incarnazione e la sua economia redentiva permettono all'uomo di percorrere le due strade verso la giustificazione. Cristo, infatti, viene a dare la sua vita per la redenzione degli uomini (cfr. Mt 20,28), per il perdono dei peccati (cfr. Mt 26,26-28); con parole di Paolo: «Vi ho trasmesso dunque anzitutto quello che anch'io ho ricevuto, che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture » (1Cor 15,3). Paolo insiste nel dire che la redenzione è morte al peccato (cfr. Rm 6,10), all'uomo vecchio e rinascita a quello nuovo (Cfr. Ef 4,22-24; Col 3,9). La redenzione è liberazione dalla schiavitù del peccato, che si oppone alla libertà dei figli di Dio (cfr. Rm 8,21; Gal 4,24.31; 5,1). L'uomo redento, rinato dall'acqua e dallo Spirito, nato da Dio, diventa figlio di Dio (cfr. Gv 3,5). Il fine della redenzione è la libertà dei figli di Dio, il recupero della piena dignità della creatura-immagine.

La recente Dichiarazione Congiunta sulla Dottrina della Giustificazione della Chiesa Cattolica e della Federazione Luterana Mondiale punta su questa verità come fondamento della dottrina comune, a cui si dà nella stessa dichiarazione un sostanziale fondamento biblico:

8. Ascoltiamo insieme il Vangelo, il quale ci dice che «Dio ha tanto

amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna» (Gv 3, 16). Nella Sacra Scrittura questa buona novella viene rappresentata in diversi modi. Nell'Antico Testamento ascoltiamo la parola di Dio che ci parla del peccato umano (Sal 51, 1-5 ; Dn 9, 5s ; Qo 8, 9s ; Esd 9, 6s), della disobbedienza umana (Gen 3, 1-19; Ne 9, 16s. 26), della giustizia (Is 46, 13 ; 51, 5-8 ; 56, 1 ; [cfr. 53, 11] ; Ger 9, 24) e del giudizio di Dio (Qo 12, 14 ; Sal 9, 5s ; 76, 7-9).

9. Nel Nuovo Testamento, in Matteo (5, 10 ; 6, 33 ; 21, 32), Giovanni (16, 8-11), nella Lettera agli Ebrei (5, 1-3 ; 10, 37s) e nella Lettera di Giacomo (2, 14-26) i temi della «giustizia» e della «giustificazione» non sono trattati nello stesso modo. [10] Anche nelle Lettere paoline il dono della salvezza è evocato in diversi modi : fra altro, come «liberazione in vista della libertà» (Gal 5, 1-13 ; cfr. Rm 6, 7), «riconciliazione con Dio» (2 Cor 5, 18-21 ; cfr. Rm 5, 11), «pace con Dio» (Rm 5, 1), «nuova creazione» (2 Cor 5, 17), come «vita per Dio in Cristo Gesù» (Rm 6, 11.23) o «santificazione in Cristo Gesù» (cfr. 1 Cor 1, 2 ; 1, 30 ; 2 Cor 1, 1). Tra queste descrizioni ha un posto di spicco quella della «giustificazione» del peccatore nella fede per mezzo della grazia di Dio (Rm 3, 23-25), che è stata più specialmente messa in evidenza all'epoca della Riforma.

10. Paolo descrive il Vangelo come forza di Dio per la salvezza dell'uomo in preda al potere del peccato : come messaggio che proclama la «giustizia di Dio che si rivela mediante la fede e in vista della fede» (Rm 1, 17s) e dà la «giustificazione» (Rm 3, 21-31). Egli annuncia Cristo come «nostra giustizia» (cfr. 1 Cor 1, 30), applicando al Signore risorto ciò che Geremia annunciava al riguardo di Dio stesso (Ger 23, 6). Nella morte e risurrezione di Cristo si radicano tutte le dimensioni della sua opera salvifica, poiché egli è il «nostro Signore, il quale è stato messo a morte per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione» (Rm 4, 25). Tutti gli esseri umani hanno bisogno della giustizia di Dio, poiché «tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio» (Rm 3, 23 ; cfr. Rm 1, 18 - 3, 20 ; 11, 32 ; Gal 3, 22). Nella Lettera ai Galati (3, 6) e nella Lettera ai

Romani (4, 3-9), Paolo comprende la fede di Abramo (Gen 15, 6) come fede in quel Dio che giustifica il peccatore (Rm 4, 5). Egli fa appello alla testimonianza dell'Antico Testamento per affermare con forza il suo Vangelo proclamando che la giustizia è conferita a tutti coloro che, come Abramo, confidano nella promessa di Dio. «Il giusto vivrà per la sua fede» (Ab 2, 4 ; cfr. Gal 3, 11 ; Rm 1, 17). Nelle Lettere paoline, la giustizia di Dio è anche forza di Dio per ciascun credente (Rm 1, 16s). In Cristo, egli fa sì che essa diventi nostra giustizia (2 Cor 5, 21). La giustificazione ci è conferita mediante Cristo Gesù, che «Dio ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue» (Rm 3, 25 ; cfr. 3, 21-28). «Per questa grazia infatti siete salvi mediante la fede ; e ciò non viene da voi, ma è dono di Dio ; né viene dalle opere» (Ef 2, 8s).

Dichiarazione Congiunta sulla dottrina della giustificazione, nn. 8-10

4.2. Agire umano e divino nella giustificazione

La giustificazione dell'uomo è opera della benevolenza divina, l'amore di Dio e la sua grazia raggiungono in Cristo il peccatore nella dimensione più intima del suo essere, operando così un radicale mutamento della persona. Questo cambiamento deve includere innanzitutto il perdono dei peccati, ma anche e simultaneamente il dono soprannaturale delle capacità che permettono all'uomo di vivere nuovamente la vita di Dio, di essere nuovamente in relazione con le tre Persone della Trinità, per poter così dirigere verso di loro le proprie potenze dell'intelletto e della volontà.

La gratuita azione divina che a prima vista potrebbe far pensare ad un annullamento dell'essere dell'uomo, lasciandolo fuori dal processo di redenzione, in realtà permette la realizzazione del disegno divino originario della sua creazione. L'uomo non è passivo in questo processo, la giustificazione, infatti, afferma l'uomo. La giustificazione come affermazione dell'uomo si concretizza nel fatto che in aggiunta

alla dimensione fontale proveniente unicamente dall'amore di Dio, si dà anche una partecipazione reale della libertà umana nel processo di redenzione, attualizzata proprio dalla grazia divina.

4.2.1. La priorità della grazia

Abbiamo visto come l'amore divino creatore ha previsto la costituzione della creatura umana, nella sua dimensione di successività spazio-temporale, come capace di essere sanata. Con ciò si manifesta l'infinita misericordia di Dio che davanti al peccato si rifiuta di accettare una corruzione definitiva della natura umana. L'infinita sapienza e l'infinito amore di Dio, ha previsto la forma di redenzione che prevede la libera cooperazione dell'uomo, in grado, con l'ausilio divino, di conoscere il bene e il male e quindi di prepararsi alla giustificazione. E' importante sottolineare la necessità di contrastare qualsiasi affermazione che, come Pelagio, manifesti un'esagerata fiducia nella forza della natura umana dopo il peccato per arrivare alla giustificazione, magari con il solo ausilio esterno della grazia. Ricordiamo la radicalità con cui la dottrina agostiniana sostiene l'universale condizione di peccato dopo la caduta originale di Adamo.

Il peccatore, grazie ad un ausilio divino concreto che, pur non producendo una divinizzazione stabile dell'uomo (grazia abituale) gli permette di compiere i passi necessari per cooperare con l'amore divino alla propria giustificazione (grazia attuale), deve discernere radicalmente la realtà e la profondità di malizia del proprio peccato. Ciò non si può realizzare senza l'ausilio dello Spirito, nel quale l'uomo peccatore riconosce insieme al proprio peccato Dio come suo Creatore e se stesso come sua immagine e somiglianza. Solo la considerazione del peccato alla luce della fede consente di cogliere la radicale profondità del male e anche la possibilità del suo superamento. Infatti la relazione personale tra Dio e l'uomo che la Rivelazione mette in luce coinvolge in prima persona Dio stesso nel problema del peccato. Si tratta di una ribellione personale dell'uomo nei confronti del Dio-Amore, di una ribellione del figlio contro il proprio Padre Santo e onnipotente. Ma ciò che viene messo in evidenza è anche la misericordia infinita di Dio.

Si può pertanto concludere che se da una parte senza un previo agire divino l'uomo non potrebbe essere giustificato, dato che persino per capire la condizione di peccato è necessario l'agire dello Spirito, dall'altra la giustificazione non avviene se non tramite l'agire libero dell'uomo (intelletto e volontà) che risponde alla grazia.

«Dio tocca il cuore dell'uomo con l'illuminazione dello Spirito Santo, in modo tale che né l'uomo stesso resterà assolutamente inerte subendo quella ispirazione, che certo può anche respingere, né senza la grazia divina, con la sua libera volontà, potrà prepararsi alla giustizia dinanzi a Dio ».

Concilio di Trento, (DS 1525).

4.2.2. La partecipazione dell'uomo: il senso di colpa

Accertato che la giustificazione avviene tramite l'agire di Cristo con la cooperazione dell'uomo, bisogna vedere che ruolo ha quest'ultimo in tale processo. Lo faremo partendo dal corrispettivo antropologico del peccato: il senso di colpa. Giustificazione e senso di colpa sono, infatti, intimamente legati: alla giustificazione del peccatore, che avviene nell'accoglienza della Parola, corrisponde una concreta esperienza umana di perdono che si ha previa una determinata idea di Dio che perdona. In chiave antropologica la pace che si raggiunge come conseguenza della giustificazione va compresa nell'ambito del senso di colpa che determina la richiesta di perdono. L'esperienza di pace, frutto del perdono, deve essere quindi messa in rapporto con la cancellazione dello stesso senso di colpa. Così la confessione di fede nella giustificazione operata da Cristo avviene all'interno di un'autocoscienza di sé come peccatore aperta ad una possibilità trascendentale di perdono.

Sembra evidente che il primo passo consiste nell'atto di auto-accusa con il quale l'uomo riconosce la propria esistenza come colpevole. Senza la realtà di questa percezione, non ci sarebbe neanche il rivolgersi ad un'istanza di giustificazione.

« L'accoglienza della sua misericordia esige da parte nostra il riconoscimento delle nostre colpe. "Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi

e la verità non è in noi. Se riconosciamo i nostri peccati, egli che è fedele e giusto ci perdonerà i peccati e ci purificherà da ogni colpa (1Gv 1,8-9) ».

Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 1847.

« Come afferma san Paolo: “Laddove è abbondato il peccato. Ha sovrabbondato la grazia”. La grazia, però, per compiere la sua opera, deve svelare il peccato per convertire il nostro cuore e accordarci “la giustizia per la vita eterna, per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore” (Rm 5,20-21). Come un medico che esamina la piaga prima di medicarla, Dio con la sua Parola e il suo Spirito, getta una viva luce sul peccato: *La conversione richiede la convinzione del peccato, contiene in sé il giudizio interiore della coscienza, e questo, essendo una verifica dell’azione dello Spirito di verità nell’intimo dell’uomo, diventa nello stesso tempo il nuovo inizio dell’elargizione della grazia e dell’amore: “Ricevete lo Spirito Santo”. Così in questo “convincere quanto al peccato” scopriamo una duplice elargizione. Il dono della verità della coscienza e il dono della certezza della redenzione. Lo Spirito di verità e il Concolatore* ».

Catechismo della Chiesa Cattolica, n.

1848.

4.2.3. L’esperienza umana del perdono

L’esperienza umana del perdono è uno degli elementi portanti del sistema teologico di Lutero. L’uomo, consapevole prima di tutto della sua situazione di peccato, nella fede si sente perdonato, giustificato dalla Giustizia divina. Il credente, dunque, non può non provare una dimensione esperienziale del perdono che riceve, infatti, chi cerca nella fede la risposta ad un qualsiasi problema di senso, non può fare a meno di questa dimensione estetica che Lutero riferiva all’esperienza di pace, di gioia, di felicità³⁷⁹. La *theologia crucis* di Lutero sottolinea con forza che l’esperienza del perdono è dovuta allo Spirito Santo.

Messo in evidenza la dimensione esperienziale del perdono si tratta adesso di comprendere l’ambito esperienziale dell’atto di fede. Infatti soltanto Cristo è il

³⁷⁹ Cfr. VON LÖWENICH W., *Theologia Crucis. Visione teologica di Lutero in una prospettiva ecumenica*, Dehoniane, Bologna 1975, pp. 163-165.

riferimento definitivo per il superamento del senso di colpa e pertanto soltanto la fede in Cristo è lo strumento idoneo per raggiungere tale obiettivo. Tuttavia, se giustamente l'accoglienza credente di Cristo come Verità soggettiva costituisce il momento fondante, la priorità va dunque data al *logos* della fede, la cui accoglienza è il primo atto del giustificato e riferimento primario del suo sapersi perdonato, nello stesso tempo va detto che l'esperienza di fede deve coinvolgere anche l'ambito della percezione sensibile e intellettuale dell'uomo. Se infatti ciò non fosse possibile, non ci sarebbe correlazione tra l'esperienza di fede e quella del perdono e la prima dovrebbe chiudersi nell'ineffabile. Ciò comporterebbe che la speranza terrena, in opposizione assoluta alla speranza umana, sarebbe un'assurdità, un inganno antropologico. Sorgerebbero allora diverse domande: che cosa mi muove all'atto di fede? Se la risposta data a queste domande è intrinseca alla fede, se il muoversi verso l'accettazione è umanamente cieco, soltanto frutto della grazia, perché non tutti rispondono positivamente? Tutti gli uomini non sono trattati ugualmente dal Dio Giusto? Oppure come si fa a distinguere il dono della grazia che giustifica il credente, dall'esperienza di pace di coscienza che eventualmente si dà al di fuori della fede? L'accettazione di Cristo come chiave ultima di risposta al non senso dell'uomo non può essere in modo assoluto un atto umanamente cieco: Dio non può essere l'antiuomo. Alla speranza soprannaturale che scaturisce dalla fede corrisponde, di conseguenza, una richiesta terrena di speranza di fronte al senso di colpa. Questa speranza terrena di fronte alla propria colpa, però, è un mistero, un interrogativo aperto, ed in quanto tale, richiama una struttura responsoriale trascendente. Ecco perché il Concilio Vaticano II pone il senso di colpa tra le angoscianti domande a cui l'uomo non può dare risposta senza Dio.

Ogni volta che l'uomo ha voluto fare i conti col senso di colpa senza rimandarlo a un sistema di riferimento responsoriale trascendente, ha dovuto negare la realtà stessa della colpa. Il che è avvenuto attraverso due processi: l'uno ha mutato la realtà della colpa facendola divenire un elemento costitutivo del proprio essere in base ad una sua integrazione esistenziale³⁸⁰; l'altro riducendo la medesima, in chiave scientifica, a uno

³⁸⁰ « La colpa di cui si parla (nell'esistenzialismo) è il limite stesso della finitezza di cui è affetta l'esistenza; e perciò una colpa senza colpevoli, perché la colpevolezza è una struttura dell'esistenza che ne è la portatrice; ed è una colpa senza alcuna pena o castigo, perché la pena è la stessa appartenenza della

stadio non raggiunto di evoluzione, qualcosa di cui prima o poi dovremmo intramondanamente liberarci.

Il sistema non ha funzionato: morte, dolore e colpa rimangono comunque misteri cui non si può dare ragione nell'ambito della scienza o dell'autoanalisi della condizione intracosmica dell'uomo. Anzi, è comune ormai la consapevolezza che le risposte non possono venire da queste istanze. Rimane come ultima soluzione l'alienazione della libertà personale nel formicaio di un'umanità anonima.

Se l'uomo si sente in colpa, è perché veramente si trova in uno stato di reità. Tuttavia lo stato di reità richiede il riconoscimento di un ordine etico di riferimento³⁸¹. L'autodeterminarsi dell'uomo dipende sempre da un sistema di valori, in riferimento al quale la libertà attualizza e giudica il progetto vitale. In base a ciò, l'onnipotenza del senso di colpa, indica che il rifiuto volontario dell'ordine etico di riferimento comporta una contraddizione nel profondo dell'essere dell'uomo. Lui rimane libero di orientarsi diversamente, ma è sempre legato a quell'ordine da una sorta di nostalgia ontologica che, nel suo rifiuto cosciente, si manifesta appunto come angoscia³⁸².

Se si accetta il fondamento ultimo del sistema di riferimento come valore assoluto personale, allora potrà diventare la chiave antropologica che eventualmente permetterà: a) l'interpretazione dell'imperfezione passata nella realizzazione del progetto esistenziale in base a una possibile definitività futura di bontà; b) l'assicurazione in senso finalistico della reversibilità del passato. Perciò, prima di ulteriori e necessari approfondimenti, se crediamo che davanti al peccato Cristo può dire all'uomo «va in pace», includiamo in questo credere una risposta ultima alla richiesta di fondamento del sistema di valori che può superare il senso di colpa. In fondo alla

finitezza dell'esistenza, quindi colpa e pena finiscono per coincidere ». FABRO C., *Il peccato nell'esistenzialismo contemporaneo*, in PALAZZINI P., *Il peccato*, Ares, Roma 1959, p. 723.

³⁸¹ « Il senso che avremo dato alla nostra vit. È che si rivelerà alla fine del nostro avvenire temporale, sarà conforme alla nostra Idea eterna, come la sua libera realizzazione nell'esistenza o, al contrario, sarà in irrimediabile disaccordo con essa – un controsenso che non potrà essere né corretto e né cancellato? ». DE FINANZE J., *Il sensibile e Dio. In margine al mio vecchi Catechismo*, Libreria, Città del Vaticano 1990, p. 161.

³⁸² « Ho sottolineato che il precetto divino suggeriva non solo la dimensione divina del Mistero, ma anche la profondità dell'uomo, fatto per la comunicazione con Dio. Che egli la rifiuti non cambia niente a ciò che è in realtà: il desiderio e la capacità dell'alleanza rimangono, ma ormai impotenti. Non avremmo noi che la radice ultima dell'angoscia? In ogni caso, la storia mostra che l'uomo non sopporta la rottura dell'alleanza, anche se ha profondamente dimenticato l'origine del suo male ». LAFONT G., *Dio, il tempo e l'essere*, Casale Monferrato 1992, p. 137.

risposta si deve trovare la nostra idea umana di Dio. « Da questo conosceremo che siamo nati dalla verità e davanti a lui rassicureremo il nostro cuore qualunque cosa esso ci rimproveri. Dio è più grande del nostro cuore e conosce ogni cosa » (1Gv 3,19-20)³⁸³.

All'origine del senso di colpa c'è la consapevolezza del limite che sul piano etico si esprime come autorimprovero. Come l'autocoscienza della finitezza include la percezione dell'illimitato divino che si esprime più tardi nel concetto onnipotenza, l'autorimprovero dovrebbe comportare lo svelarsi dell'illimitato etico divino. Ossia se il dolore del limite spazio-temporale portava san Tommaso a riassumere il passaggio metafisico verso l'onnipotenza nel famoso argomento *quia malum est, Deus est*³⁸⁴, si tratta di applicare lo stesso principio alla costatazione della realtà della colpa. Questo dovrebbe portarci a definire dal punto di vista antropologico la Giustizia divina che giustifica l'uomo peccatore e la partecipazione dell'uomo a questo processo.

Il primo elemento che definisce il Dio che giustifica è, comunque, la sua onnipotenza; la giustizia divina sarebbe l'onnipotenza del suo Essere assoluto messa all'opera per la salvezza dell'uomo colpevole. L'idea di onnipotenza divina si troverebbe però davanti ad un paradosso insormontabile se il passaggio fosse mediato unicamente dal concetto di finitezza. Infatti, la finitezza conduce alla confessione di un Dio onnipotente, sia come richiesta assoluta della ragione che parte dalla costatazione della contingenza, sia come consapevolezza esistenziale che l'uomo ha del limite come causa del dolore. Alla domanda di senso del dolore l'unica risposta possibile è la dipendenza ontologica da un Essere onnipotente: la causalità universale e l'agire intellettuale della Causa Prima proteggono l'uomo dal sentirsi finalisticamente abbandonato nella sua temporalità.

L'onnipotenza, perciò, deve essere una prerogativa di un essere personali libero: un'assoluta forza cosmica impersonale non potrebbe risolvere il problema del senso, soprattutto in riferimento all'essere personale dell'uomo. Abbiamo già visto come

³⁸³ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1781: « La coscienza permette di assumere la responsabilità degli atti compiuti. Se l'uomo commette il male, il retto giudizio della coscienza può rimanere in lui il testimone della verità universale del bene e, al tempo stesso, della malizia della sua scelta particolare. La sentenza del giudizio di coscienza resta un pegno di speranza e di misericordia. Attestando la colpa commessa, richiama al perdono da chiedere, al bene da praticare ancora e alla virtù da coltivare incessantemente con la grazia di Dio ».

³⁸⁴ CG, III, 71.

questa dimensione personale dell'onnipotenza trova il suo senso definitivo quando l'uomo si apre alla rivelazione della Trinità. Riassumendo possiamo dire che senza l'affermazione dell'onnipotenza metafisica non avrebbero senso le domande che il bisogno di giustificazione pone all'uomo; ma la stessa onnipotenza non acquista la sua pienezza rivelativa solo nel dono trinitario, e questo fa sì che la causa del bisogno di redenzione debba essere attribuita alla consapevolezza del peccato. Per fare questo passaggio, l'uomo ha bisogno di ricevere «lo Spirito che convince il mondo quanto al peccato » (Gv 16,8). In definitiva, l'abito del suo incontro con Dio è sempre quello intersoggettivo della fede, ma fondato antropologicamente nell'abito "oggettivo" dell'accesso naturale a Dio. Lo Spirito, svelando nel peccato il senso ultimo del male, rivela anche il contenuto ultimo del senso di colpa. Il riacquisto della comunione trinitaria permetterà, quindi, di arrivare alla risposta ultima. La questione della giustificazione si pone nell'ambito del rapporto intersoggettivo tra Dio e l'uomo. Abbiamo visto come questo rapporto può essere fondato, come base esperienziale umana, sul concetto di onnipotenza. La questione però va oltre l'ambito significativo di questo attributo. L'onnipotenza, come tutti gli altri attributi, è una delle dimensioni parziali in cui il nostro intelletto limitato può conoscere qualcosa dell'infinito essere divino. In quanto parziale, non serve per approfondire tutte le questioni che l'essere di Dio pone nel suo agire volto all'uomo, anche se, dato il suo speciale legame con l'idea di Dio, propria dell'ambito antropologico, si può dire che è il primo attributo divino: il suo uso nella confessione di fede ne è conferma: *Credo in Dio Padre Onnipotente*.

L'onnipotenza come primo attributo, porta a risolvere fondamentalmente il problema della finitezza. Se alla finitezza si aggiunge la questione dell'autorimprovero, all'onnipotenza va arricchita con ulteriore sfaccettature della ricchezza infinita dell'essere divino.

Tale arricchimento, sempre nell'ambito della nostra conoscenza razionale di Dio, deve avvenire in riferimento alla libertà umana e alla libertà divina. L'autorimprovero, infatti, richiama immediatamente la libertà umana e la conseguente apertura antropologica. Diceva il Grande Inquisitore: « Nulla è più seducente per l'uomo della libertà di coscienza, ma nel contempo, non c'è nulla che in lui sia più

tormentoso »³⁸⁵. La libertà, infatti, apre un doppio conflitto: da una parte il futuro, in cui l'essere libero deve rinunciare ad alcune possibilità reali concrete dell'esistenza, il che implica necessariamente limitazioni vitali; dall'altra il passato, con l'irreversibilità dei propri atti colti nella loro costitutiva insufficienza. L'insieme degli atti in cui l'uomo si è autodeterminato o si autodetermina nella propria realizzazione temporale segnano, pertanto, l'ambito in cui è auto soddisfatto della propria esistenza o, al contrario, sperimenta il rifiuto-disprezzo di se stesso che il fondamento del senso di colpa.

Questo perché la tendenza alla felicità è in noi una tendenza ontologica: la volontà è determinata originariamente dalla felicità, e la felicità è, a sua volta, determinata da una dimensione che trascende la nostra attuale natura.

Una volta che la tendenza alla felicità si pone, tramite l'intelletto, in contatto con la realtà, si mette tematicamente e liberamente alla ricerca del suo attualizzarsi. In questa interfaccia intelletto-volontà, ambito dell'agire libero dell'uomo, la stessa possibilità di errore dell'intelletto nel presentare un bene concreto come orientato trascendentalmente, e la debolezza della volontà nella sua tendenza, si traducono nella presenza di azioni moralmente erronee. Se veramente l'intelletto e la volontà hanno la capacità di determinare l'orientamento verso il bene trascendente, cioè se l'uomo è libero, allora le azioni erronee si sperimentano come colpe. Perciò il senso di colpa, paradossalmente, non riguarda soltanto il passato, nell'aver di fatto commesso azioni giudicate sbagliate: oltre i fatti concreti che costituiscono le proprie colpe, vi è un punto di riferimento negli stessi principi che costituiscono l'essere dell'uomo nel mondo. L'uomo sa di essere strutturalmente incapace di evitare di avere colpe.

L'esperienza sensibile e intellettuale dell'uomo porta, quindi, a un autorimprovero congenito, fondato sulla consapevolezza di una libertà defettibile. Questa, a sua volta, rimanda ad una libertà non limitata, non essenzialmente colpevole. Se infatti la colpevolezza della libertà fosse un dato definitivo, la domanda di senso non si porrebbe. In altre parole, l'esperienza di una libertà mutabile manifesta come anelata una libertà immutabile. Il pensiero torna a Ivan Karamazov, capovolgendo il suo « se Dio non esiste tutto è permesso »: se di fatto non tutto è permesso (il senso di colpa lo attesta), se la libertà umana è pertanto teologicamente determinata, la nostra stessa

³⁸⁵ DOSTOEVSKIJ F., *I fratelli Karamazov*, Garzanti, Milano 1992, vol. 1, p. 348.

libertà richiama come fondante la Libertà divina, senza la quale sarebbe solo una perplessità completa³⁸⁶. Un'altra libertà mutevole non può esserne il fondamento. La libertà immutabile può a sua volta garantire la redenzione del passato e assicurare il futuro della libertà mutevole: soltanto una onnipotente volontà immutabile può ricreare come libera la libertà. Questa strada, che implica un approfondimento delle cinque vie in base alla radicalità della libertà come fondamento del carattere personale e dialogico dell'uomo, senza questa precisazione l'argomentazione sarebbe "tendenzialmente ontologica", è stata intrapresa da san Tommaso, anche se non direttamente ma in riferimento all'immutabilità della Volontà divina³⁸⁷.

Come argomento su cui fondare la possibilità dell'affermazione di una volontà immutabile, san Tommaso segnala quelle dimensioni dell'Essere divino che sono derivate dall'accesso a Lui tramite l'ordine della causalità, della necessità, dell'intelletto ordinatore: immutabilità metafisica, immutabilità della scienza divina³⁸⁸. Così l'Aquinate può anche parlare di giustizia e misericordia divina nell'ambito proprio dell'ordine creazionale, affermando che la *communicatio perfectionum (...) inquantum perfectiones rebus a Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad iustitiam, (...) inquantum vero perfectione datae rebus a Deo, omnem defectum expellunt, pertinent ad misericordiam*³⁸⁹.

4.3. Il ruolo della Trinità

Tuttavia come accade con l'onnipotenza, quando il discorso si pone sul piano della libertà, non basta la *communicatio* creaturale per esprimere la *proportio* che permette di parlare di giustizia. L'immutabile libertà divina, anche se richiesta dall'esperienza della libertà mutabile umana, rimarrebbe concettualmente irraggiungibile per l'uomo, se non vengono aggiunti altri dati, poiché lo stesso concetto di libertà richiede l'alterità (ogni libertà lo è rispetto ad un'altra), non può essere la libertà creata a fondare quella divina come libertà assoluta. Se Dio è libero, non può

³⁸⁶ Cfr. POLO L., *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid 1991, pp. 224-225.

³⁸⁷ Cfr. I q.19, a.7.

³⁸⁸ Cfr. I q.9, a. 1 e I q.14, a. 15.

³⁸⁹ I q.21, a.3; cfr. a.1.

esserlo soltanto perché io sono libero: l'alterità deve essere divina. La libertà divina, usando la terminologia dell'Antico Testamento, appartiene all'ambito del *qadosh*, della santità.

Il dato di fede della tripersonalità divina, ricevuto in modo totalmente gratuito e non richiesto, riempie il vuoto logico nel quale l'uomo si trova davanti alla sua libertà mutevole. Nel sapersi chiamato a partecipare a quella Libertà che si manifesta nell'amore intratrinitario, l'uomo può dare senso alla sua richiesta di definitività e possedere il bene morale. La vera *proportio* non è quella dell'essere spazio-temporale, come non era l'essere spazio-temporale la base della nostra idea di Dio onnipotente: la vera *proportio* e la vera *communicatio* che fondano il concetto di giustizia divina e, in definitiva, il vero e l'ultimo motivo dell'esistenza dell'uomo, sono la sua chiamata ad una comunione eterna di vita con la Trinità. «L'immutabilità divina, contenuto dell'idea di Giustizia, fa riferimento al mantenimento di quella originaria volontà di comunione
»³⁹⁰.

Insieme crediamo che la giustificazione è opera di Dio uno e trino. Il Padre ha inviato il Figlio nel mondo per la salvezza dei peccatori. L'incarnazione, la morte e la resurrezione di Cristo sono il fondamento e il presupposto della giustificazione. Pertanto, la giustificazione significa che Cristo stesso è nostra giustizia, alla quale partecipiamo, secondo la volontà del Padre, per mezzo dello Spirito Santo. Insieme confessiamo che non in base ai nostri meriti, ma soltanto per mezzo della grazia, e nella fede nell'opera salvifica di Cristo, noi siamo accettati da Dio e riceviamo lo Spirito Santo, il quale rinnova i nostri cuori, ci abilita e ci chiama a compiere le buone opere.

Dichiarazione congiunta sulla Dottrina della Giustificazione, n. 15

³⁹⁰ AUER, *Il mistero di Dio*, Piccola Dogmatica Cattolica, vol. 2, Assisi 1982, pp. 675-676. « La giustizia distributiva e attributiva di Dio assegna a ogni uomo il suo, secondo la misura del suo amore e della sua libertà, che include la volontà "che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità" (1Tim 2,4) ». SICARI A., *Giustizia di Dio nel V.T.*, in «Communion (It.)» 38 (1978) 5: « L'idea biblica di giustizia attribuita al Dio dell'Alleanza, ha offerto non solo un valore con ancoraggio religioso-trascendente, ma che – sviscerato nella sua più intima natura – potremmo tentare di descrivere così: passione salvifica e misericordiosa di Dio verso l'uomo che Egli ha legato invincibilmente a sé, nonostante la debolezza di questo partner umano con uno scambio ineguale ma "giusto" all'interno di un amore totalmente e gratuitamente offerto fin dall'inizio».

Così, anche se alla base di tutto il processo di ricerca di senso davanti alla realtà della colpa si trova necessariamente l'apertura a un Essere immutabile, che è già presente nell'esperienza sensitiva e intellettuale della realtà, l'idea di un Dio che giustifica non può essere scollegata dalla fede: non posso cogliere intellettivamente tutta la ricchezza di una Libertà immutabile che non lo sia prima nell'ambito di una divina *communio personarum* alla quale io gratuitamente sono chiamato.

In questo modo l'autocoscienza di fragilità morale —autorimprovero, senso di colpa—, diventa un'interfaccia in base alla quale, senza creare una richiesta positiva della grazia, l'essere dell'uomo nel mondo si apre, dalla sua stessa situazione intramondana, al dono giustificante della vita trinitaria. La fede che gli assicura la salvezza, diventando tramite il senso di colpa e la conseguente apertura al Dio immutabile, una verità presente nel suo ambito di esperienza, è per lui un vero possesso, giacché, citando le parole di Von Lowenich, “ciò che esperisco, lo possiedo; ciò che entra nella mia coscienza, diventa per me un possesso spirituale”³⁹¹.

«Gli uomini si dispongono alla giustificazione stessa, quando stimolati e aiutati dalla grazia divina, ricevendo la fede mediante l'ascolto (cf. R, 10,17), si volgono liberamente verso Dio, credendo vero ciò che è stato divinamente rivelato e promesso, e specialmente che il peccatore è giustificato da Dio col dono della sua grazia, “in virtù della redenzione operata da Cristo Gesù” (Rm 3,24). Lo stesso fanno quando, riconoscendosi peccatori, per il timore della divina giustizia che salutarmente li scuote, si volgono a considerare la misericordia di Dio, si rinfrancano nella speranza, confidando che Dio sarà loro propizio a causa di Cristo, e cominciano ad amarlo come fonte di ogni giustizia; si volgono perciò contro i loro peccati, odiandoli a detestandoli, cioè con quella penitenza che bisogna fare prima del battesimo»

Concilio di Trento, *Decreto sulla giustificazione*, cap. 6 (DS 1526)

³⁹¹ *Op. cit.*, p. 126.

4.4. La giustificazione come reale santificazione dell'uomo

Per questo bisogna affermare decisamente che la giustificazione non è soltanto mero perdono dei peccati, ma vero rinnovamento interiore e santificazione dell'uomo, che entra nuovamente a fare parte della comunione intratrinitaria. Bisogna non dimenticare che l'idea stessa di peccato è un concetto privativo che fa riferimento proprio alla mancanza colpevole di questo dialogo intratrinitario: la soppressione del peccato è per questo soppressione della privazione, e quindi, rinnovamento della comunione trinitaria in cui consiste la santità dell'uomo, come partecipazione alla Santità divina.

«A questa disposizione o preparazione segue la stessa giustificazione, che non è una semplice remissione dei peccati, ma anche santificazione e rinnovamento dell'uomo interiore, mediante la libera accettazione della grazia e dei doni che l'accompagnano, per cui da ingiusto diviene giusto e da nemico amico, così da essere “erede secondo la speranza della vita eterna” (Tt 3,7)»

Concilio di Trento, *Decreto sulla giustificazione*, cap. 7 (DS 1528)

Forse in questo punto si trova una delle distinzioni radicali con la dottrina luterana classica della giustificazione, in cui si tendeva ad affermare che la giustificazione consiste unicamente nell'agire divino che conclude una nuova relazione con il peccatore, senza che in questo avvenga nessuna trasformazione oggettiva. In definitiva, sembra che il problema storico sia stato dovuto alla tendenza dei riformisti ad escludere qualsiasi considerazione metafisica, attenendosi unicamente alla dimensione personalistica della giustificazione. Il recente accordo tra la Chiesa Cattolica e le chiese luterane sembra avere accorciato di molto questa distanza:

«Insieme crediamo che la giustificazione è opera di Dio uno e trino. Il Padre ha inviato il Figlio nel mondo per la salvezza dei peccatori. L'incarnazione, la morte e la resurrezione di Cristo sono il fondamento e il presupposto della giustificazione. Pertanto, la giustificazione

significa che Cristo stesso è nostra giustizia, alla quale partecipiamo, secondo la volontà del Padre, per mezzo dello Spirito Santo. Insieme confessiamo che non in base ai nostri meriti, ma soltanto per mezzo della grazia, e nella fede nell'opera salvifica di Cristo, noi siamo accettati da Dio e riceviamo lo Spirito Santo, il quale rinnova i nostri cuori, ci abilita e ci chiama a compiere le buone opere».

Dichiarazione congiunta sulla dottrina della Giustificazione, n. 15

San Paolo insiste specialmente nell'affermare che la dichiarazione di giustizia da parte di Dio in Cristo implica l'appartenenza dell'uomo allo Spirito e, con essa, la sua radicale trasformazione e rinnovamento. Come nell'Antico Testamento, la parola di Dio non è semplicemente dichiarativa, ma agire creativo, forza operante nella storia³⁹². La consistenza antropologica di questo agire divino sarà l'argomento centrale della tappa seguente, tramite lo studio del concetto teologico di *grazia*.

«La giustificazione è perdono dei peccati (Rm 3, 23-25 ; At 13, 39 ; Lc 18, 14), liberazione dal potere di dominio esercitato dal peccato e dalla morte (Rm 5, 12-21) e liberazione dalla maledizione della Legge (Gal 3, 10-14). Essa è già da ora accoglienza nella comunione con Dio, e lo sarà pienamente nel regno di Dio che viene (Rm 5, 1s). La giustificazione unisce a Cristo, alla sua morte e risurrezione (Rm 6, 5). Essa si realizza nel ricevere lo Spirito Santo nel battesimo il quale è incorporazione nell'unico corpo (Rm 8, 1s.9s ; 1 Cor 12, 12s). Tutto questo viene unicamente da Dio, a causa di Cristo, per opera della grazia mediante la fede nel «Vangelo del Figlio di Dio» (Rm 1, 1-3)».

Dichiarazione congiunta sulla dottrina della Giustificazione, n. 11

³⁹² Cf. Col 2,13; 2,13; Ef 4,32. In questo senso si intende anche il parallelismo tra Adamo e Cristo di Rm 5: come il peccato avviene tramite Adamo, così la giustificazione interiore tramite la partecipazione alla morte di Cristo: cf. Rm 5,6; 3,25-26; col 3,13. A questa luce devono essere visti i testi in cui sembra parlarsi unicamente di una mera non imputazione: Sal 32,1; 1Cor 4,4; 2Cor 5,19; Rm 2,13; 4,8-11; 1Pt 4,8

4.5. La giustificazione in tensione escatologica

Come è stato detto, la libertà umana, previamente mossa dalla grazia della fede, si apre alla Libertà infallibile divina, unica causa della giustificazione. In questa mutua ricerca tra la libertà umana e quella divina c'è una mutua richiesta di definitività, in Dio già eternamente realizzata in Cristo, ma che nell'uomo non può che essere tendenziale, escatologica.

Da una parte, la realizzazione della comunione trinitaria in Cristo comporta l'annullamento risolutivo dello stato di peccato: nell'uomo si ha una conversione radicale che è conseguenza del fatto che Dio si è *convertito* a lui. Ma il fatto che questo, per disegno divino, non annulla le conseguenze della condizione spazio-temporale dell'uomo, fa che nell'uomo si mantenga sempre la possibilità di un nuovo allontanamento da Dio. Questa possibilità o tendenza al peccato costituisce il contenuto della concupiscenza.

«In quelli infatti che sono rinati Dio non trova nulla da odiare, perché “non vi è nessuna condanna” (Rm 8,1) per coloro che “mediante il battesimo sono stati veramente sepolti con Cristo nella morte” (Rm 6,4), i quali “non camminano secondo la carne “ (Rm 8,1), ma spogliandosi dell'uomo vecchio e rivestendosi del nuovo, creato secondo Dio (cf. Ef 4,22-24; Col 3,9s), sono diventati innocenti, puri, senza macchia, figli dilette di Dio, “eredi di Dio e coeredi di Cristo” (Rm 8,17); di modo che assolutamente nulla li trattiene dall'entrare nel cielo.

Questo santo Sinodo professa e ritiene tuttavia che nei battezzati rimane la concupiscenza o passione; ma, essendo questa lasciata per la prova, non può nuocere a quelli che non vi acconsentono e che le si oppongono virilmente con la Grazia di Gesù Cristo. Anzi, “non riceve la corona se non chi ha lottato secondo le regole” (2Tm 2,5). Il santo Sinodo dichiara che la Chiesa Cattolica non ha mai inteso che questa concupiscenza, che talora l'apostolo chiama “peccato” (cf. Rm 6,12-15; 7,7.14-20), fosse definita peccato, in quanto è veramente e propriamente tale nei battezzati, ma perché ha origine dal peccato e ad

esso inclina».

Concilio di Trento, *Decreto sul peccato originale*, can. 5 (DS 1515)

Anche se giustificato, quindi, l'uomo deve continuare con l'impegno della propria libertà a mantenere la comunione con Dio, e deve a Lui rivolgersi per chiedere di essere liberato dal male e dalle tentazioni, come Cristo stesso ha insegnato. In questo senso si può ammettere la formula *simul iustus et peccator* di Lutero, condannata dal Concilio di Trento, se capita non in senso soltanto storico e personalistico, ma ontologico, come vera e propria presenza simultanea nell'uomo della condizione di santità e di peccato (capito come condizione non definitiva della santità).

Ma ciò che l'uomo brama, lo abbiamo già considerato, è la presenza in lui di una condizione di comunione definitiva, che si raggiungerà soltanto quando le coordinate temporali e spaziali saranno assunte nell'eternità e immensità divine.

«Il giustificato che, pur essendo libero dal peccato, ne subisce di continuo la tentazione, va incontro a quello stato in cui sarà esente anche dalla tentazione stessa, lo stato cioè di perfezione che si attuerà quando, per la visione beatifica, egli sarà totalmente immerso nell'amore e nella santità di Dio. La sua vita terrestre è tesa fra il presente già libero dalla colpa ma pur sempre da essa minacciato e il futuro esente da ogni pericolo di peccato. La giustificazione ha quindi un carattere *escatologico*»

M. SCHMAUS, *Dogmatica cattolica*, Marietti, Torino 1963, vol. III/2, p. 99.

4.6. La giustificazione: riflessione conclusiva

Riassumendo quanto fin qui detto, possiamo sottolineare come il processo della giustificazione si articola in due momenti inseparabili tra di loro: il perdono dei peccati e la santificazione dell'uomo. La giustificazione è prima di tutto un'iniziativa di Dio che vuole offrire il suo perdono e la sua vita all'uomo peccatore, attraverso un'azione ricreatrice. Dio in quanto Creatore di ogni cosa, può ricreare, perdonare e ristabilire

l'amicizia con l'uomo. Un'opera di perdono, di amore che è assolutamente impossibile all'uomo, creatura peccatrice e limitata³⁹³.

In questo processo, frutto dell'iniziativa amorevole e gratuita di Dio, la collaborazione umana gioca un ruolo importante. La grazia di Dio, infatti, richiede sempre la libera cooperazione della creatura che non subisce passiva quanto Dio desidera profondamente, ma attraverso un atto di fede, dà il proprio assenso affinché Dio operi. Questo assenso, questa adesione dell'uomo, lo fa uscire dall'isolamento di una mera passività, ma soprattutto evidenzia la sua disponibilità affinché Dio stesso entri nella sua vita trasformandola dal di dentro. San Tommaso definisce la giustificazione come l'opera più grande che Dio operi sulla terra in riferimento al punto d'arrivo, perché il termine di questo processo è la divinizzazione dell'uomo³⁹⁴. Se infatti il miracolo comporta un cambiamento della natura, nella giustificazione la natura viene resa partecipe della vita di Dio.

Sollecitata dalla grazia di Dio, la volontà umana avvia così un movimento di fede verso Dio e come conseguenza di ciò, sempre suscitata dalla grazia, una reazione nei confronti del peccato attraverso la quale accede alla giustizia di Dio. E' interessante, dunque, evidenziare come nel processo della giustificazione la volontà dell'uomo è sempre mossa dalla grazia, perché da sola non è in grado di tornare da Dio. La grazia così non si sovrappone alla libertà dell'uomo, ma al contrario la trasforma rendendola capace di accogliere il dono della giustificazione attraverso l'atto di fede³⁹⁵.

³⁹³ Cfr. LADARIA, *Antropologia Teologica*, op. cit., pp. 268-269.

³⁹⁴ Cfr. SAN TOMMASO, *S.Th. I-II*, q. 113, a. 9.

³⁹⁵ Cfr. SCOLA, *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit., p. 312.

ESERCITAZIONE TEOLOGICA: **La dottrina paolina della giustificazione: legge, giustificazione, fede.**

- Leggere e analizzare il testo della relazione di Joachin GNILKA, conosciuto specialista in Paolo, al II Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, pubblicato in J.M. GALVAN (ed.), *La giustificazione in Cristo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1997.

Il mio intervento si articola su tre parti: la legge, la giustificazione e la fede. Una trattazione più ampia è stata riservata alla seconda parte, ossia alla giustificazione.

A. La legge

Si può comprendere l'importanza che S. Paolo attribuisce alla legge soltanto se non si dimentica mai che egli era Giudeo e tale rimase dopo la conversione al Cristianesimo. L'Apostolo dirà, non senza una punta di orgoglio misto a ironia: "Noi che per nascita siamo Giudei e non pagani peccatori" (*Gal 2,15*); una affermazione, questa, con la quale manifesta chiaramente di condividere l'opinione che i Giudei avevano dei Gentili. S. Paolo non esclude certo Israele dalla sua missione apostolica, al cui riscatto anzi mira tutto il suo operare.

In poche parole, S. Paolo è convinto che la religione di Abramo sia giunta al suo compimento e che trovi veramente la sua realizzazione nella Persona di Cristo e, allo stesso tempo, nella partecipazione di tutti i popoli al piano di salvezza. L'Apostolo racchiude questo suo pensiero in una espressione che a prima vista può sembrare ambigua: "Siamo infatti noi i veri circoncisi" (*Fil 5,3*), egli dice, riferendosi alla

comunità cristiana. La circoncisione era il sigillo dell'alleanza stretta da Dio con il suo popolo. Se S. Paolo, parlando dei Gentili, che egli dispensa dal rito della circoncisione, dice che Essi sono i veri circoncisi, vuole annunciare che un nuovo popolo di Dio è venuto al mondo o che ne è scaturito uno rinnovato da quello antico.

Il ruolo rivestito dalla legge come la intende S. Paolo non è di facile interpretazione. La ragione va cercata soprattutto nel fatto che S. Paolo si dilunga su questo tema in due occasioni che si collocano in circostanze del tutto differenti: la prima nella lettera ai Romani, la seconda nella lettera ai Galati. In quest'ultima, l'Apostolo insorge contro quei Giudei che pretendevano che i Galati neoconvertiti al Cristianesimo aderissero *in toto* alla legge antica. E segno visibile di questa adesione doveva essere la loro disponibilità a farsi circoncidere. S. Paolo vedeva in questa pretesa un atteggiamento che metteva in discussione la salvezza portata da Cristo e attaccava animosamente i predicatori giudaizzanti, chiamando in causa di continuo la legge. Si vede come tutti i suoi riferimenti alla legge che sono contenuti nella lettera ai Galati appaiano sotto una luce negativa. Nella lettera ai Romani, dove S. Paolo espone più a lungo la sua personale posizione teologico-dottrinale in materia, le considerazioni negative non trovano alcuno spazio; anzi, predominano decisamente quelle positive.

È mia intenzione procedere, tenendo ben distinte le due lettere. Va tenuto in ogni caso presente che esse coincidono nel seguente aspetto, e non soltanto in questo: “[...] l'uomo non è giustificato dalle opere della legge [...]” (*Gal* 2,16) e “[...] poiché sta scritto ... che nessuno possa giustificarsi davanti a Dio per la legge [...]” (*Gal* 3,11). Ancora: “[...] in virtù delle opere della legge nessun uomo sarà giustificato davanti a Lui [...]” (*Rm* 3,20). Da qui si deduce come le opere della legge siano inutili ai fini della salvezza; e questo vale tanto per i Gentili che per i Giudei.

Cristo e il suo atto salvifico stanno in un rapporto di netta opposizione con la legge: “[...] se la giustificazione viene dalla legge, Cristo è morto invano.” (*Gal* 2,21). Lo Spirito che i Galati hanno ricevuto come sigillo della loro redenzione, non è stato dato loro per le opere che hanno compiuto, bensì per avere creduto alla predicazione. (*Gal* 3, 2-5). Il momento più drammatico del confronto tra Cristo e la legge si trova nella lettera ai Galati al passo 3, 10-13; Paolo mette qui in relazione con la maledizione sia la legge che Cristo; quest'ultimo però con una maledizione che lui stesso ha assunto

su di sé per noi, per riscattarci dalla maledizione della legge.

Ben due volte l'Apostolo chiama qui in causa la legge, con un chiaro riferimento al libro del Deuteronomio. Ambedue le volte, egli cita una maledizione generica pronunciata dalla legge, in primo luogo, su coloro che non compiono tutti i precetti in essa contenuti, ossia: "Maledetto chiunque non rimane fedele a tutte le cose scritte nel libro della legge per praticarle" (*Gal 3,10* e *Dt 27,26*). La conseguenza immediata è che la maledizione riguarda coloro che "si richiamano alle opere della legge". S. Paolo parte dal dato di fatto che né i Giudei né Gentili adempiono tutta quanta la legge, anzi non la osservano affatto (cfr. *Gal 5,3; 6,13* e *Rm 1,18-3, 20*). Oltre a ciò, tutto quanto è stato fatto in virtù delle opere della legge è sotto accusa e ben distinto dalle opere fatte in vista della salvezza. Il primo modo di operare è addirittura contrario alla fede. La seconda maledizione è rivolta contro Cristo, più specificatamente, contro il Crocefisso: "[...] come sta scritto: maledetto chi pende dal legno." (*Gal 3,13; Dt 21,23*). La legge maledice ogni uomo messo a morte e appeso poiché, secondo l'antica opinione, il suo cadavere esposto al popolo contamina il paese. Chiunque fosse stato giustiziato in siffatto modo, doveva perciò essere seppellito prima del calare del sole. Nel momento in cui la legge pronunciava una maledizione contro il Cristo, facendo di Lui stesso una maledizione, proprio come era solita fare per ogni giustiziato e appeso, si compiva da sé.

Si dovrà cercare di cogliere questo pensiero dalle parole così essenziali dell'Apostolo. Il paradosso della maledizione consiste nel fatto che la legge colpiva proprio coloro che erano destinati ad essere la benedizione di tutte le genti (*Gal 3,14*). La legge si dissolveva nella misura in cui il suo potere schiavizzante sugli uomini veniva meno. Questa stessa legge non era venuta direttamente da Dio ma attraverso la mediazione di Mosè e degli angeli. Con questa considerazione, S. Paolo vuole relegare la legge a un piano inferiore rispetto alla Promessa. In ogni caso, si tratta di una posizione presa che si riscontra soltanto nella lettera ai Galati.

Il giogo della schiavitù sotto la legge è stato messo in luce dall'Apostolo da molteplici prospettive. Spesso egli ha mutuato dalla lingua greca la preposizione *hypo* "sotto" (reggente il caso accusativo) che rimanda alla sfera del potere, della dominazione (*Gal 4, 21; 5, 18*). "[...] noi eravamo rinchiusi sotto la custodia della legge

[...]" (*Gal 3, 23*), da questa guardati a vista, allo stesso modo che se fossimo incarcerati. La maledizione della legge e i peccati si ripercuotevano così su di noi. L'opinione comune di una legge come "recinto di protezione" è così stata reinterpretata in una prospettiva negativa che le ha fatto assumere il nuovo significato di "morsa della legge": ossia una legge che non custodisce e protegge, ma che ostacola e rinchiude. L'alternativa all'espressione "sotto la legge" è perciò "sotto la grazia" (*Rm 6,14*). "Così la legge è per noi come un pedagogo [...]" (*Gal 3, 24*). Un pedagogo, però, assillante, che ci ha tenuti sotto custodia e ha vegliato su di noi fino a quando giunse Cristo. Chi si comporta secondo la legge, come S. Paolo tiene a ricordare ai Galati a mo' di monito, sottosta alla schiavitù dei "deboli e miserabili elementi" (del mondo) (*Gal 4,9 e 3*). L'Apostolo allude qui alle false divinità, alle forze misteriose del destino che rassomigliano più a guardiani di schiavi. Entrano in gioco quei precetti giudiziali e cerimoniali che soggiogano chi ad essi si assoggetta. Dal mondo non c'è da aspettarsi alcuna salvezza, soltanto prescrizioni che obbligano a compiere opere rigorosissime (poiein). La legge, poi, sopraggiunse come un intruso (*Rm 5,20*). Essa fu aggiunta (*Gal 3,19*). S. Paolo si serve anche di argomentazioni di ordine temporale, imitando la consuetudine rabbinica nello spiegare le Scritture. Una legge, scrive, che è venuta quattrocentotrenta anni dopo l'Alleanza stabilita da Dio con Abramo (*Gal 3,17*), non può dichiarare quella nulla. Anche la circoncisione è venuta dopo. Da segno di appartenenza al popolo giudaico, divenne sigillo della giustizia derivante dalla fede che Abramo aveva già ottenuta prima ancora di essere circonciso (*Rm 4, 10-12*).

Nella lettera ai Romani, accanto a considerazioni negative sulla legge, ne troviamo anche di positive che mettono in luce la santità, la bontà e la probità della legge (*Rm 7,12*). Di seguito, al versetto 7, 14 della stessa lettera si legge addirittura che la legge è *pneumatikos*, spirituale. Da questo punto di vista si contrappone all'uomo empio, carnale, votato alla morte, il quale ben riconosce la natura buona della legge che vuole compiere ma che, allo stesso tempo, non è capace di attuare per la debolezza della carne. La buona qualità della legge sta nel suo contenuto. In questa prospettiva va letto il versetto 2,20 dove, parlando dei Gudei, dice che essi possiedono nella legge " [...]" l'espressione della sapienza e della verità "...", cui fa eco il versetto 2,15 dove, parlando dei pagani, S. Paolo dice che "[...] quanto la legge esige è scritto nei loro cuori [...]". Ma

la vera lettura cristiana è quella che vede nell'amore il pieno compimento della legge (*Rm* 13,10; *Gal* 5,14).

Non si può, tuttavia, in nessun caso dire che l'Apostolo non escluda del tutto che per mezzo del compimento delle opere della legge possa venire la giustificazione (con riferimento a quanto detto in *Rm* 2, 3). Il termine della legge è Cristo. La giustizia è data solo a chi crede (*Rm* 10,4). Da questo si può dedurre come l'interrogativo sulla osservanza della legge non sia quello decisivo, come se si potesse affermare che chi adempie *in toto* la legge -cosa di cui S. Paolo dubita fortemente- sia giustificato. Lo zelo dell'uomo che si manifesta nel compimento della legge va contro la fede. Esso mira secondo S. Paolo a cercare di stabilire la propria giustizia (*Rm* 10,3), la quale contraddice quella di Dio. Si tratta dell' argomentazione che costituisce il momento più critico della disputa tra l'Apostolo e i Giudei.

B. La giustificazione.

L'affermazione che Dio giustifica l'uomo appare astratta. L'Apostolo riesce, tuttavia, a comunicare con queste forme espressive da lui scelte tutta la grandezza del piano di Redenzione. Diverse interpretazioni moderne insistono sull'astrattezza. S. Paolo stesso ha dovuto lavorare instancabilmente su questa affermazione fino a farne il motto della sua concezione di "redenzione" tanto nella lettera ai Romani che in quella ai Galati. L'Apostolo tiene a precisare l'argomento ponendo domande ai suoi interlocutori tra aperte ostilità e aspre controversie. Il suo punto di partenza recita così: "Noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede, indipendentemente dalle opere della legge" (*Rm* 3, 28). Si tratta evidentemente di un inizio che rassomiglia a un grido di battaglia in un quadro di antinomia tra fede e opere della legge. Non va mai dimenticato che le buone intenzioni possono esistere come tali e di fatto esistono.

L'argomento di S. Paolo, comunemente noto come dottrina paolina della giustificazione, si lascia contemplare nella sua evoluzione all'interno della lettera ai Corinzi. Le parole-chiave sono: giustizia e giustificare. Quando Paolo dice di sé: "[...] anche se non sono consapevole di colpa alcuna, non per questo sono giustificato. Il mio giudice è il Signore!" (*ICor* 4,4), tiene lo sguardo fisso sul Giudizio che avverrà alla fine dei tempi e spera di ricevere dal Signore la sua lode. La giustizia di Dio si fa

presente quando si sente parlare di ministri, di armi e dei frutti della giustizia (2 Cor 3,9; 11,15; 6,7; 9,10). La prima ha a che fare con l'annuncio del Vangelo, la seconda con la condotta cristiana della vita. Nel praticarla, l'uomo non può prescindere dall'aiuto di Dio perché è lui alla fine che fa crescere i "frutti della giustizia". Tutte queste espressioni hanno in comune il fatto che la giustizia non viene ancora coinvolta nell'antinomia tra fede e opere della legge.

Già presso le comunità cristiane prepaoline, il concetto cristiano di salvezza veniva espresso con il termine "giustificazione". Va detto che questa considerazione trova sostegno nella prima lettera ai Corinzi in due occasioni, ossia in *1 Cor* 6,11 dove si legge: "[...] ma siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio!", e in *1 Cor* 1,30: "Il quale (Cristo Gesù) per opera di Dio è diventato per noi giustizia, santificazione e redenzione [...]". In entrambi i casi ci troviamo di fronte a una triade. Il concetto di "giustificazione" e di "essere giustificato" è in fondo uno dei tanti che si incontra nella lettura dei testi sacri; eppure, rispetto agli altri, emerge per importanza, specialmente nella prima lettera ai Corinzi (6,11). Il tempo verbale qui usato, ossia l'aoristo rimanda a quel fatto unico e irripetibile che è il Battesimo. Lo stesso dicasi del riferimento al Signore Gesù Cristo e allo Spirito del nostro Dio che è dato al battezzato. Non interessa qui la valenza giuridica del termine "giustizia". È preferibile perciò tradurre con "siete stati resi giusti" piuttosto che con "vi è stata accreditata la giustizia". In pratica, questo significa che al battezzato è stato concesso il perdono dei peccati. Dopo quanto detto si vede come anche il versetto 1, 30 vada letto, avendo presente sullo sfondo l'evento del Battesimo.

Si inserisce nella sfera del Battesimo anche il versetto 5,21 della seconda lettera ai Corinzi: "Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio"; si tratta di una frase che dal punto di vista terminologico è fortemente influenzata dalla Tradizione. L'Apostolo usa qui l'espressione "giustizia di Dio" che abitualmente compare soltanto nella lettera ai Romani. Dalla lettura del passo poc'anzi citato della seconda lettera ai Corinzi, si intuisce che il concetto di "giustizia di Dio" aveva una sua importanza già in età prepaolina. Siamo diventati giustizia di Dio in Gesù Cristo, l'Agnello senza macchia. Un duplice paradosso sembra dunque nascondersi dietro questa espressione,

dietro la quale c'è l'azione di Dio. Colui che è senza peccato è stato fatto uguale al peccato da Dio stesso; noi, invece, i veri peccatori, attraverso di lui siamo stati giustificati. Si fa qui riferimento alla morte redentrice di Gesù Cristo. In virtù della comunione con Cristo, ottenuta con il Battesimo, siamo stati giustificati. Ciò equivale a dire che abbiamo ottenuto il perdono dei peccati. Si vede bene come sia stato scelto l'astratto a scapito del concreto: l'espressione "giustizia di Dio" invece dell'attributo "giusto". Ciò corrisponde al peccato che Cristo ha preso su di sé. Colui che era senza peccato non poteva diventare egli stesso peccatore. Poteva però prendere su di sé i peccati. Il peccato va qui considerato in una dimensione di universalità. Non va tuttavia concepito come un dominio, come invece faceva S. Paolo. Così come Cristo ha scelto di addossarsi i peccati degli uomini, noi abbiamo cominciato a sperimentare su di noi la giustizia di Dio. Come Cristo ha pagato sulla Croce il debito tremendo per i peccati degli uomini, così la forza liberatrice della giustizia divina si è riversata su di noi.

Gli studi teologici contemporanei hanno evidenziato come anche nella lettera ai Romani (3,24-26) esista un riferimento alla giustizia di Dio, in particolare in corrispondenza di quel passo in cui san Paolo spiega la sua dottrina della giustificazione. L'esatta ricostruzione del testo originario, cui S. Paolo avrebbe attinto forse anche solo parzialmente, è oggetto di accese discussioni. Ci limiteremo alla versione che ha trovato consenso presso la maggior parte di coloro che si richiamano alla tradizione:

"Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione
nel suo sangue
al fine di manifestare la sua giustizia
attraverso il perdono dei peccati (passati)
nel tempo della (sua?) pazienza".³⁹⁶

Senza dubbio, il passo fa riferimento alla Croce di Cristo; e questa viene

³⁹⁶ [n.d.t.] La versione ufficiale della C.E.I. del testo esistente recita: "Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue, al fine di manifestare la sua giustizia, dopo la tolleranza usata verso i peccati passati nel tempo della divina pazienza" (*Rm* 3,24-26).

presentata come un'azione compiuta da Dio pubblicamente. Dio è il soggetto della proposizione. Attraverso il suo agire, Egli ha manifestato anche la Sua giustizia che ha prodotto il perdono dei peccati. La giustizia di Dio non è scissa qui dalla sua misericordia, visto che è Lui ad avere preso l'iniziativa di andare incontro al peccatore attraverso il sangue espiatorio di Cristo.

In nessun caso la giustizia di Dio ha una connotazione punitiva. L'aveva secondo S. Anselmo d'Aosta che concepiva l'elargizione di giustizia in termini giuridici; ovvero, un Dio, dispensatore di giustizia, avrebbe fatto ricadere su Cristo la condanna che avrebbe dovuto colpire l'umanità intera. Nel sacrificio di Cristo, l'ira e la vendetta divina avrebbero trovato soddisfazione e la giustizia sarebbe così stata ristabilita. Il perdono dei peccati commessi dagli uomini viene perciò interpretato come un momento di tolleranza, di sopportazione da parte di Dio nel tempo della divina pazienza che coincide con il tempo che precedette la venuta di Cristo nel mondo. Questa interpretazione fuorviante che ha condotto a fin troppi fraintendimenti e a una immagine equivoca di Dio va respinta con fermezza. Dio non reclama giustizia, piuttosto la concede. Il passo in questione, sia che appartenga a S. Paolo oppure no, senza ombra di dubbio chiama in causa la grazia divina. Questa è, in ultimo, la ragione per la quale Dio ha agito attraverso Cristo. La giustizia di Dio è la grazia; e la grazia ha preso il posto della tolleranza.

Questo modo di intendere la giustizia di Dio ha le sue radici nel Vecchio Testamento. Cito qui alcuni passi a riguardo: "Il Signore agisce con giustizia e con diritto verso tutti gli oppressi" (*Salmo* 103,6); "Faccio avvicinare la mia giustizia: non è lontana; la mia salvezza non tarderà. Io dispenserò in Sion la salvezza a Israele, oggetto della mia gloria." (*Is* 46,13); " Ma la mia salvezza durerà sempre, la mia giustizia non sarà annientata" (*Is* 51,6); " Io sono il Signore che agisce con misericordia, con diritto e con giustizia sulla terra" (*Ger* 9,23). La stessa idea di giustizia si ritrova nei "rotoli" di Qumrân: " Quanto a me, se vacillo, le benevolenze di Dio sono la mia salvezza per sempre; e se inciampo a causa dell'iniquità della carne, il mio giudizio è nella giustizia di Dio, resterà continuamente " ³⁹⁷ (*IQS* 11,12; 11,2; *IQH* 17,20ss). Si può notare qui

³⁹⁷ Cfr. L. MORALDI, *I manoscritti di Qumrân*, Torino, UTET, 1986, p. 170.

come il termine "giustizia" stia sullo stesso piano dei termini "salvezza", "misericordia", "gloria". E questo comporta che esista una effettiva equivalenza semantica con l'espressione "giustizia di Dio".

La lettura del passo *Rm 3,25ss* non lascia immediatamente individuare chi siano i beneficiari del perdono dei peccati. Vanno intesi qui tutti gli uomini senza alcuna distinzione, oppure il Popolo di Israele, oppure ancora soltanto coloro che hanno ricevuto il Battesimo? Se la risposta è: il Popolo israelita, ipotesi che sembra confermata dalla esclusiva componente (ellenica?) e giudaico-cristiana di cui le origini della tradizione apostolica portano il carattere, allora il perdono dei peccati è da intendersi alla stregua di un rinnovo dell'antica promessa. La giustizia di Dio, perciò, acquisterebbe più la connotazione di fedeltà di Dio alle Sue promesse. Nulla vieta di credere che il passo, come del resto suggeriscono anche i versetti 6,11 e 1,30 della prima lettera ai Corinzi, faccia riferimento al Battesimo. È tuttavia soltanto una ipotesi.

La dottrina della giustificazione prettamente paolina è meglio elaborata e più acuta di quella dei suoi predecessori. Essa va ben oltre il perdono dei peccati.

S. Paolo mette in rapporto fra loro la "giustizia di Dio" e la Rivelazione e vede la prima nell'ottica di una manifestazione: "Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio" (*Rm 3,21*). È più della manifestazione di cui parla l'Antico Testamento (*Rm 3,25*). La Rivelazione va intesa *stricto sensu* come divulgazione pubblica di qualche cosa che fino ad allora era rimasto celato e che pertanto sarebbe stato del tutto inaccessibile agli uomini, qualora non fosse stato svelato. Ma a che cosa si riferisce S. Paolo? La risposta è: alla stessa cosa cui si riferiva già prima la Tradizione, ossia alla Croce. Il sacrificio della Croce come manifestazione della giustizia di Dio è, insieme alla Resurrezione di Gesù dai morti, l'atto totale e definitivo voluto da Dio per la salvezza dell'umanità. Soltanto in virtù della fede esso può venire riconosciuto come tale e accettato. Per questa ragione il passo prosegue così: "[...] per mezzo della fede in Gesù Cristo" (*Rm 3,22*).

In questo senso la Croce e la Risurrezione sono insieme un evento che segna la storia. Il riferimento temporale "Ora, invece ..." (*Rm 3,21*) segna il punto di svolta nella storia della salvezza. La nuova era profetizzata dal libro dell'Apocalisse alla fine dei tempi iniziava già allora. Vivere tra questi due eventi è la condizione del credente. Il

punto di svolta nella storia della salvezza comporta anche il passaggio dall'osservanza della legge alla fede. Poiché l'espressione "indipendentemente dalla legge" non significa soltanto: senza far ricorso alla legge, bensì anche: la sua abolizione come condizione indispensabile per la salvezza. Lo stesso pensiero si ritrova in *Rm* 10,4 che recita: "Ora, il termine della legge è Cristo, perché sia data la giustizia a chiunque crede." Il carattere di universalità che tale espressione porta con sé (cfr. anche *Rm* 3,22: "per tutti quelli che credono") è per S. Paolo di una importanza pari a quella del rapporto tra fede e legge. Le due cose non possono tuttavia essere scisse l'una dall'altra; poiché la fede, che supera la legge, apre la via della salvezza a chiunque e non rappresenta quindi più un privilegio di un popolo soltanto.

In *Rm* 3,21 l'Apostolo parla della manifestazione nel sacrificio della Croce della giustizia di Dio che continua a estendere il suo potere salvifico (usa il passato prossimo del verbo al passivo "si è manifestata"). Così anche in *Rm* 1,16 egli spiega il modo in cui questa manifestazione di Dio si realizza al presente: "Io infatti non mi vergogno del Vangelo, poiché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo prima e poi del Greco. È in esso che si rivela la giustizia di Dio di fede in fede". Perciò anche l'annuncio del Vangelo è Rivelazione, perché attraverso di esso è svelata la giustizia di Dio che è accessibile solo al credente. L'annuncio di S. Paolo, il cui nucleo centrale sta nella morte e risurrezione di Cristo (*I Cor* 15,1-5) è in rapporto immediato con la manifestazione della giustizia di Dio. Da qui si vede chiaramente come la morte e la risurrezione di Gesù siano lo strumento di questa manifestazione. Se il piano salvifico di Dio è stato svelato attraverso la risurrezione di Gesù, allora per quale motivo l'Apostolo si serve dell'espressione "giustizia di Dio" che ricorre così frequentemente nella sua teologia? Si potrebbe in primo luogo ribattere con la seguente affermazione: perché la giustizia di Dio ha a che fare con la giustificazione degli uomini. Ma la scelta dell'espressione paolina si comprende veramente fino in fondo soltanto nel momento in cui ci soffermiamo a pensare che le espressioni: essere giusto, essere giustificato, giustificazione, essere considerato giusto da Dio stesso erano il traguardo di ogni Giudeo pio e S. Paolo, al di là di tutti dissensi incontrati, non intendeva essere da meno.

Il complesso concetto di giustizia di Dio si presta a una interpretazione giuridica, come del resto il concetto di giustizia di per sé spinge in questa direzione. Soltanto nel

sacrificio della Croce e nella Risurrezione si manifesta un giudizio di Dio che anticipa il Giudizio finale. Si tratta di un giudizio misericordioso, dal momento che mira a salvare e non a condannare gli uomini. È addirittura il peccatore, l'empio ad essere giustificato (*Rm* 4,5).

Di fronte alla dibattuta questione su come la giustizia di Dio, in quanto giustizia, debba essere valutata in relazione a Dio, va tenuto presente che si tratta della giustizia che appartiene a Dio, ossia di una perfezione divina. Essa poteva essere soltanto rivelata. Poiché la Rivelazione è stata pensata per gli uomini come destinatari, dal punto di vista puramente grammaticale, il soggetto al caso nominativo del versetto *Rm* 3,22 che coincide con "la giustizia" si identifica con il *nomen agentis* al caso genitivo "di Dio". Quando invece l'Apostolo parla della giustizia che gli uomini ottengono, intende dire qualcosa di diverso. Questo è quanto intendo ora chiarire.

Che l'essere giusto e verace di Dio in grado perfetto si manifesti nella sua "giustizia" è espresso in modo efficace in *Rm* 3,3-5. La sua giustizia non poteva essere minimamente offuscata dall'infedeltà e dalla disobbedienza degli uomini e in particolare, come si evince dal contesto, dei Giudei. Al contrario, è Dio che si rivelerà alla fine come l'unico veramente verace e ogni uomo mentitore. Visto che in questo versetto la "giustizia" e la "fedeltà" stanno sullo stesso piano, la giustizia di Dio può venire intesa come la sua fedeltà alle promesse antiche. Si tratta di un aspetto che si può cogliere dalla lettura di alcuni passi delle Scritture, ma che tuttavia non va preso come fosse l'unico possibile.

Il singolo uomo sperimenta la premura che Dio ha verso di lui e la manifestazione della giustizia divina come una grazia. L'Apostolo si serve efficacemente di due esempi che mettono bene in luce questa premura di Dio. In ambedue i casi non sfugge il carattere giuridico e sentenzioso della loro formulazione. Nel primo esempio, facendo riferimento alla vita di Abramo, l'Apostolo dice che Dio nei confronti degli uomini ha un credito. Nel secondo esempio, parla della giustizia (*dikaioun*) di Dio che in conformità con il carattere giuridico del contesto in cui si colloca sarebbe meglio tradurre come "riconoscere giusto" che non "rendere giusto". Bisogna pensare a una espressione giuridica piena di forza e solennità che in ogni caso significa più della semplice idea che Dio riconosce l'uomo come giusto. Anche qui le

parole di Dio superano quelle dei giudici dei tribunali umani, dove si riconosce l'imputato colpevole o innocente. Quando ci si sposta sul piano della giustizia divina, si constata come anche l'empio sia riconosciuto giusto; ma questo in forza della grazia che Dio gli infonde. I due esempi addotti, ossia l'accreditamento e la giustificazione, li si ritrova contemporaneamente in *Rm* 4,5 laddove è scritto che: "A chi [...] crede in colui che giustifica l'empio, la sua fede gli viene accreditata come giustizia". È la fede ad essere accreditata; è il credente che Dio giustifica.

S. Paolo arriva a mettere in relazione la grazia con la giustizia che l'uomo riceve (*Rm* 5,17: "[...] l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia") ed anche con la vita di ciascuno: "[...] così regni anche la grazia con la giustizia per la vita eterna" (*Rm* 5,21). È difficile stabilire un ordine gerarchico tra i singoli concetti. Coloro che sono stati costituiti giusti sono comunque destinati a partecipare della vita eterna di Dio. Anzi, questa vita abita già in loro (*Rm* 8,10). A loro sono rivolte le parole del Profeta Abacuc: "Il giusto vivrà mediante la fede" (*Rm* 1,17; *Gal* 3,11; *Ab* 2,4). Questa espressione conferma ancora che coloro che sono stati giustificati sono veramente riconosciuti giusti, e lo sono di fatto. Nella lettera ai Filippesi (*Fil* 3,9), l'Apostolo distingue la giustizia che deriva dalla legge da quella che viene da Dio. Fintanto che l'espressione "giustizia di Dio" non viene colta in tutta la sua ricchezza semantica, la forza espressiva di S. Paolo ne risulta indebolita.

La manifestazione della giustizia di Dio mediante il sacrificio della Croce e la Resurrezione esige dall'uomo una risposta. L'uomo può però scegliere di sottrarsi a questa sollecitazione. I Giudei non si sono sottomessi alla giustizia di Dio, bensì hanno sempre cercato di stabilire la propria, ossia quella che deriva dalla legge (*Rm* 10,3).

È pur vero che anche coloro che sono stati costituiti giusti vivono sotto la giustizia come se servissero qualcuno che sta sopra di loro, con la differenza che invece di essere schiavi del peccato, servono la giustizia (*Rm* 6,18 e 6,20). La liberazione dal giogo del peccato mette nella condizione di potere compiere il bene. Le implicazioni morali sono evidenti, ogni volta che i Cristiani sono chiamati a offrire le loro membra "come strumenti di giustizia" per Dio, così come prima le hanno offerte "come strumenti di ingiustizia" al peccato (*Rm* 6,13). Il fine è la loro santificazione (*Rm* 6,19). Sulla base di queste considerazioni, emerge in tutta la sua portata la complessità del

concetto di giustizia. Una volta è la natura misericordiosa della giustizia di Dio ad essere in primo piano, un'altra volta è la giustizia degli uomini a prendere il sopravvento; una giustizia, questa, che è stata data loro gratuitamente, ma che però anche esige. Portare i frutti della giustizia non è solamente una idoneità acquisita, ma un vero e proprio mandato. E questo deve compiersi a gloria e lode di Dio (*Fil 1,10*).

La precarietà dell'equilibrio tra quanto si è ricevuto e la eventualità di perderlo è reale. Chi è stato giustificato, deve anche dimostrarsi degno della fiducia ricevuta. Ecco perché nella lettera ai Galati (*Gal 5,5*) la giustificazione è promessa come bene futuro: "[...] attendiamo dalla fede la giustificazione che speriamo". Non viene messa in dubbio qui la giustificazione che già è stata donata, ma si vuole mettere in guardia da una troppo facile sicurezza. Il contesto lascia qui intendere che lo zelo del giusto deve appoggiarsi sulla fatto nella fede che opera per mezzo della carità (*Gal 5,6*).

L'accreditamento della giustizia indipendentemente dalle opere della legge e il suo valore universale sono preannunciati già dalle promesse che Dio fece ad Abramo. Vedere in Abramo solamente il capostipite di Israele "secondo la carne" sarebbe una ingiusta limitazione. Per la sua fede che non vacillò egli divenne padre di tutti coloro che credono, sia Giudei che Gentili. (*Rm 4,1-11ss*). Con lo sguardo fermo su Abramo, si può dire che la Scrittura preannunciò che Dio avrebbe giustificato i Gentili per la fede (*Gal 3,8*). Abramo custodiva infatti un lieto annunzio, vale a dire che in lui sarebbero state benedette tutte le genti (*Gn 12,3*). Egli era destinato a diventare padre di molti popoli, erede del mondo (*Rm 4,13; Rm 4,17; Gn 18,18; Gn 22,18; Sir 44,19-21*). Per la sua fede gli fu data la promessa (*Rm 4,13*). Il carattere universale della giustificazione che S. Paolo tiene a sottolineare si comprende se inserito nel piano di salvezza di Dio. Questo ci riporta all'aspetto della fedeltà alle promesse di Dio che hanno una portata universale.

C. La fede.

La fede non soltanto è l'unica via per ottenere la giustificazione, ma garantisce anche il conseguimento della salvezza. Questa certezza viene ribadita quando l'Apostolo cita come esempio il caso di Abramo. Il nostro antenato Abramo viene messo in antitesi con la legge. La sua fede non venne meno quando Dio lo mise alla prova e stabilì con

lui un patto. L'iniziativa fu di Dio, Abramo non aveva alcun merito da far valere. Se fosse stato diversamente, gli sarebbe stato calcolato il salario come debito per le opere da lui compiute. Poiché egli era empio e non aveva altro da offrire che la sua fede, Dio poté agire in lui. In questo senso si dice di Abramo che egli credette al Signore che glielo accreditò come giustizia (*Gn* 15,6 LXX; *Rm* 4,1-5). La fede si rivela qui come l'atteggiamento iniziale di adesione alla chiamata divina che l'uomo deve avere nei confronti di Dio.

S. Paolo va però oltre quando fa della fede di Abramo il modello della fede del Cristiano. Solo in quest'ottica l'affermazione che Abramo sia il capostipite di tutti i credenti (in Cristo) acquista tutto il rilievo che merita. È anche possibile, seguendo questa linea di ragionamento, un approccio strutturale alla fede; ossia, la prima tappa si identifica con la storia personale di Abramo, allorché Dio strinse con lui un'alleanza e lo fece destinatario della promessa che sarebbe diventato padre di tutte le genti. Le circostanze in cui Abramo veniva a trovarsi erano nettamente sproporzionate rispetto al contenuto della promessa. Abramo aveva quasi cent'anni di età e la moglie Sara era ormai sterile. Perciò la fede di Abramo è la fede in un Dio "[...]che dà vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che ancora non esistono"; egli ebbe fede "sperando contro ogni speranza"; un abbandono alla voce di Dio, certo che quanto Egli aveva promesso era anche capace di portarlo a compimento; il suo non fu un esitare per incredulità, ma piuttosto un rafforzarsi nella fede e un dare gloria a Dio. Da qui nasce il parallelismo con la religione della Croce che crede "[...] in colui che ha risuscitato dai morti Gesù nostro Signore" (*Rm* 4,16-24). Un ulteriore punto di contatto tra la fede antica e la fede cristiana sta nel fatto che anche quest'ultima viene ugualmente accreditata come giustizia.

La risposta alla nuova azione salvifica di Dio manifestatasi attraverso la Croce e la Risurrezione di Gesù è la fede che ripropone la fede incrollabile alle promesse antiche di Dio. Se l'esempio di Abramo ha fatto vedere con chiarezza che il dono della fede vuole trasformare e cambiare in meglio la vita degli uomini, è evidente come essa possieda anche una pienezza costitutiva propria. Per questo può venire annunciata, per questo c'è uniformità tra la predicazione e la vita di fede. Il suo contenuto può essere riassunto in modo espressivo come segue: la fede in Gesù Cristo (*Gal* 2,13; *Fil* 1,29), o

anche, nel figlio di Dio “che ... mi ha amato e ha dato la sua vita per me”. Quando S. Paolo parla della vita vissuta nella fede (*Gal 2,20*), è chiaro che non è sufficiente l'adesione intellettuale; è l'esistenza dell'uomo nella sua totalità che deve essere informata da essa. Vivere nella fede significa: perseverare nelle opere della fede fino a che otteniamo la giustificazione che speriamo (*Gal 5,5*). È per la fede che Dio giustifica e agisce con il suo potere salvifico.

Se la forza attraverso la quale si rivela la giustizia di Dio è il Vangelo (*Rm 1,17*), allora l'annuncio del Vangelo è più che mai urgente, perché si possa destare la fede. Il legame tra la fede e la parola è imprescindibile per S. Paolo. Egli si domanda, infatti, “come potranno invocarlo senza avere prima creduto in lui? E come potranno credere senza averne sentito parlare? e come potranno sentirne parlare senza uno che lo annunzi? [...]” La fede dipende dunque dalla predicazione (*Rm 10, 14-17*). Tuttavia l'Apostolo dovrà constatare che non tutti stanno ad ascoltare il Vangelo. La fede non può essere scissa dall'obbedienza, poiché l'annuncio porta con sé l'invito urgente a scegliere. Ecco che allora S. Paolo descrive l'apostolato come un modo di ottenere l'obbedienza alla fede da parte di tutte le genti per mezzo di lui (*Rm 1,5*).

Della fede si può dire che essa “opera per mezzo della carità” (*Gal 5,6*). Con questo non si vuol dire che la fede sia rimpiazzata dalla carità, ma piuttosto che l'una non può fare a meno dell'altra. Non c'è dubbio che anche qui Paolo fa riferimento alla fede in Gesù Cristo. Il teologo Schlier definisce la carità come il modo in cui la fede si manifesta. Ma la vita cristiana non è né fede soltanto né carità soltanto. Piuttosto, la fede ne costituisce il fondamento, la carità la realizza.

In quello che è noto come inno alla carità, S. Paolo mette l'una e l'altra in stretta relazione, da poter dire che se possedesse la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avesse la carità, non sarebbe nulla (*1 Cor 13,2*). La fede è ciò che, mentre siamo in esilio dal Signore, ci fa stare uniti a Lui; ma non è il modo più perfetto di esserlo. Il modo più sublime di stare presso il Signore è la visione beatifica verso cui camminiamo (*2 Cor 5,7*). Allorquando i Cristiani ricevettero il dono della fede, fu dato loro anche lo Spirito (*Gal 3,2*). S. Paolo non specifica come ciò sia avvenuto, ma dice che solo per mezzo della fede si può ricevere lo Spirito, non in virtù delle opere della legge. È importante l'affermazione di S. Paolo secondo la quale è con il

cuore che si crede (*Rm 10,9ss*) e non con la testa? Certo è che al contrario della professione che si fa con la bocca, la fede chiama in causa più l'interiorità dell'uomo.

La categoria antropologica del cuore che comprende anche la volontà e gli affetti va ben oltre la ragione e, con la sua affermazione, l'Apostolo vuole far intendere che la fede, per il suo carattere totalizzante, coinvolge tutte le facoltà dell'uomo.

Si è visto come S. Paolo concepisca la fede in modo per qualche verso complesso; le parole per poterla esprimere sono tanto numerose quanto lo sono quelle che esprimono la ricchezza e la varietà della vita cristiana. È questa vita quella su cui la fede vuole influire. Non si tratta solo di una fede che si crede (*fides, quae creditur*), ma piuttosto di una fede con la quale si crede (*fides, qua creditur*). Il mettere in pratica quanto la fede esige sta in primo piano; non per questo ciò che dà fondamento a questo agire ricopre una importanza minore. La fede consiste principalmente nell'accogliere il Vangelo. In questo modo, si manifesta anche come obbedienza all'azione salvifica di Dio che è stata rivelata nella Croce e nella Risurrezione di Gesù, e apre la strada alla giustificazione degli uomini.

VERIFICA

1. Perché soltanto Cristo può giustificare all'uomo peccatore?
2. Delimitare il ruolo della libertà umana nel processo di giustificazione.
3. La chiave cristologica e trinitaria della giustificazione.
4. La giustificazione come reale santificazione dell'uomo.

NONA TAPPA:

LA TRASFORMAZIONE DELL'UOMO IN CRISTO: GRAZIA E FILIAZIONE DIVINA

Obiettivi

- La grazia di Cristo: definizione del concetto, divisione.
- L'incorporazione a Cristo tramite l'opera della Redenzione come chiave della santificazione dell'uomo.
- L'identificazione con la Persona di Cristo implica un nuovo rapporto con le tre Persone della Trinità (inabitazione), che si realizza come filiazione divina: siamo figli nel Figlio.
- L'identificazione con la Persona di Cristo implica una vera e reale trasformazione dell'uomo: la grazia creata.

1. Introduzione

Nel discorso sulla giustificazione è rimasto chiaro il ruolo centrale di Cristo e la necessità dell'identificazione personale e vitale con Lui per essere salvati. Questo ruolo di Cristo, che costituisce un rifacimento di ciò che era il disegno originale dell'uomo nel piano divino³⁹⁸, fonda l'elemento centrale di ciò che in teologia si chiama *grazia*. Quest'espressione, che ha una forte connotazione tecnica, si riferisce nell'ambito accademico ad ogni dono soprannaturale che Dio concede alla creatura personale, in Gesù Cristo e secondo il modello di Gesù Cristo, come regalo gratuito e amoroso, allo scopo di raggiungere in maniera stabile la sua partecipazione alla vita intratrinitaria di Dio.

Ovviamente, il senso generale della parola *grazia* nella Rivelazione è molto più ampio e riguarda dilatate dimensioni del rapporto tra Dio e l'uomo. Il *Catechismo della*

³⁹⁸ Cf. *I^a Parte*, pp.28-44.

Chiesa Cattolica la definisce come «il *favore*, il *soccorso gratuito* che Dio ci dà perché rispondiamo al suo invito: diventare figli di Dio,³⁹⁹ figli adottivi,⁴⁰⁰ partecipi della natura divina,⁴⁰¹ della vita eterna⁴⁰²». Senza intenzione di essere esaurienti, proseguiamo fornendo alcune generalità sul concetto biblico di grazia e la sua prima trasmissione alla coscienza credente della Chiesa. Maggiori notizie possono cercarsi nei vari trattati di antropologia soprannaturale esistenti. Adesso interessa soltanto dare gli elementi fondamentali in maniera sintetica e ordinata, tralasciando, per semplicità discorsiva, l'abbondante apparato critico.

2. La grazia nella Sacra Scrittura

2.1. La grazia nell'Antico Testamento

Nell'Antico Testamento l'uomo è di fronte a Dio come colui che è oggetto di un amore fedele, benevolo e gratuito. I termini che maggiormente si trovano per indicare questo atteggiamento sono il verbo *hānan* e il sostantivo derivato *hēn*, vocaboli che pur non avendo unicamente un utilizzo specificatamente religioso, servono per descrivere il potere di Dio che viene in aiuto del suo popolo. In modo particolare il sostantivo *hēn*, tradotto dai LXX con il termine «grazia», pur nella varietà dei suoi significati, fa riferimento all'amore benevolo di Dio che caratterizza la relazione tra Creatore e creatura, la correlazione tra la necessità, e quindi mancanza dell'uomo, con la risposta «graziosa» di Dio che si china a proteggere chi richiede il suo aiuto (cfr. Sal 4,2; 6,3; 25,16).

Con maggiore frequenza troviamo il termine *hesed*, tradotto dai LXX con il termine «misericordia», che caratterizza l'atteggiamento amorevole, misericordioso di JHWH che necessita di una risposta adeguata da parte del popolo, ma che va sempre

³⁹⁹ Cfr. Gv 1,12-18.

⁴⁰⁰ Cfr. Rm 8,14-17.

⁴⁰¹ Cfr. 2 Pt 1,3-4.

⁴⁰² Cfr. Gv 17,3.

oltre l'immaginabile. Come osserva giustamente il Ladaria: « l'*hesed* supera la stretta osservanza di ciò che è stato stipulato, va sempre più in là di ciò che si possa sperare (cfr. Gn 32,10 ss.; 39,21; Gs 2,12). Non è solo la fedeltà all'alleanza fatta ma l'attitudine divina che fonda la stessa alleanza »⁴⁰³. C'è da osservare come il termine *hesed* sia più vicino al senso neotestamentario di «grazia».

A questo atteggiamento amorevole di Dio, segue la sua fedeltà *emet*, intesa come la stretta osservanza dell'accordo che si esprime in un dono di fedeltà, di giustizia e di perdono. Da ciò si mostra chiaramente come l'iniziativa amorevole e gratuita di Dio precede e supera sempre qualsiasi iniziativa o aspettativa umana, è una azione benevola divina e non una qualità che l'uomo possiede. Anche se non compare ancora in modo stretto il senso di totale gratuità del dono divino, già nella traduzione dei LXX l'*hēn* ebraico trova il suo corrispettivo in *charis* (grazia), che associato alla «misericordia» come nel libro della Sapienza (Sap 3,9; 4,15) assume un significato molto vicino al concetto di grazia neotestamentario⁴⁰⁴. La grazia e la misericordia formano un binomio che caratterizza l'agire di Dio verso l'uomo.

2.2. La grazia nel Nuovo Testamento

Abbiamo visto come il termine greco usato dai LXX per tradurre l'ebraico *hēn* sia *χάρις* (*charis*), vocabolo che maggiormente corrisponde alla nostra parola «grazia». Il termine *charis*, non è molto presente nei Vangeli, infatti, lo troviamo solo tre volte in Giovanni, in modo particolare nel suo Prologo, otto volte in Luca dove si mette in evidenza l'amore misericordioso di Dio, mentre è completamente assente in Marco e Matteo. Ne fa un ampio uso, invece, l'apostolo Paolo che utilizza tale termine più di cento volte e sempre al singolare, dandone una varietà di significati⁴⁰⁵. A volte ha come significato la riconoscenza (cfr. 1Cor 10,30), la liberalità (cfr. 2Cor 8,1ss.), altre volte l'amabilità (cfr. Col 4,6), l'apostolato (cfr. 1Cor 3,10), il carisma (cfr. Ef 4,7; Rm 12,6). Tuttavia in Paolo, illuminato dall'esperienza di Damasco nel quale incontra Cristo pur senza cercarlo, il termine *charis* sta ad indicare soprattutto la benevolenza amorevole e

⁴⁰³ LADARIA, *Antropologia Teologica*, op. cit., p. 208.

⁴⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, 209.

⁴⁰⁵ Cfr. PANTEGHINI, *L'uomo scommessa di Dio*, op. cit., p. 152.

gratuita di Dio, il contenuto della salvezza operata da Cristo che non presuppone alcun merito personale.

In riferimento ai Sinottici, possiamo dire come la realtà della grazia è associata soprattutto al Regno di Dio, un Regno che è già presente ed operante con Cristo, ma che deve raggiungere la sua pienezza, un Regno inteso come realtà interiore, ma anche come dimensione escatologica. Ecco allora che l'annuncio di questo nuovo Regno consiste nell'invitare tutti gli uomini a partecipare in Cristo a questa vita nuova, a divenire figli di Dio. Il Regno è allora una realtà che Dio, in quanto Padre misericordioso (cfr. Lc 15,11-32), dona gratuitamente ai suoi figli (cfr. Lc 12,42; Mt 11,25-26), i quali dovranno cooperare degnamente a questo progetto di salvezza e dare frutto per i doni che hanno ricevuto (cfr. Mt 25,14ss.). La chiamata al Regno si presenta sotto forma di «*sequela Christi*», i discepoli di Gesù devono seguirlo senza condizioni, accogliendo questo dono gratuito che hanno ricevuto da Dio in Cristo. In Luca troviamo, inoltre, un altro concetto che si associa alla grazia, ed è il tema del dono dello Spirito Santo, presente in modo particolare negli Atti degli Apostoli, dove Luca utilizza il termine grazia, sia per indicare la forza dell'azione carismatica, sia per sottolineare l'azione santificante frutto del dono dello Spirito Santo.

Anche se si possono riscontrare degli elementi in comune con Paolo nella descrizione della vita della grazia, in realtà Giovanni segue un diverso itinerario che lo porterà a contemplare l'effetto elevante della grazia, che divinizza l'uomo rendendolo figlio di Dio. Il termine fondamentale per comprendere l'opera di Cristo, secondo san Giovanni, è la «vita eterna», dono di Dio Padre per mezzo di Cristo (cfr. Gv 3,16) che consiste nella medesima vita di Gesù che si dona agli uomini (cfr. 1Gv 1,1). Soltanto Cristo, in quanto pienezza di vita, è in grado di donare la vita agli uomini, i quali la ricevono, in modo particolare, attraverso la partecipazione all'eucarestia (cfr. Gv 6,51 s.). La fonte della grazia è così, per san Giovanni, la realtà dell'incarnazione, ossia la disponibilità del Verbo Incarnato di diventare, per mezzo dello Spirito Santo, cibo di salvezza per entrare nella vita dei credenti e renderli un prolungamento della sua incarnazione. L'uomo può accogliere la vita eterna attraverso la fede (cfr. Gv 5,24), credendo in colui che il Padre ha mandato, oppure può rifiutare colpevolmente questo dono attraverso l'incredulità (cfr. Gv 3,18). L'oggetto della fede del credente è, secondo

san Giovanni, Dio Amore che si dona, è la conoscenza di Dio nel suo mistero di amore trinitario (cfr. 1Gv 4,8-16). Il frutto della vita eterna, proveniente dall'Amore di Dio fatto carne in Gesù Cristo, è il diventare figli di Dio (cfr 1Gv 3,1) attraverso un'unione vivente e feconda con Cristo, il Figlio di Dio, partecipare alla vita divina ed essere abitati, o meglio ancora, dimorare in Dio (cfr. 1 Gv 4,15).

Colui che ha dato grande importanza al termine grazia, identificandolo con il contenuto della stessa salvezza, è san Paolo. Egli, contro qualsiasi umana tendenza di raggiungere un'auto-justificazione attraverso le sole opere, come se fosse l'unica strada verso la salvezza, afferma invece come solo la divina misericordia, gratuitamente donata all'uomo peccatore, può condurlo alla salvezza e dare valore alle sue opere (cfr. Rm 3,23). L'Apostolo, dunque, insiste, molto sul carattere gratuito dell'azione divina, che non può essere in alcun modo meritata dall'uomo, in quanto peccatore, ma che scaturisce essenzialmente dall'amore di Dio che si è manifestato nella redenzione di Cristo. La grazia, utilizzata da Paolo per esprimere il contenuto della salvezza (cfr. 2Cor 6,1), è spesso associata alla giustificazione, alla vita, all'elezione, alla redenzione. La grazia è spesso associata anche alla nuova situazione del cristiano in quanto incorporato a Cristo (cfr. Rm 5,2), o al potere di Dio che basta a sorregge l'uomo, rendendolo forte, anche se vive una situazione di debolezza (cfr. 2Cor 12,9). Essenzialmente possiamo dire che la grazia è in san Paolo Gesù stesso che libera l'uomo dal peccato e gli dona la salvezza, evento questo che induce l'apostolo ad identificare la grazia con un altro importante concetto: quello della missione⁴⁰⁶. Ricordiamo come l'esperienza di Cristo Risorto, porta Paolo a dedicarsi pienamente all'attività missionaria. La Redenzione operata da Cristo fa vivere il credente in uno stato nuovo, in una vita nuova che si caratterizza per l'unione a Cristo, un'unione intesa non solo come imitazione, ma soprattutto un lasciare vivere Cristo nella propria vita (cfr. Gal 2,20).

Terminando possiamo concludere, in maniera sintetica, come la grazia in san Paolo assuma una connotazione sanate, di gratuita liberazione che cambia la vita dell'uomo peccatore, associandolo a Cristo e invitandolo all'agire missionario.

⁴⁰⁶ Cfr. LADARIA, *Antropologia Teologica*, op. cit., p. 211.

3. La riflessione sulla grazia nella storia

3.1. La grazia nella patristica orientale

L'uso biblico del termine si è mantenuto sostanzialmente immutato nella prima patristica, in cui *χάρις* continua ad indicare l'azione divina in beneficio dell'uomo, attraverso la mediazione del Logos, che con il dono di se stesso, diventa sorgente di ogni bene. Il dono del Logos e la conseguente identificazione, implicano l'affermazione primaria della filiazione divina e la partecipazione all'eredità di Cristo. La dimensione critica della grazia la mette in relazione con la vera conoscenza di Dio nella fede e soprattutto, con la teologia paolina dell'immagine che è il nucleo fondamentale della teologia patristica della grazia.

Possiamo dire come la teologia della grazia, nei primi secoli, segue sempre la dottrina di san Paolo e di san Giovanni sviluppandosi come una vera e propria riflessione cristologica. Di fronte alla dottrina gnostica, prima vera minaccia per la fede cristiana, incentrata soprattutto in un'auto-redenzione attraverso la gnosi e in un inizio di predestinazionismo inteso come scelta da parte di Dio, fin dall'origine degli uomini, tra i salvati e i non salvati, autori cristiani come Ireneo, Tertulliano e Clemente d'Alessandria hanno fatto sentire la loro voce.

Sant'Ireneo, nella sua celebre opera *Adversus Haereses*, contro la predestinazione degli individui alla salvezza o alla dannazione, mette in evidenza come la salvezza operata da Cristo non si realizza direttamente a partire dall'origine degli uomini, ma avviene nella storia, nella vita degli uomini all'interno del tempo. Ribadendo contro Marcione un'inscindibile continuità tra il Dio Creatore dell'Antico Testamento e il Dio Salvatore del Nuovo Testamento, ricorda come Cristo, in virtù dell'incarnazione, ha ricapitolato a sé ogni cosa e ogni tempo, e ha donato la salvezza all'uomo mediante la grazia di Dio. In una frase diventata celebre, egli mise in evidenza l'opera di divinizzazione dell'uomo compiuta dall'incarnazione del Verbo: « Dio si è fatto uomo perché l'uomo diventasse Dio »⁴⁰⁷. Tertulliano, per difendere anche lui la prospettiva unitaria della creazione e della salvezza, distingue i concetti di natura e di

⁴⁰⁷ Sant'IRENEO, *Adversus Haereses III*, 18,17.

grazia, come due ordini diversi tra di loro. Questa strada è seguita da Clemente d'Alessandria, il quale, identificando la grazia con la partecipazione alla natura divina, in una concezione un po' platonica e dualista, riconosce solo nell'anima umana un processo di divinizzazione e non nel corpo. Atanasio, seguendo la stessa dottrina di divinizzazione dell'uomo degli autori precedenti, in chiave anti-ariana, ribadisce come questa sia possibile in virtù della piena divinità di Cristo. Infatti se il Figlio non fosse consustanziale al Padre, sarebbe impossibile la divinizzazione degli uomini che rimarrebbe soltanto su un piano metaforico, mentre grazie alla divinità di Cristo, questa divinizzazione dell'uomo risulta reale⁴⁰⁸.

Alcuni autori protestanti del XIX-XX secolo, tra i quali ricordiamo Von Harnack, hanno criticato questa dottrina della divinizzazione ritenendola un retaggio della cultura ellenica e classica in generale di forte tendenza platonica. Gli gnostici, per esempio ritenevano che potesse divinizzarsi ciò che era già divino fin dall'origine. Tuttavia la dottrina cristiana della divinizzazione in realtà è assolutamente una novità per il mondo classico, perché si fonda su un dono di Dio che rende divino ciò che non lo è mai stato, che rende immortale la natura dell'uomo mortale. Per questo motivo si può parlare della grazia di Dio come una «nuova creazione», «nuova nascita».

3.2. La controversia tra Pelagio e sant'Agostino

Pelagio, monaco bretone del V secolo, già incontrato nella nostra riflessione sul peccato originale, cercò prima di tutto di giustificare la libertà dell'uomo di fronte alla grazia di Dio. Egli, lottando contro il manicheismo, ricorda come Dio, nella creazione vista come una realtà buona, ha donato all'uomo la capacità di non peccare, riconoscendo il peccato originale come una specie di cattivo esempio che non trasmette in nessun caso una natura decaduta. Questo significa che l'uomo ha in sé, fin dalla nascita, la possibilità di non peccare in virtù della grazia di Dio, ricevuta nella creazione e in virtù del buon esempio di Cristo che insegna all'uomo come fare la volontà di Dio. Dunque secondo Pelagio la creazione, la legge, il buon esempio di Cristo sono un dono di Dio, una grazia.

⁴⁰⁸ Cfr. LADARIA, *Antropologia Teologica*, op. cit., p. 215.

Questa visione ha due conseguenze: la prima è che la grazia è vista principalmente come un qualcosa di estrinseco all'uomo, una realtà esterna che aiuta l'uomo a condurre una vita moralmente retta. La seconda è che la salvezza può essere raggiunta con le sole forze naturali dell'uomo, l'opera salvifica di Cristo risulta così del tutto marginale, è un semplice stimolo esteriore che non determina nessun cambiamento ontologico nell'uomo.

In polemica con Pelagio troviamo sant'Agostino la cui riflessione sulla grazia diventerà un punto centrale nella costituzione della dottrina occidentale su questo tema. Egli rifacendosi all'insegnamento di san Paolo, riconosce alla Legge una funzione pedagogica in vista di Cristo, che indubbiamente non ha nessuna possibilità di giustificare l'uomo, ma che lo aiuta a riconoscere i propri limiti. Tuttavia è la Redenzione di Cristo che rende pienamente manifesta all'uomo la realtà del peccato, l'uomo cioè si comprende veramente peccatore attraverso l'opera redentrice compiuta da Cristo che vince il peccato dell'umanità. Prima del Battesimo gli atti dell'uomo sono segnati dalla *cupiditas*, dalla vanità e dall'orgoglio, l'uomo dunque si trova in una situazione di peccato a causa del peccato di Adamo. Questo stato dell'uomo può essere superato soltanto attraverso l'infusione della grazia che consiste, secondo sant'Agostino, nel riversare l'amore di Dio su di noi (cfr. Rm 5,5) affinché ogni uomo possa diventare amante suo. La pratica liturgica del battesimo dei bambini è la prova concreta della presenza in tutti del peccato originale e della necessità di tutti della grazia di Cristo. Attraverso il Battesimo l'uomo è incorporato a Cristo e dunque può far parte del suo Corpo, la Chiesa, ma nello stesso tempo viene anche abitato dalla Trinità grazie all'opera dello Spirito Santo che determina un vero e proprio cambiamento nell'uomo. Tuttavia, una volta redento l'uomo non può condurre una vita prescindendo dall'aiuto di Dio, ma ha necessità dei continui impulsi della grazia per fare il bene e vincere la tentazione del male, ossia di ciò che più tardi verrà chiamata dalla teologia la grazia attuale. Ciò significa che Dio non soltanto dà la possibilità all'uomo di compiere buone opere, ma rende tali opere buone attraverso la grazia che rende virtuoso l'atto buono dell'uomo⁴⁰⁹.

⁴⁰⁹ Cfr. Sant'AGOSTINO, *De natura et gratia*, 43,50.

Dunque la profonda differenza tra sant'Agostino e Pelagio consiste essenzialmente dalla differente origine della salvezza. Secondo Pelagio la salvezza inizia dalla libertà ricevuta nella creazione insieme alle forze per agire bene, mentre secondo Agostino la salvezza ha inizio nella grazia di Cristo, frutto della sua redenzione. Naturalmente la grazia non distrugge la libertà dell'uomo, ma al contrario la preserva orientandola al bene, seducendo l'uomo al bene e alla verità. Questa priorità della grazia si mostra in modo particolare nella predestinazione. A tal riguardo bisogna dire che in alcuni testi sembrerebbe emergere una certa difficoltà in Agostino a definire una predestinazione universale alla salvezza, come se nel suo pensiero non fosse chiara del tutto la volontà di Dio di salvare tutti gli uomini⁴¹⁰. Bisogna certamente considerare il carattere polemico di alcuni suoi scritti che non permettono una esposizione serena ed esaustiva, la difficoltà del tema della predestinazione e soprattutto la tensione ancora presente in Agostino tra la grazia che viene donata gratuitamente e la natura che è soggetta a proprie regole. Per completezza bisogna tuttavia ricordare come in diversi interventi il vescovo d'Ipbona ribadisce che il criterio ultimo di Dio, riguardo la salvezza degli uomini, è sempre la sua misericordia e giustizia⁴¹¹.

Le posizioni di sant'Agostino vennero accettate completamente dal Concilio di Cartagine del 418, convocato per contrastare la posizione di Pelagio e del suo discepolo Celestio. I canoni che ci interessano seguono chiaramente il pensiero agostiniano. Ricordo come questi canoni li abbiamo già indicati quando abbiamo analizzato la questione del peccato originale, ma per comodità li riportiamo ancora di seguito.

1. Il secondo canone condanna chi nega che i bambini ricevano il peccato originale e che il Battesimo per loro non è « *in remissionem peccato rum* » (DS 223).
2. Il canone (terzo), condanna chi afferma che la grazia di Dio serve solo per la remissione dei peccati commessi e non anche per l'aiuto a non commetterli (DS 225).
3. Nel quarto canone si condanna chi nega che la grazia sia in grado solo di far conoscere e non anche di far compiere la volontà di Dio (DS 226).

⁴¹⁰ Cfr. Sant'AGOSTINO, *De dono persev.* 16.

⁴¹¹ Cfr. Sant'AGOSTINO, *De corr. Et gratia* 15 s.

4. Il quinto canone condanna chi sostiene che con la grazia l'uomo può compiere più facilmente i comandi di Dio che comunque potrebbe lo stesso adempiere anche senza grazia, sia pure con maggiore difficoltà (DS 227).

5. Il sesto canone, in riferimento a 1Gv 1,8 condanna chi afferma che per umiltà si può dire di essere peccatore, ma non perché ciò sia vero (DS 228). Il settimo canone condanna chi afferma che i santi sulla terra, quando nell'orazione dicono « Rimetti a noi i nostri debiti » non fanno riferimento anche ai loro peccati, ma solo a quelli del popolo (DS 229). Ed infine l'ottavo canone condanna chi afferma che il « Rimetti a noi i nostri debiti » sia pronunciato dai santi per pura umiltà, ma non perché ne abbiano veramente bisogno (DS 230).

Tuttavia dopo il pelagianesimo, seguì un altro problema in ambito monastico altrettanto complesso, quello del semi-pelagianesimo, termine non del tutto esatto, visto che non si collega storicamente al pelagianesimo. I semipelagiani, pur affermando la necessità della grazia per la salvezza, insistono sul fatto che l'inizio della fede, «*l'initium fidei*» dipende dalla volontà dell'uomo, dalla sua richiesta di aiuto e non dalla grazia. Viene dunque negato il primato assoluto di Dio che in virtù del suo amore è l'unico che può attrarre a sé l'uomo. Il moto spontaneo della libertà sarebbe quindi anteriore all'azione della grazia⁴¹².

La posizione del semipelagianesimo fu condannata dal cosiddetto *Indiculus Coelestini*, un insieme di scritti del 442 di Papi e di Concili di non chiara autenticità (DS 238) e soprattutto dal secondo Concilio di Orange del 529, presieduto da san Cesareo di Arles. Sono diversi i canoni che trattano della grazia e quasi tutti fanno riferimento agli scritti di Agostino, anche se non viene accettata la dottrina della predestinazione per il male, ecco perché si parla, in riferimento al Concilio, di «Agostinismo moderato».

Nel terzo canone si condanna chi afferma che la grazia venga conferita a motivo dell'invocazione dell'uomo (DS 373); nel quarto canone si condanna chi afferma che per essere purificati dal peccato Dio aspetta la nostra volontà (DS 374); nel quinto canone si condanna chi afferma che l'inizio della fede dipende dalla volontà dell'uomo (DS 375); nel sesto canone si condanna chi afferma la subordinazione della grazia all'umiltà e all'obbedienza umana (DS 376); nel settimo canone si condanna chi afferma

⁴¹² Cfr. LADARIA, *Antropologia Teologica*, op. cit., p. 221.

che in forza della natura si possa scegliere un bene attinente alla salvezza senza l'ispirazione dello Spirito Santo (DS 377); nell'ottavo canone si condanna chi afferma che si possa pervenire alla grazia attraverso la misericordia o il libero arbitrio non leso dal peccato delle origini (DS 378); il nono canone afferma che è un dono di Dio quando pensiamo rettamente e operiamo il bene (DS 379); il decimo canone ricorda che l'aiuto di Dio deve essere sempre richiesto, anche da coloro che sono stati sanati (DS 380); l'undicesimo canone ricorda che anche nei voti c'è sempre un intervento previo di Dio (DS 381); nel dodicesimo canone si afferma che Dio ci ama così come saremo mediante il suo dono (DS 382); nel tredicesimo canone si afferma che il libero arbitrio può essere risanato solo dalla grazia del battesimo (DS 383); nel quattordicesimo canone si afferma che nessuno può essere liberato dalla disgrazia se la misericordia di Dio non lo previene (DS 384); il quindicesimo canone ricorda come Adamo venne cambiato in peggio per la sua iniquità, mentre il credente viene cambiato meglio mediante la grazia di Dio (DS 385); il sedicesimo canone ricorda che nessuno si deve gloriare per ciò che ha (DS 386); il diciassettesimo canone ricorda che la fortezza dei cristiani è la carità di Dio (DS 387); il diciottesimo canone afferma che la grazia non è anticipata dal merito di qualcuno, non è dovuta (DS 388); il diciannovesimo canone afferma che nessuno viene salvato se non per la misericordia di Dio (DS 389); il ventesimo canone afferma che l'uomo senza Dio non può fare nulla di buono (DS 390); il ventunesimo canone ricorda che la giustizia proviene dalla grazia e non dalla natura altrimenti Cristo sarebbe morto in vano (DS 391); nel ventiduesimo canone si ricorda che se nell'uomo vi è verità e giustizia, questa proviene da Dio, perché è proprio dell'uomo solo menzogna e peccato (DS 392); il ventitreesimo canone afferma che quando l'uomo compie il male compie la sua volontà, ma quando invece compie il bene compie la volontà di Dio (DS 393); il ventiquattresimo canone ricorda che come i tralci sono nella vite senza portare nulla, ma prendono tutto dalla vite per la loro crescita, così per i credenti essere uniti a Cristo è utile per loro, ma non per Cristo (DS 394); il venticinquesimo e ultimo canone afferma che l'amore con cui amiamo Dio è un puro dono di Dio (DS 395). La conclusione redatta dal vescovo Cesario di Arles afferma che con il peccato del primo uomo nessuno può amare Dio e compiere il bene se la grazia della misericordia di Dio non lo ha prevenuto. La fede dei patriarchi e dei santi non è frutto della loro natura, ma della

grazia concessa da Dio. Questa grazia è conferita attraverso la generosità di Dio e non mediante il libero arbitrio dell'uomo, così, dunque, nessuno possiede qualcosa di buono se questo non è stato conferito da Dio. Nello stesso tempo viene negata qualsiasi predestinazione al male, come se Dio all'origine avesse deciso di condannare alcuni e salvare altri (DS 396-397).

3.3. La grazia in san Tommaso

Se nella posizione di sant'Agostino si è potuto notare un'accentuazione dell'origine della grazia e dunque dell'agire divino, ciò che comunemente viene chiamata grazia increata, san Tommaso, dal canto suo, considera la grazia soprattutto nei suoi effetti sul credente, in quegli effetti creati che si realizzano in coloro che rispondono positivamente al dono divino della grazia, ciò che comunemente viene chiamata grazia creata⁴¹³.

San Tommaso, parlando dell'agire morale del cristiano che deve tendere al fine ultimo, ossia a Dio, afferma che il fine ultimo trascende la natura umana. Questo significa che l'uomo, da solo, non può raggiungere la visione beatifica, ma ha bisogno di un dono divino che lo elevi al di sopra della sua natura e gli permetta di compiere il bene morale adeguato per il raggiungimento del suo fine. Ciò è reso possibile unicamente dalla grazia divina, la quale è considerata come un principio estrinseco dell'agire dell'uomo⁴¹⁴.

San Tommaso, riconoscendo la grazia come un dono esclusivamente di Dio e non come un'espressione delle potenzialità della natura umana, come la intendeva il pelagianesimo, riconosce nell'uomo una capacità nel ricevere la grazia, una *capax gratiae*, un'apertura per la grazia. La grazia coinvolge la natura dell'uomo, soprattutto le sue capacità e facoltà e dona una sorta di splendore nell'anima, una *qualitas animae*, ossia una stabile abitudine nell'anima. La grazia per Tommaso diventa il dono fondamentale di Dio che per mette alla creatura di indirizzarsi verso di lui e così giungere al compimento del suo fine ultimo.

⁴¹³ Cfr. san TOMMASO, *S.Th. I-II*, qq. 109-114.

⁴¹⁴ Cfr. PANTEGHINI, *L'uomo scommessa di Dio*, op. cit., p. 184.

4. Dio e la grazia: la grazia increata

4.1. La Trinità e la grazia

Abbiamo visto come la grazia può essere definita come la «vita di Dio nell'uomo», pertanto non può essere confusa con la natura dell'uomo, con la sua costituzione, ma ha la sua origine in Dio stesso. Così la grazia, in quanto «vita di Dio», la si deve considerare come un realtà increata, divina, un agire divinizzante di Dio nell'uomo.

Attraverso la Rivelazione noi sappiamo come la natura divina ha due modi di comunicarsi: *ad intra* nelle processioni eterne e *ad extra* nella realtà della creazione e della grazia. Ora, perché l'anima in grazia possa riflettere l'essere ad immagine di Dio, è opportuno che la vita divina sia comunicata *ad extra* in un modo analogo a come è vissuta *ad intra* dalla Trinità. Il dono della vita divina deve caratterizzare, modellare la creatura in ciò che è proprio di questa vita, ossia l'uomo che riceve la vita divina deve rassomigliare in ciò che è proprio delle Persone divine. Questo significa che le processioni eterne vengono ad essere la causa esemplare della partecipazione dell'uomo alla vita divina.

Detto ciò possiamo allora considerare un aspetto rilevante di questa esemplarità: il modo con cui Dio ci rende partecipi della vita divina è attraverso l'adozione a figli. L'uomo viene reso partecipe della relazione filiale presente all'interno della Trinità, anche se questa filiazione è profondamente distinta dalla filiazione di Cristo (cfr. Gv 20,17). Così tutti gli uomini hanno come vocazione fondamentale quella di essere figli adottivi di Dio, come osserva san Paolo nella lettera agli Efesini: « In lui ci ha scelto prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità predestinandoci ad essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà. E questo a lode e gloria della sua grazia, che ci ha dato nel Figlio suo diletto » (Ef 1,4-6). Il progetto divino di Dio che porta a compimento la creazione dell'uomo ad immagine, è dunque fare dell'uomo un figlio adottivo di Dio.

Questo diventare figli adottivi e dunque essere conformi all'immagine del Figlio ed essere riconosciuti dal Padre come tali, è opera della Spirito Santo. E' interessante

notare come attraverso l'adozione a figli l'uomo partecipa *ad extra* alla prima processione trinitaria, la generazione, ma la modalità con la quale veniamo resi partecipi di questa filiazione divina fa riferimento alla seconda processione, quella dello Spirito Santo che procede come Colui che è donato, l'uomo infatti è reso figlio attraverso un dono divino, l'essere figli di Dio ci è donato.

Iniziamo questa riflessione partendo dall'azione dello Spirito Santo che ci incorpora a Cristo e ci rende partecipi della vita divina.

4.2. L'azione dello Spirito Santo ci fa diventare uno con Cristo

Abbiamo detto come sia lo Spirito Santo che unisce gli uomini a Cristo e li rende partecipi della filiazione divina. Lo Spirito Santo fa entrare l'uomo in un rapporto intimo con Dio, lo «divinizza» rendendolo partecipe della natura divina (cfr. 2Pt 1,4) attraverso una comunione creata e donata con la vita trinitaria. Partecipare alla natura divina vuole significare «che l'uomo diventa simile al modo di essere proprio di Dio»⁴¹⁵.

Lo Spirito che viene donato all'uomo è lo stesso Spirito che ha guidato Gesù nella sua umanità, dall'Incarnazione fino alla sua risurrezione, ed è per questo che può essere chiamato lo Spirito di Cristo. Gesù, donando il suo Spirito, è in grado di comunicare agli uomini la sua vita, ciò che in maniera unica si è realizzato in lui: la filiazione divina⁴¹⁶. Ciò significa che l'agire di Cristo non termina con gli atti personali con i quali ha operato la nostra salvezza, ma nel determinare la piena incorporazione a lui, nel far partecipare ogni credente alla sua vita, nella fede e nei sacramenti nell'ora presente, nella gloria in maniera definitiva. Questa presenza di Cristo nel cristiano che coinvolge lo Spirito Santo, è descritta molto bene da Pio XII nell'Enciclica *Mystici corporis*:

Cristo è causa prima ed efficiente della santità, giacché non vi può essere nessun atto salutare se non promani da Lui come da fonte suprema: "*Senza di Me, Egli ha detto, voi non potete far nulla*" (cf. Gv

⁴¹⁵ SCOLA, *La persona umana: antropologia teologica*, op. cit., p. 302.

⁴¹⁶ Cfr. LADARIA, *Antropologia Teologica*, op. cit., p. 294.

15,5). Se, per i peccati commessi, il nostro animo è mosso dal dolore e dalla penitenza, se con timore e speranza filiale ci rivolgiamo a Dio, è sempre la Sua forza che ci spinge. La grazia e la gloria nascono dalla inesausta pienezza. Il nostro Salvatore arricchisce di continuo tutte le membra del Suo Corpo mistico e specialmente le più eminenti, con i doni del consiglio, della forza, del timore e della pietà, affinché tutto il Corpo aumenti sempre di più nella santità e nella integrità della vita. E quando dalla Chiesa vengono amministrati con rito esteriore i Sacramenti, è Lui che produce l'effetto interiore (cfr. S.T. *III*, q. 64, a. 3). È Lui che nutrendo i redenti con la propria Carne e con il proprio Sangue, seda i moti concitati e turbolenti dell'animo. È Lui che aumenta la grazia e prepara alle anime e ai corpi il conseguimento della gloria.

E questi tesori della divina bontà, li partecipa alle membra del Suo Corpo mistico, non solo perché li impetra dall'eterno Padre quale Vittima eucaristica sulla terra e quale Vittima glorificata nel cielo, col pregare per noi e mostrare le Sue piaghe, ma ancora perché Egli stesso sceglie, determina e distribuisce a ciascuno le grazie "*secondo la misura del dono di Cristo*" (Ef 6,7). Ne segue che dal divin Redentore come da fonte principale "*tutto il corpo ben composto e connesso per l'utile concatenazione delle articolazioni efficacemente, nella misura di ciascuna delle sue parti, compie il suo sviluppo per la edificazione di se stesso*" (Ef 4,16; Col 2,19).

Venerabili Fratelli, quelle cose che abbiamo sopra esposte, spiegando brevemente il modo con cui Gesù Cristo vuole che l'abbondanza dei Suoi doni dalla propria divina pienezza affluisca nella Chiesa affinché essa quanto più è possibile sia a Lui somigliante Ci introducono a spiegare la terza ragione per cui il Corpo sociale della Chiesa si fregia del nome di Cristo: ragione che consiste nel fatto che il nostro Salvatore sostiene Egli stesso divinamente la società da lui fondata.

Come osserva acutamente e sottilmente il Bellarmino (cfr. *De Rom. Pont.*, I, 9; *De Concil.*, II, 19), questo appellativo del Corpo di Cristo non deve spiegarsi semplicemente col fatto che Cristo debba dirsi Capo del Suo Corpo mistico, ma anche col fatto che Egli talmente

sostenta la Chiesa e talmente vive in certo modo nella Chiesa, che essa sussiste quasi come una seconda persona di Cristo. Anche il Dottore delle Genti lo afferma, quando, scrivendo ai Corinti, senz'altra aggiunta, denota la Chiesa col nome di "*Cristo*" (cfr. 1Cor 12,12), imitando in ciò lo stesso Maestro il quale a lui che perseguitava la Chiesa aveva gridato dall'alto: "*Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?*". (cfr. Atti 9,4; 22,7; 26,14). Anzi, se crediamo al Nisseno, spesso la Chiesa vien chiamata dall'Apostolo semplicemente "*Cristo*" (cfr. Gregorio Nisseno, *De vita Moysis*; PG XLIV, 385); né vi è ignoto, Venerabili Fratelli, quel detto di Agostino: "*Cristo predica Cristo*" (cfr. *Serm.*, CCCLIV, 1; PL XXXIX, 1563).

Tuttavia tale nobilissima denominazione non deve essere presa come se appartenesse all'intera Chiesa quell'ineffabile vincolo con cui il Figlio di Dio assunse un'individua umana natura; ma consiste in ciò che il nostro Salvatore comunica talmente con la sua Chiesa i beni Suoi propri, che questa, secondo tutto il suo modo di vivere, quello visibile e quello invisibile, presenta una perfettissima immagine di Cristo. Poiché, per quella missione giuridica con la quale il divin Redentore mandò nel mondo gli Apostoli come Egli stesso era stato mandato dal Padre (cfr. Gv 17,18; 20,21), è proprio Lui che battezza, insegna, governa, assolve, lega, offre, sacrifica, per mezzo della Chiesa.

Con quell'alta donazione poi, del tutto interna e sublime che abbiamo sopra accennata nel descrivere il modo d'influire del Capo nelle Sue membra, Gesù Cristo fa vivere la Chiesa della sua propria superna vita, permeando con la Sua divina virtù tutto il Corpo di lei, e alimentando e sostenendo le singole membra, secondo il posto che occupano nel Corpo, come la vite nutre e fa fruttificare i tralci che le sono uniti (Leone XIII, Lett. Enc. *Sapientiae Christianae; Satis cognitum*).

Se poi consideriamo attentamente questo divino principio di vita e di virtù dato da Cristo, in quanto costituisce la stessa fonte di ogni dono e grazia creata, capiremo facilmente che esso non è altro se non lo Spirito Santo, che procede dal Padre e dal Figlio e che vien chiamato

in modo proprio "*Spirito di Cristo*", ossia "*Spirito del Figlio*" (Rm. 8,9; 2Cor 3,17; Gal 6,6). Per opera di questo Spirito di grazia e di verità, il Figlio di Dio dispose la propria anima nel seno incontaminato della Vergine; questo Spirito pone le Sue delizie nell'abitare nell'anima del Redentore come nel suo tempio preferito; questo Spirito ci fu meritato da Cristo sulla Croce, spargendo il proprio sangue; questo, Egli donò alla Chiesa per rimettere i peccati, alitandolo sopra gli Apostoli (cfr. Gv 20,22); e mentre soltanto Cristo ricevette questo Spirito senza misura (cfr. Gv 3,34), alle membra del Corpo mistico vien distribuito dalla pienezza dello stesso Cristo secondo la misura del dono di Cristo (cfr. Ef 1,8; 4,7). Dopo che Cristo fu glorificato sulla Croce, il Suo Spirito vien comunicato alla Chiesa con copiosissima effusione, affinché le sue singole membra di giorno in giorno siano sempre più simili al Redentore. È lo Spirito di Cristo che ci ha resi figli adottivi di Dio (cfr. Rm 8,14-17; Gal 4,6-7), sicché un giorno "*noi tutti, mirando a faccia svelata la gloria del Signore quasi in uno specchio, siam trasformati di gloria in gloria nella stessa Sua immagine*" (cfr. 2Cor 3,18).

A questo Spirito di Cristo, come a principio invisibile, bisogna anche attribuire l'unione di tutte le parti del Corpo tra loro e con l'eccelso lor Capo, risiedendo esso tutto nel Capo, tutto nel Corpo, tutto nelle singole membra: a queste Egli è presente con la Sua assistenza in maniere diverse, secondo i loro diversi uffici e il loro maggiore o minor grado di perfezione spirituale. Egli, col suo celeste soffio di vita, è il principio di ogni azione vitale ed efficacemente salutare nelle diverse parti del mistico Corpo. Egli, sebbene sia personalmente presente in tutte le mistiche membra e in esse divinamente agisca, tuttavia nelle parti inferiori opera per ministero delle membra superiori. Infine, mentre spirando la Sua grazia produce sempre nuovi incrementi, pure non vuole abitare con la grazia santificante in quelle membra che siano completamente separate dal Corpo. E questa presenza di attività dello Spirito di Gesù Cristo fu con vigorosa sintesi espressa dal Nostro Predecessore Leone XIII d'immortale memoria, nella Lettera Enciclica *Divinum illud*, dicendo: "*Basti affermare che,*

essendo Cristo il Capo della Chiesa, lo Spirito Santo è l'anima di essa".

Se poi quella forza e virtù vitale con cui tutta la comunità dei Cristiani vien sostenuta dal suo Fondatore, la consideriamo non in se stessa, ma negli effetti creati che da lei promanano, essa consiste nei doni celesti che, quale causa efficiente della luce soprannaturale e della santità, il nostro Redentore insieme col Suo Spirito dà alla Chiesa, e produce insieme allo stesso Spirito. Sicché la Chiesa non diversamente che tutte le sante sue membra, può far sua questa grande sentenza dell'Apostolo: "*Vivo non più io, ma vive in me Cristo*" (Gal 2,20).

Questi Nostri ragionamenti intorno al "*Capo mistico*" (cf. Ambrogio, *De Elia et jejun.*, 10, 36-37 e *In Psalm.* 118, serm. 20, 2; PL XIV, 710 e XIV, 1483) rimarrebbero certamente monchi, se non accennassimo, almeno brevemente, ad un'altra sentenza dello stesso Apostolo: "*Cristo è Capo della Chiesa: Egli il Salvatore del Corpo di lei*" (Ef 5,23). Con queste parole, infatti, viene indicata l'ultima ragione per cui il Corpo della Chiesa è fregiato del nome di Cristo. Cioè Cristo è il divino Salvatore di questo Corpo. Egli infatti a buon diritto vien proclamato dai Samaritani "*Salvatore del mondo*" (Gv 4,42); anzi senza alcun dubbio dev'essere chiamato "*Salvatore di tutti*", sebbene con Paolo bisogna aggiungere che lo è "*specialmente dei fedeli*" (cfr. 1Tim 4,10), in quanto, a preferenza di tutti gli altri, conquistò col Suo sangue le membra che costituiscono la Chiesa (Atti 20,28). Avendo già detto abbastanza sulla Chiesa nata dalla Croce, su Cristo datore della luce, causa della santità e sostentatore del Suo Corpo mistico, non è il caso di soffermarci ancora su questo argomento, ma piuttosto è opportuno meditare queste verità con animo umile e attento, rivolgendo a Dio sentimenti di gratitudine perenne. Pertanto quello che il nostro Salvatore pendente dalla Croce iniziò, non cessa di perpetuarlo nella beatitudine celeste: "*Il nostro Capo, dice Agostino, interpella per noi: alcune membra egli riceve, altre flagella, altre purifica, altre consola; altre ne crea, altre ne chiama, altre ne corregge, altre ne rinnova*" (*Enarr. in Ps.*, LXXXV, 5; PL XXXVII,

1085). Noi dobbiamo pertanto cooperare con Cristo in quest'opera salutare, giacché "*da Uno e per mezzo di Uno veniamo salvati e salviamo*" (Clemente Alessandrino, *Strom.* VII, 2: PL IX, 413).

Pio XII, *Enc. Mystici Corporis*, n.113

Il Pontefice rimanda alla dottrina paolina secondo la quale il giustificato è colui che si riveste della gloria di Cristo risorto, in innocenza e santità. Questo rivestirsi di Cristo non è una dimensione sterna, ma un assomigliare a Cristo «dal di dentro», come un vero rinnovamento, una nuova nascita (cfr. Tit 3,4-5). L'uomo in Cristo, infatti, diventa un uomo nuovo (cfr. Col 3,9-10; Ef 4,22; Rm 13,14).

Tale dottrina è la conferma di quanto detto sulla realizzazione critica dell'immagine in cui l'uomo è stato creato. Soltanto chi vive nella grazia diventa in Cristo immagine di Dio. Come il Figlio è l'immagine senza differenza del Padre, così l'uomo diventa immagine nella misura in cui si identifica con Cristo.

« E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello spirito del Signore » (2Cor 3,18). « E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste » (1Cor 15,49). « Vi siete infatti spogliati dell'uomo vecchio con le sue azioni e avete rivestito il nuovo, che si rinnova, per una piena conoscenza, ad immagine del suo Creatore » (Col 3,10).

Questo spiega l'anelito spirituale di Paolo davanti alle anime nella sua missione apostolica: «figlioli miei che io di nuovo partorisco nel dolore finchè non sia formato Cristo in voi!» (Gal 4,19). Giovanni approfondisce la comunione di vita del cristiano con Cristo con diverse immagini, tra le quali ne menzioniamo due: innanzitutto l'identificazione con Cristo si realizza tramite la comunione con lui nella conoscenza. Cristo diventa la luce dell'uomo, il che equivale a dire che diventa principio vitale nella misura in cui la vita nuova consiste nel conoscere il Padre e colui che il Padre ha mandato (cfr. Gv 17,1-3). La luce di Cristo che illumina il Padre riguarda Cristo stesso come Figlio eterno, ma anche la filiazione partecipata dell'uomo (cfr. Gv 14,20; 15,3).

In secondo luogo, Giovanni manifesta come la luce che è Cristo, realizza un'unione vitale tra l'uomo e Cristo, profonda e permanente. Non è di mera illuminazione esterna, ma di vera e propria comunità di vita, manifestata soprattutto nella parabola della vite e dei tralci (Cfr. Gv 15,1-7), secondo la quale il cristiano non può vivere se non innestato in Cristo, da cui riceve la linfa vitale. La stessa idea viene ripetuta spesso da Giovanni, in riferimento alla reciproca inerenza esistenziale tra Cristo e il cristiano (cfr. Gv 6,56; 14,10.20.23; 15,9-10; 17,21-26).

Lo Spirito, in quanto procedente dal Padre e del Figlio, è l'Amore di entrambi, e dal momento in cui questo Amore vuole includere la creatura razionale, è lo stesso Spirito che diventa l'agente di questa incorporazione dell'uomo alla vita intradivina. Il Dono personale che il Padre e il Figlio eternamente si scambiano nell'immediatezza delle processioni trinitarie, diventa Dono increato anche per l'uomo. Lo Spirito Santo è Colui che forma Cristo nel credente e lo fa diventare un *alter Christus, ipse Christus* e come conseguenza di ciò è Colui che grida nel cuore dell'uomo *Abbà*. L'uomo giustificato si identifica con Cristo proprio tramite l'azione dello Spirito, che lo conduce verso il Figlio e, nel Figlio, verso il Padre. Il Padre ci assume come figli mediante lo Spirito Santo, che ci fa diventare una sola cosa con il Figlio eterno.

In che cosa consista teologicamente questa reciproca inerenza, presenza di Cristo nel cristiano e del cristiano in Cristo, non è facile stabilirlo. Da una parte è evidente che l'io di Cristo e l'io del cristiano rimangono distinti e non confusi, in modo da garantire, oltre la comunità di vita, la struttura dialogica del loro rapporto. Il tipo di presenza, in base ai dati neotestamentari, deve essere collegato alla missione visibile della seconda Persona e, in concreto, alla continuazione storica di quella missione nella Chiesa che avviene tramite la presenza sacramentale. Pertanto, la grazia come presenza di Cristo nel cristiano, ha una fondamentale (ma non esclusiva) dimensione sacramentale. Il Cristo glorioso, salito al Cielo, permane nella storia e ci incorpora alla sua esistenza nascosta tramite i sette sacramenti. Con la ricezione di questi, l'uomo riceve una presenza dinamica di Cristo in sé, che ha il suo massimo segno nell'Eucarestia.

4.3. La filiazione divina

Sappiamo come l'Antico Testamento è molto cauto nel trattare la paternità di Dio anche se questa nozione è alquanto comune nelle religioni pagane accanto ad Israele. Proprio la volontà di non confondersi con le antiche concezioni mitologiche che vedevano le divinità come generatori degli uomini, anche in senso fisico, Israele raramente definisce Padre JHWH, ed ancora più raramente gli israeliti si definiscono figli suoi. La paternità di Dio emerge in modo particolare dopo l'Alleanza e sta ad indicare soprattutto la sottomissione del popolo alla sua volontà e la grande misericordia che Dio ha nei suoi confronti. Dio è considerato un Padre della collettività del popolo (cfr. Os 11,16; Is 63,15), in quanto misericordioso e benevolo verso Israele con il quale ha stretto un'Alleanza, ma non un Padre in quanto tale, poiché ciò si avvicinerebbe troppo all'idolatria, all'antropomorfismo, alla volontà di mettere Dio allo stesso livello della creatura. L'Antico Testamento insiste soprattutto nei tratti paterni di Dio che si esprimono con evidenza nel modo in cui tratta Israele, suo popolo eletto, atteggiamenti che lasciano trasparire un'attenzione, una cura e soprattutto una benevolenza propria di un padre (cfr. Sir 36,11; Os 11,3-4; Sal 22,11; Sal 27,10)⁴¹⁷.

Il Nuovo Testamento, in linea con l'insegnamento veterotestamentario, inaugura un profondo cambiamento. La paternità di Dio da collettiva diventa individuale e da semplice modalità di comportamento, diventa effettiva attraverso un'adozione nel suo Figlio Unigenito. Gesù Cristo, infatti, non solo rafforza i tratti paterni di Dio, ricordando che Dio agisce sempre come un Padre, ma soprattutto rivela che Dio è un Padre e lo è dall'eternità perché ha un Figlio, il Verbo fatto carne, Gesù Cristo. Il Nuovo Testamento, particolarmente ricco di testi che mettono in evidenza il titolo di Dio come Padre, di Gesù Cristo come Figlio e degli uomini come figli di Dio, trova soprattutto in san Paolo il testimone della profonda novità antropologica cristiana⁴¹⁸.

Il fondamento di questa nuova prospettiva per l'umanità, come osserva san Paolo, è l'Incarnazione del Verbo: « Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la

⁴¹⁷ Cfr. MORRICONE B., *L'essere figli di Dio. Figli nel Figlio*, op. cit., pp. 342-344.

⁴¹⁸ Per chi fosse interessato alle statistiche consiglio di fare riferimento a GENNARI G., *Figli di Dio*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità* (a cura di DE FLORES S. e GOFFI T., Roma 1979, pp. 655-674.

legge, perché ricevessimo l'adozione a figli ». Come osservano chiaramente i testi evangelici, la filiazione di Cristo è infinitamente superiore a quella degli uomini (cfr. Mt 7,21; Lc 2,49), tuttavia, egli, in quanto Figlio di Dio, è stato inviato sulla terra come Figlio dell'Uomo affinché diventasse il primogenito di una moltitudine di fratelli⁴¹⁹. Così la filiazione divina di Cristo, in quanto Figlio di Dio che si è fatto Figlio dell'Uomo, è stata estesa a tutti gli uomini perché potessero diventare anche loro figli di Dio: « Poiché quelli che egli (Dio) da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli » (Rm 8,29).

Il termine adozione sta ad indicare la gratuità di questo dono che non deriva per un diritto di natura, l'uomo infatti è per natura meritevole d'ira, in quanto nato nella schiavitù (cfr. Gv 8,44). Si diventa, dunque, figli di Dio per un puro dono d'amore, realizzato attraverso l'Incarnazione del Figlio. Un'adozione a figli che diventa una realtà esperienziale per tutti gli uomini che l'accolgono con la fede. E' infatti lo Spirito Santo che fa fare esperienza di questa nuova realtà: « E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre! » (Gal 4,6). Il dono della filiazione divina non è un cambiamento della volontà di Dio che sceglie di cambiare il fine dell'uomo, quasi una decisione in corso d'opera, ma piuttosto un dono inaspettato fornito ai credenti, predestinati fin dall'inizio ad essere figli di Dio (cfr. Rm 8,29).

Dopo quanto detto possiamo allora concludere come l'uomo viene reso partecipe della natura divina attraverso la sua partecipazione ad una Persona, Gesù Cristo, ossia attraverso una partecipazione ad una relazione filiale tra il Padre e il Figlio. L'uomo dunque è figlio di Dio nella misura in cui è una sola cosa con Cristo, nella misura in cui condivide i suoi stessi sentimenti, la sua stessa vita, morte e risurrezione. Essere figli di Dio significa essere figli nel Figlio.

Inoltre, l'uomo, divenuto figlio di Dio per adozione, rimane creatura subordinata al Creatore, ma viene elevato al di sopra della sua condizione di creatura ed acquista una certa «parità di grazia» con Dio stesso che gli permette una familiarità, una fiducia, una

⁴¹⁹ Cfr. MORRICONE B., *L'essere figli di Dio. Figli nel Figlio*, op. cit., p. 348.

confidenza che solo i figli hanno con i loro genitori. Questa familiarità si esprime nella preghiera, nell'imitazione della vita di Cristo, nel fare la volontà di Dio.

4.4. La grazia come inabitazione

Rifacendoci a un principio fondamentale della teologia trinitaria, la missione visibile della seconda Persona (non confusa, ma indissolubilmente legata alla missione della terza Persona), è la causa della missione invisibile il cui termine è la presenza dinamica delle Persone divine nel singolo individuo.

Approfondendo il rapporto tra la missione visibile e la missione invisibile delle Persone divine, è da ricordare che la Persona può essere presente al di fuori della Trinità solo nella misura in cui lo è per la sua processione eterna, unica causa della sua distinzione e del suo essere Persona. Cristo, quindi, è presente nella misura in cui lo è come inviato del Padre, nella comunione dello Spirito Santo. La terza Persona è l'amore del Padre e del Figlio: se la comunicazione di Dio all'uomo si realizza tramite il Figlio, e questa comunicazione, ovviamente, non può che essere mossa dall'amore gratuito divino dato il carattere personale della donazione, questa si realizza proprio tramite lo Spirito Santo, nesso *ad intra* e *ad extra* della Trinità. La terza Persona diventa il Dono increato che riceve l'uomo giustificato.

Nell'Antico Testamento l'idea di una presenza di Dio nella storia e nell'uomo è suggerita dal concetto di *shekinah*. Ricordiamo come l'idea della santità di Dio (*qadosh*), forse il più alto connotato divino per il popolo d'Israele, rendeva Dio totalmente altro rispetto al mondo e all'uomo. Dio, in virtù della sua santità, è totalmente diverso dalla creatura. Tuttavia è bene sottolineare come nonostante la santità divina rimandi alla dimensione trascendente dell'Essere divino, non allontana Dio dall'uomo. La santità ha una suo operare storico (*kabod*) che la rende presente in ogni momento e in ogni circostanza della storia. Ovviamente questo agire storico della santità non implica un abbassamento di Dio, ma un innalzamento della creatura che è condotta all'interno della santità. Così i luoghi, i tempi, gli uomini diventano santi con la santità di JHWH, ammessi ad abitare nell'ambito del *qadosh*. Il termine che maggiormente indica questa presenza di Dio nella storia, questo camminare insieme al

suo popolo, è la parola *shekinah*, «abitare», «essere con». Dio vuole prendere dimora presso il suo popolo e i segni di questa volontà sono molti: l'arca dell'alleanza, la tenda, il tempio. « Abiterò in mezzo agli israeliti e sarò il loro Dio. Sapranno che io sono il Signore, il loro Dio, che li ho fatti uscire dal paese d'Egitto, per abitare in mezzo a loro, io il Signore, il loro Dio » (Es 29,44-45). La presenza di Dio è quindi una presenza di salvezza che si esprime attraverso un dialogo continuo con il suo popolo. La *shekinah* è allora il fondamento della preghiera d'invocazione e dell'ascolto da parte di Dio. Il profetismo più tardi darà alla *shekinah* una dimensione escatologica secondo la quale la presenza della gloria e la realizzazione della piena comunione sono destinate ad una restaurazione definitiva alla fine dei tempi (cfr. Ez 36,26-28).

L'affermazione della continua e dialogica presenza di Dio nella storia d'Israele assume un carattere ancora più personale con la rivelazione dello spirito (*ruah*) di JHWH. Senza ancora manifestare il carattere personale con cui si rivelerà nel Nuovo Testamento, la *ruah* indica la forza operante e salvifica divina che agisce nella storia attraverso la sua presenza intima nell'uomo. Il Messia, infatti, sarà pieno di *ruah* che riposerà su di lui, perché il suo agire sia manifestazione diretta dall'azione divina nella storia (cfr. Is 11,1-9; 42,1).

Nel Nuovo Testamento la manifestazione della *shekinah* raggiunge la sua pienezza attraverso la persona e l'opera di Cristo. Diverse sono le formule trinitarie che attestano la presenza dello Spirito in Gesù, l'Unto dallo Spirito, colui che possiede lo Spirito in pienezza e può donarlo ai fedeli come è avvenuto a Pentecoste. Attraverso lo Spirito d'Amore la *shekinah* si realizza nel cristiano nel senso più profondo del termine come indica Gesù ai discepoli: «Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui » (Gv 14,23; cfr. 1Gv 2,6.24.27.28). A tal riguardo risulta interessante notare come Paolo rievochi l'immagine del tempio per sottolineare l'inabitazione nel cristiano: «Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi?» (1Cor 3,16; cfr. 1Cor 6,19). Molti dei testi paolini, in cui si manifesta l'intima unione tra Cristo e il cristiano, si comprendono pienamente solo nella prospettiva di una vera e propria inabitazione e divinizzazione dell'uomo, come dirà successivamente la prima patristica, dando vita ad un'ininterrotta tradizione ecclesiastica che si concretizzerà nelle encicliche *Divinum illud munus* (1897)

di Leone XIII, *Mystici corporis* (1943) di Pio XII, *Dominum et vivificantem* (1984) di Giovanni Paolo II. Così si afferma che l'uomo vive rivestito di Cristo (cfr. Gal 3,27), morto e sepolto in Cristo (cfr. Rm 6,4); risuscita a vita nuova (cfr. Gal 2,20), vive una vita di figlio di Dio (cfr. Rm 8,14-15).

Concentrando la nostra attenzione sull'inabitazione, osserviamo come tale termine non vuole intendere una «presenza» in senso proprio delle Persone divine nell'uomo, come se fossero in qualche modo «contenute» dalla finitezza umana. L'inabitazione si deve intendere sempre come una nuova relazione dell'uomo nei confronti della divinità, caratterizzata dalla sua partecipazione a ciò che è proprio di Dio: la santità della sua Vita trinitaria di conoscenza e di amore. Dio si fa presente nell'anima del giusto con una presenza di inabitazione quando l'uomo viene ammesso alla vita intratrinitaria, caratterizzata dalle relazioni divine e dalle conseguenti missioni. Così la presenza di inabitazione dipende dal Padre che invia il Figlio e dal Padre e il Figlio che inviano lo Spirito Santo. La Terza Persona della Santissima Trinità, essendo l'amore di entrambi, diventa l'agente di questa incorporazione dell'uomo alla vita intradivina.

E' bene sottolineare che l'inabitazione non consiste in una capacità autonoma della creatura di poter possedere la Divinità. In questo senso l'inabitazione trova il suo fondamento non tanto nel nostro possesso di Dio, quanto piuttosto nel possesso che lui ha di noi, si tratta dunque di una inabitazione dell'uomo in Dio. Diceva sant'Agostino: «tu abiti in Dio per essere posseduto da lui»⁴²⁰.

Il fatto che l'uomo riceva in dono lo Spirito Santo, significa che viene introdotto in ciò che è proprio della Persona divina, ossia il suo carattere relazionale. L'azione dello Spirito Santo conduce il credente verso il Figlio e nel Figlio al Padre. Questo significa che l'inabitazione, anche se ha come inizio la presenza della Terza Persona della Trinità nell'uomo, è sempre un'azione trinitaria originata dal Padre. La Persona dello Spirito Santo, infatti, è costituita dal Padre dal quale procede attraverso il Figlio e al Padre si riferisce in tutta la sua realtà personale, sempre attraverso il Figlio, chiudendo la circolarità della comunione interpersonale. L'uomo giustificato è introdotto dal Padre in questa circolarità poiché è amato tramite l'azione dell'Amore

⁴²⁰ Sant'AGOSTINO, *De Trinitate XV*, 18,32.

personale (terza Persona) che arriva attraverso il Figlio; l'uomo risponde nello Spirito essendo in lui incorporato al Figlio, e dal Figlio rivolto al Padre, in azione di donazione e offerta filiale. Questo agire delle tre Persone è magnificamente riassunto da Paolo nel congedo della seconda lettera ai Corinzi: «La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi» (2Cor 13,13). Inoltre, quando lo Spirito Santo si «appropria» del giustificato per condurlo nel Figlio al Padre, lo fa partecipare non solo a ciò che è proprio del suo essere personale, ma anche della sua essenza divina, nella quale comunica attraverso la relazione con le altre Persone. Con ciò l'uomo diventa veramente partecipe della natura divina, secondo l'insegnamento di Pietro:

«La sua potenza divina ci ha fatto dono di ogni bene per quanto riguarda la vita e la pietà, mediante la conoscenza di colui che ci ha chiamati con la sua gloria e potenza. Con queste ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventaste per loro mezzo partecipi della natura divina»

2Pt 1,3-4

Il ruolo dell'uomo, anche se totalmente passivo dinanzi alla donazione divina, consiste nell'apertura e nell'accoglienza nella propria vita dell'Amore divino. L'uomo, quindi, pur essendo totalmente «assunto», può liberamente creare nella sua interiorità le condizioni che ne impediscano l'assunzione nello Spirito. Tali condizioni negative costituiscono la realtà del peccato ed impediscono la corrispondenza tra l'interiorità dell'uomo (intelletto e volontà) e la dimensione relazionale dello Spirito Santo che rimanda alle processioni dell'intelletto e della volontà divina. La libertà umana può perciò rendere impossibile la «presenza» dello Spirito e, quindi, l'inabitazione delle tre Persone. Nel linguaggio corrente diciamo che la condizione di peccato implica il «non essere in grazia». Quando l'intelletto e la volontà umana non si rendono incompatibili con la presenza dello Spirito, sono assunte dall'Amore di Dio, la cui interiorità (intelletto e volontà divina) diventano, in senso misterioso ma reale, interiorità dell'uomo. Lo Spirito, che è l'intimità di Dio in quanto Nesso tra il Padre e il Figlio, rimanda pertanto all'ordine delle due processioni immanenti divine, dalle quali dipende il suo essere personale e il suo ruolo intratrinitario. Come è evidente ricorriamo

all'analogia psicologica di sant'Agostino, in base alla quale Tommaso D'Aquino ha spiegato magistralmente la realtà dell'inabitazione. Ricorriamo a due testi di Tommaso per chiarire maggiormente la questione. Nel primo si mette in evidenza la distinzione della forma di presenza, propria della grazia, dalle altre forme di presenza della divinità nella realtà creata:

«In due maniere si dice che Dio è in qualche cosa. Primo, come causa efficiente: e in tal modo è in tutte le cose da lui create. Secondo, come l'oggetto d'operazione si trova nell'operante: e questo propriamente avviene nelle operazioni dell'anima, come l'oggetto conosciuto è nel conoscente e quello desiderato nel desiderante. Perciò, in questa seconda maniera Dio si trova particolarmente nella creatura ragionevole, che lo conosce e lo ama attualmente per una disposizione abituale. E siccome la creatura ragionevole deve questo alla grazia, come si vedrà più innanzi, si dice che Dio in tal modo è nei santi per grazia ».

Somma Teologica I, q. 8, a.3.

Il secondo testo mette in relazione questo modo di presenza con le missioni divine che, ricordiamo, sono l'effetto nella storia delle processioni eterne delle Persone. Si dice che una Persona è «inviata» (*missio*) nella misura in cui è precedente.

Si noti anche come San Tommaso, all'inizio del testo, manifesta il singolare cambiamento di prospettiva che si produce nel significato delle parole usate per parlare dell'inabitazione delle Persone divine nella persona umana, a cui ci siamo già riferiti. Si tenga presente, inoltre, che il riferimento alla grazia santificante come antecedente all'inabitazione non necessariamente afferma la priorità della trasformazione dell'uomo ad opera della grazia sulla presenza dello Spirito Santo, com'era affermazione comune nella Scolastica, contraria all'affermazione generale nella teologia odierna della priorità del dono dello Spirito: noi possiamo capire nel testo l'espressione "grazia santificante" come riferita al disegno divino di chiamare la creatura all'Amore. Nel prossimo paragrafo vedremo come questo comporta anche una vera e reale trasformazione dell'uomo. Finalmente bisogna prestare attenzione all'affermazione centrale di

Tommaso, la presenza di Dio nella creatura razionale *sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*, che manifesta sia la dimensione di causalità agente di Dio (*grazia*), sia quella della presenza come oggetto dell'operazione propria della creatura razionale, chiamata e dotata soprannaturalmente (*potenzia obbedienziale*) della possibilità di conoscere e amare Dio in se stesso (*desiderium naturali videndi Deum*).

«Ad una Persona divina spetta di essere inviata, perché può cominciare ad essere in un nuovo modo in qualcuno; e di essere donata perché può venire in possesso di qualcuno. Ora, senza la grazia santificante non si ha né l'una né l'altra di queste due cose. Dio infatti si trova comunemente in tutte le cose per essenza, per potenza e per presenza, come causa negli effetti che partecipano della sua bontà o perfezione. Al di sopra di questo modo comune ce n'è uno speciale riservato per le creature ragionevoli, nelle quali Dio è presente come la cosa conosciuta è in chi conosce, e la cosa amata in chi ama. E siccome la creatura ragionevole conoscendo e amando, con la sua operazione raggiunge Dio medesimo, si dice, proprio per questo modo suo speciale di essere, che Dio non solo è nella creatura ragionevole, ma anche che abita in essa come in un suo tempio. Quindi nessun altro effetto, fuori della grazia santificante, può motivare la presenza di una Persona divina in un modo nuovo nella creatura ragionevole. Dunque soltanto per la grazia santificante la Persona divina è mandata e procede nel tempo. - Così pure noi diciamo di avere o possedere solo quelle cose di cui possiamo usare e godere a nostro piacimento. Ora, il poter godere di una Persona divina si ha soltanto mediante il dono della grazia santificante. - E con questo medesimo dono della grazia santificante si riceve lo Spirito Santo, che viene ad abitare nell'uomo. Perciò lo stesso Spirito Santo viene così dato ed inviato».

Somma Teologica I, q. 43, a.3

Si deve sempre sottolineare che queste due presenze divine nella creatura, la presenza in quanto causa efficiente e quella in quanto origine dello speciale amore comunione che chiamiamo grazia, non sono separabili né costituiscono due ordini diversi. La prima è orientata verso la seconda, che è suo culmine. La seconda non è

possibile, se non sulla prima. In qualche senso, si può dire che la prima è necessaria soltanto in quanto si richiede una alterità, un essere non-Dio, per poter ulteriormente essere chiamati alla comunione vitale con Lui. Può servire come paragone infinitamente trascendente la necessità dell'alterità che le Persone divine rivelano all'interno della divinità, sulla quale si fonda l'affermazione di Dio come Amore: l'alterità intratrinitaria si fonda sulle processioni eterne, quella degli altri esseri sulla processione della creazione. Abbiamo già visto nella prima parte come questo comporta che tutta la creazione materiale, incapace di questa presenza d'inabitazione perché carente di interiorità, si orienta e raggiunge la sua finalità soltanto nella creatura razionale.

SICUT COGNITUM IN COGNOSCENTE ET AMATUM IN AMANTE

Attraverso il dono della grazia l'uomo è reso partecipe della vita divina, è dunque messo da Dio in un rapporto simile a quello in cui stanno tra loro le Persone divine. Ecco allora che possiamo riconoscere al progetto di grazia una sua peculiarità: l'elargizione della grazia non è una semplice operazione *ad extra*, come potrebbe essere la creazione, ma un'operazione *ad extra* per porre *ad intra* la creatura e renderla partecipe della vita di Dio.

INTERMEZZO

Sant'Agostino. Commento al Vangelo di Giovanni

OMELIA 76

L'inabitazione della Trinità.

Dio Trinità, Padre e Figlio e Spirito Santo, vengono a noi quando noi andiamo a loro: vengono a noi soccorrendoci, andiamo a loro facendo la loro volontà; vengono a noi illuminandoci, andiamo a loro contemplandoli; vengono a noi riempiendoci, andiamo a loro accogliendoli.

1. Quando leggiamo o ascoltiamo il santo Vangelo, attraverso le domande dei discepoli, e insieme con loro, impariamo anche noi ciò che il Maestro risponde. Ora, dopo che il Signore aveva detto: *Ancora un po' e il mondo non mi vedrà più; voi, invece, mi vedrete* (Gv 14, 19), Giuda, non il traditore che era soprannominato Iscariota, ma l'autore di un'epistola che fa parte della sacra Scrittura, gli chiese: *Signore, com'è che ti manifesterai a noi e non al mondo?* (Gv 14 22). Uniamoci ad essi come discepoli che interrogano, e ascoltiamo anche noi, insieme con loro, il comune maestro. Giuda, il discepolo santo, non il traditore né il persecutore, ma quello che seguiva il Signore, chiede il motivo per cui Gesù si manifesterà ai suoi e non al mondo; il motivo per cui il mondo tra poco non lo vedrà più, mentre essi lo vedranno.

2. *Gesù gli risponde: Se uno mi ama osserverà la mia parola, e il Padre mio lo amerà, e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui. Chi non mi ama, non osserva le mie parole* (Io 14 23-24). Ecco spiegato il motivo per cui egli si manifesterà ai suoi e non agli altri, che egli chiama con il nome di mondo; e il motivo è che gli uni lo amano e gli altri no. E' lo stesso motivo che viene espresso in un venerabile salmo: *Giudicami, o Dio, e separa la mia causa dalla gente perversa* (Sal 42, 1). Quelli che lo amano vengono eletti perché lo amano; quelli invece che non lo amano, anche se parlassero le lingue degli uomini e degli angeli, sono come un bronzo rimbombante o un cembalo squillante; e se avessero la profezia e conoscessero tutti i misteri e tutta la scienza, e se avessero anche tutta la fede sì da trasportare le montagne, non sono niente; e se sbocconcellassero tutte le loro sostanze e dessero il loro corpo alle fiamme, nulla

gioverebbe loro (cf. 1 Cor 13, 1-3). E' l'amore che distingue i santi dal mondo, e unanimi li fa abitare in quella casa (cf. Sal 67, 7) dove fissano la loro dimora il Padre e il Figlio, che effondono il loro amore su coloro ai quali alla fine si manifesteranno. E' su questa manifestazione che il discepolo interrogò il Maestro, in modo che, non solo quanti allora ascoltavano le parole del Signore dalla sua viva voce, ma anche noi, per mezzo del suo Vangelo, potessimo avere la risposta. La domanda verteva sulla manifestazione, e la risposta è sull'amore e sulla dimora che il Signore intende stabilire in noi. Esiste dunque una manifestazione interiore di Dio, assolutamente sconosciuta agli empi, ai quali né il Padre né lo Spirito Santo si manifesteranno mai. Quanto al Figlio, è vero che c'è stata una sua manifestazione, ma solo nella carne; manifestazione diversa da quella interiore, e comunque non duratura ma limitata nel tempo, piuttosto apportatrice di giudizio che di gaudio, piuttosto di tormento che di premio.

3. Cerchiamo ora d'intendere, nella misura in cui il Signore vorrà rivelarcelo, il senso delle parole: *Ancora un po' e il mondo non mi vedrà più; voi, invece, mi vedrete.* Sappiamo che di lì a poco avrebbe sottratto ai loro occhi il suo corpo in cui era visibile anche agli empi: infatti dopo la risurrezione nessuno di loro lo vide. Ma poiché, secondo la testimonianza degli angeli, *egli verrà nello stesso modo in cui lo avete visto andare in cielo* (At 1, 11), e siccome siamo certi che egli verrà nel medesimo corpo a giudicare i vivi e i morti, ebbene, allora anche il mondo - vale a dire quanti non appartengono al suo regno - certamente lo vedrà. Perciò le parole: *Ancora un po' e il mondo non mi vedrà più*, con molto maggiore esattezza si riferiscono già a quel tempo in cui, alla fine del mondo, definitivamente verrà sottratto agli occhi dei dannati, riservando la sua visione a coloro che lo amano e presso i quali egli stesso e il Padre stabiliscono la loro dimora. Ha detto *un poco* perché questo tempo, che agli uomini sembra tanto lungo, agli occhi di Dio è brevissimo: di questo *poco* tempo, il medesimo evangelista Giovanni dice: *Figlioli, è l'ultima ora* (1 Io 2, 18),

4. Affinché nessuno concluda che solamente il Padre e il Figlio, senza lo Spirito Santo, fissano la loro dimora presso chi li ama, richiami alla mente quanto il Signore ha detto prima a proposito dello Spirito Santo: *Il mondo non lo può ricevere perché non lo vede né lo conosce; voi invece lo conoscerete, perché rimarrà presso di voi e sarà in voi* (Gv 14, 17). Ecco, dunque, che anche lo Spirito Santo, insieme al Padre e al Figlio, fissa

la sua dimora nei fedeli, dentro di loro, come Dio nel suo tempio. Dio Trinità, Padre e Figlio e Spirito Santo, vengono a noi quando noi andiamo a loro: vengono a noi soccorrendoci, noi andiamo a loro obbedendo; vengono a noi illuminandoci, noi andiamo a loro contemplandoli; vengono riempiendoci della loro presenza, noi andiamo accogliendoli. Essi non si mostrano a noi in modo esteriore ma interiore, e la loro dimora in noi non è transitoria ma permanente. Non è così che il Figlio si manifesta al mondo. Per mondo egli qui intende coloro, a proposito dei quali immediatamente soggiunge: *Chi non mi ama, non osserva le mie parole*. Ecco chi non vedrà mai il Padre e lo Spirito Santo; e se per poco vedrà il Figlio, sarà per la sua condanna, non per la sua felicità; e non lo vedrà nella forma di Dio, in cui è invisibile come il Padre e lo Spirito Santo, ma nella forma di uomo, in cui nell'ora della passione è apparso spregevole al mondo e nel giorno del giudizio apparirà terribile.

5. Non deve poi sorprenderci né spaventarci quanto il Signore aggiunge: *la parola che ascoltate non è mia, ma del Padre che mi ha mandato* (Gv 14, 24). Egli non è inferiore al Padre, ma procede dal Padre. Non è inferiore al Padre, ma non è da se stesso. Non ha certo mentito quando ha detto: *Chi non mi ama, non osserva le mie parole*. Ecco, qui dice che le parole sono sue; ma forse che si contraddice, quando poi dichiara: *La parola che ascoltate non è mia?* Affermando che le parole sono sue usa il plurale forse per distinguere *le parole* da *la Parola*, cioè dal Verbo che è lui stesso; e per questo dice che non è sua ma del Padre. Infatti, *in principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio* (Gv 1, 1). Non è certo il Verbo di se stesso ma del Padre, allo stesso modo che non è l'immagine di se stesso ma del Padre, e non è Figlio di se stesso ma del Padre. Giustamente quindi attribuisce al suo Principio ciò che egli, uguale a lui, compie: a quel Principio, dico, da cui ha ricevuto lo stesso essergli uguale senza differenza di sorta.

5. L'uomo trasformato dalla grazia: la grazia creata

Nel nostro percorso abbiamo sottolineato come l'agire divino di santificazione dell'uomo implica un cambiamento concreto nell'uomo stesso, una vera e propria trasformazione che ci fa diventare nuove creature, partecipi della natura divina. Non si tratta dunque di una semplice dichiarazione di santità, quanto piuttosto di un cambiamento reale dell'uomo.

Fino a questo momento abbiamo considerato soprattutto una dimensione del dono divino chiamata grazia increata: Dio stesso che si dona. Questa grazia increata segna in profondità tutto l'essere dell'uomo, che è come arso dal fuoco dell'amore divino, trapassato dallo splendore della sua Luce.

Il riverbero nell'uomo della Santità divina è chiamato grazia creata. La grazia creata è la dimensione oggettiva del processo di santificazione che si fonda e procede dalla dimensione relazionale e personalistica costituita dalla grazia increata. La dimensione personale, pertanto, è antecedente e fondante la dimensione oggettiva. L'intima connessione delle due grazie è chiaramente manifestata da Paolo: «L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori (*grazia creata!*) per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato (*grazia increata!*)» (Rm 5,5).

La partecipazione trascendentale alla filiazione del Figlio implica un essere nuovo nell'uomo. Come afferma Giovanni, non siamo solo chiamati figli, ma lo siamo realmente. Paolo adopera espressioni che manifestano una reale novità ed una nuova creazione: il giustificato viene «rifatto» da Dio (cfr. Ef 2,10; 2Cor 5,17; Gal 6,15). L'uso di termini che rimandano alla prima opera della creazione, alla stessa costituzione dell'uomo, manifestano palesemente che la grazia si accompagna ad un cambiamento della creatura razionale.

Quando abbiamo parlato della giustificazione, abbiamo potuto osservare come il passaggio dallo stato di peccato a quello di grazia non avviene attraverso una mera non imputazione esterna, ma al contrario, attraverso una vera e propria trasformazione dell'uomo. L'uomo giustificato, erede di Adamo, riceve con la dinamica dello Spirito una vita nuova che lo configura a Cristo in santità e giustizia (cfr. Ef 4,23-24; 1Cor 3,17; 6,11.19; Col 3,9; Rm 5,5). I santi diventano «conformi all'immagine del Figlio

suo» (Rm 8,9), cristoformi. Giovanni, in parallelo, parlerà di vita nuova, alla quale dobbiamo nuovamente nascere (cfr. Gv 3,3.5.6), per vivere in Cristo (Gv 6,17).

La trasformazione che Dio opera nel giusto è, pertanto, un'azione divina creativa non dovuta solo a un «miglioramento» della condizione dell'uomo. Veramente ci viene dato un nuovo modo di essere. Inoltre l'essenza della trasformazione sostanzialmente attiene alla relazione dell'uomo con ognuna delle Persone divine. La vita nuova della grazia è una vita in totale dipendenza dal Dio Trino: avere la grazia vuol dire essere guardati da Dio con amore di amicizia.

Abbiamo visto parlando dell'innabitazione che secondo san Tommaso l'inabitazione della Trinità si verifica nell'anima del giustificato come il conosciuto è presente nel conoscente e l'amato in chi ama. Tuttavia è bene sottolineare che la Trinità si fa presente nell'uomo non solo come origine della grazia, ma anche come oggetto della conoscenza e dell'amore dell'uomo rigenerato. Questo significa che l'uomo non solo è conosciuto e amato da Dio, ma è anche reso capace di conoscere ed amare Dio. Per poter compiere atti proporzionati al suo fine soprannaturale, l'uomo ha bisogno di una vera e propria ricreazione, ha bisogno di essere elevato nelle sue facoltà e possibilità. Se non ci fosse questa grazia detta santificante, si potrebbe dire che Dio conosce ed ama l'uomo, però non affermare veramente che Dio rende l'uomo capace di conoscerlo ed amarlo come un figlio. L'amore nei confronti di Dio rimarrebbe solo a livello naturale, ma non a livello soprannaturale.

Così, dunque, possiamo osservare come la nostra relazione con Dio non implica una scomparsa della nostra dimensione creaturale, ma al contrario, un suo perfezionamento interiore. La presenza dello Spirito Santo, l'autodonazione di Dio stesso trasforma l'essere creaturale dell'uomo, portandolo a pienezza, affinché si determini una vera e propria ricreazione.

Il nesso tra la nuova relazione con Dio e la costituzione dell'uomo come creatura a sua immagine e somiglianza in Cristo manifesta la grazia come atto creativo divino (grazia creata) continuamente seguito dallo sguardo amorevole di Dio nello Spirito. Questo sguardo e, in concreto, la partecipazione alla vita trinitaria, sono la ragione formale della giustificazione (Concilio di Trento): l'uomo trasformato diventa santo, non è più peccatore, anche se il peccato può ancora affacciarsi nella sua esistenza.

La teologia classica ha visto in questa trasformazione, in questa presenza della santità e della giustizia nell'uomo, ciò che viene chiamato grazia santificante. Questa grazia è frutto di una continua azione creatrice divina trasformante, secondaria rispetto alla dimensione relazionale, ma non per questo meno importante. Mentre la relazione con Dio è il fondamento, la grazia inerente è l'effetto creato. La connotazione teologica e ontologica di questo effetto creato è particolarmente complessa. Da una parte, non bisogna dimenticare il carattere eminentemente dinamico, poiché ha origine nella relazione tra Dio e l'uomo. Dall'altra, la reale trasformazione dell'uomo implica una dimensione statica, che nella scolastica classica è stata definita «*qualitas*». Statisticamente la grazia è una *qualitas in anima inhaerens* (Catechismo Romano), ha un modo di esistenza che analogicamente è come l'accidente qualità. La conformazione a Cristo è una condizione permanente che inerisce nel giusto e lo divinizza. La dimensione statica, comunque, è sempre secondaria a quella dinamica e da essa dipende. Il giusto riceve questa qualità come frutto di un'azione divina creatrice ininterrotta. A tal riguardo è bene chiarire ancora di più che è la presenza di Dio nell'uomo, l'inabitazione, la filiazione divina che producono questo cambiamento nell'uomo, in quanto conseguenza della presenza di Dio. Questo significa che Dio con la sua presenza santifica l'uomo e lo trasforma rinnovandolo nel più intimo del suo essere. Ecco allora che la trasformazione dell'uomo in nuova creatura è frutto dell'agire di Dio nell'uomo, e dunque, qualsiasi cambiamento interiore dell'uomo è subordinato a questa azione divina. Naturalmente ciò non può avvenire una sola volta nella vita dell'uomo, poiché solo la continua e dinamica presenza di Dio e del suo amore mantiene l'uomo nello stato di giustizia e di figliolanza, soltanto l'intervento previo di Dio permette alla creatura personale di mantenere l'opzione per lui. Questo significa che l'intervento di Dio non è presente solo nel momento in cui l'uomo viene giustificato ed entra in comunione con la Trinità, ma ogni istante della vita dell'uomo è caratterizzato dall'iniziativa divina⁴²¹.

Da quanto detto possiamo facilmente comprendere come le nostre azioni buone sono costantemente ispirate e sostenute dallo Spirito Santo e ci permettono di consolidare e attualizzare la nostra risposta alla chiamata divina. In ogni momento della

⁴²¹ Cfr. LADARIA, *Antropologia Teologica*, op. cit., p. 306.

nostra vita siamo chiamati a confermare la nostra scelta per Cristo, in ogni decisione che caratterizza la nostra esistenza. In questa presenza costante dello Spirito è possibile notare l'essenza della «grazia attuale».

Concludendo, l'uomo in grazia ha un nuovo essere ricevuto da Dio che attiene a tutta la sua esistenza e che si manifesta anche in ogni sua operazione. La grazia santificante è anche principio di operazioni attraverso i doni e le virtù infuse. Sia nell'essere, che nell'operare, il fatto che questa qualità permanente inerente dipenda dal recuperato dialogo con la Trinità, in cui viene incluso tutto l'uomo, ci consente di affermare che nell'uomo in grazia nulla è al di fuori del disegno divino. Nell'uomo in grazia non ci sono dimensioni dell'essere spirituale e corporale dell'uomo che non riflettano la condizione filiale, non c'è un agire umano che non sia possibile includere nell'atteggiamento rivolto al Padre: « Sia dunque che mangiate sia che beviate sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto per la gloria di Dio » (1Cor 10,31). Anche nella sua dimensione operativa, la grazia santificante rinvia all'originario disegno della creazione a immagine e somiglianza di Dio.

VERIFICA

1. La grazia come identificazione con Cristo.
2. La presenza di Dio nel mondo e nell'uomo in base alla testimonianza biblica.
3. La grazia come inabitazione della Trinità nell'uomo.
4. La grazia come trasformazione: filiazione divina.
5. La grazia come trasformazione: grazia creata.

LETTURA CONCLUSIVA

Dall'Enciclica *DOMINUM ET VIVIFICANTEM*

(18 maggio 1986) di Giovanni Paolo II.

Lo Spirito Santo nel rafforzamento dell'«uomo interiore»

58. Il mistero della Risurrezione e della Pentecoste è annunciato e vissuto dalla Chiesa, che è l'erede e la continuatrice della testimonianza degli apostoli circa la risurrezione di Gesù Cristo. Essa è la testimone perenne di questa vittoria sulla morte, che ha rivelato la potenza dello Spirito Santo e ha determinato la sua nuova venuta, la sua nuova presenza negli uomini e nel mondo. Infatti nella risurrezione di Cristo lo Spirito Santo Paraclito si è rivelato soprattutto come colui che dà la vita: «Colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito, che abita in voi». Nel nome della risurrezione di Cristo la Chiesa annuncia la vita, che si è manifestata oltre il limite della morte, la vita che è più forte della morte. Al tempo stesso, essa annuncia colui che dà questa vita: lo Spirito vivificatore; lo annuncia e con lui coopera nel dare la vita. Infatti, se «il corpo è morto a causa del peccato..., lo spirito è vita a causa della giustificazione», operata da Cristo crocifisso e risorto. E in nome della risurrezione di Cristo la Chiesa serve la vita che proviene da Dio stesso, in stretta unione ed in umile servizio allo Spirito. Proprio per questo servizio l'uomo diventa in modo sempre nuovo la «via della Chiesa», come ho già detto nell'Enciclica su Cristo Redentore ed ora ripeto in questa sullo Spirito Santo. Unita con lo Spirito, la Chiesa è consapevole più di ogni altro della realtà dell'uomo interiore, di ciò che nell'uomo è più profondo ed essenziale, perché spirituale ed incorruttibile. A questo livello lo Spirito innesta la «radice dell'immortalità», dalla quale spunta la nuova vita: cioè, la vita dell'uomo in Dio, che, come frutto della sua autocomunicazione salvifica nello Spirito Santo, può svilupparsi e consolidarsi solo sotto l'azione di costui. Perciò, l'Apostolo si rivolge a Dio in favore dei credenti, ai quali dichiara: «Piego le ginocchia davanti al Padre..., perché vi conceda... di essere potentemente rafforzati dal suo Spirito

nell'uomo interiore». Sotto l'influsso dello Spirito Santo matura e si rafforza quest'uomo interiore, cioè «spirituale». Grazie alla divina comunicazione lo spirito umano, che «conosce i segreti dell'uomo», si incontra con lo «Spirito che scruta le profondità di Dio». In questo Spirito, che è il dono eterno, Dio uno e trino si apre all'uomo, allo spirito umano. Il soffio nascosto dello Spirito divino fa sì che lo spirito umano si apra, a sua volta, davanti all'aprirsi salvifico e santificante di Dio. Per il dono della grazia, che viene dallo Spirito, l'uomo entra in «una vita nuova», viene introdotto nella realtà soprannaturale della stessa vita divina e diventa «dimora dello Spirito Santo», «tempio vivente di Dio». Per lo Spirito Santo, infatti, il Padre e il Figlio vengono a lui e prendono dimora presso di lui. Nella comunione di grazia con la Trinità si dilata l'«area vitale» dell'uomo, elevata al livello soprannaturale della vita divina. L'uomo vive in Dio e di Dio: vive «secondo lo Spirito» e «pensa alle cose dello Spirito».

59. L'intima relazione con Dio nello Spirito Santo fa sì che l'uomo comprenda in modo nuovo anche se stesso la propria umanità. Viene così realizzata pienamente quell'immagine e somiglianza di Dio, che è l'uomo sin dall'inizio. Tale intima verità dell'essere umano deve essere di continuo riscoperta alla luce di Cristo, che è il prototipo del rapporto con Dio, e, in lui, deve essere anche riscoperta la ragione del «ritrovarsi pienamente attraverso un dono sincero di sé» con gli altri uomini, come scrive il Concilio Vaticano II: proprio in ragione della somiglianza divina che «manifesta che nella terra l'uomo... è l'unica creatura che Dio abbia voluto per se stessa», nella sua dignità di persona, ma aperta all'integrazione e alla comunione sociale. La conoscenza efficace e l'attuazione piena di questa verità dell'essere avvengono solo per opera dello Spirito Santo. L'uomo impara questa verità da Gesù Cristo e la attua nella propria vita per opera dello Spirito, che egli stesso ci ha dato. Su questa via--sulla via di una tale maturazione interiore, che include la piena scoperta del senso dell'umanità--Dio si fa intimo all'uomo, penetra sempre più a fondo in tutto il mondo umano. Dio uno e trino, che in se stesso «esiste» come trascendente realtà di dono interpersonale, comunicandosi nello Spirito Santo come dono all'uomo, trasforma il mondo umano dal di dentro, dall'interno dei cuori e delle coscienze. Su questa via il mondo, reso partecipe del dono divino, diventa--come insegna il Concilio--«sempre più umano, sempre più profondamente umano», mentre in esso matura, mediante i cuori e le

coscienze degli uomini, il Regno in cui Dio sarà definitivamente «tutto in tutti»: come dono e amore. Dono e amore: è questa l'eterna potenza dell'aprirsi di Dio uno e trino all'uomo e al mondo, nello Spirito Santo. Nella prospettiva dell'anno Duemila dalla nascita di Cristo si tratta di ottenere che un numero sempre più grande di uomini «possa ritrovarsi pienamente... attraverso un dono sincero di sé», secondo la citata espressione del Concilio. Che sotto l'azione dello Spirito Paraclito si realizzi nel nostro mondo quel processo di vera maturazione nell'umanità, nella vita individuale e in quella comunitaria, in ordine al quale Gesù stesso, «quando prega il Padre perché "tutti siano una cosa sola, come io e te siamo una cosa sola" (Gv 17, 21-22),... ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità». Il Concilio ribadisce tale verità sull'uomo, e la Chiesa vede in essa un'indicazione particolarmente forte e determinante dei propri compiti apostolici. Se, infatti, l'uomo è la via della Chiesa, questa via passa attraverso tutto il mistero di Cristo, come divino modello dell'uomo. Su questa via lo Spirito Santo, rafforzando in ciascuno di noi «l'uomo interiore», fa sì che l'uomo sempre meglio «si ritrovi attraverso un dono sincero di sé». Si può dire che in queste parole della Costituzione pastorale del Concilio si riassume tutta l'antropologia cristiana: quella teoria e prassi, fondata sul Vangelo, nella quale l'uomo scoprendo in se stesso l'appartenenza a Cristo e, in lui, l'elevazione a figlio di Dio, comprende meglio anche la sua dignità di uomo, proprio perché è il soggetto dell'avvicinamento e della presenza di Dio, il soggetto della condiscendenza divina, nella quale è contenuta la prospettiva ed addirittura la radice stessa della definitiva glorificazione. Allora si può veramente ripetere che «gloria di Dio è l'uomo vivente, ma vita dell'uomo è la visione di Dio»: l'uomo, vivendo una vita divina, è la gloria di Dio, e di questa vita e di questa gloria lo Spirito Santo è il dispensatore nascosto. Egli--dice il grande Basilio -- «semplice nell'essenza, molteplice nelle sue virtù..., si diffonde senza che subisca alcuna diminuzione, è presente a ciascuno di quanti sono capaci di riceverlo come se fosse lui solo, ed in tutti infonde la grazia sufficiente e completa».

60. Quando, sotto l'influsso del Paraclito, gli uomini scoprono questa dimensione divina del loro essere e della loro vita, sia come persone che come comunità, essi sono in grado di liberarsi dai diversi determinismi derivati principalmente dalle basi

materialistiche del pensiero, della prassi e della sua relativa metodologia. Nella nostra epoca questi fattori sono riusciti a penetrare fin nell'intimo dell'uomo, in quel santuario della coscienza dove lo Spirito Santo immette di continuo la luce e la forza della vita nuova secondo la «libertà dei figli di Dio». La maturazione dell'uomo in questa vita è impedita dai condizionamenti e dalle pressioni, che su di lui esercitano le strutture e i meccanismi dominanti nei diversi settori della società. Si può dire che in molti casi i fattori sociali, anziché favorire lo sviluppo e l'espansione dello spirito umano, finiscono con lo strapparli alla genuina verità del suo essere e della sua vita--sulla quale veglia lo Spirito Santo--per sottometterlo al «principe di questo mondo». Il grande Giubileo del Duemila contiene, pertanto, un messaggio di liberazione ad opera dello Spirito, che solo può aiutare le persone e le comunità a liberarsi dai vecchi e nuovi determinismi, guidandole con la «legge dello Spirito, che dà vita in Cristo Gesù», così scoprendo e attuando la piena misura della vera libertà dell'uomo. Infatti--come scrive san Paolo--là «dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà». Tale rivelazione della libertà e, dunque, della vera dignità dell'uomo acquista una particolare eloquenza per i cristiani e per la Chiesa in stato di persecuzione--sia nei tempi antichi, sia in quello presente: perché i testimoni della Verità divina diventano allora una vivente verifica dell'azione dello Spirito di verità, presente nel cuore e nella coscienza dei fedeli, e non di rado segnano col loro martirio la suprema glorificazione della dignità umana. Anche nelle comuni condizioni della società i cristiani, come testimoni dell'autentica dignità dell'uomo, per la loro obbedienza allo Spirito Santo, contribuiscono al molteplice «rinnovamento della faccia della terra», collaborando con i loro fratelli per realizzare e valorizzare tutto ciò che nell'odierno progresso della civiltà, della cultura, della scienza, della tecnica e degli altri settori del pensiero e dell'attività umana, è buono, nobile e bello. Ciò fanno come discepoli di Cristo, che--come scrive il Concilio--«con la sua risurrezione costituito Signore,... opera nel cuore degli uomini con la virtù del suo Spirito, non solo suscitando il desiderio del mondo futuro, ma per ciò stesso anche ispirando, purificando e fortificando quei generosi propositi, con i quali la famiglia degli uomini cerca di rendere più umana la propria vita e di sottomettere a questo fine tutta la terra». Così essi affermano ancor più la grandezza dell'uomo, fatto a immagine e somiglianza di Dio, grandezza che s'illumina al mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio, il quale «nella

pienezza del tempo», per opera dello Spirito Santo, è entrato nella storia e si è manifestato vero uomo, lui generato prima di ogni creatura, «in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui».

BIBLIOGRAFIA MINIMA

- AUER J., *Il mondo come creazione*, Assisi 1977, Citadella.
- AUER J., *Il Vangelo della grazia*, Assisi 1988, Citadella.
- BERGAMINO F., *La struttura dell'essere umano*, EDUSC, Roma 2007.
- BIFFI G., *Approccio al cristocentrismo*, Jaca Book, Milano 1993.
- BLANCO A., CIRILLO A., *Cultura e Teologia*, Edizioni Ares, Milano 2001.
- BRAMBILLA F. G., *Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2005.
- BRANCACCIO F., *Antropologia di comunione. L'attualità della Gaudium et spes*, Rubbettino, Catanzaro 2007.
- CHOZA J., *Manual de Antropología filosófica*, Madrid 1988, Rialp.
- COLOMBO G., *Conoscenza di Dio e antropologia*, Milano 1988, Massimo.
- COLOMBO G., *Sull'antropologia teologica*, in «Teologia» 20 (1995) 223-260.
- COLZANI G., *Corso di Teologia Sistemática. Antropologia Teologica. L'uomo paradosso e mistero*, EDB, Bologna 1988.
- CROSBY J.F., *L'incommunicabilità della persona umana*, in «Anthropotes» 9 (1993) 159-187.
- DANIÉLOU J., *La Trinità e il mistero dell'esistenza*, Brescia 1989, Queriniana.
- DE FINANCE J., *Cittadino di due mondi. Il posto dell'uomo nella creazione*, Città del Vaticano 1993, Libreria Editrice Vaticana.
- GALVÁN J.M., *Il problema teologico degli attributi divini (I): considerazioni metodologiche*, in «Annales Theologici» 8 (1994) 285-313.
- GALVÁN J.M., *Il problema teologico degli attributi divini (II). Dio e la sofferenza umana*, in «Annales theologici» 10 (1996) 69-90.
- GALVÁN J.M., (ed.), *La giustificazione in Cristo*, Città del Vaticano 1997, Libreria Editrice Vaticana.
- GALVÁN J.M., *La questione teologica degli attributi divini (e III): Dio, la colpa e la morte*, in «Annales Theologici» 13 (1999) 107-132.
- GOZZELINO G., *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo : saggio di antropologia teologica fondamentale (protologia)*, Torino 1985, Elle di ci.

- GROSSI V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983, Borla.
- GUARDINI R., *Mondo e persona : saggio di antropologia cristiana*, Brescia 2000, Morcelliana.
- GUERRA M., *Storia delle religioni*, Editrice La Scuola, Brescia 1989.
- KEHL M., *E Dio vide che era cosa buona. Teologia della Creazione*, Queriniana, 2009.
- IMMARONE G., *L'uomo immagine di Dio : antropologia e cristologia*, Roma 1989, Borla.
- ILLANES J., *Incidenza antropologica della teologia*, in «Divus Thomas» 84 (1981) 303-329.
- LADARIA L.F., *Antropologia teologica*, Casale Monferrato 1995, Piemme.
- LAIN ENTRALGO P., *Antropologia medica*, Cinisello Balsamo 1988, Paoline.
- LATOURELLE R., *Teologia della Rivelazione. Mistero dell'Epifania di Dio*, Cittadella Editrice, Assisi 1996¹⁰.
- MARIAS J., *La felicità umana. Un impossibile necessario*, Cinisello Balsamo 1990, Paoline.
- MELENDO GRANADOS, *Otto lezioni sull'amore umano*, Milano 1998, Ares.
- MILANO A., *Persona in teologia*, Napoli 1984, Dehoniane.
- MONDIN B., *L'uomo secondo il disegno di Dio*, Bologna 1992, Studio Domenicano.
- OCARIZ F., *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2000, EUNSA.
- PANTEGHINI G., *L'uomo scommessa di Dio*, EMP - Edizioni Messaggero Padova, Padova 1998 .
- PHILIPS G., *L'union personnelle avec le Dieu vivant*, Leuven 1989, University Press.
- POLO BARRENA L., *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, MADRID 1991, RIALP.
- POLO BARRENA L., *Antropologia trascendental. La persona humana*, Pamplona 1999, EUNSA.
- RONDET H., *La grazia di Cristo: saggio di storia del dogma e di teologia dogmatica*, Roma 1966, Città Nuova.
- SANNA I., *Chiamati per nome : antropologia teologica*, Cinisello Balsamo 1994, San Paolo.
- SANNA I., *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2001,

Queriniana.

SAYÉS J.A., *La gracia de Cristo*, Madrid 1993, BAC.

SCHEFFCZYK L., *Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild*, Freiburg 1964, Herder.

SCHMAUS M., *Teologia dommatica III/2: La Grazia*, Torino 1963, Marietti.

SCOLA A., *Questioni di antropologia teologica*, Milano 1996, Ares.

SCOLA A., *La persona umana : antropologia teologica*, Milano 2000, Jaca book.

SPIAZZI R., *Natura e grazia : fondamenti dell'antropologia cristiana secondo san Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, Studio domenicano.

STYCZEN T., *L'antropologia della "Familiaris consortio"*, in «Anthropotes» 9 (1993) 7-42.

WOLFF H. W., *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1993, Queriniana.

INDICE

PRIMO PERCORSO

L'UOMO, CREATO AD IMMAGINE DI DIO	3
PRIMA TAPPA: L'UOMO, IMMAGINE DI DIO	11
SECONDA TAPPA: LA CREAZIONE IN CRISTO, BASE TEOLOGICA DELL'IMMAGINE	32
TERZA TAPPA: CONSEGUENZE COSTITUTIVE DELL'ESSERE CREATURA-IMMAGINE: DIGNITA' E UNITA' DELL'ESSERE PERSONALE	55
QUARTA TAPPA: CONSEGUENZE DINAMICHE DELL'ESSERE CREATURA-IMMAGINE: STORIA, LAVORO	104

SECONDO PERCORSO

L'UOMO, IMMAGINE INFRANTA	141
QUINTA TAPPA: IL PARADOSSO DELLA CREATURA-IMMAGINE DI DIO NEL MONDO	151
SESTA TAPPA: LA PRESENZA DEL PECCATO NEL MONDO	176
SETTIMA TAPPA: L'ORIGINE DEL PECCATO NEL MONDO	192

TERZO PERCORSO

L'UOMO, CREATURA NUOVA IN CRISTO	245
OTTAVA TAPPA: L'UOMO REDENTO IN CRISTO: TEOLOGIA DELLA GIUSTIFICAZIONE	254
NONA TAPPA: LA TRASFORMAZIONE DELL'UOMO IN CRISTO: GRAZIA E FILIAZIONE DIVINA	306

LETTURA CONCLUSIVA	343
---------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA MINIMA	349
----------------------------	-----