

Identità filiale
e sfide odierne della vita morale

259-262 Editorialis
Réal TREMBLAY

STUDIA

263-273 «Je ne vous appelle plus serviteurs; je vous appelle amis» (Jn 15,15).
À propos de la dignité du croyant
Réal TREMBLAY

275-291 Aspetti teologici di morale filiale alla luce di 1Cor e applicazioni morali
Giuseppe DEODATO

293-309 Il matrimonio cristiano: una via della filiazione
Francesco MACERI

311-330 La familia, lugar de la madurez filial
Javier Sánchez CAÑIZARES

331-350 Fede, ragione e bioetica: la prospettiva della teologia filiale
Corrado CANNIZZARO

351-370 La filiazione nel vaglio di alcune questioni di bioetica
Augusto CHENDI

371-389 Il gemito della creazione e la rivelazione dei figli di Dio. Ecologia e fede cristiana
Stefano ZAMBONI

391-408 Quale agire nel mondo? Fondamenti della dottrina sociale
Marco DOLDI

409-426 La justice filiale, mesure de la justice humaine
Antoine-Marie-Zacharie IGIRUKWAYO

427-443 La solidaridad desde la perspectiva de la teología moral filial
Luis Alfredo ANAYA

445-465 La vita filiale in contesto ecumenico
André-Marie JERUMANIS

COLLECTANEA

467-494 *Problemi aperti e di confine tra liturgia, diritto e morale*
Ignazio SCHINELLA

VITA ACADEMIÆ, pp. 495-506

1. Nomine
 - 1.1 *Nomina episcopale di S.E. Mons. Enrico dal Covolo*
 - 1.2 *Il Concistoro di novembre 2010*
 - 1.3 *Nomina episcopale di S.E. Mons. Savio Hon Tai-Fai*
2. Riunioni del Consiglio dell'Accademia
3. Sedute «pubbliche» del 22 ottobre 2010 e del 31 marzo 2011
 - 3.1. *Simposio sulla categoria della «relazione»*
 - 3.2. *Emeritati a due Accademici*
4. Il Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione
5. Gli Esercizi Spirituali della Curia Romana
predicati dal P. François-Marie Léthel, ocd (13-19 marzo 2011)
6. Preparazione del VI Forum internazionale

ACADEMICORUM OPERA ANNO MMX EDITA, pp. 507-508

INDEX TOTIUS VOLUMINIS 10 (2011), pp. 509-511

EDITORIALIS

PATH 10 (2011) 259-262

Rispetto al passato, sia recente che remoto, le problematiche che oggi interpellano il campo della teologia morale si sono considerevolmente ampliate tanto nei contenuti che nella loro complessità. Pensiamo, per esempio, al settore della bioetica, ieri di fatto ancora ignorato, o a quello delle questioni sociali con aperture su dimensioni prima insospettate.

Oltre a ciò, vi sono i problemi, apparsi dopo il Vaticano II e tuttora vivamente discussi, sui fondamenti della morale cristiana la cui posta in gioco è di importanza capitale per l'identità dell'essere cristiano e persino, al dire di Benedetto XVI, per la sopravvivenza dell'umanità.

1. Un contributo alla riflessione teologica morale

Per vedere più chiaro in questa situazione complessa e aprire piste capaci di soluzioni significative, i moralisti hanno dovuto erigere pilastri ben fissati nella grande tradizione morale della Chiesa, integrando materiali indispensabili a ogni vera teologia morale (un'antropologia cristocentrica intrinsecamente collegata al dinamismo dell'agire morale, per esempio) e abbastanza robusti per sostenere tutto l'edificio della disciplina.

Le prospettive e il lavoro di ricerca di vari colleghi hanno optato per una teologia morale di tipo filiale nel solco del titolo cristologico «Figlio», centro nevralgico di tutti gli altri titoli cristologici (all'incirca una sessantina) presenti nel Nuovo Testamento. I risultati della ricerca hanno posto l'accento sulla dignità filiale dei credenti, dignità dalla quale scaturisce tutto il resto.

A partire da questa concezione filiale della morale si poneva la questione se essa fosse capace di gettare luce sulle grandi sfide etiche dell'ora presente e farne comprendere la consistenza e la posta in gioco, in modo

da farne emergere nuove dimensioni e – di conseguenza – nuove possibilità per l'agire cristiano nel mondo.

È a tale questione che intendono rispondere i contributi del presente fascicolo di «PATH». Precisiamo subito che non si tratta di lavori esaurienti sui diversi temi, ma piuttosto di lavori *in forma di saggi* per mostrare la pertinenza della categoria filiale applicata ad alcune grandi aree della vita morale e far vedere come essa apra prospettive originali e attraenti per l'agire dei credenti.

Il contenuto va dal generale al particolare, come appare chiaro dal *Sommario*. Nei due primi contributi, si ascolta rispettivamente la voce di Giovanni e di Paolo. Il primo tenta di studiare l'apporto della categoria giovannea dell'«amicizia» (cf. Gv 15,15) all'altra categoria, ugualmente e massicciamente giovannea, della «filiazione» (cf. Gv 1,12) (R. TREMBLAY). Il secondo contributo lascia la parola all'Apostolo delle genti che assicura i Corinzi che sono chiamati alla comunione con il Figlio (cf. 1Cor 1,9) e che dimostra il fondamento e il senso etico di questo appello (G. DEODATO).

Dopo questo sguardo scritturistico su alcuni tratti dell'antropologia filiale, si cerca di mettere questa in rapporto con il matrimonio prima e la famiglia poi. Nel primo caso, il matrimonio è presentato come via per rispondere alla vocazione eterna dell'uomo d'essere figlio adottivo di Dio e vivere la fraternità nel Cristo. L'accostamento tra amore coniugale e filiazione si radica nel Figlio sposo dell'umanità mediante la sua incarnazione (F. MACERI). Nel secondo caso, l'autore presenta la famiglia come luogo della maturità filiale con l'aiuto delle indicazioni «familiari» offerte dalla parabola del «figliol prodigo» (J.S. CAÑIZAREZ).

I due contributi seguenti si occupano di bioetica. Mentre il primo cerca di stabilire il giusto rapporto tra fede e ragione in bioetica a partire dal modello detto della «ragione filiale» (C. CANNIZZARO), il secondo esamina alcuni casi limite del *forum* contemporaneo della bioetica a partire dal valore assoluto dovuto, per la prospettiva filiale, ad ogni persona umana (A. CHENDI).

Nello studio che segue, l'autore traccia i grandi tratti di una morale filiale dai colori ecologici a partire dall'impatto del Figlio risorto sulla protologia e dallo sguardo che il Gesù della storia manifesta riguardo alla creazione. I «gemitì» della creazione di cui parla san Paolo (cf. Rm 8,22) servono da punto di partenza della riflessione (S. ZAMBONI).

I tre saggi seguenti esaminano la vita in società dal punto di vista dell'identità filiale dei credenti. Che cosa divengono i fondamenti della dottrina sociale della Chiesa (M. DOLDI) così come due elementi di primaria importanza di questa dottrina, la «giustizia» (A.-M.-Z. IGIRUKWAYO) e la «solidarietà» (L.A. ANAYA), una volta inseriti in un agire di tipo filiale? Perdono la loro consistenza o si vedono invece arricchiti da elementi nuovi come suppone l'intensità della fraternità quando essa emerge dalla parentela filiale?

L'ultimo contributo si occupa di ecumenismo. Mostra in modo sorprendente come l'attenzione alla dignità filiale dei credenti e alle conseguenze che ne risultano per la vita morale esistono in filoni importanti non solamente dell'ortodossia, ma anche della riforma protestante (A.-M. JERUMANIS).

2. Il presente fascicolo

Con questo secondo fascicolo si completa il decimo anno di pubblicazione della rivista. Il lavoro svolto in questi primi anni potrà essere valutato con il tempo; al riguardo, di notevole aiuto può risultare quanto è stato evidenziato nell'*Editoriale* del vol. 9/2 (2010) in cui è offerta una sintesi del percorso realizzato. Intanto l'Accademia continua con la propria riflessione, stimolando – come nelle pagine che seguono – a ulteriori prospettive per far sì che il Magistero trovi una risposta attenta e collaborativa qual è quella offerta anche dalla nostra Accademia.

L'*Indice* particolareggiato dell'intera annata rende ragione dell'impegno profuso e del cammino compiuto in questo anno 2011. Al di là dei temi trattati a livello monografico o miscelaneo, la rivista «PATH» in quanto organo di collegamento tra gli Accademici – e di dialogo con le Istituzioni –, evidenzia le loro pubblicazioni realizzate nel 2010, e ricorda gli eventi principali nella rubrica *Vita Academiae*.

Un aspetto già ricordato nella rubrica *Vita Academiae* è stato concretizzato nel *colophon* della rivista. Gli Accademici Cardinali e Vescovi figurano in una categoria a sé – *Accademici ad honorem* –, e questo sia per evidenziare il loro ruolo nella Chiesa e nell'Accademia, sia per offrire spazio ad altri membri che così possono donare il meglio della propria riflessione alla teologia, e al dialogo tra questa e le altre scienze.

Un intero fascicolo della rivista «PATH» consacrato alla teologia morale e a una teologia morale di tipo filiale è certamente una novità. Perché no, se è vero che la Pontificia Accademia di Teologia esiste per promuovere e per far dialogare fra loro tutte le discipline della teologia e per accogliere i nuovi sentieri che vi si manifestano?

Un gruppo di moralisti offre ora ai lettori di «PATH» alcuni risultati frutto delle proprie investigazioni. L'auspicio che li anima è che trovino eco soprattutto presso altri moralisti – e non solo –, e suscitino domande e approfondimenti, perché anche attraverso le sfide poste oggi alla vita morale, cresca e si sviluppi quell'«identità filiale» che caratterizza gli uomini e le donne di fede, e li invita ad agire in conseguenza nelle più diverse scelte della vita.

RÉAL TREMBLAY

**«JE NE VOUS APPELLE PLUS SERVITEURS;
JE VOUS APPELLE AMIS» (Jn 15,15)
À PROPOS DE LA DIGNITÉ DU CROYANT**

RÉAL TREMBLAY

PATH 10 (2011) 263-273

Qui craint le Seigneur règle bien ses amitiés, car tel on est, tel est l'ami qu'on a (Si 6,17).

Dans l'amitié, les âmes se mêlent et se confondent l'une en l'autre d'un mélange si universel qu'elles effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes (MONTAIGNE).

Wenn Gott sich seinem Geschöpf Mensch verbindet, so verletzt und verringert er es nicht; er bringt es erst zu seiner vollen Ganzheit (J. RATZINGER).

La théologie des dernières décennies s'est occupée avec passion de préciser les traits de l'homme en général et de l'homme chrétien en particulier. Elle l'a fait encouragée par le Concile Vatican II, poussée par les grands débats de l'heure sur l'identité de l'homme lié à des défis de taille suscités, par exemple, par la bioingénierie, par le développement des sciences humaines et ainsi de suite. Aux voix multiples qui se sont faites entendre dans ce champ du savoir anthropologique, la théologie a une voix propre qui se caractérise par son accueil de tout ce qui pourrait contribuer à mieux faire connaître l'énigme humaine ou le «mystère» de l'homme. Capacité d'assomption donc, mais aussi de discernement, entendons de critique et de dépassement, qui lui viennent du monde de la foi en général et de la personne du Christ en particulier.

À ce sujet, un filon important de l'anthropologie chrétienne récemment mis au point s'est concentrée *sur la dignité filiale* du croyant reçue par la foi et le baptême et nourrie de l'eucharistie. Cette dignité filiale qui tient son origine du Christ pascal ne vaut pas seulement pour le plan eschatologique, mais englobe aussi le plan protologique au titre d'une création en vue de la filiation ou disposée à l'avance en direction d'elle. Les premiers versets de l'*Épître aux Éphésiens* sont explicites à cet égard.¹ Ce lien entre l'eschatologie et la protologie est d'une importance capitale si l'on ne veut pas que la dignité filiale de l'homme croyant apparaisse comme un ajout fait à l'*humanum* et donc comme un trait particulier valable que pour le christianisme. S'il est vrai que, avec la dignité filiale du croyant, nous sommes en présence d'un trait spécifique à la foi chrétienne, c'est un spécifique qui ne rejette pas la base commune à tout homme, mais qui l'assume et la porte à son plein épanouissement après l'avoir purifiée de tout ce qui la contamine.

Cela dit, manque encore un aspect pour finir de préciser les traits de cette dignité filiale et, indirectement, la dignité de tout homme. Cette dignité crée en effet les conditions *pour une rencontre personnelle avec le propre Fils de Dieu du type de l'amitié*. Selon les adages bien connus: «Qui se rassemble se ressemble» ou, encore: «Dis-moi qui te fréquente et je te dirai qui tu es», la possibilité que le propre Fils de Dieu s'adresse à une personne en particulier pour se lier d'amitié avec elle et éventuellement la rendre coopérante de son œuvre de salut pour l'humanité confirme naturellement la dignité filiale déjà acquise par le baptême et nourrie par l'eucharistie, mais elle fait encore plus. *Cette éventualité fait émerger cette dignité du commun en la particularisant, en la rendant unique.*² Il en découle que compter le propre Fils de Dieu comme «ami» personnel confère à la

¹ Cf. A. CHENDI, *Il Dio trinitario e il suo disegno*, dans R. TREMBLAY - S. ZAMBONI, *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologne 2010², 125-140; R. TREMBLAY, *Notes à propos de la morale de type filiale à la lumière d'un récent commentaire de l'Épître aux Éphésiens*, dans «Lateranum» 76 (2010) 503-511.

² Commentant Jn 15,15 lors de l'homélie du 29 juin 2011 qui coïncidait avec son 60^e anniversaire d'ordination sacerdotale, Benoît XVI s'est exprimé ainsi: «Dans le baptême et dans la confirmation, (le Seigneur) nous avait déjà attirés vers lui. Il nous avait déjà accueillis dans la famille de Dieu. Cependant, ce qui arrivait à ce moment-là était quelque chose de plus encore. Il m'appelle ami».

personne objet de cette amitié une dignité qu'aucun individu sur cette terre, si noble et si important soit-il, peut avoir la prétention de rendre possible.³

Je voudrais maintenant approfondir ces affirmations en procédant en trois étapes. Je fixerai d'abord mon attention *sur la catégorie de l'amitié* en me demandant en quoi cette expérience connote un lien singulier entre les personnes et, donc, en quoi elle qualifie (ou disqualifie dans le cas contraire) les personnes qui y sont impliquées (1). J'examinerai ensuite le seul passage néotestamentaire où Jésus parle d'amitié et en précise le contenu (cf. Jn 15,15) pour ensuite illustrer ces observations à l'aide de quelques exemples (2). Suivront enfin quelques réflexions sur le *noyau dur* de la dignité du croyant à la lumière du matériel recueilli dans les paragraphes qui précèdent (3).

1. L'amitié et son impact sur les personnes

Dans l'antiquité (Aristote et Cicéron par exemple⁴), on a réfléchi sur ce que l'on pourrait appeler la "métaphysique" de l'amitié. Augustin,⁵ Thomas d'Aquin⁶ et bien d'autres à leur suite⁷ en ont fait tout autant. Ce n'est pas mon intention de reprendre ici l'ensemble de leurs propos. Dans la ligne de

³ En réalité, chaque sacrement (le baptême en particulier) est un acte personnel du Christ médiatisé par l'Église à l'égard d'une personne appelée par son nom. Considérée sous cet angle, la filiation adoptive octroyée par le baptême n'est jamais une réalité égale pour tous. Si sa densité ontologique vaut pour tous – tous sont d'*authentiques* fils de Dieu –, sa mesure ou son ampleur pourrait avoir des traits spécifiques. Comme nous le savons, les évangiles nous parlent des amitiés de Jésus avec des personnes de son entourage. Pensons à Zachée, Nicodème, Lazare et ses sœurs, et tant d'autres. C'est exactement dans la foulée de ces faits qui se sont reproduits (les innombrables saints de l'histoire de l'Église) et qui peuvent se reproduire à l'infini en ces temps de grâce filiale que je voudrais insister sur la possibilité toujours offerte à plusieurs de compter, parmi ses "intimes", le propre Fils de Dieu et, de là, sur la dignité qui en résulte pour ceux à qui est donné de faire cette expérience. Encore une remarque. Dire de tout chrétien qu'il est passible d'une rencontre avec Dieu au titre d'«ami» ne relativise pas les autres types de rapport qu'il entretient avec Dieu. Au contraire. Cette rencontre suppose ces rapports, les récapitule et les achève pour, par là, conférer à ceux qui en font l'expérience la dignité inouïe de compter parmi leurs "amis" le propre Fils de Dieu.

⁴ Tour à tour: *Éthique à Nicomaque*, VIII-IX; *De amicitia*, c. 6 (en particulier).

⁵ Par exemple: *Confessions*, l. IV, viii, 13s., dans SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, livres I-VII (Bibliothèque Augustinienne, 13), Desclée de Brouwer, Paris 1962, 431.

⁶ Cf. S.T., I-II, q. 65, a. 3; II-II, 9, a. 5; III Sent., d. 27, q. 2, a. 1; etc.

⁷ Comme par exemple E. KANT, *Metaphysik der Sitten*, W. de Gruyter, Berlin 1907, § 46s.

ma recherche, un élément de leurs réflexions me semble cependant particulièrement suggestif: la *ressemblance*. Qu'est-ce à dire?

La recherche de l'amitié implique une connaissance au moins intuitive de soi, si bien que l'on pourrait dire que la mesure de l'amitié est le "moi". Cette affirmation est évidemment à comprendre ici non dans le sens d'une réduction de l'autre à soi, mais dans le sens d'un critère pour capter ou repérer dans l'autre ce qui est semblable au "moi", en accord avec lui. Voici un exemple à ce propos. Quand Jésus loue la veuve qui ne dépose que deux piécettes dans le tronc du temple, mais qui donne de son indignité (cf. Mc 12,38-44), il reconnaît en elle un trait de son identité qui consiste à tout donner, à ne rien se réserver. Même si le récit évangélique ne le dit pas, on peut supposer que Jésus l'aurait à ce titre volontiers introduite dans le cercle de ses amis.

À cette découverte de l'autre semblable à soi, fait suite une espèce de stratégie d'approche et d'attraction de l'autre. Cette stratégie peut comporter diverses attitudes selon que l'on tente de s'assurer de sa ressemblance avec l'autre, de manifester à l'autre la ressemblance que l'on a avec lui, de lui faire comprendre le désir d'entrer en rapport avec lui et de lui faciliter l'accès à son intimité. Une autre épisode évangélique reprend pratiquement tous les éléments de cette "stratégie". Le «jeune homme riche» a reconnu en Jésus quelques traits de "ressemblance" avec lui. Il s'adresse à lui avec une question de manière à s'assurer d'avoir bien reconnu la physionomie intérieure de Jésus. Puis vient le moment de se dire, de s'identifier devant lui et de lui exprimer son intention d'une rencontre avec lui. La stratégie est couronnée de succès puisque «Jésus fixa sur lui son regard et l'aima» (Mc 19,21).

Le but de la stratégie est donc atteint: l'unité. Comme dit saint Augustin après tant d'auteurs anciens et avant tant d'autres plus modernes, la fin de l'amitié est d'arriver à un état d'être «où les âmes (se) fondent ensemble et de plusieurs ne font qu'une». ⁸ Cette union du pareil au pareil, du semblable au semblable, a des conséquences importantes. Sans préjudice pour la *ressemblance* dont il vient d'être question, les dons ou les qualités de l'un des *partners* peuvent se déverser sur l'autre et le conduire à un état d'excellence inconnu jusqu'alors. C'est un effet inhérent à l'amitié que les biens des personnes concernées peuvent passer de l'une à l'autre, si bien

⁸ *Confessions*, l. IV, viii, 13, dans SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, 431.

que les attributs du *partner* mieux doué peuvent devenir possession de celui qui l'est moins et ainsi être pour lui cause d'élévation, voire d'une nouvelle identité. Le proverbe populaire déjà évoqué a ici son pesant d'or: «Dis-moi qui tu fréquentes et je te dirai qui tu es». Je reviendrai plus loin sur ce point. Pour l'instant, retenons que l'amitié crée une telle union spirituelle entre les êtres qu'elle est pratiquement unique dans l'ensemble des rapports humains et qu'elle produit une interaction entre les personnes concernées qui modèle, transforme, élève et promeut. Rien d'étonnant alors de voir l'*Ecclésiastique* attribuer une grandeur inestimable à une amitié véritable:

Un ami fidèle n'a pas de prix, on ne saurait en estimer la valeur. Un ami fidèle est un baume de vie (Si 6,15-16).

2. Les amis de Jésus

On peut dire sans exagération que Jésus a dû rencontrer des milliers d'hommes et de femmes pendant les années de son ministère public. Il a soulevés ces personnes par sa parole («Jamais homme a parlé comme cet homme» Jn 7,46; cf. Mt 13,54); il les a attirés par sa bonté; il les a consolés par ses miracles; il les a stupéfaits par sa sagesse et sa puissance jusqu'à ressusciter les morts et surtout jusqu'à les guérir intérieurement de leurs péchés, guérison confirmée par la guérison de leurs corps (cf. Mt 9,1-8 par).

Sur cette toile de fond d'amour divin, les évangiles nous parlent aussi de rapports privilégiés que Jésus a eu envers certaines personnes. C'est le cas, par exemple, de Zachée (cf. Lc 19,1-8), du «jeune homme riche» (cf. Mt 19,16-22 par), de Nicodème (cf. Jn 3,2; 7,48-52; 19,39),⁹ de l'«ami» Lazare et de ses sœurs Marthe et Marie (cf. Jn 11,3.5.11.36) et de tant d'autres. C'est le cas surtout pour le groupe plus limité des «Douze» et, en lui, des trois disciples témoins de sa transfiguration et de son agonie (cf. Mc 9,2 par; 14,33 par) et, parmi eux encore, du disciple que «Jésus aimait» (cf. Jn 13,23; 20,2).

Il y a donc comme une immense sphère d'amitié qui entoure la personne de Jésus, sphère dont la couleur s'accroît par cercles concentriques autour de lui. Toutefois, le seul endroit où l'on trouve dans les évangiles

⁹ GRÉGOIRE DE NAZIANZE dit de lui qu'«il n'était qu'à moitié l'ami du Christ» (*Homélie 14 sur l'amour des pauvres*, 40, dans PG 35, 409).

une réflexion *ad hoc* sur l'amitié de Jésus à l'égard des siens est Jn 15,15. Je voudrais maintenant m'y arrêter et profiter de son contenu pour éclairer d'autres faits appartenant surtout à la présence glorieuse de Jésus dans l'Église apostolique.¹⁰

Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ne sait pas ce que fait son maître; mais je vous appelle amis, parce que tout ce que j'ai entendu du mon Père, je vous l'ai fait connaître (Jn 15,15).¹¹

Dans son commentaire de Jn 15,13, Schnackenburg fait quelques remarques qu'il sera utile de signaler pour la compréhension du verset à l'étude. Il note d'abord que l'affirmation d'après laquelle il n'y a pas de plus grande preuve d'amour que de donner sa vie «pour ses amis» sera reprise dans les versets suivants pour éclairer le type de rapports que Jésus entretient avec les disciples. En ce contexte, il s'agit de présenter l'amour radical de Jésus non seulement comme un geste d'amitié insurpassable, mais aussi comme un «paradigme» et un appel adressé aux disciples à être prêts à aimer avec la même intensité que la sienne (cf. 1Jn 3,16).¹²

Il note encore qu'étant donné que l'amitié de Jésus pour les siens n'est thématiquement qu'en ce passage,¹³ il est permis de croire qu'ait été ici insérée

¹⁰ Pour l'analyse du verset en cause, je suivrai en gros l'exégèse de R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (HKNT., IV/3), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1979³ en me réservant d'indiquer les accords (parfois complémentaires) ou les divergences d'autres commentateurs avec la sienne. Cf. R.E. BROWN, *The Gospel according to John (M)*, Doubleday & Company, Inc. New York 1970; X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon saint Jean*, t. III: *Les adieux du Seigneur (chapitres 13-17)*, Seuil, Paris 1993; Y. SIMOENS, *Selon Jean. 3. Une interprétation* (IET 17), Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, Bruxelles 1997; F.J. MOLONEY, *Il Vangelo di Giovanni*, LDC, Torino 2007; S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni, Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2008.

¹¹ J'utilise ici comme ailleurs la traduction de la *Bible de Jérusalem*, Cerf, Paris 2000.

¹² Commentaire en substance identique en GRASSO, *Il Vangelo*, 621: «Si è amici di Gesù quando ci si sente amati da lui e si riproduce questa relazione oblativa verso gli altri. Solo l'autodonazione di Gesù rende possibile la sequela dei discepoli chiamati a condividere il suo impegno di amore (Gv 13,36-38; 21,15-19)». Brown pour sa part précise que ce n'est pas l'obéissance aux commandements de Jésus qui rend *φίλος*. «Such obedience is not a test of whether or not one is loved by Jesus but naturally flows from being loved by Jesus. Verse 14 really repeats 10 in another way: "You will remain in my love if you keep my commandments"» (BROWN, *The Gospel*, 682-683).

¹³ Ce qui ne signifie pas que le champ sémantique de la parole «amitié» n'apparaît pas ailleurs dans le IV^e Évangile. Voir par exemple Jn 3,29; 11,3.11.36 et le *φιλεῖν* de 20,2 (appliqué au disciple que Jésus aimait) et de 16,27 et 21.15ss (appliqué tour à tour aux disciples et à Pierre).

une “maxime éthique” déjà bien présente dans l’antiquité, avec les conséquences de faire entrer, dans le christianisme johannique, un mode de penser teinté d’hellénisme.¹⁴

Cela dit, une question s’impose: en quoi consiste l’amitié que Jésus veut établir avec ceux qui, selon le v. 14, obéissent à ses commandements? Il les fait passer, du rang de «serviteurs»¹⁵ qu’ils sont devant Dieu et devant lui-même, au rang d’«amis». Mais comment se produit ce passage d’un rapport impliquant une certaine distance à un rapport de totale intimité?

Jésus, répond notre commentateur, a confié et remis aux disciples comme à ses amis tout ce qu’il a entendu de son Père, il leur a révélé [...] le Nom, la nature (*Wesen*) de son Père et leur a ainsi transmis l’amour de Dieu [...].¹⁶

On ne peut pas affirmer plus clairement l’union entre Jésus et les disciples. *Jésus a rendu les siens participants de ce qui constitue son identité filiale; il leur a communiqué ce qu’il connaît de son Père.* Cette union est si forte que Schnackenburg n’hésite pas à rapprocher la «liberté» du chapitre 8 de l’«amitié» de notre verset. Il écrit à ce sujet:

¹⁴ Sans le mot, le thème de l’amitié est aussi présent dans le monde hébreu (cf. 1Sm 18,1-4). Sous l’influence de l’hellénisme, il émerge avec plus de force encore dans la littérature sapientielle (cf. Si 6,5-17). Le judaïsme parle aussi de l’amitié de l’homme avec Dieu à partir d’Abraham et de Moïse appelés «amis de Dieu» (cf. Is 41,8; 2Chr 20,7; Ex 33,11; Jc 2,23). Pour les références, voir Schnackenburg qui conclut: «Aber von Judentum her ist Joh 15,13 mit der besonderen Aussage von Sterben für die Freunde nicht abzuleiten» (SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* 3, 125).

¹⁵ À propos du sens plural de l’expression «serviteur» (*δούλος*), recueillons ces précisions de Léon-Dufour et de Brown: «Vis-à-vis de celui qui est d’en haut, la condition de disciple est de soi celle de “serviteur”, terme qui dans la Bible est un titre de noblesse lorsqu’il caractérise la relation d’un être avec Dieu: il implique la fidélité sans réserve. Il n’a le sens d’esclave que lorsqu’il désigne un homme assujéti à un maître de ce monde ou, selon Jn 8,34, à la puissance du péché. C’est au titre positif de serviteur que Jésus oppose maintenant celui d’ami» (LÉON-DUFOUR, *Lecture* 3, 179-180). «*Doulos* covers both slave und servant. In one way “slave” might be more appropriate here when the servile condition of the *doulos* is stressed-he follows orders with out comprehending. Yet the implication that hitherto Jesus had treated his disciples as slaves seems too harsh» (BROWN, *The Gospel*, 664). Et encore: «Thus, in NT thought the Christian remains a *doulos* from the viewpoint of service that he should render, but from the viewpoint of intimacy with God he is more than a *doulos*. So also here in John xv 15, from the viewpoint of the revelation given to him the Christian is no more servant» (BROWN, *The Gospel*, 683).

¹⁶ SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* 3, 125 (c’est moi qui traduis).

Si (les disciples) ne sont plus serviteurs, ils sont alors devenus libres. Même si manque l'expression «libres», il est question de la même liberté dont parle 8,32-36. L'image des serviteurs et du Fils dans la maison du Père est apparentée. S'agit-il en ce cas du «demeurer» dans la maison du Père qui ne revient qu'un Fils, il s'agit maintenant *d'une intimité avec le Père à laquelle Jésus a rendu les siens participants*. De la sorte *il acquiert cette familiarité* qui est le privilège d'une personne libre et d'un ami.¹⁷

Dans ce contexte, notre auteur renvoie au judaïsme et à son insistance déjà signalée sur la proximité confiante avec Dieu de certains personnages de l'Ancien Testament.¹⁸

Avant de poursuivre ma réflexion, deux questions restent encore à éclaircir: est-ce à ce moment seulement que Jésus commence à considérer ses disciples comme ses «amis»? Et la seconde: ce titre leur est-il exclusif?

Toujours d'après notre commentateur, les disciples de Jésus furent considérés ses «amis» dès leur élection dont il est question en Jn 6,70 et en Jn 13,18. Le «je ne vous appelle plus...(οὐκέτι)» de notre verset n'a pas dès lors un sens temporel, mais indique «le nouveau rapport que Jésus a créé». Dans ce contexte, notre exégète parle de «tous les disciples», même si cette donnée n'est pas thématifiée dans notre verset.¹⁹

En raison du fait que l'amitié de Jésus pour les siens est synonyme de «présence mutuelle», d'«immanence réciproque» (Léon-Dufour) par suite du partage de sa connaissance du Père ou de son identité filiale, les disciples reçoivent donc *leur dignité d'être recherchés, désirés, voulus par le*

¹⁷ SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* 3, 126-127 (c'est moi qui traduis et qui souligne).

¹⁸ Voir la note 12. Voici deux observations importantes d'autres commentateurs sur ce point capital de ma recherche. La première est de Grasso: «Mentre la figura del servo e improntata a una condizione di dipendenza e sottomissione, quella dell'amico è configurata dalla pariteticità e confidenza» (GRASSO, *Il Vangelo*, 622; c'est moi qui souligne). La seconde est de Léon-Dufour et est faite en rapport avec Jn 15,16^a. Tout en insistant à juste titre sur la priorité absolue du choix de Jésus, la pensée du commentateur va nettement dans le sens d'une unité forte entre le Maître et les disciples: «Situé dans le contexte de l'élection, le terme *philoï* ne peut être ramené simplement au lien qui unit deux êtres devenus amis par un choix réciproque: la transcendance du Fils est maintenue. Une absence aussi l'indique: si Jésus nous dit ses amis, il ne se présente pas comme "notre" ami. Et cependant, par le même terme, trois fois répété, Jésus exprime son intense désir de voir réalisée *la parfaite présence mutuelle que signifiaient les formules d'immanence réciproque*» (LÉON-DUFOUR, *Lecture* 3, 181; c'est moi qui souligne).

¹⁹ SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* 3, 126.

propre Fils de Dieu et unis à lui. Parmi ces privilégiés, on peut sans hésitation compter Pierre et Paul.

Dans le premier cas, vient immédiatement à l'esprit cette espèce de *retractatio* pétrinienne qui termine le quatrième évangile (cf. Jn 21,15-24). Le Ressuscité en personne prend l'initiative de refaire les liens rompus entre lui et son disciple à l'heure tragique de la passion. Pour ce faire, il l'invite à trois reprises à l'amour en l'interpellant par son nom. C'est comme si Pierre devait par vagues successives et toujours plus consistantes s'ajuster à l'amour originel de Jésus pour être rétabli en lui. Ce n'est qu'à la suite de la pleine *cor*-respondance de l'amour de Pierre à celui de Jésus («Seigneur, tu sais tout, tu sais bien que je t'aime» Jn 21,17) que lui est confiée sa mission de pasteur²⁰ et que retentit l'appel à marcher dans les pas du Ressuscité jusqu'à la *ressemblance* de la croix: «Suis-moi» (Jn 21,19).

L'expérience de Paul n'est pas sans analogie avec celle de Pierre. C'est toujours le Ressuscité qui prend l'initiative. Avec sa question: «Saoul, Saoul, pourquoi me persécutes-tu?» (Ac 9,4), Jésus fait sortir Paul du monde de ses fausses certitudes ou de la dissemblance du salut par la loi et l'ouvre au dessein salvifique de Dieu dans le Christ. On connaît la suite de l'histoire. Après avoir réfléchi pendant des années sur cet événement, Paul reconnaît avoir été l'objet d'un amour personnel et libérateur du Christ: «Il *m'a* aimé et il s'est livré *pour moi*» (Ga 2,20). Il reconnaît aussi avoir été l'auditeur, pour sa mission auprès des païens, de «paroles ineffables» (cf. 2Co 12,4) entendues en condensé, aux portes de Damas, dans la révélation du Fils de Dieu (cf. Ga 1,16).²¹

3. La dignité de la personne

Sans préjudice du spécifique des rapports de Jésus avec ses deux apôtres et du rôle qui leur est dévolu dans la mise en oeuvre du plan salvifique de Dieu en faveur de l'humanité, les expériences de Pierre et de Paul pourraient bien contenir quelque chose de valable, de standart, pour tous les croyants. En quel sens?

²⁰ «C'est sous le signe de l'amour pour Jésus qu'est donné à Pierre le charge de veiller sur l'ensemble du troupeau» (X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile de Jean*, t. IV: *L'heure de la glorification [chapitres 18-21]*, Seuil, Paris 1996, 292).

²¹ Comme pendant, on pourrait penser à la confession de Pierre dans la filiation divine de Jésus (cf. Mt 16,16) attribuée, selon Jésus lui-même, à une révélation du Père.

Un fait inouï émerge de leur expérience: dans le cercle possible des amis de l'homme, il y en a un *qui est le propre Fils de Dieu* et qui, de ce fait, *peut donner accès à la transcendance*. Or, s'il est vrai, comme nous l'avons vu précédemment, qu'au plan de l'*humanum* comme à celui du monde de la foi, l'amitié représente un plus par rapport aux autres types de rapports interpersonnels, ce "plus", considéré du point de vue de l'amitié christique, contribue non seulement à confirmer les rapports déjà existants avec le Fils, mais à *les renforcer et donc à élever encore la dignité des personnes qui en sont l'objet*.

Qu'en est-il dans le fait de ce critère? Contrairement à ce que l'on pourrait penser à première vue, ce critère est rarement utilisé quand vient le temps de justifier le respect dû à la personne croyante. Ou plutôt on l'utilise souvent et de plus en plus, mais en un sens inversé. Qu'est-ce à dire exactement? La vague de sécularisme qui déferle présentement sur le monde occidental fait en sorte qu'il suffit de s'affirmer chrétien «praticant» pour être considéré suspect, dangereux, à contre courant, de tendance fondamentaliste avec les conséquences de se voir marginalisé, voire rejeté du monde de la pensée, de la littérature, de la science, de l'enseignement, des affaires, du droit, de la politique, etc. En outre, on assiste un peu partout dans le monde à une recrudescence des persécutions contre les chrétiens, recrudescence d'autant plus mystérieuse que ces persécutions s'affirment au sein de grands courants religieux séculaires, traditionnellement de tendance plutôt tolérante. On pourrait enfin mentionner ce qui se passe dans des unités plus petites où la foi vécue provoque isolement et mépris de l'entourage. Combien d'époux chrétiens sont déclarés dépassés, démodés et ridiculisés en raison de la fidélité à leurs engagements matrimoniaux!

Ainsi donc, au lieu de justifier et de promouvoir la dignité de la personne croyante, *l'amitié du Fils* pour une personne suscite mépris et exclusion qui vont souvent jusqu'à des agressions d'ordre moral, voire physique. On n'en finirait pas de citer des exemples à cet égard.

Le soir de son repas d'adieu, Jésus avait averti ses «amis»: «Le serviteur n'est pas plus grand que son maître. S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi» (Jn 15,20). Il leur avait aussi dit que «l'heure vient où qui vous tuera estimera rendre un culte à Dieu» (Jn 16,2).

On retrouve ces prédictions insérée comme clauses du «sermon sur la montagne» tellement Jésus, à travers le témoignage de l'Église apostolique, les considérait importantes:

Heureux les persécutés pour la justice, car le Royaume des cieux est à eux. Heureux êtes-vous quand on vous insultera, qu'on vous persécutera, et qu'on dira faussement contre vous toute sorte d'infamie *à cause de moi*. Soyez dans la joie et l'allégresse, car votre récompense sera grande dans les cieux (Mt 5,10-12 par.).

À ceux qui sont exclus en raison de l'amitié de Jésus sont promises «la joie et l'allégresse». Qu'est-ce à dire? C'est le recouvrement, le rétablissement, le redressement du critère de la dignité des croyants combattu par le monde. Pourquoi? Parce que le rapport d'amitié avec le Fils est, par le Fils lui-même, assuré de se prolonger jusque dans l'éternité et donc de perdurer et, par là, de posséder en ce monde une valeur que personne, en dépit des stratégies apparemment victorieuses pour le détruire, ne pourra lui dérober. En dernière analyse, être capable de l'amitié du Fils et l'expérimenter réellement par grâce possèdent *la solidité de la résurrection par la croix* et assure ainsi à la personne qui en est l'objet une dignité inaltérable. Le dicton: «Dis-moi qui tu fréquentes et je te dirai qui tu es» acquiert ici une consistance qui relève du *divinum* et du définitif eschatologique.

Riassunto

Dans ce bref essai, l'auteur envisage de réfléchir sur l'anthropologie chrétienne à partir de la catégorie de l'«amitié». Il conçoit cette catégorie comme un «plus» par rapport à la catégorie absolument fondamentale de la filiation adoptive. Tablant sur un trait inhérent à l'amitié, la ressemblance, il en approfondit la consistance chrétienne à partir de saint Jean en particulier pour en faire ressortir un aspect essentiel à partir du contexte culturel dans lequel elle est aujourd'hui souvent vécue.

ASPETTI TEOLOGICI DI MORALE FILIALE ALLA LUCE DI 1COR E APPLICAZIONI MORALI

GIUSEPPE DEODATO

PATH 10 (2011) 275-291

Le finalità di questo articolo sarà quella di trattare alcuni aspetti di morale *filiale* o *cristica*¹ alla luce del pensiero paolino. La natura di questo contributo impone l'utilizzo di letteratura specializzata, e il conseguente rimando ad essa,² per acquisire punti essenziali da integrare in questa ricerca. L'epistolario paolino, e in specie la lettera di cui ci occuperemo, la prima dell'Apostolo agli abitanti di Corinto (1Cor),³ riteniamo possa offrire spunti di riflessione tali da arricchire la teologia morale, che sta procedendo, in alcuni suoi filoni, sul binario della *filiazione* del soggetto morale come tratto che conferisce all'agire morale una particolarissima fisionomia e l'inquadra in un contesto squisitamente cristologico e sacramentale. Tralascio, perciò, di prendere in esame direttamente questioni letterarie, esegetiche e di stret-

¹ Per avere i riferimenti prossimi e più recenti di questo indirizzo, cf. R. TREMBLAY, *Fonder la vie moral des croyant dans le Fils. Quelques éléments d'histoire et vision d'ensemble*, in J. MIMÉAULT - S. ZAMBONI - A. CHENDI (a cura di), *Nella luce del Figlio. Scritti in onore di Réal Tremblay nel suo 70° genetliaco*, EDB, Bologna 2011, 35-41; R. TREMBLAY - S. ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2008.

² Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York 1997, tr. it., *Introduzione al Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2008³, 680-716; J. MURPHY-O'CONNOR, *La prima lettera ai Corinzi*, in R.E. BROWN - J.A. FITZMYER - R.E. MURPHY (a cura di), *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1990², tr. it.: *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 2002², 1043-1065.

³ Alcuni precisano: «L'attuale prima Lettera ai Corinzi – risulterebbe – il secondo scritto dell'Apostolo alla comunità», R. FABRIS - S. ROMANELLO, *Introduzione alla lettura di Paolo*, Borla, Roma 2009², 136.

ta contestualizzazione della 1Cor,⁴ per indirizzare la mia attenzione sulle questioni attinenti al tema.

Fin da subito chiariamo che le ragioni che ci hanno spinto a richiamarci a questo scritto paolino sono profondamente teologiche, cristologiche, sacramentali e morali; anche se, secondo alcuni esperti, chi studia seriamente Paolo per la prima volta, ed è costretto a prendere le mosse da almeno uno dei suoi scritti, trova in questa lettera: «La più indicata».⁵

1. La filiazione come processo di santificazione per mezzo del sacrificio di sé

Che Paolo abbia fermamente chiaro che la morale cristiana non possa che essere spiegata, annunciata, vissuta se non in termini *cristologici*, cioè in un orizzonte di fede e di grazia che operano la *filiazione* dell'uomo,⁶ è un dato evidente nel suo epistolario, laddove si osservi che la parte cosiddetta *parenetica* o esortativa, qualora assente, è sostituita da un "codice comportamentale", che altro non è se non un richiamo, anch'esso, al cristiano circa la sua identità *filiare*. Da essa deve scaturire in virtù della sua immersione nel mistero della redenzione, per mezzo dei sacramenti celebrati nella fede,⁷ quella luce nuova in cui è stato trasformato.

⁴ Cf. J.J. BAROLOMÉ, *Paolo di Tarso. Un'introduzione alla vita e all'opera dell'Apostolo di Cristo*, LAS, Roma 2009, 296ss.; F. COCCHINI, *Paolo tra Atene e Corinto*, in L. PADOVESE (a cura di), *Paolo di Tarso: archeologia - storia - ricezione*, vol. 2, Effatà, Cantalupa (To) 2009, 419-429; S.J. HAFEMANN, *Corinzi, lettere ai*, in G.F. HAWTHORNE - R.P. MARTIN - D.G. REID (a cura di), *Dictionary of Paul and His Letters*, Inter Varsity Press, Downers Grove 1993, tr. it., *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello B. (Mi) 1999 (= DPL), 298-324; J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul. A critical life*, Oxford University Press, Oxford 1996, 1997, tr. it.: *Vita di Paolo*, Paideia, Brescia 2003, 284ss.; G. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Cittadella, Assisi 1989.

⁵ BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento*, 680.

⁶ Cf. R. PENNA, *Dall'annuncio evangelico alla prassi morale*, in MIMEAULT - ZAMBONI - CHENDI (a cura di), *Nella luce del Figlio*, 81-93, qui 87-88; S.C. MOTT, *Etica*, in DPL, 591-601.

⁷ Così, anche nelle lettere dove la parte esortativa è sostituita da un esplicito richiamo morale, «il vero culto, quello "logico", è offrire a Dio la propria esistenza orientata in modo tale da esprimere l'appartenenza alla Signoria di Dio. In alcune lettere paoline non c'è una parte finale propriamente esortativa [...]. Ma anche in questi casi, quando deve dare indicazioni di carattere pratico, Paolo le motiva richiamandosi al credo cristiano e allo *statuto dei credenti*», FABRIS - ROMANELLO, *Introduzione alla lettura di Paolo*, 216 (mia la sottolineatura). Altri sinteticamente affermano: «Il punto di partenza dell'etica paolina è l'esistenza cristiana, l'essere in Cristo: ciò che Cristo ha fatto (2Cor 5,18-21), e Dio ha dato, è la base e il motivo di ciò che il cristiano deve fare e come essere», BAROLOMÉ, *Paolo di Tarso*, 584. Cf. PENNA, *Dall'annuncio evangelico alla prassi morale*, 87-88.

Questo aspetto viene sottolineato dal grande vescovo di Ravenna, Pietro Crisologo, del V sec., il quale, proprio prendendo spunto dalla lettera di Paolo ai Romani, dopo aver esortato a scoprire i tesori della misericordia del Padre, dischiusi a noi dal sacrificio di Cristo, scrive:

Forse vi turba l'atrocità della mia passione, di cui siete stati gli autori. Questa croce non è un tormento per me, ma per la morte. [...] Queste ferite non suscitano i miei lamenti, ma piuttosto introducono voi nel mio cuore. [...] Ma ormai sentiamo quale preghiera l'Apostolo: *Vi scongiuro, dice, di offrire i vostri corpi* (Rm 12,1). L'Apostolo con questa preghiera ha elevato tutti gli uomini al vertice sacerdotale. *Di offrire i vostri corpi come sacrificio vivente*. [...] L'uomo è per sé e vittima e sacerdote; [...] l'uomo non cerca fuori di sé ciò che sacrificherà a Dio; [...] l'uomo porta con sé e in se stesso anche ciò che sacrificherà a Dio in proprio vantaggio. [...] Mirabile sacrificio nel quale si offre un corpo senza corpo, sangue senza sangue. [...] Fratelli, questo sacrificio discende dal modello di Cristo che immolò vitalmente il proprio corpo per la vita del mondo; e veramente ha reso il proprio corpo vittima vivente Colui che, ucciso, vive. [...] Di qui i martiri nascono nella morte, cominciano nella fine, vivono nell'uccisione e risplendono nei cieli quelli che in terra si ritenevano spenti.⁸

Gli aspetti appena rimarcati ci faranno da filo conduttore nell'esplicitazione del tema di cui ci vorremo occupare. Li anticipiamo, indicandoli come i tratti essenziali della *morale filiale*: santità, obbedienza, sacrificio, perfetta configurazione esistenziale oltre che sacramentale a Cristo, Figlio crocifisso del Padre, offerto per la salvezza dell'umanità. In questa chiave o prospettiva ci accingiamo a leggere, aiutati da 1Cor, la *morale filiale*.

La *morale filiale* deve essere, per ragioni ontologiche e cristologiche, morale di santificazione, di perfetta obbedienza, di crocifissione, d'immolazione, di perfetta conformazione a Cristo, durante il tempo per potersi ritenere veramente autentica,⁹ e perciò aprire le porte alla beatitudine eterna:

⁸ SAN PIETRO CRISOLOGO, *Sermone* 108, § 3-4, in ID., *Opere*, vol. 2. *Sermoni/2* [63-124] (a cura di G. BANTERLE ET AL.), Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova, Milano - Roma 1997, 323.

⁹ «“La nuova creazione” (2Cor 5,17; Gal 6,15) rende realizzabile – e proprio perciò esige – una “novità di vita” (Rm 6,4) [...], chi è stato collocato nella sfera di Cristo, non può che vivere per lui finché egli, Cristo, sia formato in lui (Gal 4,19): non c'è più posto per il peccato, poiché lui è morto al peccato (Rm 6,9-10). E poiché lui si è consegnato per i peccati (Gal 1,4; Rm 3,25; 8,32), il credente deve vivere cercando il benessere degli altri (1Cor 10,24,33): essere stato salvato da chi si è fatto servo di tutti nella croce [...] obbliga il cristiano a diventare servo di tutti», BARTOLOMÉ, *Paolo di Tarso*, 584-585; «“Chi è in Cristo, è una creatura nuova.

Ma ciascuno stia attento a come costruisce. Infatti, nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo. E se, sopra questo fondamento, si costruisce con oro, argento, pietre preziose, legno, fieno, paglia, l'opera di ciascuno sarà ben visibile: infatti, quel giorno la farà conoscere, perché con il fuoco si manifesterà, e il fuoco proverà la qualità dell'opera di ciascuno (3,10-13).¹⁰

Ora, questo *processo*, tutto racchiuso nella potenza della grazia sacramentale e nell'efficacia della Parola di salvezza recata per mezzo dell'annuncio del Vangelo, che trasfondono la vita di Cristo nelle membra del suo corpo e le configurano alla sua vita filiale, per mezzo della fede, può essere impedito solo dalla volontà dell'uomo.¹¹ Per questo riprendiamo ancora il testo del Crisologo, il quale dopo aver richiamato il versetto di Rm 12,1 e un passo del Sal 39,7 (volg.), continua: «Sii, dunque, uomo, sii dunque sacrificio e sacerdote di Dio; non perdere ciò che la divina autorità ti ha concesso e dato. Indossa la stola della santità, cingiti la cintura della castità, Cristo veli il tuo capo, la croce rimanga a difesa della tua fronte» – tutte allusioni all'inserzione battesimale dell'uomo in Cristo – «colloca nel tuo petto il mistero della scienza divina, accendi il turibolo in profumo di perenne preghiera, afferra la spada dello spirito, poni il tuo cuore come altare e così, fidando in Dio, offri il tuo corpo quale vittima. Dio cerca la fede, non la morte; ha sete della preghiera, non del sangue; è placato dal volere, non dall'uccisione». ¹²

Le cose vecchie sono passate; ecco ne sono nate di nuove" (2Cor 5, 17). Nel nuovo essere si fonda un nuovo *ethos* cristiano. Dall'indicativo che descrive l'opera salvifica di Dio consegue l'imperativo che esorta al compimento umano della grazia. Per mezzo del sacramento i battezzati sono "morti per il peccato, ma viventi per Dio in Cristo Gesù". Ne consegue che "dunque il peccato non deve regnare nel vostro corpo mortale" (Rm 6,11ss.), K.H. SCHELKLE, *Paulus. Leben - Briefe - Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988², tr. it., *Paolo. Vita, lettere, teologia*, Paideia, Brescia 1990, 228.

¹⁰ Cf. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento*, 688.

¹¹ «Se Dio dà la grazia, l'uomo non è però sollevato dalla responsabilità, ma ne è ancor più caricato. [...] Il nuovo *ethos* può essere descritto come fede, giustizia, libertà, amore, speranza», SCHELKLE, *Paolo*, 228.

¹² SAN PIETRO CRISOLOGO, *Sermone* 108, § 5, 323-325.

2. Alcuni richiami sui *fondamenti cristologici della morale filiale*

Nella 1Cor, che potrebbe sembrare uno scritto occasionale, determinato da questioni in ordine alla fede e alla morale sorte in seno alla comunità di Corinto,¹³ emerge fortemente stilizzata un'immagine di Cristo dai connotati particolarissimi e tra i più belli che possano cogliersi nelle lettere dell'Apostolo. Il Cristo che Paolo prende a modello e da cui parte per donare agli abitanti di Corinto il riferimento veritativo unico, a partire dal quale essi dovranno lasciarsi fare veri e autentici figli di Dio, è il Cristo martire; è il Cristo, figlio obbediente al Padre sino all'effusione del sangue per il compimento dei suoi disegni di salvezza; è il Cristo scandaloso e la cui vita appare «stolta»; in una sola parola, è il Cristo *crocifisso*.¹⁴ A questo Cristo Paolo dedica toccanti accenni nel capitolo secondo:

Anch'io, fratelli, quando venni tra voi, non mi presentai ad annunciarvi il mistero di Dio con l'eccellenza della parola o della sapienza. Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e Cristo crocifisso (2,1-2).¹⁵

È logica conseguenza che questo sarà il punto chiave da cui Paolo prenderà le mosse per donare soluzione a tutti i problemi affrontati nella lettera.

La centralità che Cristo ha nella teologia paolina è, in generale, riconosciuta, anche se espressa in modo diversificato e complementare.¹⁶ Però, in 1Cor è proprio con il Crocifisso che ci si dovrà confrontare, avendo Paolo ricordato, quasi agli inizi della sua lettera, cosa comporti la vita da figli adottivi:

¹³ Sulle circostanze storiche e i problemi della comunità cf. FABRIS - ROMANELLO, *Introduzione alla lettura di Paolo*, 135-143; MURPHY-O'CONNOR, *Vita di Paolo*, 284-361; SCHELKLE, *Paolo*, 115ss.; COCCHINI, *Paolo tra Atene e Corinto*, 419-429.

¹⁴ Grandemente pertinenti le osservazioni di: cf. R. PENNA, *La sapienza della croce in Paolo*, in ID., *Paolo scriba di Gesù*, EDB, Bologna 2009, 221-233, in part. 222-224; J. GNILKA, *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge*, Verlag Herder, Freiburg im B. 1996, tr. it.: *Paolo di Tarso. Apostolo e testimone*, Paideia, Brescia 1998, 297-308.

¹⁵ Viene osservato come la forte decisione di Paolo, espressa in 1Cor 2,2, fu determinata dall'«esperienza vissuta ad Atene» presso l'Aeropago, COCCHINI, *Paolo tra Atene e Corinto*, 424; così anche, BARTOLOMÉ, *Paolo di Tarso*, 303.

¹⁶ Solo per fare alcuni esempi: cf. GNILKA, *Paolo di Tarso*, 251-252; SCHELKLE, *Paolo*, 285; BARTOLOMÉ, *Paolo di Tarso*, 546; A.E. MCGRATH, *Croce, teologia della*, in DPL, 397-406.

Degno di fede è Dio, dal quale siete stati chiamati alla comunione con il Figlio suo Gesù Cristo, Signore nostro! (1Cor 1,9).¹⁷

La chiamata dei cristiani alla figliolanza adottiva è chiamata alla comunione con Cristo. Ma subito dopo qualche versetto, viene messa in luce che tipo di figliolanza fu quella vissuta da Cristo di cui la predicazione paolina si vanta:

Noi invece annunciamo Cristo crocifisso, [...] potenza di Dio e sapienza di Dio. [...] Grazie a lui voi siete in Cristo Gesù, il quale per noi è diventato sapienza per opera di Dio, giustizia, santificazione e redenzione, perché come sta scritto, chi si vanta si vanti nel Signore (1Cor 1,23-24.30-31).

Da questo asserto, secondo uno sviluppo che conterà diversi capitoli, l'Apostolo giunge alle affermazioni del capitolo sesto, dove viene ricordato ai Corinzi, come essi siano «stati lavati, ... santificati, ... giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio» (1Cor 6,11).

Ora si tratta di chiarire le caratteristiche, i contenuti, le forme del Cristo come *crocifisso* nella prospettiva di 1Cor, e dunque le forme concrete di questa *figliolanza* vissuta sino alla totale consumazione di sé. Si dovrà comprendere, in che modo il suo *essere crocifisso* può determinare la risoluzione dei tanti problemi di fede e di morale sorti nella comunità di Corinto.

Questo *essere crocifisso* del Figlio manifesta un'essenza inquadrabile da due angolature: quella della sua santità e quella della sua obbedienza; che sono, poi, due facce della stessa medaglia. Di questo modello *sacrificale* i Corinzi devono assumere le sembianze perfette sino a farle rivivere in loro. L'Apostolo, invece, dimostrerà in varie circostanze, di cui noi ne prenderemo in esame solamente una, quanta lontananza regni tra il modello che è Cristo, Figlio crocifisso e loro, figli nel Figlio, ma non secondo la pienezza che questo mistero comporta.

3. La santità del Figlio crocifisso: essere e opera, un solo mistero vissuto nell'attualità del comando divino

Non è possibile teologicamente pensare la santità se non a partire da colui che il libro del profeta Isaia rivela il tre volte Santo (Is 6,3), ma che già il libro del Levitico, manifestava essere colui che si proclama *santo*

¹⁷ Cf. GNILKA, *Paolo di Tarso*, 304-305.

per essenza («Siate santi, perché *io sono santo*», Lev 11,44), richiedendo al popolo d'Israele di esserne l'immagine. La santità è solo di Dio, e da lui discende sull'uomo come la luce dal sole. In Dio, la santità è piena e perfetta conformazione tra l'opera che egli compie e la sua essenza divina che è purissimo amore.

Nell'Antico Testamento Dio rivela la sua santità per mezzo della sua Parola, la quale dovrebbe far sì che l'uomo, essendo a sua immagine e somiglianza, se ne impregni nei pensieri, se ne ricolmi il cuore, ne comprenda la volontà e la trasfonda in un'opera che sia obbedienza perfetta e perfetta imitazione di quanto la Parola contiene e rivela. Dio, che è la sorgente di ogni santità, comincia la santificazione dell'uomo proprio per mezzo del dono all'uomo della sua verità creaturale e delle condizioni per custodirla nella santità. Questa Parola, Dio non la rivolge una volta per sempre al suo popolo; ma per mezzo dei suoi mediatori, egli parla ad esso in un perenne presente, chiedendo che la via tracciata per l'oggi storico sia messa in opera per mezzo di un'obbedienza pronta, aggiornata, sempre dinamica e mai statica, riferita all'ultima Parola riferita. Per cui non sarà santità per l'uomo camminare con una Parola che Dio ha detto ieri per ieri, e non oggi per oggi. Fu l'avvertimento che Dio rivolse al suo popolo poco prima dell'ingresso nella terra promessa (cf. Lev 20,22-24). Non che fosse venuta meno la legge donata al Sinai, ma la continua presenza di Dio con il suo popolo (si pensi alla dimora che Dio stabilisce con il popolo d'Israele, cf. Es 25-31, 35-40) e la perenne dinamicità della storia di questo popolo, per via dei contesti sempre mutevoli, esigeva una Parola *sempre attuale*, un *codice di santità* sempre in costante *aggiornamento*,¹⁸ evidentemente nell'ottica del compimento.¹⁹

¹⁸ «Nella teologia degli scritti sacerdotali la santità è un *potere dinamico* di YHWH che si trasmette anche all'esterno della divinità», G. DEIANA (a cura di), *Levitico*, Paoline, Milano 2005, 239.

¹⁹ Su questi aspetti cf. M. FONTANA, *La Parola nella Chiesa. Fondazione trinitaria della sua efficacia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, 185-226. In particolare scrive l'Autore: «La Parola divina è attiva e dinamica *ex sese*. [...] La comunicazione divina è viva e vitale per il solo fatto che segue una decisione volontaria e personale del Signore, mentre fa conoscere e realizza un suo disegno salvifico. [...] "Parola di Dio" significa, dunque, "Parola che dice Dio" qui e ora, in questa circostanza storica, all'uomo, per la sua piena e umana realizzazione e la sua autentica redenzione. Pertanto, nell'economia salvifica la parola di Dio non può essere [...] segregabile nelle anguste trame del linguaggio umano [...] ma ciò che è efficace è

Con il Nuovo Testamento non viene meno questa peculiarità della santità di Dio, come opera, intervento, rivelazione, parola sempre *attuale* rivolta all'uomo che deve essere educato, illuminato, esortato a un perfetto ascolto e una perfetta obbedienza. Certo è che tra Antico e Nuovo Testamento la santità manifestata è abissalmente differente, mancando della sua perfezione assoluta sia in termini di verità rivelata sia in termini di amore rivelato e realizzato. Infatti, il Padre, per mezzo del Figlio, non solo dona la rivelazione piena, perfetta, unica, ultima della profondità del suo amore per l'uomo e del suo mistero; sempre nel suo Figlio crocifisso, dona il modello perfetto e insuperabile nella realizzazione di questo amore che coinvolge l'uomo come parte attiva. Nonostante questo abisso di perfezione, però, non s'interrompe il dinamismo della santità-verità, considerato che, per opera dello Spirito Santo,²⁰ ciascun discepolo di Cristo è introdotto in questo dinamismo di santità e di amore infinito (1Pt 1,13-2,10),²¹ secondo una forma che non sarà mai uguale, mai ripetizione di un passato già visto, mai livellamento su un livello di comprensione già raggiunto. A ognuno, per opera dello Spirito Santo, sarà dato di vivere un raggio di quell'infinito amore che Cristo sprigionò sulla terra come sole accecante.

Se Dio non parlasse anche oggi ai cuori e alle orecchie delle sue creature, per mezzo del suo Santo Spirito, avremmo forme di santità codificate,

il suo essere *veicolo* della comunicazione attuale del Signore. Tutto questo è possibile grazie all'azione vivificante dello Spirito Santo» (*ibid.*, 186-187).

²⁰ «La Parola è il canto armonioso che, incessantemente lo Sposo divino rivolge alla sua sposa correggendola e fortificandola. È il canto dell'innamorato che permanentemente ringiovanisce, rinnova e perfeziona la sua Sposa. È il canto del Cristo che si ode nell'attualità dello Spirito Santo, (Ap 2,1-3,22) [...] La co-implicazione fra teologia dello Spirito Santo e teologia della Parola, tra *Verbum* e *Pneuma*, è perciò essenziale per una teologia della Parola. I due elementi devono perciò sempre stare uniti, sia nel processo di ascolto sia in quello della donazione della parola di Dio», D. CONCOLINO, *Teologia della Parola. Per una comprensione sinfonica della Parola di Dio alla luce della Costituzione Dogmatica «Dei Verbum»*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, 188.

²¹ Rimando al testo petrino per l'espreso riferimento dell'Autore al libro del Levitico (v. 16: «*Sarete santi, perché io sono santo*») e per delle attinenze con il testo paolino che metteremo in evidenza più avanti. Un Autore commenta: «In 1Pt 1,13-2,10 Pietro presenta, poi, le *conseguenze* che sorgono dalla rinascita operata da Dio in Cristo. [...] L'invito a liberarsi di ogni cattiveria, inganno, gelosia, maldicenza, ipocrisia mostra la necessaria *crescita nella fede* cui sono chiamati i cristiani come un *itinerario dinamico* mai concluso, fino al ritorno del Signore», M. MAZZEO (a cura di), *Lettere di Pietro. Lettera di Giuda*, Paoline, Milano 2002, 93.

statiche e ripetute, e ciò è puntualmente smentito dalla storia della Chiesa e della santità cristiana.²²

Ma è ora necessario approfondire il nesso santità-obbedienza, facendo leva sulla seconda parte del binomio. Giustamente viene osservato:

Le modalità del ministero di Gesù furono *determinate* da Dio, «colui che non conobbe peccato, egli lo fece peccato per noi» (2Cor 5,21). In altre parole, Dio volle che Cristo fosse soggetto alle conseguenze del peccato. Gesù era entrato a far parte dell'umanità bisognosa di salvezza a tal punto, da assumersi le conseguenze del suo stato decaduto.²³

Subito, osserva ancora l'Autore:

Se 2Cor 5,21 illustra il piano divino, altri testi sottolineano la libertà della cooperazione di Cristo, [...] La sua vita e la sua morte furono un sacrificio volontario di se stesso, perché gli altri ne potessero beneficiare.²⁴

Ecco, allora, dischiudersi per noi il senso dell'*essere crocifisso* di Cristo. In lui e per lui crocifissione e obbedienza sono manifestazioni di un'unica realtà o mistero o volontà. Lui fu crocifisso perché obbediente al Padre e per la vera obbedienza che prestò al Padre fu crocifisso. In cosa consistette quest'obbedienza che Gesù rendeva al Padre?

Gesù visse l'obbedienza come puntuale e perenne *relazione* di ricerca, di ascolto, di accoglienza della sola volontà del Padre; ma egli visse l'obbedienza ancora come ininterrotta sottomissione alla mozione dello Spirito Santo, al cui timone, egli consegnò in modo irreversibile la sua volontà il giorno del Battesimo (cf. Lc 3,21-22). Queste dinamiche hanno consentito che Gesù venisse perennemente *guidato dallo Spirito* (solo per fare alcuni esempi, cf. Lc 4,1; 19,28); sempre in piena corrispondenza con i desideri e i tempi di salvezza che il Padre stabiliva (si pensi all'episodio narrato in Mc 1,29-39, quando Gesù si sottrae alla proposta di Pietro, dopo essere stato in lunga preghiera a contatto con il Padre, e prosegue per mete altre, rispetto

²² «Paolo aveva già delineato la ricchezza delle forme della santità cristiana che nel corso dei secoli si è arricchita di variazioni e tonalità sempre nuove [...]. Il punto fermo è la carità che è comunione con Dio e con la Chiesa. Su questo *humus* comune possono nascere tante forme di santità, anzi tanti santi, che per opera dello Spirito Santo, hanno reso e rendono il vivo Vangelo per il loro tempo», E. GUERRIERO, *Editoriale*, in «Communio» 6 (2002) n. 186, 5-8, qui 6.

²³ MURPHY-O'CONNOR, *Vita di Paolo*, 350.

²⁴ *Ivi*.

a quelle indicate dal suo apostolo; o ancora al tempismo soprannaturale con cui incontra la Samaritana o Zaccheo, rispettivamente cf. Gv 4,1-42 e Lc 19,1-10). Tale disposizione ha fatto sì che i momenti della sua missione, i tempi della sua manifestazione, le modalità, i luoghi, gli incontri venissero vissuti in questa luce soprannaturale e cioè fossero dettati dalla volontà del Padre.

Ora, tutto questo implica la totale libertà dagli uomini in ordine alla verità da conoscere, da dire, da attuare. Gesù attinse nel Padre per mezzo dello Spirito “la sua verità” messianica e la difese anche dinanzi alle suadenti tentazioni del diavolo e degli uomini (cf. Lc 4,1-13; Mt 16,21-23; Gv 6,15). Non solo. Vi è esplicitamente scritto nel Vangelo che Gesù «cresceva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini» (Lc 2,52), a testimonianza che la comprensione e l’attuazione della volontà del Padre, insieme a una santità sempre più grande,²⁵ hanno portato Cristo da una *perfezione iniziale* nell’obbedienza a una *perfezione finale*, da un amore perfetto ma incruento a un amore perfetto e sacrificale. Di fatto il senso autentico di quanto si vuole sostenere ritengo lo esprimano le parole della lettera agli Ebrei, in cui si scrive:

Pur essendo Figlio, imparò l’obbedienza da ciò che patì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza per tutti coloro che gli obbediscono, essendo stato proclamato da Dio (5,8-9; cf. anche 2,10; 7,28).²⁶

²⁵ È come se Gesù, in analogia a un recipiente, assumesse progressivamente forme sempre più capienti di contenimento del liquido, ma avendo sempre colma la misura del contenuto. Il che è compatibile con la sua verissima natura umana e confermerebbe che la vera umanità di Cristo abbia vissuto tutte le dinamiche di crescita che egli chiede di vivere ai suoi discepoli, con le dovute e necessarie distinzioni, visto che per noi la santità è conversione prima di tutto e dunque abbandono di uno stato di decadenza, di *deficit*, che in lui evidentemente non fu mai presente.

²⁶ Commenta Vanhoye: «Gesù ha conosciuto le varie tappe di un vero divenire umano. Il suo corpo è cresciuto; anche la sua anima umana si è sviluppata reagendo agli influssi esterni in piena conformità alla volontà divina. Si può dire, in un certo senso, che Gesù è stato perfetto sin dalla sua nascita. Va però precisato che Gesù bambino aveva una perfezione di bambino, non di adulto. In ogni tappa della sua esistenza umana, ebbe la perfezione che corrispondeva a questa tappa. Non si trattava quindi di uno stato immutabile di perfezione astratta, ma, al contrario di una perfezione concreta in costante progresso, di un’acquisizione continua di nuova perfezione. Il passo in cui l’autore descrive più dettagliatamente questa acquisizione si trova nel cap. 5 vv. 7-10. È un brano molto rivelatore per l’antropologia come per la cristologia. [...] Questa frase manifesta tutto il realismo dell’incarnazione e, d’altra parte, ci presenta il più perfetto modello di umanità, mostrandoci come Cristo è stato “reso

L'obbedienza fu per Cristo servizio reso a Dio, riconosciuto come unico Signore della sua vita, e reso per amore, perché il suo nome venisse glorificato sulla terra. In questa prospettiva tutto per Gesù diveniva un mezzo per rendere gloria al Padre suo celeste. Quest'unico riferimento al Padre, nello Spirito, rendeva Gesù servitore dell'uomo, secondo verità, lo rendeva benefattore dell'uomo, pacificatore, salvatore, consolatore e mai in contesa per questioni umane o per "posti" da occupare su questa terra (lo dimostra il dialogo con Pilato, cf. Gv 18,28-38 e il richiamo ai suoi discepoli, cf. Lc 22,24-29 e par.). Cristo dimostra a tutti con la sua obbedienza che se si vuole obbedire a Dio e amare l'uomo vi è un posto preciso, unico da occupare, secondo modalità proprie, ma sempre connotate dai tratti della sua *obbedienza crocifissa*.

L'obbedienza vissuta da Cristo gli consente di *essere* ciò che il Padre lo ha costituito (*santità* come *corrispondenza tra essere e opere*), *come* il Padre vuole, *quando* il Padre vuole, *dove* il Padre vuole; sempre, incessantemente: *dal* Padre, *nel* Padre, *per* il Padre nella comunione dello Spirito Santo. E tutto ciò a partire dall'interiore adesione di Cristo al mistero da compiere, cioè, rimanendo sempre nei pensieri, nei desideri, nel cuore, nell'amore del Padre per la sua creatura da salvare. Cristo ha piena coscienza della sua identità, attimo per attimo, e la vive, attimo per attimo, in pienezza di sapienza e di grazia, secondo le forme dettate dal Padre.

4. Quando la crisi morale è crisi d'identità o veritativa

Alla luce di quanto precede, la crisi morale della comunità di Corinto, e di qualunque altra nel corso della storia, è crisi veritativa e dunque teologica, cioè distoglimento degli occhi del credente dal Cristo crocifisso, come modello di fede d'attingere per mezzo della Parola, compresa nello Spirito Santo, secondo la tradizione della Chiesa.

Se la santità è piena coerenza al proprio *essere in Cristo*, nuova creatura;²⁷ se santità è ancora *dinamismo*, crescita, conoscitiva, unitiva e obbedienziale alla volontà di Dio, nello Spirito Santo, che svela a ciascuno

perfetto"», A. VANHOYE, *Il mistero del Verbo incarnato. Cristo e l'uomo a partire dalla Lettera agli Ebrei*, in B. DELLA PASQUA - N. VALENTINI (a cura di), *Mistero di Cristo, mistero dell'uomo. La nuova «questione antropologica» e le radici della fede*, Paoline, Milano 2005, 36-37.

²⁷ Cf. PENNA, *Dall'annuncio evangelico alla prassi morale*, 88; BARTOLOMÉ, *Paolo di Tarso*, 563-564; M.A. SEIFRID, *In Cristo*, in DPL, 850-856.

come attuare singolarmente, specificamente, personalmente, progressivamente, nell'oggi della storia, quell'essere nuovo ottenuto in dono per via sacramentale; è proprio l'assenza di questa coscienza e di questa crescita che determina le parole di Paolo:

Io, fratelli, sinora non ho potuto parlare a voi come a esseri spirituali, ma carnali, come a neonati in Cristo. Vi ho dato da bere latte, non cibo solido, perché non ne eravate ancora capaci. E neanche ora lo siete, perché siete ancora carnali. Dal momento che vi sono tra voi invidia e discordia, non siete forse carnali e non vi comportate in maniera umana? (1Cor 3,1-3).

La frase perentoria con cui Paolo ha concluso il capitolo precedente: «Noi abbiamo il pensiero di Cristo» (2,16), se da un lato svela, la sua conoscenza veritativa di Cristo, dall'altro, rivela il rammarico di Paolo di non poter riversare la profondità della sua scienza e sapienza del mistero di Cristo sui Corinzi, i quali, pur se rigenerati per mezzo dello Spirito Santo nelle acque battesimali, non hanno assecondato la potenza della grazia, consentendo che sopravvivesse l'uomo carnale,²⁸ piuttosto che si affermasse e si sviluppasse l'uomo spirituale frutto della rigenerazione sacramentale.²⁹ Ma quale la causa di questo arresto nella crescita?

È una carenza veritativa,³⁰ conoscitiva, che ha arrestato il cammino della fede, rimasta quasi a mo' di seme in loro, impedendo che Cristo divenisse il modello della propria esistenza.³¹ Cristo è rimasto per loro lontano, distante, assente come centro vitale; per cui essi, non conoscono chi è Cristo secondo verità, e non conoscendolo, non si conoscono secondo verità. I Corinzi non sanno chi sono, cosa devono fare, come relazionarsi tra di loro, che posto occupare nella comunità, come amarsi e mettere a servizio gli uni degli altri i propri doni. Manca in loro quella crescita giornaliera

²⁸ «Il contrario del camminare nello Spirito è l'essere "nella carne", e spesso in Paolo la "carne" è l'opposizione dello "Spirito". La carne rappresenta l'essere umano nella sua caducità, l'egocentrismo, l'autoaffermazione, l'ignoranza ostinata della volontà di Dio e l'opposizione radicale a tale volontà», T. PAIGE, *Spirito Santo*, in DPL, 1489-1504, qui 1497. Cf. GNILKA, *Paolo di Tarso*, 281ss., in part. 283.

²⁹ Cf. SCHEKLE, *Paolo*, 243-245.

³⁰ «La verità del Vangelo non richiede semplicemente un assenso intellettuale. A essa bisogna prestare obbedienza ed essa caratterizza la nuova vita in Cristo», L. MORRIS, *Verità*, in DPL, 1602.

³¹ «Con le sue azioni e il suo atteggiamento il credente vive in obbedienza a Gesù Cristo, il vero Figlio di Dio, e in imitazione di lui, e cammina sul sentiero che lo porta all'obbedienza di amore a Dio, con disciplina e maturità», R.P. MEYE, *Spiritualità*, in DPL, 1506.

che avrebbe dovuto portare l'uomo spirituale in loro seminato a maturità piena e dunque a una più grande e perfetta conformazione a Cristo. È avvenuta realmente la rigenerazione per opera dello Spirito e l'incorporazione a Cristo, ma non vi è stata alcuna crescita in questa nuova condizione.³² Sfugge ai loro occhi la luce promanante dal mistero della croce, in cui è tutta la sapienza e l'amore di Cristo per il Padre e per l'uomo.

Non vi è in costoro crescita in sapienza,³³ come vi fu in Cristo; manca, ancora, la crescita in conoscenza dello stesso mistero di Cristo; ne consegue la totale assenza di crescita in grazia.³⁴ In poche parole, i Corinzi, da neofiti nella fede, pensano ancora con pensieri carnali. Ciò, non hanno una visione soprannaturale della vita. E tale crescita non si può ottenere in un giorno, ma deve essere frutto di costante pratica. Si può ritenere che manchi loro quanto invece viveva la comunità primitiva:

Erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere (At 2,42).³⁵

Paolo arde dal desiderio di comunicare a questo popolo la profondità delle ricchezze contenute nella croce di Cristo e non può.³⁶ Non lo ha potuto all'inizio e non può farlo ancora. Per la semplice ragione che non si può colmare per via di miracolo quanto si è omesso di ottenere per "via ordina-

³² «Nella nuova era, la vita dell'«uomo nuovo» deve essere vissuta fra le polarità di quello che in termini di redenzione è stato compiuto dalla realizzazione storica della morte di Cristo e quello che deve essere ancora realizzato nella consumazione del programma redentivo di Dio. I credenti vivono in questa tensione temporale [...] e fra l'indicativo (quello che *sono*) e l'imperativo (quello che *dovrebbero diventare*)», D.S. DOCKERY, *Uomo nuovo e uomo vecchio*, in DPL, 1592-1594, qui 1593-1594.

³³ Utilizziamo il termine «sapienza» secondo la seguente accezione: «Legge e sapienza sono la stessa cosa, in quanto dono di Dio [...] L'obiettivo dell'una e dell'altra è la sottomissione alla volontà di Dio», E.J. SCHNABEL, *Sapienza*, in DPL, 1405.

³⁴ «Dovrebbe essere sempre ricordata quella che è la base della nuova vita. È attraverso la morte e la risurrezione di Gesù Cristo che lo Spirito applica i benefici della "nuova" vita alle vite dei credenti. La vita per la "nuova umanità" è il vivere appieno, con i doni dello Spirito, quello che i credenti sono a causa di Cristo», DOCKERY, *Uomo nuovo e uomo vecchio*, 1594.

³⁵ Cf. MEYE, *Spiritualità*, 1504-1520, in part. 1512, dove si parla della triade: preghiera, parola e comunione.

³⁶ «Paolo usa il linguaggio dell'imitazione [...] strettamente legato alla croce. [...] La stranezza e la singolarità di una vita conforme alla croce è ciò che ha indotto Paolo a raccomandare ad alcune delle sue Chiese di imitare lui, così come egli imitava la vita della croce che egli vedeva realizzata in Cristo», SEIFRID, *In Cristo*, 856; G.R. BEASLEY-MURRAY, *Morire e risorgere con Cristo*, in DPL, 1044-1049, in part. 1047ss.

ria". Vale per lo spirito la stessa legge che vale per il corpo. Il corpo cresce secondo delle tappe e viene in queste tappe alimentato con il necessario e adeguato nutrimento. Così anche lo spirito ha bisogno di tempo per crescere e per assimilare il mistero che gli viene annunziato. Ora, se la crescita in sapienza e grazia viene omessa, ritardata, mal vissuta l'uomo spirituale cresce male, o si arresta nella crescita³⁷ o accusa gravi ritardi.

5. Invidia e discordia: segni di una figliolanza non vissuta

Le conseguenze di questo stato spirituale dei membri di questa comunità sono perciò evidenti: essi pensano secondo la carne, agiscono, progettano e si relazionano con gli altri non secondo quell'ottica soprannaturale che fu di Cristo, come si è visto. Dopo aver iniziato a gustare la libertà dei figli di Dio, loro, non crescendo nella verità del Vangelo e non camminando ogni giorno nello Spirito del Signore sono tornati a riprendersi la loro vita, riprecipitando nella schiavitù del peccato³⁸ come dimostrano i frutti da loro prodotti: invidia e discordia. In questa comunità ciascuno vuole primeggiare. Laddove altri abbiano un carisma più appariscente e dai frutti più eclatanti ecco sorgere l'invidia, la quale, evidentemente, genera discordia e divisione.

In questa prospettiva disprezzando il dono dell'altro, si disprezza l'opera dello Spirito Santo che è dispensatore dei doni.³⁹ Ecco allora che la comunità di Corinto non realizza le attese divine che il Signore ha su

³⁷ «La concezione paolina della santificazione pone in atto un processo di crescita e di maturazione nello e attraverso lo Spirito», MEYE, *Spiritualità*, 1510.

³⁸ «Nell'opera divina di santificazione lo Spirito opera per ottenere due risposte da parte umana. Da un lato, lo Spirito chiama i credenti a presentare o a dare se stessi a Dio [...]. Questo implica un'obbedienza sincera alla volontà di Dio (Rm 6,17) e, soprattutto, il tendere a Gesù Cristo Figlio di Dio, nella cui immagine il credente viene trasformato dallo Spirito. D'altro lato, vi è anche un aspetto negativo della santificazione, che consiste nel morire al peccato [...], nel rinunciare alle opere della carne [...] e l'abbandonarsi totalmente alla volontà di Dio che si manifesta nell'azione dello Spirito», *Ibid.*, 1509.

³⁹ «Ogni credente ha il suo segno distintivo, possedendo doni che differiscono per funzione; questi doni sono però uguali in dignità, perché provengono dallo Spirito comune», MOTT, *Etica*, 597. Qui si aprirebbe tutto un confronto con i capitoli della 1Cor 12-14; ma non possiamo che rimandarlo. Per qualche spunto, cf. R. PENNA, *Un solo Spirito, diversi doni, un solo Corpo (1Cor 12,3b-13)*, in *Id.*, *Paolo scriba di Gesù*, 159-169, in part. 164ss; G.D. FEE, in *DPL*, 474-487, in part. 479ss.

ciascuno, perché non vive secondo lo Spirito.⁴⁰ Manca il contatto con quella volontà particolare che il Padre ha su ogni singolo membro del corpo ecclesiale, la quale compresa e attuata nello Spirito Santo, consentirebbe a ciascuno di vivere in armoniosa unità e al servizio dei fratelli, come fu per Cristo. Se si partisse da lui, come Paolo vuole che accada, l'unico problema per ciascuno dei membri della comunità dovrebbe essere la conoscenza della volontà di Dio, in ordine al posto da occupare nel mondo, nella storia, nella società e nella Chiesa, e il carisma per mezzo del quale bisogna compiere quel dato ministero.⁴¹ Sapendo che dalla piena adesione a questo progetto, per mezzo di un'obbedienza che rispetti in tutto l'itinerario percorso da Cristo scaturisce per il mondo intero la salvezza.⁴²

A questo punto la vita si rivestirebbe di trascendenza e tutto diventerebbe relativo e l'unica cosa necessaria rimarrebbe la piena obbedienza ai voleri divini. Entrare in questa visione richiede libertà da se stessi, dalla propria superbia e concupiscenza; cammino ascetico teso all'estirpazione di ogni vizio, per vivere come Cristo interamente al servizio del Padre, in un'obbedienza a prova di martirio. Per cui la verità di se stessi, la si riceve da Dio, e aiutati dalla grazia la si trasforma in amore verso i fratelli, visti nella fede come membra di un unico corpo da edificare portando se stessi nella più alta giustizia e carità.⁴³

Queste difficoltà di crescita, si palesano attraverso la rivendicazione di appartenenza che ciascun credente manifesta per rapporto a uno o a un altro apostolo, non però come modello di santificazione da seguire, bensì come ragione di prestigio personale da esporre sino all'umiliazione dell'altro, se non sino allo scisma. Infatti, il richiamarsi a un apostolo anziché a

⁴⁰ «La realtà della santificazione come opera continua dello Spirito è di fondamentale importanza per la spiritualità paolina», MEYE, *Spiritualità*, 1509.

⁴¹ «Il carisma esige il compimento morale nella vita», SCHELKLE, *Paolo*, 213.

⁴² «È come se nel cristiano e nell'apostolo si ripetesse il movimento di sistole-diastole, che è proprio dell'archetipo pasquale. [...] Da una parte, Cristo stesso è personalmente presente nel cristiano e nell'apostolo con il suo fecondo mistero di morte e di vita; dall'altra, il cristiano e l'apostolo sono così uniti a Cristo che le loro sofferenze e la loro morte (non solo quella interiore al peccato, ma anche quella esteriore-fisica) sono come una riattualizzazione di quelle di Cristo», PENNA, *La sapienza della croce in Paolo*, 231.

⁴³ «La vita cristiana, e soprattutto la concezione cristiana del potere e dell'autorità, sono contrassegnate dalla croce. Nei primi quattro capitoli della lettera Paolo ha tentato di orientare diversamente l'idea che i Corinzi avevano della forza del Vangelo, facendo volgere il loro sguardo verso la croce», S.E. FOWL, *Imitazione di Paolo, di Cristo*, in DPL, 837-842, qui 837.

un altro, come ammirazione del carisma, sequela della sua spiritualità, accoglienza delle mozioni dello Spirito che lo indirizzano a vivere il Vangelo in un determinato modo, può non essere motivo di opposizione, ma anzi di più grande edificazione della comunità, quand'è vissuta nell'autenticità, e cioè, come forma di spiritualità che aiuta a vivere, testimoniare il Vangelo e costruire il regno di Dio per mezzo di una conoscenza più profonda del mistero di Cristo e un'adesione più autentica a esso. Ma se diventa motivo di orgoglio, vanagloria, l'appartenenza cessa di essere strumento di crescita e si trasforma in strumento di morte, divisione, separazione gli uni dagli altri, con gravi conseguenze per il corpo di Cristo e per la propria stessa condizione spirituale.⁴⁴

La ragione per cui tutto questo è avvenuto a Corinto è perché ci si è allontanati dal principio di unità della fede, secondo la quale, Cristo è il Crocifisso, dal cui sacrificio solamente ne è scaturita per tutti indistintamente la salvezza e sempre lui è il capo di quel corpo nel quale, per mezzo della fede e del Battesimo, si è stati vitalmente inseriti.

Venuti meno i principi basilari e veritativi della propria identità, si perde la visione soprannaturale che dovrebbe governare ogni rapporto e non si coglie dietro ogni apostolo, mandato da Dio perché il mistero della redenzione venga donato a ciascuno, lo strumento di cui egli si serve per condurre ciascuno nell'unità della fede, della carità e della speranza, nella comunione fraterna e nell'edificazione comune.⁴⁵

6. Conclusione

La densità delle verità contenute in ogni capitolo, per non dire versetto, di questa lettera, ci hanno subissato e sovente intimorito. La comprensione che Paolo ha del mistero di Cristo è qualcosa di unico e dalle profondità insondabili.

Le poche cose che vorremo richiamare concludendo questo lavoro ritengo debbano ripartire dai concetti chiave di santità e obbedienza per come si

⁴⁴ Cf. SCHEKLE, *Paolo*, 115; FABRIS - ROMANELLO, *Introduzione alla lettura di Paolo*, 227; BARTOLOMÉ, *Paolo di Tarso*, 304-305; MURPHY-O'CONNOR, *Vita di Paolo*, 323-324.

⁴⁵ «La triade paolina fede, amore e speranza è la struttura portante dell'esistenza dei cristiani e costituisce anche la ragione profonda delle loro scelte etiche [...] nel senso che i criteri di valutazione e decisione derivano da questa struttura teologica e in ultima analisi dall'azione dello Spirito santo», FABRIS - ROMANELLO, *Introduzione alla lettura di Paolo*, 223.

sono visti realizzati dal Cristo crocifisso. In lui, sorgente e modello della vita filiale, Paolo ha voluto che si fissassero gli sguardi, non solo dei Corinzi, ma di tutti coloro, che per superficialità, per caduta, per superbia, per ignoranza, sono stati rigenerati alla vita in Cristo per mezzo dei sacramenti e della fede in lui, e nulla fanno per prendere coscienza della loro nuova identità e della responsabilità che l'investe in ordine alla salvezza del mondo.

Non santifica la persona l'assunzione di un ministero, la mera inserzione sacramentale in Cristo, il "possesso" di un carisma o più carismi eccelsi, l'appartenenza a una "corrente" ecclesiale, facesse anche capo a un apostolo, se vissuti nella totale autonomia dal Padre, da Cristo e dallo Spirito Santo. Il cammino della santità tracciato da Paolo, sulle orme del Crocifisso, è quello della perfetta obbedienza alla parola di Cristo, che il Padre rivolge a ciascuno personalizzandola per mezzo dell'azione dello Spirito, la quale muove all'imitazione di Cristo, spingendo ogni singolo credente per sentieri unici, non riproducibili da alcuno a motivo della natura della mozione dello Spirito che è e sarà sempre personale. Allora, santità sarà: chiamata universale per tutti *i figli nel Figlio*, a manifestare l'amore sacrificale di Cristo per l'uomo in una perfetta obbedienza al Padre, ma in ossequio alla sua volontà che farà discendere, per opera dello Spirito, per ogni singolo credente, le vie, le forme, i tempi, i luoghi, le persone a cui mostrare, tramite la propria persona, il suo amore salvifico tutto rivelato e vissuto in Cristo crocifisso.

Riassunto

Il Figlio del Padre, crocifisso per noi, è la realizzazione armoniosa della santità di Dio sulla nostra terra. Egli, pienamente radicato in Dio Padre per mezzo dello Spirito, vive una figliolanza dai toni sacrificali e perciò redentivi, che riaprono agli uomini le porte della casa del Padre. La sua crocifissione nasce dallo scontro della sua armonia con Dio, con gli uomini, con se stesso e con il creato, non accolta, avversata, "soffocata" dal disordine del peccato dell'uomo. Proprio questo scontro innalza il Figlio, come serpente salvatore che sconfigge le catene che tengono l'uomo imprigionato, levano le fitte caligini che offuscano cuore, mente, occhi della creatura e donano la possibilità nuova, per la mediazione della Chiesa, di ritrovare in Cristo, non solo la vera umanità, ma anche l'innalzamento di essa a dignità sublime e filiale. Così pensa in sostanza l'Apostolo delle genti nella prima lettera ai Corinzi.

IL MATRIMONIO CRISTIANO: UNA VIA DELLA FILIAZIONE

FRANCESCO MACERI

PATH 10 (2011) 293-309

Proponendoci di riflettere sul matrimonio come via della filiazione intendiamo verificare e esporre una prospettiva che inserisca il mistero delle nozze in quello dell'elezione eterna a essere figli adottivi di Dio. Il primo passo sarà cristologico: mostrare la radice filiale della sponsalità di Cristo (1). Segue una succinta esposizione dell'antropologia filiale conseguente al primato del titolo Figlio in ambito cristologico: la predisposizione per creazione dell'uomo alla figliolanza e alla fraternità (2). Questa predisposizione ontologica consiste e si manifesta nella vocazione – anch'essa innata – all'amore, quello che si è manifestato ed è stato vissuto dal Verbo fatto carne (3). Il coinvolgimento del corpo nel mistero del Figlio invita a comprendere la differenza sessuale in stretta relazione con la predestinazione filiale-fraterna (4) e a comprendere il legame matrimoniale come una forma particolare di fraternità vissuta nel Figlio (5).

1. Lo Sposo è il Figlio

Al termine del suo documentato libro sulla simbologia nuziale nella Scrittura, raccogliendo il risultato completo della sua ricerca, R. Infante afferma:

Ogni vita cristiana ha la grazia di potersi leggere in chiave nuziale, di poter interpretare le proprie vicende storiche alla luce della simbologia sponsale. Ciascuno è allora pienamente la sposa di YHWH e di Cristo perché lui, proprio lui è stato amato da Dio di amore eterno, perché per lui Dio gioi-

sce come uno sposo per la sposa, perché è proprio lui a essere tatuato sul palmo delle mani di Dio, perché proprio lui è sempre davanti agli occhi di Dio, prezioso come sigillo sul braccio o come sigillo sul cuore, perché proprio per lui Gesù si è fatto uomo e ha donato il suo sangue e il suo spirito.¹

Il fondamento di questa verità è Cristo stesso, dato che «il suo presentarsi uomo tra gli uomini e il suo comportamento e destino umano non sono stati “generico”; ma hanno avuto un tono/timbro e un “volto/figura” specifici: sono stati nuziali». ² L'intera vita umana di Cristo è stata nuziale perché la stessa unione ipostatica ha in sé i caratteri della nuzialità: unità e comunione a partire dalla differenza e nella distinzione. Ne consegue che la partecipazione personale e comunitaria al mistero di Cristo va di pari passo con l'appropriazione e assimilazione della forma nuziale della sua vita. Tuttavia ci domandiamo: è questa la chiave più adatta per dischiuderci la larghezza, la profondità, l'altezza e la lunghezza della vita di unione personale e comunitaria con Cristo? Pensiamo di no; pensiamo che la categoria fondamentale, più ampia e inclusiva di ogni tipo di vita cristiana sia quella della figliolanza, e che in stretta relazione con essa vadano comprese e vissute le modalità particolari che può assumere la nuzialità cristiana, tra cui quella sponsale-sacramentale. La ragione di ciò è cristologica: lo sposo è il Figlio. Anzi, lo sposo è sposo proprio in quanto Figlio.

Non è un caso che lo scritto neotestamentario che più privilegia la simbologia di tipo sponsale è quello composto affinché crediamo che «Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio» (Gv 20,31). La simbolica nuziale che permea il quarto Vangelo³ è intrecciata con la testimonianza esplicita e molteplice della filiazione divina di Cristo, e ad essa rimanda. Ne abbiamo un esempio nei primi capitoli.

L'episodio delle nozze di Cana (Gv 2,1-12) è anzitutto la manifestazione di Gesù-Messia. La sovrabbondanza del vino nuovo dato da Gesù è segno inequivocabile dell'inaugurazione del tempo messianico (cf. Am 9,13; Gl 2,23ss; 4,18; Os 2,23s). Il significato cristologico del brano è, però, ancora più ricco. Con Gesù si compiono le nozze ideali di Dio con il suo

¹ R. INFANTE, *Lo sposo e la sposa. Percorsi di analisi simbolica tra Sacra Scrittura e cristianesimo delle origini*, San Paolo, Cinesello B. 2004, 247.

² G. MAZZANTE, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze. Simbolo e simbolismo*, EDB, Bologna 2001, 235.

³ Cf. INFANTE, *Lo sposo e la sposa*, 118.

popolo promesse per mezzo dei profeti (Os 2,18-19; Is 54,1-10; 62,1-5; Ez 16). A lui è attribuito il titolo di «sposo» che nell'Antico Testamento è riservato a YHWH. Questa attribuzione è solo insinuata al v. 9,⁴ ed è dichiarata più chiaramente dai termini nuziali sparsi nel brano – «nozze», «donna», «vino» – e nei primi capitoli del Vangelo giovanneo (1,27-30; 3,28-30).⁵ Ma il vertice cristologico è espresso nel commento dell'evangelista: «Gesù diede inizio ai segni in Cana di Galilea e rivelò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui» (v. 11). Quale gloria? La risposta è data con chiarezza e ricchezza di dettagli nel corso del Vangelo, ma l'evangelista non ha mancato di indicarla sin dall'inizio: «Gloria come di Unigenito che riceve dal Padre, pieno di grazia e verità» (1,14). È la gloria «che il *Logos* possiede in quanto Figlio, in quanto vicino e rivolto al Padre; diciamo una gloria accolta, una gloria dono... presente nel Figlio perché obbediente e docile al Padre, in tutto e per tutto aperto alla presenza del Padre».⁶

L'attribuzione a Gesù del titolo di «sposo» rimanda, dunque, alla sua trascendenza, più precisamente alla sua filiazione divina.

Alla stessa conclusione ci conduce il brano successivo di Gv 3,25-30. In questa parabola il Battista riprende la testimonianza resa precedentemente (cf. 1,6-8.15; 1,19-37), e la precisa presentando Gesù come lo sposo di origine divina della comunità messianica. Il brano che segue (vv. 31-36) è connesso con quanto precede⁷ e approfondisce la realtà divina dello Sposo. Questi conosce direttamente le realtà celesti, annuncia le parole di Dio incidendole nel cuore dell'uomo mediante lo Spirito che gli appartiene in proprio. Egli è il Figlio, che ha ricevuto tutto dal Padre (v. 35). Alla luce di questa rivelazione più completa dell'identità dello sposo si comprende meglio quale sia la natura del suo «possesso» della sposa (3,29). Egli la possiede non da se stesso, ma ricevendola dal Padre. Ciò significa che lo Sposo prende la sposa in quanto Figlio che riceve tutto dal Padre e che,

⁴ «Qui, infatti, Gesù implicitamente è descritto come lo sposo, con l'accorgimento dell'equivocità studiata, perché è Gesù l'autore del vino buono conservato per la fine», S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, vol. I, EDB, Bologna 1984², 219.

⁵ Cf. INFANTE, *Lo sposo e la sposa*, 131; l'autore interpreta in senso sponsale la metafora di Gv 1,27-30, cf. 119-122.

⁶ B. MAGGIONI, *Il Vangelo di Giovanni*, in G. BARBAGLIO - R. FABRIS - B. MAGGIONI, *I Vangeli*, Cittadella, Assisi 1985, 1359.

⁷ PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo*, 358s.

ricambiandolo nell'amore, non rifiuta nulla di quanto egli gli dà (cf. 6,37s). Il suo amore di sposo è totalmente amore di Figlio amato e amante.

Cristo, dunque, è sposo perché è Figlio. La sua sponsalità è resa possibile dalla sua figliolanza: egli dona se stesso all'umanità in quanto è ed esiste da e verso il Padre «in principio» (Gv 1,1).

Abbiamo introdotto un termine assente nei brani biblici considerati: sponsalità. Che cosa intendiamo con esso? La risposta a questa domanda ci consente di mostrare, da un'altra prospettiva, il legame di origine e dipendenza dell'attributo di «sposo» dall'identità di Figlio. Con sponsalità di Cristo intendiamo la stretta connessione tra la volontà salvifica, che è amore, e l'assunzione e il dono del corpo.⁸ Questa connessione, come mostreremo subito, è filiale, cioè rinvia alla relazione del Figlio con il Padre.

Esaminiamo il testo di Eb 10,5-7.10:

Entrando nel mondo Cristo dice: «Non hai voluto sacrificio, né oblazione, ma tu mi hai preparato un corpo. [...] Allora io dissi: ecco vengo, nel rotolo del libro è stato scritto di me, o Dio, per fare la tua volontà». [...] Nella quale volontà siamo stati santificati mediante l'offerta del corpo di Gesù Cristo una volta per sempre.

In questo brano il legame tra incarnazione, offerta del proprio corpo e volontà salvifica (la sponsalità del Cristo) è evidente, ed è altresì chiaro che il suo principio è l'atteggiamento di Cristo: «Ecco, vengo... o Dio per fare la tua volontà». Ora, quest'atteggiamento è proprio di Cristo in quanto Figlio. Questa affermazione non è una congettura, ma è fondata nella Scrittura. Se è vero che al v. 5 si dice che è Cristo a entrare nel mondo, è altrettanto vero che il nostro autore all'inizio della lettera ci ha messo in grado di identificarlo con il Figlio (1,1-14) e che, più avanti, ha attribuito proprio al Figlio l'apprendimento dell'obbedienza mediante i patimenti (5,9). Del resto, che questo atteggiamento sia radicalmente filiale è ampiamente testimoniato dalla tradizione evangelica, soprattutto quella giovannea (Gv 6,38; cf. 4,34; 5,30).⁹

Incontrando e considerando la sponsalità di Cristo siamo perciò rimandati nuovamente alla sua filiazione. Questa non è un presupposto di

⁸ Per il significato sponsale del corpo, cf. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova - LEV, Roma 1987², 71-89.

⁹ Cf. C. REYNIER - M. TRIMAILLE - A. VANHOYE, *Lettere di Paolo*, vol. II, San Paolo, Cinesello B. 2000, 479.

cui a un certo punto si possa fare a meno; è il principio che dà forma e il fondamento che sostiene la sponsalità di Cristo.

Riassumendo. Riferendoci a Cristo, «Figlio» indica la sua identità immanente ed economica, mentre «sposo» è il titolo che designa come egli, in una carne di peccato, ha vissuto la figliolanza divina, ha manifestato l'amore del Padre per il mondo e ha compiuto il suo disegno di salvezza. Il dono sponsale di Cristo, il dono di sé nel suo vero corpo per la nostra santificazione e purificazione (cf. Ef 5,25s), è contenuto nella sua filiazione divina, nel suo essere e nella sua vita che si definisce come «venire» e «tornare» al Padre.

2. Predestinazione filiale e fraterna

Trasferito sul piano antropologico, il dato cristologico dischiude la riflessione sulla predestinazione alla filiazione e alla fraternità in Cristo.

2.1. *Il Figlio principio e fine dell'uomo*

La natura umana è stata fatta sin dall'inizio per l'uomo nuovo. E anche la mente e il desiderio sono stati creati in prospettiva di lui. E siamo stati dotati di raziocinio per conoscere Cristo, di desiderio per tendere verso di lui, di memoria per portarlo con noi: perché egli era l'Archetipo di coloro che ha creato. Non il vecchio Adamo è il modello del Nuovo, ma il Nuovo è il modello del vecchio.¹⁰

La domanda su chi è l'uomo segue dunque quella sull'identità di Cristo. Ma chi è Gesù Cristo? Chi egli è per l'uomo? Il Nuovo Testamento attribuisce a Gesù molti titoli,¹¹ tuttavia per esprimere la sua singolarità si è fatto sempre più uso del titolo di «Figlio di Dio».

L'attributo «Figlio» appare alla fine come l'unica e onnicomprensiva descrizione di Gesù. Esso include ogni altro e in pari tempo lo spiega. La professione della fede della Chiesa può perciò alla fine limitarsi a questo

¹⁰ N. CABASILLAS, cit. da M. PELEARI, *Il sacramento dell'eros. Una lettura simbolico-sapientiale dell'eros benedetto a partire da V.S. Solov'ev e P. Evdokimov*, Pontificio Seminario Lombardo, Roma 2003, 150s.

¹¹ Cf. F. MAZZOTTA, *I titoli cristologici nella cristologia cattolica contemporanea. Uno studio delle aree italiana, francofona, ispano-latinoamericana*, Edizioni Dehoniane, Roma 1998.

attributo... Nel termine «Figlio» era presente quella realtà semplice che è in pari tempo profonda e completa. Come confessione fondamentale «Figlio» significa che in questo termine è data la chiave interpretativa che rende comprensibile e accessibile tutto il resto.¹²

La centralità del titolo «Figlio» in ambito cristologico porta ad assegnare un'importanza particolare all'antropologia di tipo filiale: alla luce del Nuovo Testamento l'uomo si definisce primariamente, ma non esclusivamente, come un figlio.

La categoria della filiazione... se da una parte costituisce il fondamento della persona di Gesù Cristo, rivela ugualmente l'identità ultima di ogni uomo... L'antropologia filiale può forse costituire una prospettiva che rende ragione della feconda e autentica partecipazione dell'uomo al mistero trinitario e della vocazione che Dio ha affidato alla libertà e alla responsabilità della sua creatura.¹³

L'aggettivo «filiale» richiama immediatamente la redenzione: si diventa figli con il Battesimo, nascendo di nuovo e dall'alto (Gv 3), tuttavia l'antropologia filiale abbraccia e ingloba anche l'ambito della creazione.¹⁴

Ora, quale tipo di rapporto unisce il Figlio e l'uomo? Un rapporto ideale? Un rapporto interiore stabilito dalla «grazia», il quale sanerebbe ed eleverebbe la natura, ma senza superarla? Oppure un rapporto nel quale Cristo faccia parte della definizione ontologica dell'uomo grazie alla sua inclusione nel mistero pasquale? Solo quest'ultimo corrisponde adeguatamente ai dati cristologici e antropologici della rivelazione, ed è capace di rendere ragione del rapporto di continuità e superamento tra l'*humanum* e il *divinum* in modo che il primo sia insieme trasceso e rispettato nella sua realtà costitutiva.¹⁵ Il Figlio incarnato, morto e glorificato è il *primogenito* e il *prototipo* di ogni uomo (cf. Col 1,16s), l'oggetto unico e diretto dell'amore

¹² J. RATZINGER, *Guardare al Crocifisso. Fondazione teologica di una cristologia spirituale*, Jaca Book, Milano 1992, 16.

¹³ J. RATZINGER, *Prolusione*, in *L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica «Veritatis Splendor». Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede (Roma, settembre 2003)*, LEV, Città del Vaticano 2006, 20.

¹⁴ J. LAFITTE, *Reazione* [alla relazione di R. TREMBLAY, *Un'antropologia filiale: cosa significa?*], in *L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica «Veritatis Splendor»*, 73-88.

¹⁵ Per la fondatezza biblica e l'articolazione teologica di questa affermazione si veda R. TREMBLAY - S. ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2008, 140-180.

di Dio (cf. Ef 1,6; Col 1,13). In virtù di lui, per mezzo di lui e in vista di lui anche noi siamo stati amati e creati.

Dio il Padre, il fondo fecondo della divinità, generando da sé un unico Verbo, in cui esprime se stesso e tutto, contempla nel Generato l'alterità personale del Figlio e in questa, l'alterità creaturale del mondo da creare. Perciò egli contempla l'alterità primariamente all'interno dell'identità della sua propria divinità o, in altri termini, la non identità del mondo da creare all'interno del Figlio che è a lui identico in quanto Dio. Grazie all'eterna nascita del Figlio tutte le creature sono uscite nell'eternità, prima di venir create nel tempo.¹⁶

Dio ci ha voluto volendo Cristo. Volendo lui, Dio ha voluto la nostra creazione, glorificazione e filiazione, e a causa del peccato, venuto dopo rispetto al suo proposito eterno, ha voluto anche la nostra salvezza. Affermare che Cristo è l'unico oggetto dell'amore e della volizione diretta di Dio, e che la creatura è voluta con e in lui, non vuol dire sminuire l'uomo. Anzi, l'uomo è incluso nella creazione dell'umanità del Cristo espressa e determinata da tutta l'eternità, ma compiuta e manifestata nel tempo, sicché «in lui ci ha scelti prima della creazione del mondo [...] predestinandoci a essere i suoi figli adottivi» (Ef 1,4s).

Da queste brevi considerazioni risulta con chiarezza che alla figliolanza adottiva donata in Cristo corrisponde una predisposizione creata, sempre in lui, per accoglierla. Questa predisposizione si manifesta, appare e ci viene incontro nella costituzione *personale* dell'uomo, nel fatto cioè che egli è persona, esiste *da e verso* un altro, è aperto oltre se stesso sull'infinito (l'essere di Dio), ed è aperto all'infinito della conoscenza e dell'amore per realizzare se stesso nell'orizzonte della verità e del bene. In altre parole, essa è la capacità di accogliere l'amore del Padre per il Figlio amato e amante per quanto è lo spazio e la dimensione di essere della creaturalità dell'uomo.¹⁷

¹⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. V, Jaca Book, Milano 1986, 390.

¹⁷ Per le riflessioni sin qui svolte, cf. U. NERI, *Ho creduto perciò ho parlato. L'intelligenza della fede*, EDB, Bologna 1997, 29-38.187-195; cf. anche R. TREMBLAY, *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, Edizioni Dehoniane, Roma 1997, 34-37; ID., *Dalla periferia al centro*, in G. RICHI ALBERTI (a cura di), *Al cuore dell'umano. La domanda antropologica*, vol. 1, Marcianum Press, Venezia 2007, 99-115; ID., *Il concetto di «predisposizione alla filiazione» come punto di ancoraggio all'universalità della morale*, in M. STERPINI (a cura di), *Sguardi sulla società plurale*, Marcianum Press, Venezia 2010, 79-88 (testi ripresi in R. TREMBLAY, *Prendete il mio giogo. Scritti di teologia morale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, 13-49).

2.2. *Predisposizione alla fraternità ecclesiale*

La predisposizione alla filiazione adottiva e la sua realizzazione mediante l'inserzione sacramentale nel mistero del Figlio non possono essere intese e compiute in modo individualistico. L'uomo-figlio è per sua intima natura un essere sociale, chiamato alla fraternità, creato per *essere-Chiesa*. Ecco come lo presenta J. Mameault:

Il dono della figliolanza non crea dei figli semplicemente posti l'uno accanto all'altro. Al contrario, le relazioni tra figli fanno parte del significato del dono della figliolanza che ricevono (cf. GS 32: EV 1/1418-1422). Si tratta della Chiesa come comunione. [...] [I]l dono della figliolanza, non è soltanto accompagnato da altri che lo ricevono e vivono contemporaneamente a lui, ma è preceduto da altri che, in quanto comunità cristiana, cooperano alla trasmissione di questo dono, ed è infine a sua volta coinvolto lui stesso nella medesima trasmissione. Si tratta della Chiesa come sacramento. Potremmo sintetizzare le dimensioni dell'ecclesialità dicendo che la salvezza di Cristo, che è fondamentalmente il dono della figliolanza, raggiunge il singolo tramite altri, con gli altri, e per gli altri.¹⁸

Più in profondità, a noi sembra che la predisposizione a essere-Chiesa dipenda dal fatto che il Figlio Alfa creatore e Uomo nuovo (cf. Ef 2,15) è inseparabile dal suo corpo, che è la Chiesa. Il Risorto infatti – non meno di quando era sulla terra – è nella carne, e non è mero essere spirituale. La glorificazione non ha annullato l'unione che egli aveva con tutti gli uomini nella sua umanità, bensì l'ha compiuta in modo che essi possano diventare il suo corpo, prendere parte alla sua pienezza e mediarla.

[Cristo] è in una posizione di trascendenza nei confronti sia del cosmo sia della Chiesa; ma solo con la Chiesa è anche in situazione di certa immanenza. Solo la Chiesa è l'ambito privilegiato della sua presenza più calda e vivificante, cioè essa sola è il suo corpo e il suo pleroma: il cosmo gli è stato affidato, ma la Chiesa se l'è creata lui (cf. 2,15!). È però assente ogni idea di separazione o peggio di contrapposizione tra due poli; Cristo, invece, è il loro comune denominatore, e ciò vuol dire che fuori della Chiesa non c'è

¹⁸ TREMBLAY - ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio*, 366. «La grazia di Gesù Cristo, “il Primogenito tra molti fratelli” (Rm 8,29), è per sua natura e interiore dinamismo una “grazia di fraternità” (S Tb II II, 14, 2, ad 4). Lo Spirito Santo, effuso nella celebrazione dei sacramenti, è la radice viva e l'alimento inesauribile della soprannaturale comunione che raccoglie e vincola i credenti con Cristo e tra loro nell'unità della Chiesa», GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio* (22.11.1981), n. 21: EV 7, 1590.

l'inferno, ma c'è ancora sempre Cristo, anche se in una identità più ridotta e parziale.¹⁹

La Chiesa non solo è unita indissolubilmente al Risorto, ma è presente, in Dio, prima della fondazione del mondo.

Non crediate che io parli di sposa e di Chiesa soltanto a partire dalla venuta del Salvatore nella carne, bensì ne parlo dall'inizio del genere umano e della stessa creazione del mondo, anzi, per risalire più in alto all'origine di questo mistero sotto la guida di Paolo, addirittura prima della creazione del mondo (Ef 1,4s).²⁰

Se è vero, da una parte, che sono Chiesa coloro che hanno creduto in Cristo, dall'altra è ugualmente certo che Dio ama nel Figlio e per il Figlio ogni carne, ogni uomo, e per lui e in lui lo crea affinché formi il suo corpo, la Chiesa.²¹ Il destino di ogni uomo, inscritto nel suo essere e affidato al suo libero volere, è la comunione di amore con Dio nel Figlio (figliolanza adottiva) e mediante l'unione con tutti quelli che formano o formeranno con lui un solo corpo (fraternità ecclesiale). La Chiesa perciò risponde alla natura dell'uomo, «è la verità stessa dell'uomo, incisa nella natura di lui e che lo mostra come uomo Chiesa».²² Se, da una parte, la Chiesa è in Cristo come un segno e strumento voluto da Dio per l'adempimento del suo disegno eterno, dall'altra essa è questo stesso disegno compiuto, «la pienezza di colui che si realizza in tutte le cose» (Ef 1,23).

¹⁹ R. PENNA, *La lettera agli Efesini*, EDB, Bologna 1988, 124.

²⁰ ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici* (tr. M. SIMONETTI), Città Nuova, Roma 1976, 165. «Fratelli, compiamo la volontà di Dio, Padre nostro, e faremo parte di quella Chiesa spirituale che fu creata prima ancora del sole e della luna. (...) Penso che sappiate che la Chiesa viva "è corpo di Cristo" (1Cor 12,27). Ecco perché la Scrittura dice: "Dio creò l'uomo maschio e femmina" (Gen 1,27; 5,2). L'uno è Cristo, l'altra è la Chiesa. Del resto anche la Scrittura e gli apostoli affermano che la Chiesa non ha avuto origine in questo tempo, ma è da sempre, perché è spirituale, come il nostro Gesù; ma si è manifestata in questi ultimi tempi per dare a noi la salvezza», *Dall'«Omelia» di un autore del II sec.*, in *Liturgia delle Ore*, vol. IV, 466s. «Nel pensiero originario di Dio il Verbo fattosi uomo non è mai esistito senza la Chiesa», H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. II, Jaca Book, Milano 1992², 388.

²¹ Cf. AGOSTINO, *In Joannis Evangelium Tractatus* CX: PL 35,1923.

²² P. EVDOKIMOV, *Sacramento dell'amore*, CENS, Milano 1994, 103.

3. Predestinazione filiale-fraterna, vocazione all'amore e significato del corpo

L'elezione a essere figlio e fratello è inscritta nella stessa creaturalità dell'uomo come vocazione all'amore. Non un amore indefinito, vago, alla mercé dell'arbitrio individuale, ma l'amore manifestato a noi dal Verbo fatto carne e glorificato, nel quale e per il quale l'uomo è stato creato (cf. Col 1,15-20). Di conseguenza, a dischiuderci la pienezza di verità dell'amore non è l'*una caro* dei nostri progenitori – l'unione dalla e nella differenza sessuale dell'uomo e della donna aperta alla procreazione –, ma la carne/corpo²³ del Figlio. Certo, l'amore che il Figlio manifesta e realizza nella sua carne porta in sé i segni del sesso, precisamente della mascolinità (cf. Lc 2,23), ma esso è superiore sostanzialmente a quello manifestato e realizzato sulla base della femminilità e mascolinità. *L'analogatum princeps* dell'amore va cercato nel corpo assunto, donato e glorificato del Figlio. Vediamolo in breve, riflettendo su come Gesù ha vissuto la sua figliolanza divina nella sua carne/corpo.

Il Verbo, che era presso Dio ed era Dio, è diventato carne (Gv 1,14). Il *Logos* ha fatto sua la natura umana fragile, caduca e incapace di comprendere da sé le cose di Dio; tuttavia proprio assumendo tale condizione, egli è diventato visibile, tangibile, accessibile a tutti (cf. 1Gv 1,1s). La carne che in lui manifestava e velava²⁴ la sua identità divina diventa segno e appello rivolto agli uomini per aprirsi alla fede. Dove questo appello è accolto, si passa dalla condizione carnale a quella filiale (cf. Gv 1,12), dalla vista

²³ Nel Nuovo Testamento l'unico termine ebraico *basar* si sdoppia in due termini, *soma* e *sarx*, «corpo» e «carne». «Carne» indica, come nell'Antico Testamento, tutto l'uomo in quanto creatura segnata dalla debolezza e dall'incapacità di conoscere Dio nella sua profondità. In tale contesto la contrapposizione tra «carne» e «spirito» non si riferisce a una differenza interna all'uomo, tra il «corpo» e l'«anima», ma tra la creatura e il Creatore. «Carne», dunque, non è di per sé sinonimo di peccato, ma di creaturalità aperta al Creatore e alle creature. La concezione di «carne» descritta si riflette sulla nozione di «corpo». Esso indica l'uomo situato nel mondo, in rapporto vitale e fecondo con le cose e gli altri. In se stesso è buono, ma allorché soggiace al dominio del male diventa corpo carnale (Col 2,11) e corpo di peccato (Rm 6,6), cf. R. CAVEDO, *Corporeità*, in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinesello B. 1988, 308-321.

²⁴ Molto suggestiva la spiegazione di san Girolamo circa il tesoro nascosto nel campo ripresa da san Tommaso: «Secundum Hieronymum est verbum Dei, de quo ad Col. II, 3: in quo sunt omnes thesauri sapientiae, et scientiae absconditi, quem abscondit in agro sui corporis, quia latebat in carne», *Super Matthaeum* 13 l. 4.

della carne alla contemplazione della gloria del Figlio (cf. Gv 1,14b) e, quindi, del Padre (cf. Gv 14,9). Inoltre, per mezzo di essa il Figlio vive la solidarietà, che non è un sentimento di vaga compassione o di superficiale intenerimento per i mali e le sofferenze degli uomini, ma la partecipazione al cammino ineluttabile di debolezza, dolore e morte degli uomini allo scopo di liberarli e condurli alla gloria (cf. Eb 2,10-18).²⁵ Questa solidarietà è fonte di riconciliazione tra gli uomini già durante la sua vita terrena, ma lo sarà definitivamente e universalmente dopo la sua morte (cf. Ef 2,14-18).

Cristo esercita la sua azione salvifica dall'interno della sua povertà umana alla quale lo rinviano le proprie debolezze corporali: il suo corpo debole è ora il luogo nel quale Dio stesso ascolta interiormente il grido dell'umanità [...] La scena di Gesù in casa di Simone il Fariseo (Lc 7,36-50) è altamente significativa della dimensione del corpo di Cristo come spazio di riconciliazione sociale concreta, che dopo e attraverso la sua morte e risurrezione sarà principio salvifico universale. [...] In questo caso si tratta di integrazione nel gruppo di una peccatrice pubblica permettendole il contatto personale con lui, che era unito agli altri corporalmente mediante la cena comune.²⁶

Guardando a Cristo si comprende che il significato rivelativo e solidale appartiene alla carne solo come *capacitas*²⁷ (o *potentia*); perché si attui

²⁵ Si tratta della gloria di figli, come commenta san Tommaso: «Deus autem ab aeterno praedestinavit quos debet adducere in gloriam. Et isti sunt omnes illi, qui sunt participes filiationis filii eius, quia si filii, et haeredes, Rom. VIII, 17. Et ideo dicit qui multos filios in gloriam adduxerat, quasi dicat: ipse habet unum filium perfectum naturaliter. Mc. XII, 6: adhuc ergo habens filium unum charissimum, et cetera. Qui est naturaliter splendor gloriae, supra I, 3. Alii autem sunt adoptivi, et ideo adducendi sunt in gloriam. Unde dicit qui adduxerat, id est, adducendos praedordinaverat», *Super Heb.*, cap. 2 l. 3.

²⁶ F.G. MARTINEZ, *El cuerpo como espacio ministerial*, in «Salmanticensis» 51 (2004) 53s (tr. nostra).

²⁷ Sant'Ireneo ha insistito su questa capacità della carne. Riportiamo alcuni testi: «Dio disegnò sulla sua [dell'uomo] carne foggiate la sua stessa forma, di modo che anche ciò che sarebbe stato visibile portasse la forma divina, perché è in quanto formata a immagine di Dio che l'uomo è stato messo sulla terra». «L'uomo è composto di anima e di carne, formato a somiglianza di Dio e plasmato dalle sue mani, cioè dal Figlio e dallo Spirito, ai quali disse: «Facciamo l'uomo». «Qual è questo povero corpo che il Signore trasformerà rendendolo simile al suo corpo glorioso? Evidentemente il corpo carnale che viene avvilito nella tomba». «La carne sarà capace di ricevere la potenza di Dio come al principio ricevette la sua arte [...]. La carne non è dunque estranea all'arte, alla sapienza e alla potenza di Dio. Infatti la potenza di quello che dà la vita si perfeziona nell'infermità, cioè nella carne» non è estranea alla sapienza e alla potenza di Dio. «Che la carne partecipi alla vita si dimostra dal fatto stesso che vive: vive infatti in quanto Dio vuole che viva», *Epideixis*, 11; *Adv. haer.*, IV, *Introduzione*,

è necessario che nella dimensione carnale s'inserisca l'obbedienza a Dio. Obbedienza e incarnazione in Cristo sono inscindibili (cf. Gv 6,38; Eb 10,5-7.10). È per l'obbedienza, quella che giungerà sino alla morte di croce (cf. Fil 2,8), che la carne di Cristo diventa effettiva manifestazione, appello e offerta di salvezza da parte di Dio e luogo di solidarietà effettiva di Dio con gli uomini e degli uomini fra loro. L'obbedienza di cui parliamo non è ridicibile all'ordine morale, ma appartiene propriamente a quello teologico: è l'eterno sì del Figlio rivolto verso il Padre pronunciato in una carne simile alla nostra; è l'amore colmo di gratitudine per il Padre del Figlio amato, come può essere manifestato e attuato nella carne.²⁸ È obbedienza nello Spirito Santo. Così, mediante l'obbedienza filiale la carne/corpo diventa portatrice dell'amore personale. Diventa bella. La bellezza, infatti, è l'Amore incarnato.²⁹

Quando l'amore filiale (obbedienza) di Cristo per il Padre giunse sino alla morte di croce, al dono di sé totale; quando il servizio per i fratelli lo condusse a deporre la propria vita per loro (cf. Gv 13,4) e la solidarietà richiese che portasse i peccati degli uomini nel suo corpo (1Pt 2,24); quando, in breve, il suo amore giunse sino alla fine (Gv 13,1), allora egli fu risuscitato dal Padre «nel suo vero corpo», e la sua carne divenne al massimo grado luogo dell'accoglienza e del dono dell'Amore, lo Spirito. La carne, assunta da Cristo in tutta la sua debolezza e inserita nel dinamismo dell'obbedienza

4; V,13,3; V,3,2-3. Il pensiero di Ireneo è ripreso da Tertulliano, cf. F. DE MUIZON, *Homme et femme. L'altérité fondatrice*, Cerf, Paris 2008, 172-177. Si veda anche questo testo di san Tommaso: «Ad hoc obviatur dupliciter. Uno modo, quia si negetur resurrectio corporis, non de facili, imo difficile est sustinere immortalitatem animae. Constat enim quod anima naturaliter unitur corpori, separatur autem ab eo contra suam naturam, et per accidens. Unde anima exuta a corpore, quamdiu est sine corpore, est imperfecta. Impossibile autem est quod illud quod est naturale et per se, sit finitum et quasi nihil; et illud quod est contra naturam et per accidens, sit infinitum, si anima semper duret sine corpore», *Super 1Cor* c.15. l. 2. «Homo est quasi horizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque, utrasque bonitates participet et corporales et spirituales», S. TOMMASO, *In Eccl.*, 1,7. Nonostante abbia affermato che l'anima unita al corpo è più somigliante a Dio che l'anima separata dal corpo (cf. *De potentia* 5, q. 10 ad 5), san Tommaso esclude il corpo sessuato dalla dignità di immagine divina. L'immagine divina risiede solo nell'anima, dato che la differenza sessuale è finalizzata alla sola procreazione (cf. *S Th* I q 92 a.1.).

²⁸ Per una comprensione maggiore dell'obbedienza di Cristo e del suo rapporto con la filiazione e la libertà di Figlio di Dio, cf. F. MACERI, *Parlare di libertà con i non credenti a partire dal Figlio, che è libero e libera*, in «Theologica & Historica» XI (2002) 287-297.

²⁹ Cf. S.S. AVERINCEV - M. RUPNIK, *Adamo e il suo costato. Spiritualità dell'amore coniugale*, Lipa, Roma 1996, 22.

filiale fino a farsi carico del peccato del mondo, e ad essere solidale con i peccatori per amore del Padre, ora è innalzata sino alla destra di Dio. Essa accoglie e comunica senza misura lo Spirito Santo.³⁰ In tal modo consegue il suo massimo grado di accoglienza, di affidamento, di rivelazione e di riconciliazione solidale. Il corpo del Risorto è il nuovo tempio, in cui è possibile adorare il Padre (e non solo Dio) in Spirito e Verità (cf. Gv 4,24). Esso raggiunge l'apice della fecondità: è il corpo glorificato che attira tutti a sé e che genera figli di Dio, la famiglia di Dio, la Chiesa (cf. Ef 2,19).

Questo corpo è in mezzo a noi, ci è dato da mangiare: l'Eucaristia. L'Eucaristia è il corpo del Figlio morto e risuscitato che dona la vita eterna, il corpo «offerto in sacrificio», «dato in rendimento di grazie» e a «gloria» del Padre. A questo punto il corpo portatore d'amore è più che bello, è splendido.³¹

Il significato³² profondo e ampio del corpo, quale si rivela nel mistero di Cristo, ora è chiaro. Nel corpo è inscritta e si attua sempre più per mezzo dell'obbedienza la capacità di ricevere e comunicare lo Spirito del Figlio, di partecipare all'alleanza eterna delle persone divine. La carne/corpo è il luogo predestinato in cui Dio si rivela (manifesta e comunica) all'uomo, in modo da presentargli l'urgenza di aprirsi a lui con la fede-fiducia, diventare figlio ed essere salvato (Gv 1,12). Essa è lo spazio storico in cui si realizza la riconciliazione tra gli uomini, l'umanità nuova, la Chiesa (Ef 2,14-18; 3,6), che risulta dall'unione per trasformazione, e non per aggiunte e sovrapposizioni, di individui e popoli già esistenti.

La verità del mistero di Dio che tutto orienta alla filiazione³³ si rivolge ai nostri corpi, e mediante i nostri corpi questa verità può essere accolta e comunicata.

³⁰ «Colui che ci vivifica è lo Spirito del secondo Adamo, e la sua carne è ciò con cui egli ci vivifica», J.H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, vol. IV, London 1869-1870, 64 (tr. nostra).

³¹ Nel senso balthasariano, e cioè che rivela una bellezza che attrae e attira ma insondabile, la gloria divina. Cf. anche NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, 146.148.164.

³² Per significato si intende la verità che la ragione coglie e comunica.

³³ «I diversi modi secondo cui nella storia Dio ha cura del mondo e dell'uomo, non solo non si escludono tra loro, ma al contrario si sostengono e si compenetrano a vicenda. Tutti scaturiscono e concludono all'eterno disegno sapiente e amoroso con il quale Dio predestina gli uomini "ad essere conformi all'immagine del Figlio suo" (Rm 8,29)», GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* (06.08.1993), n. 45: 13, 2651-2652.

4. Differenza sessuale e predestinazione filiale

La corporeità e la sessualità non si identificano completamente. Sebbene il corpo umano, nella sua normale costituzione, porti in sé i segni del sesso e sia, per sua natura, maschile o femminile, tuttavia il fatto che egli sia «corpo» appartiene alla struttura del soggetto personale più profondamente del fatto che egli sia nella sua costituzione somatica anche maschio e femmina.³⁴

Questa affermazione, in sintonia con la figliolanza del Verbo vissuta nel corpo verginale, implica che la verità della differenza sessuale si radichi nella verità/significato del corpo e al suo interno si dischiuda. Rispetto al corpo, mascolinità e femminilità sono seconde³⁵ senza essere secondarie. La differenza sessuale e l'*una caro* nuziale, che ne è la realizzazione paradigmatica,³⁶ sono pertanto finalizzate alla realizzazione del significato del corpo che abbiamo visto. L'*una caro* (matrimonio) che la differenza sessuale profetizza e compie è fondamentalmente ordinata all'accoglienza nel corpo del mistero e dell'amore di Dio, i quali si compiono nella filiazione adottiva e nella fraternità ecclesiale. La verità o bontà naturale del matrimonio assunta nell'azione salvifica di Cristo e della Chiesa (cf. GS 48; SC 7) consiste nell'offrire agli sposi, mediante il dono e l'accoglienza reciproca di sé, una via per realizzare il significato umano-cristiano del corpo di ricevere e comunicare lo Spirito. Il senso pieno degli «atti propri del matrimonio» (GS 49) e l'«ordine» cui essi sono chiamati a conformarsi sono prettamente «spirituali»;³⁷ dunque filiali e fraterni (cf. Rm 8,16; Gal 4,6; At 2,1-13).

³⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò*, 54.

³⁵ Ricordiamo che *secundum est quod sequitur*.

³⁶ Essere l'uno con e per l'altro non si attua soltanto nel vivere l'uno con e per l'altro nel matrimonio. A immagine di Dio è l'uomo portatore di una differenza (maschio e femmina) che esprime e attua la sua vocazione ad amare dandosi e accogliendosi, per stabilire la comunione; cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 369-373.

³⁷ «Bisogna scavare a poco a poco in tutta la bellezza profonda dell'unione dei due. Questa bellezza è di natura spirituale, non soltanto di natura sensuale. Ed è nello stesso tempo la bellezza dell'unità coniugale "l'unità del corpo". Eppure, quel che è corporale nell'uomo attinge in definitiva dallo Spirito la sua bellezza, la sua luce e la sua verità», GIOVANNI PAOLO II, *Vocazione dei coniugi all'interiore verità dell'amore*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV/1 (1981), LEV, Città del Vaticano 1982, 1100.

Che la differenza sessuale abbia una funzione associata alla predestinazione filiale può essere colto a partire anche dal suo significato più profondo. Essa esprime sul piano antropologico la contingenza creaturale; dice che né il maschio né la donna è per sé tutto l'uomo. Questo limite è anche una possibilità, che li apre l'uno all'altra in modo che possano comprenderli solo in relazione tra di loro.³⁸ Tuttavia, anche qualora questa reciprocità sia realizzata, la limitatezza resta: l'unione non permette loro di conquistare la propria «origine»; tutt'al più, l'*una caro* li rende adatti a essere l'«inizio» di una nuova vita.³⁹ Con ciò la differenza sessuale indica la natura personale dell'uomo: il suo essere con e per in quanto anzitutto essere da. Indica che l'amore fecondo è comunione senza coincidenza, dono di sé senza dissipazione, accoglienza dell'altro senza plagio (essere con e per) a patto che ciascuno dei due si riceva dall'altro più di quanto non si faccia, che riconosca di essere anzitutto un dono a se stesso. Ma questo è ciò che caratterizza l'essere figlio! La condizione filiale – sia come predisposizione ontologica sia come realizzazione avvenuta mediante il Battesimo – non può, dunque, mai essere oltrepassata. La nuzialità – differenza sessuale, amore e fecondità – si radica nella condizione filiale e la rafforza.

Ciò, forse, ci consente di rileggere in prospettiva filiale anche la solitudine originaria. Nel giardino e circondato dagli animali Adamo si sente solo. Domandiamoci: perché egli «sente la mancanza di una compagna tra gli animali non a scopo di scambio da spirito a spirito, ma come di un interlocutore in cui potesse venirgli incontro del corpo in uno spirito e dello spirito in un corpo»?⁴⁰ Non era unito al suo Creatore? Che cosa aggiunge al suo legame originario e integro con Dio la donna che è ossa delle sue ossa e carne della sua carne? Penso che non aggiunga nulla; tuttavia, consentendogli di vedersi come dono a se stesso e per l'altro,⁴¹ ella gli rende manifesta l'immagine del Figlio che è impressa in lui, la traccia di colui che è dono a se stesso dell'amore del Padre e vive per lui nella piena e perfetta dedizione (cf. Gv 1,1). E ciò mediante il corpo (ossa delle sue ossa e carne

³⁸ Cf. A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 1. Uomo-Donna*, PUL - Mursia, Roma 1998, 36.

³⁹ R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di H.U. Von Balthasar*, EUPRESS TFL, Lugano 2007, 663.

⁴⁰ VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. II, 346.

⁴¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò*, 70-71.

della sua carne), poiché «soltanto esso è capace di rendere visibile ciò che è invisibile». ⁴²

5. Come fratello e sorella

Nel linguaggio comune, vivere come fratello e sorella indica l'invito che la Chiesa rivolge ai fedeli divorziati e risposati perché possano essere in piena comunione con essa e ricevere l'Eucaristia. Il legame fraterno cui ci si riferisce è quello naturale. Questa espressione, intesa non più secondo «il sangue e la carne» ma secondo lo Spirito, non potrebbe essere adatta a esprimere la particolarità della vita coniugale dei figli di Dio nel Figlio? Di primo acchito la domanda può apparire strana. Nell'uso comune e della Chiesa questa espressione serve per indicare una relazione totalmente altra da quella coniugale, una relazione in cui sono esclusi «gli atti propri del matrimonio», l'*una caro*. Nella nostra prospettiva, invece, che vede l'uomo, maschio e femmina, creato per essere figlio e fratello/sorella essa non indica affatto l'assenza dell'unione intima dei corpi, bensì la condizione della sua autenticità e il suo perfezionamento.

Abbiamo già visto che nel matrimonio la condizione filiale, per la quale non si possiede la propria origine né la capacità di conseguire il proprio fine o compimento nell'autoreferenzialità – *essere con e per* in quanto *essere da* – non è da oltrepassare.

Essere dono di una felice filialità è la migliore premessa [e promessa] per il *farsi dono* di una buona nuzialità e la maggior garanzia per il dono della vita nella maternità e paternità. ⁴³

La ragione di ciò non risiede nella psicologia, ma nell'ontologia. E l'ontologia dell'uomo è cristologico-filiale! Infatti, l'affermazione testé citata può, anzi – come abbiamo visto all'inizio di questo saggio – deve essere riferita anzitutto a Cristo. La sua nuzialità, il suo farsi dono alla Chiesa e per tutti è radicato nella sua filiazione. Coerentemente, sul piano esistenziale, quello del vissuto concreto, ne consegue che solo chi vive la figliolanza e fraternità in Cristo realizza l'unione intima dell'*una caro*, l'amore sponsale. Solo chi vive il significato del corpo manifestato e attuato dal Figlio di

⁴² *Ibid.*, 91.

⁴³ CARELLI, *L'uomo e la donna*, 170.

Dio *divenuto nostro fratello* può compiere in maniera autentica e appropriata «gli atti propri del matrimonio», i quali sono simbolo – espressione paradigmatica e attuativa – della differenza sessuale.⁴⁴ Come scrisse R. Guardini, in una prospettiva differente dalla nostra,

il matrimonio come ordinamento della piena realizzazione sessuale, può essere attuato pienamente solo con forze che sono le stesse con le quali l'uomo rinuncia a tutto – cose entrambe derivanti dal rapporto con Dio, «per il regno dei cieli».⁴⁵

Forze ascetiche, certo; ma anzitutto forze dello Spirito, quelle del Figlio di Dio incarnato, nel quale e per il quale l'uomo, maschio e femmina, è stato eletto e amato da sempre.

Riassunto

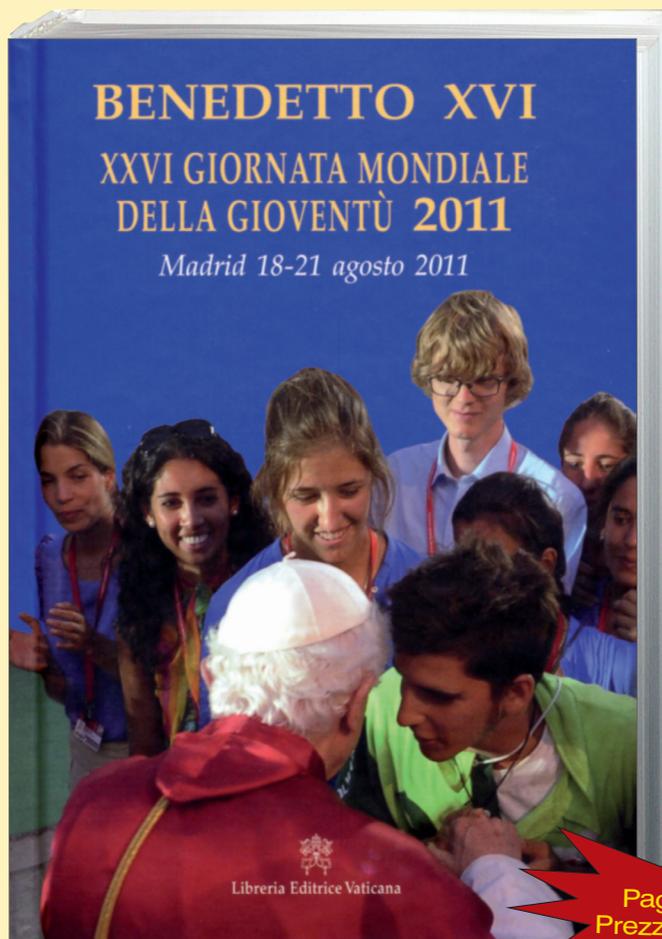
Il dono di sé di Cristo agli uomini nel suo vero corpo, in quanto Figlio che viene dal Padre e a lui ritorna, fonda e da forma al suo amore sponsale, è rivelazione del significato pieno del corpo e analogatum princeps dell'amore coniugale. Su questa base cristologico-antropologica l'articolo presenta il matrimonio come una via per rispondere alla vocazione eterna dell'uomo a essere figlio adottivo di Dio e a vivere la fraternità in Cristo. In particolare, mostra i fondamenti cristologici e antropologici per i quali la relazione da fratello e sorella in Cristo è l'unica che garantisce ai coniugi di amarsi «con gli atti propri del matrimonio» in modo autentico e perfezionante.

⁴⁴ «[Adamo] la riconosce come “carne della sua carne”, cioè come sua sorella in umanità. Per lui la donna non è innanzitutto la *partner* sessuale, colei che gli sarà data per la continuazione della specie. Lei è la compagna “scelta”, con la quale può parlare, la sorella con la quale vivere in comunione, nell'uguaglianza fondamentale voluta dal Dio creatore [...]. Così [...] nel disegno di Dio, la relazione uomo-donna non è primariamente e unicamente la relazione sessuale, ma il riconoscimento di questa fraternità fondamentale di persone. La relazione sessuale è un linguaggio privilegiato in cui tradurre l'esperienza di comunione uomo-donna, che non può tuttavia ridursi a questo. Reciprocamente, se la relazione sessuale non accetta di radicarsi nella scoperta e nel riconoscimento dell'altro, in quello che egli ha di fraterno e unico, rischia di perdere facilmente il suo significato e di ridursi a un piacere epidermico che presto si esaurirà», G. BLAQUIÈRE, *La mission de la femme dans l'Église*, cit. in A. MATTHEUWS, *Amarsi per donarsi*, Marcianum Press, Venezia 2008, 106.

⁴⁵ R. GUARDINI, *Etica*, Morcelliana, Brescia 2001, 673.

UN RICORDO DELLA GIORNATA DI MADRID

PAROLE E IMMAGINI



Pagine: 154
Prezzo: € 10,00

Libreria Editrice Vaticana

INFORMAZIONI E PRENOTAZIONI:

tel. 06/698.81032 - fax 06/698.84716 - commerciale@lev.va
www.vatican.va - www.libreriaeditricevaticana.com

LA FAMILIA, LUGAR DE LA MADUREZ FILIAL

JAVIER SÁNCHEZ CAÑIZARES

PATH 10 (2011) 311-330

1. Introducción

La moral familiar es una de las dimensiones más importantes de la moral especial. La familia tiene un carácter natural y es reconocida por todas las culturas como célula primordial de la sociedad y ambiente básico para la maduración humana. La moral familiar llega a iluminar algunas cuestiones relativas a la eclesiología¹ y, desde luego, la misma moral matrimonial, pues

el seno de la familia es casi un requisito de la existencia (...). El hombre y la mujer se dan primero a sí mismos, y después también a los hijos para que éstos comprendan la ley del amor, de la entrega, del perderse. Y es que los que están metidos en el nido necesitan la fidelidad posterior al nacimiento.²

Sin embargo, la capacidad de la familia para irradiar algunas de las realidades citadas depende en última instancia de que Dios mismo es familia y de que la Iglesia, humanidad “filializada” en el Hijo, es la familia de Dios. Por eso, desde su constitución inicial, toda familia refleja ya en alguna medida el misterio de Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Participa del misterio de la gratuidad paterno-filial por el amor.

Son muchos los ataques que la familia sufre en el mundo contemporáneo y es grande la dificultad que experimenta para expresar su ser más pro-

¹ Cf., p. ej., R. PELLITERO (dir.), *La Iglesia como familia de Dios*, Rialp, Madrid 2010.

² J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época*, Círculo de Lectores, Barcelona 2005, 165-166.

fundo. El beato Juan Pablo II ya advertía hace unos años de que «hay poca vida verdaderamente humana en las familias de nuestros días».³ En nuestra opinión, dicha falta procede no tanto de los ataques de fuera cuanto de un escaso contacto con la vida del Hijo. La moral familiar proviene de Cristo, por lo que sería ingenuo reducirla a una idealización de la experiencia familiar vivida en una cultura determinada. Aun siendo esto último de gran ayuda, el estudio teológico de la moral familiar debe enfocarse desde la perspectiva del *humanum* en lo *divinum* característico de la moral filial.⁴

¿Qué revela Dios sobre la familia? Que Él mismo es familia. Pero también algo más. Que en la humanidad se ha constituido una familia, siendo su Hijo Unigénito el Primogénito de muchos hermanos (cf. Rm 8,29; Col 1,15). Se trata por tanto de presentar la moral familiar a partir de la revelación del Hijo. Ciertamente, la relación de Cristo con sus hermanos pasa en primer lugar por la Iglesia, su esposa. El amor conyugal tiene su fuente en el amor de Cristo por la Iglesia, por lo que la moral matrimonial está en los cimientos de la moral familiar. Pero el don de la filiación hace la Iglesia y los hijos hacen la familia, siendo la comunión eclesial fuente de fraternidad en la familia. Así, con la llegada de los hijos, la pareja se convierte en familia en sentido pleno y específico. Ya que un capítulo anterior se ha dedicado al matrimonio, nuestro estudio de la moral familiar partirá de la relación paterno-filial, llamada por santo Tomás *secunda connexio domus*.⁵

En el tratado de moral fundamental del grupo *Hypsosis*, Mimeault recurre a la analogía de las relaciones familiares para explicar las relaciones eclesiales como desarrollo del don divino de la filiación; pero reconoce en las primeras la gramática creatural del lenguaje relacional necesario para el desarrollo de la filiación divina, donada en el Hijo.⁶ Las relaciones familiares son expresión de la filiación: del ser fundamentalmente hijos. Ninguna persona viene al mundo como mera criatura y luego es adoptada filialmente. Se viene al mundo como hijo, en una familia (aunque esto pueda ser

³ BEATO JUAN PABLO II, Carta a las familias *Gratissimam sane* (2-II-1994) (CF), n. 10.

⁴ El *divinum* que trae Cristo, despliega el *humanum* en modo definitivo: cf. R. TREMBLAY, *L'«élévation» du Fils, axe de la vie morale*, Fides, Montréal 2001, 23; ID., *Vous, lumière du monde. La vie morale des chrétiens: Dieu parmi les hommes*, Fides, Montréal 2003, 142.

⁵ *Super Eph.*, cap. 6, l. 1 [87826].

⁶ Cf. J. MIMÉAULT, *La vita ecclesiale: fratellanza, sponsalità e maternità dei figli*, en R. TREMBLAY - S. ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2008, 368-369.

rechazado *a posteriori*). Pero ser persona humana es coextensivo a ser hijo, porque la filiación humana conlleva en sí la predisposición a la filiación divina.⁷ Así, una moral de excelencia familiar tiene su base en una moral de excelencia filial, siendo en último término la conformación al Hijo la base de las relaciones familiares.

Para entender plenamente a la familia hay que entender cómo es la relación de Dios Padre con los hombres en el Hijo por el Espíritu. Obviamente, un estudio detallado de la moral familiar a partir de la moral filial queda fuera del alcance de estas líneas. Por eso nos propondremos un objetivo más modesto: explicitar la moral familiar a partir de la parábola del hijo pródigo (cf. Lc 15,11-32). Dedicaremos un primer apartado a la cristología subyacente en el relato (2) como fuente del avance filial en la familia: la maduración de la filiación como «ser desde» a partir de la figura del hijo menor (3); la fraternidad como momento de la maduración del «ser con» en la figura del hijo mayor (4) y el «ser para» de la paternidad como plenitud de la filiación (5). Unas consideraciones finales servirán como conclusión (6).

2. La alegoría cristológica de Lc 15,11-32

Existen diversas interpretaciones acerca de quiénes encarnan los personajes de la parábola. Algunos Padres de la Iglesia han vinculado a los dos hermanos con la relación entre judíos y paganos. El hijo pródigo, alejado de Dios y disoluto, representaría el mundo del paganismo, mientras que el hermano que se queda en casa sería el pueblo de Israel.⁸ Cirilo de Alejandría menciona esta interpretación junto a otras. Pedro Crisólogo va un poco más lejos al ver representada la mayoría de edad del pueblo judío por el conocimiento de la ley y la juventud del pueblo gentil por la necesidad del paganismo.⁹

La exégesis moderna tiende a ser crítica con estas alegorías. Por el contexto en que se inserta la parábola, el hermano mayor representaría más

⁷ Cf. R. TREMBLAY, *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, Dehoniane, Roma 1997, 47-48; ID., *Vous, lumière du monde*, 143-146.

⁸ Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, vol. I, La Esfera de los Libros, Madrid 2007, 251-252.

⁹ Cf. M. MERINO (dir.), *La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia: Nuevo Testamento*, vol. III, Ciudad Nueva, Madrid 2006, 339; 341.

bien la postura particular de los fariseos,¹⁰ de modo que el conjunto pretendería mostrar, simplemente, el amor de Dios a los pecadores arrepentidos en la conducta de Jesús. La parábola no sería una alegoría, sino una historia extraída de la vida que deja traslucir el amor de Dios. No estaríamos por tanto ante declaración cristológica de ningún tipo, sino ante una velada afirmación de poderes, por la que Jesús reclama para sí que obra en lugar de Dios, como su representante.¹¹ No obstante, Harnisch ya advierte de que las parábolas de Jesús pueden adquirir el carácter de un paradigma cuando se integran, al nivel textual de los evangelios, en un contexto retórico. Esto último permitiría una cierta rehabilitación de la alegoría para este pasaje lucano.¹²

Jesús no entra en el marco narrativo de la parábola porque vive identificándose con su Padre celestial. Ahora bien, como señala Ratzinger siguiendo a Grelot, la pasión y la resurrección de Cristo acentúan la cristología implícita del relato. Dios muestra su amor misericordioso por los pecadores haciendo morir a Cristo por nosotros.¹³ Esto supone que no se pueda ignorar el trasfondo pascual de la parábola. No estamos ante una historia de perdón cualquiera. El amor incondicionado del Padre sale al encuentro de la humanidad cuando envía a su Hijo encarnado, ya que, mediante Cristo, toda la divinidad se ha inclinado y se ha apoyado en nuestra carne.¹⁴ San Ambrosio ve en la figura de uno solo a todo el género humano,¹⁵ pues la reconciliación del hijo pródigo simboliza la de toda la humanidad.

La conexión de la parábola con el misterio pascual se hace explícita en una reflexión de Tremblay, que considera al Cristo pascual en su identidad filial condición ineludible del permanente perdón paterno. Hay una identificación desde el principio de Jesús con la humanidad pecadora: el vínculo de Jesús con el pecado del mundo no es como un revestimiento añadido a su identidad. «Hacerse pecado» o tomar nuestro lugar de pecadores implica una penetración progresiva del alejamiento de Dios en la textura misma

¹⁰ Cf. A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*, T & T. Clark, Edinburg 1964³, 378.

¹¹ Cf. J. JEREMIAS, *Interpretación de las parábolas*, Verbo Divino, Estella 1971, 114; 119.

¹² Cf. W. HARNISCH, *Las parábolas de Jesús. Una introducción hermenéutica*, Sígueme, Salamanca 1989, 201-202.

¹³ Cf. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, 249.

¹⁴ Cf. PEDRO CRISÓLOGO, *Sermones* 5,6 (CCL 24,40).

¹⁵ Cf. AMBROSIO, *Expositio in Lucam*, 7, 234 (CCL 14,295).

de su ser teándrico que le conducirá hasta la experiencia del abandono de Dios, experiencia interior tan real y profunda que dejará para siempre en su carne las huellas de su paso.¹⁶

Hay por tanto un marco histórico-soteriológico en que emerge la figura del Hijo que, sin haber cometido pecado, se hace pecado por nosotros (cf. 2Co 5,21) y experimenta el abandono paterno en la alienación de la cruz para restablecer a la humanidad dentro de la esfera del amor paterno. En el reencuentro del hijo pródigo con su padre, Tremblay ve la imagen del retorno del Crucificado abriendo sus brazos al Padre, que le abre los suyos para devolverle sus privilegios divinos¹⁷ y acoger así a todos los hombres. Si los brazos del Padre están siempre abiertos para el pecador arrepentido, es porque los brazos del Hijo encarnado están extendidos sobre el madero del Gólgota. Unos brazos que, por el amor insondable y gratuito del Padre, han trazado la ruta interior que se ha de seguir para pasar de la región de la soledad y de la muerte hasta la casa paterna.¹⁸

La parábola del hijo pródigo anticipa alegóricamente la vuelta del Hijo y sus hermanos al Padre. Ciertamente esta es una interpretación que va más allá del texto, pero no es extraña respecto a las demás interpretaciones y, en cierta manera, constituye como su trasfondo. Todas las demás interpretaciones de la parábola, a pesar de las diferencias, contienen una delicada invitación (a Israel, a los fariseos, a cada hombre) a participar de la novedad del amor de Dios manifestado en el abrazo pascual entre el Padre y el Hijo. Todos pueden y deben entrar en la reconciliación que Dios ofrece en Cristo (cf. 2Co 5,20). Esta vía ha sido abierta de una vez por todas en el misterio pascual del Hijo y en este marco filial se debe encuadrar la reflexión sobre la moral familiar.

El Hijo se hace cargo de la familia humana para restituirla al Padre. A la luz de esta alegoría cristológica que consiente el texto sagrado y permea toda la historia de la salvación, podemos retomar los elementos esenciales contenidos en la parábola lucana para la moral familiar. La filiación está a la base del perdón amoroso que pide el hijo pródigo, del que debería dar el hermano y del que otorga el padre. Así como la filiación garantiza la co-

¹⁶ Cf. TREMBLAY, *L'«élévation» du Fils*, 133.

¹⁷ Cf. *ibid.*, 136. Habría una simetría entre los brazos extendidos del Padre y los del Hijo: cf. *ibid.*, 139.

¹⁸ Cf. *ibid.*, 121.

nexión entre los dos extremos del recorrido pascual,¹⁹ la filiación está en el origen de la familia y en su final, como correlato humano de la pascua del Hijo. La familia pasa por la filiación y la desarrolla, pues en cada familia humana se da un proceso de maduración filial que se explicitará en los siguientes apartados.

3. «Ser desde»: una filiación permanente

Todos los miembros de una familia son hijos. En este sentido hablamos de una filiación fundamental para la moral familiar. Toda conversión moral ha de pasar por esta verdad fundamental, y muchas crisis morales proceden de su olvido. No obstante, esta filiación fundamental, fruto de un primer *éxtasis* paterno, es indestructible. Con independencia del mayor o menor grado de madurez que los hijos adquieran en la familia, todos lo siguen siendo. Son hijos para siempre. Como acertadamente señala Mimeault, hay un primado de la «receptividad filial» cuyo reconocimiento supone acogida y gratitud.²⁰ Es una primera forma de decentramiento de sí aceptar que uno no es su propio origen y que ese origen está “fuera” de él, no bajo dominio propio.

3.1. *Filiación y desarrollo. El malentendido de la autonomía*

Mientras que el Hijo siempre lo es en plenitud, los hombres necesitan de otras relaciones para llegar a ser hijos adultos. Surge aquí la cuestión de la moral como desarrollo de la identidad personal mediante el crecimiento. La identidad filial ha de desarrollarse, algo de lo que evidentemente nos habla la parábola del hijo pródigo. Sin embargo, la primera identidad que hay que desarrollar es aceptarse como hijo, como alguien que recibe la vida de otros. La filiación es condición necesaria para el desarrollo de la propia identidad. No se da desarrollo cuando se niega lo que se es, sino falta de identidad. Un hijo la pierde cuando reniega de su padre, como comienza a relatar la parábola lucana.

Dentro del ambiente cultural en que se sitúa la narración era usual que, cuando las capacidades de un padre decaían, este entregara las propie-

¹⁹ Cf. *ibid.*, 122-123.

²⁰ Cf. MIMEAULT, «*La vita ecclesiale*», 370.

dades a sus hijos. En ese sentido el hijo menor no está haciendo una petición inaudita; puesto que su padre tendría que darle la herencia algún día, él le pide que lo haga ahora.²¹ La exégesis actual sostiene la “normalidad” de la petición de la herencia que encontramos en el v. 12. Desde el punto de vista jurídico, la parábola es realista y coherente:

La exposición habla, pues, de una emancipación que sea acorde con las condiciones jurídicas de la praxis vital cotidiana y en este sentido no admite el desliz de lo impropio.²²

Se trata de algo que de vez en cuando ocurría en la vida real. Por otro lado, en la zona de Palestina era relativamente frecuente emigrar. Se estimaba que en los tiempos de Jesús había unos cuatro millones de judíos en la diáspora frente al medio millón que vivía en Israel.²³ El hijo emigrante despilfarró su hacienda con tanta facilidad como la ha adquirido (v. 13), pero «ninguno de los rasgos narrativos mencionados traspasa las barreras de lo verosímil. Que alguien disipe su fortuna en el extranjero no es ordinario, pero ocurre en ocasiones».²⁴ No obstante, a pesar de su prodigalidad, el hijo menor no ha ganado ningún amigo. Al llegar la hambruna nadie se preocupa por él. Es un extranjero,²⁵ que se ve obligado en la práctica a negar continuamente su religión (vv. 15-16).²⁶

La primera parte de la parábola traza así, a grandes rasgos, el resultado de una autonomía que abandona el fundamento de la filiación – el padre desaparece – y, consiguientemente, también el humus familiar. El contraste entre la pretendida autonomía y la realidad queda reflejado de diversos modos: mediante la comparación entre el esplendor de la casa paterna y la vida entre puercos;²⁷ a través del recuerdo de la abundancia de pan que tienen los jornaleros de la casa paterna (v. 17)²⁸... La consecuencia es clara: «Una falsa autonomía conduce a la esclavitud (...). El que era totalmente libre se convierte en un esclavo miserable».²⁹

²¹ Cf. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary*, 372.

²² HARNISCH, *Las parábolas de Jesús*, 190.

²³ Cf. JEREMIAS, *Interpretación de las parábolas*, 115.

²⁴ HARNISCH, *Las parábolas de Jesús*, 191.

²⁵ Cf. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary*, 373-374.

²⁶ Cf. JEREMIAS, *Interpretación de las parábolas*, 115.

²⁷ Cf. PEDRO CRISÓLOGO, *Sermones*, 1,5 (CCL 24,18).

²⁸ Cf. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary*, 374.

²⁹ RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, 246.

El hijo menor ha entendido su autonomía en oposición con la paternidad: esta se considera como un obstáculo para el propio desarrollo, que acaba por ser incapaz de asumir las relaciones familiares que lo nutrían desde el principio. Pero el hombre necesita una morada donde vivir, un hogar donde se sienta acogido y comprendido. Fuera de él, las relaciones se hacen superficiales – como ilustra la referencia del v. 13 a una vida disipada – y susceptibles de rechazos e incomprensiones. La familia es, para la persona, un espacio de libertad.³⁰

Con gran penetración psicológica, Pedro Crisólogo señala que el hijo menor desea disfrutar de la generosidad del padre mientras este vive, sin esperar su muerte para enriquecerse con sus bienes. Mas finalmente, la generosidad inmediata del progenitor demostró que no había ningún agravio en esta petición.³¹ Cuanto es de generoso el padre, así es de impaciente el heredero, que se cansa del padre en vida; y, no pudiendo sustraerle el tiempo, trata de apoderarse del patrimonio.³² El desarrollo propio del hijo era legítimo, pero queda deslegitimado por la impaciencia.

Este subrayado es importante, porque desenmascara las reivindicaciones de una falsa autonomía. Lo propio del padre es la generosidad, pero el hijo pródigo la percibe desde el principio de forma distorsionada, desde la perspectiva de un “derecho” que, por tanto, se puede exigir de manera inmediata sin tener que esperar. La primera distorsión de la filiación en la familia se da cuando los hijos se creen mayores antes de tiempo, negando la relevancia de su propio «ser desde»: la relación con los padres deja de ser de comunión en la filiación para ejercitar una libertad autónoma que olvida su origen. Se contempla a los padres como limitación, en vez de como apoyo necesario a partir del que construir la vida. Pedro Crisólogo ve bien que el deseo de desembarazarse del padre es una falacia.

3.2. *Indestructibilidad filial*

Abandonar la casa paterna es alejarse de uno mismo hacia una tierra extraña. Recapacitar, volver en sí, pasa por volver a pronunciar la palabra

³⁰ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instrucción pastoral *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad* (27-IV-2001) (FSVES), n. 74.

³¹ Cf. PEDRO CRISÓLOGO, *Sermones*, 1,1 (CCL 24,15-16).

³² Cf. MERINO, *La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia*, 341.

«padre» (vv. 17-18). Se vuelve al fundamento del propio «ser desde» y se rechaza la “sospecha” de la paternidad. Cuando el hijo pródigo confiesa de esa manera a su padre, se hace digno de ser recibido por él.³³

En la parábola nos encontramos a partir de ese momento con un cambio de perspectiva. Se enfatiza la anticipación del padre y su actuación. Los actos mencionados en el v. 22 acreditan la condición filial del hijo pródigo.³⁴ Para Pedro Crisólogo, al amor paterno restituye la dignidad precedente del hijo. La fuerza del amor no ve los delitos; y por eso el padre ha redimido los pecados del hijo con un beso, los ha tapado con un abrazo, para que no queden al descubierto y aparezca el hijo afeado por su padre. El padre cura las heridas del hijo, de manera que no queden ni cicatrices ni manchas.³⁵

Pero aún más impactante es la interpretación de un teólogo de los ss. V-VI: el hijo menor que gastó su dinero y la propiedad de su padre entre prostitutas *no perdió la dignidad de hijo, que era suya, a pesar de sus malas acciones*. Ciertamente fue un pecado, y tanto pecó que había despilfarrado en malas acciones la herencia que había recibido de su padre. Pero todavía llama a su padre: Dios. Esto indica que no se le había quitado la gracia del Espíritu Santo, que se le concedió para llamar padre a Dios.³⁶ Según esta exégesis alegórica, a pesar del pecado, el Espíritu no le abandona y continúa siendo el hijo que conoce el amor y la misericordia de su padre.

Más allá de las palabras, la enseñanza de estas dos interpretaciones puede considerarse complementaria si tenemos en cuenta que la relación paterno-filial subsiste, a pesar de la actuación indigna del hijo. El hijo pródigo había perdido la dignidad del comportamiento filial – no merezco ser llamado hijo tuyo (vv. 19.21) –, pero no pierde el ser hijo, pues su padre sigue siendo *su padre*. El hijo *es siempre desde*. La permanencia de su ser filial le permite volver al comportamiento moral apropiado.

Desde esta perspectiva, se entiende que el hijo pide ser acogido con ese *amor incondicional* que caracteriza la paternidad. En ese amor cada persona puede descubrirse única e irrepetible, querida por sí misma. La relación de

³³ Cf. ATANASIO, *Carta Festal*, 9,9-10 (PG 26,1395-1396).

³⁴ Cf. HARNISCH, *Las parábolas de Jesús*, 179-180; JEREMÍAS, *Interpretación de las parábolas*, 116.

³⁵ Cf. PEDRO CRISÓLOGO, *Sermones*, 3,3-4 (CCL 24,28-30).

³⁶ Cf. FILOXENO DE MABBUG, *Sobre la inhabitación del Espíritu Santo*, 1 (Muséon 73,43-44).

paternidad y filiación es la primera relación indestructible que la persona experimenta en su vida (FSVES 96). Todo miembro de la familia debe contar con ello y volver una y otra vez a ese fundamento; aceptando la maduración filial propia o de otros miembros. En esta primera maduración filial, la familia permanece como referencia constante para una moral del decentramiento de sí. Es, en ese sentido, un penúltimo reducto de Dios. Sin embargo, aunque una familia humana pueda fracasar en este proceso de maduración, la familia del Padre es indestructible en la Filiación de su Hijo, que está siempre abierta a todos.

4. «Ser con»: la filiación fraterna

Hay un intervalo en la parábola durante el que se ejecutan las órdenes del padre acerca de su hijo y la fiesta que ha de celebrarse tras haberlo recuperado. Después, comienza la segunda parte con la intervención del hijo mayor, que aquí relacionamos con un segundo momento de la maduración filial. Obviamente, no se puede ser hermano sin ser hijo, pero el don de la filiación no crea simplemente hijos uno al lado del otro. El vínculo entre los hijos forma parte del significado de la filiación que reciben.³⁷

4.1. *Una comprensión dialéctica de la fraternidad*

En la segunda parte de la parábola, Jesús parece retomar la dialéctica entre dos hermanos que domina el Antiguo Testamento para darle una nueva orientación.³⁸ Ahora bien, este modo de entender la fraternidad no es solo bíblico, se halla en buena parte de la cultura moderna y presenta un déficit de fundamentación filial.

El hijo mayor ha de enfrentarse inicialmente con un problema específico. Ha de aceptar que no tiene porqué ser hijo único. En la familia, los hijos vienen al mundo según una distensión cronológica: unos antes y otros después. Son todos hijos pero no de igual manera. Para los mayores, esto significa aprender a desarrollar su ser en la familia como «ser con», la libertad del hijo ha de desarrollarse en una armonía de libertades, junto a la de los demás hermanos. Pero esto solo es posible si el «ser con» permanece

³⁷ Cf. MIMEAULT, «La vita ecclesiale», 366.

³⁸ Cf. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, 244.

enraizado en el «ser desde», en la paternidad de la que toda fraternidad procede. Todo esto parece estar ausente en la autocomprensión del hijo mayor de la parábola, que ni siquiera se pregunta por su posible responsabilidad en la marcha de su hermano. Su filiación resulta “concentrada” en sí misma y, en ese sentido, se autodestruye.

Ciertamente el hijo mayor se había vuelto pusilánime, incapaz de magnanimidad (cf. Col 3,21). No reconoce a su familia. No acompañaba a su padre en la espera. Cuando vuelve del trabajo y escucha la fiesta, su primera reacción no es de alegría sino de inquisición a alguien ajeno a la familia (vv. 25.26). Uno podría preguntarse si su trabajo era una ofrenda a Dios o era más bien una maldición que tenía que cumplir. Desde luego, se puede afirmar que no era un trabajo filial, que sabe interrumpirse cuando hay una celebración familiar.

La contraposición entre la justicia y la gratuidad es una de las primeras características de esta comprensión dialéctica de la fraternidad que subyace en la actitud del hijo mayor. Está celoso y juzga a su padre como débil en el trato que dispensa al hijo pródigo.³⁹ Su percepción de la realidad resulta distorsionada: empeora y agranda el comportamiento del hermano menor, pues la observación de que se gastó el dinero con prostitutas (v. 30) es algo que él no sabe a ciencia cierta.⁴⁰ Cuando echa en cara a su padre que nunca le ha dado un cabrito para celebrarlo con sus amigos (v. 29), está mostrando una actitud similar a su hermano. Querría tener la propiedad de su padre para gozar de ella sin él, pues también le resultaba molesto. Sin embargo, el padre no es el tirano exigente y austero que el hijo mayor se había imaginado: reconocía constantemente su servicio filial, pero el hijo mayor era incapaz de darse cuenta de ello.⁴¹

4.2. *La fraternidad desde la filiación. El hijo patrofánico*

El hijo mayor niega el nombre de hermano al que ha vuelto al hogar.⁴² No quiere saber nada de los avatares y andaduras más recónditos del otro, de su caída y de su reencuentro consigo mismo. El hijo pródigo ha pasado

³⁹ Cf. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary*, 378.

⁴⁰ Cf. HARNISCH, *Las parábolas de Jesús*, 181.

⁴¹ Cf. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary*, 379.

⁴² Cf. JEREMIAS, *Interpretación de las parábolas*, 117.

por una peregrinación interior, por un proceso de conversión, con todo el sufrimiento y la purificación interna que implica.⁴³ San Ambrosio toma pie de este hecho para exhortar a la benevolencia hacia aquellos «que vienen de una región lejana, porque nosotros también estuvimos lejos».⁴⁴ Sin embargo, el hermano mayor solo logra ver la injusticia. Sufre una ceguera que le hace incapaz de distinguir las relaciones básicas a partir de las que vive y que está llamado a desarrollar en su familia. Su «ser desde» no se ha desarrollado hasta «ser con».

En realidad, esta comprensión dialéctica de la filiación y la fraternidad es responsable de buena parte de las crisis familiares actuales, a causa de la amargura que llena el corazón de los protagonistas. En estas personas

se aprecia una envidia solapada de lo que el otro se ha podido permitir. No han recorrido el camino que ha purificado al hermano menor y le ha hecho comprender lo que significa realmente la libertad, lo que significa ser hijo. Ven su libertad como una servidumbre y no están maduros para ser verdaderamente hijos.⁴⁵

El hijo mayor ha de recorrer el camino de la conversión fraterna desde su ser más fundamental. Puede reencontrar a su hermano invocando a su padre con él, llamándolo sencillamente «padre nuestro», pues la familia se consolida cuando los hermanos reconocen juntos su idéntico origen. Puede encontrar su camino sencillamente si le da la razón a su padre, aceptando la fiesta como si fuera también suya. Quedándose fuera, mientras se escandaliza del hermano por su conducta precedente, se priva y se excluye de los bienes y de las alegrías paternas.⁴⁶

Al no reconocer la filiación, la fraternidad acaba negando la paternidad y degenera en una paternidad sustitutiva: la ley del más fuerte.⁴⁷ Pero el hijo mayor no percibe su precedencia respecto del menor, que le debería llevar a secundar y a hacer presente a su padre ante su hermano. La maduración que se le pide no es otra cosa que la maduración fraterna: una segunda maduración filial que supone comenzar a participar de la pater-

⁴³ Cf. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, 246-247.

⁴⁴ AMBROSIO, *Expositio in Lucam*, 7,213-214 (CCL 14,288).

⁴⁵ RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, 253.

⁴⁶ Cf. PEDRO CRISÓLOGO, *Sermones*, 5,7 (CCL 24,41).

⁴⁷ Cf. MIMEAULT, «*La vita ecclesiale*», 374.

nidad en la familia. Como toda moral, la moral fraterna está llamada a ser patrofánica,⁴⁸ pues los hijos mayores deben revelar el amor paterno.

En este sentido, el padre de la parábola se dirige al hijo mayor recordándole su realidad más profunda: «Hijo mío, tú estás siempre conmigo, y todo lo mío es tuyo» (v. 31). Le invita a participar de su perdón. Cuando dentro de la familia un miembro experimenta el gozo de la reconciliación, la paternidad se está haciendo presente en su modo más pleno y fundamental, como fuente viva de perdón. El padre explica la grandeza de ser hijo con palabras similares a las que Jesús utilizará en su oración sacerdotal. En realidad, Cristo es el hermano primogénito de toda la humanidad, en quien los hijos pueden aprender la maduración fraterna. Por eso aparece en el centro de esta parábola, a través de la figura del padre, como la realización concreta del obrar paterno. «Jesús identifica su bondad hacia los pecadores con la bondad del padre de la parábola».⁴⁹ En Cristo, crucificado y resucitado, está el Padre, pues hace en la realidad lo que deberían hacer los hermanos de los pecadores.

5. «Ser para»: la paternidad, plenitud de la filiación

La identificación con el padre que en la parábola se pide al hijo mayor autoriza a presentar la paternidad como maduración última de la filiación. El hijo, ser desde y ser con, ha de aprender a «ser para». Se es precedido por otros en la recepción del don filial y el hijo mismo acaba colaborando en dicha transmisión.⁵⁰ Ser hijo supone aprender a ser padre y, para eso, es necesario reconocerse siempre como hijo y hermano. La familia es el lugar de la comunión diferenciada que favorece esta maduración filial.

5.1. *La paternidad en la familia*

En nuestra parábola es esencial la figura del padre. Hasta el punto de que Jeremías propone denominarla como la parábola del amor del padre.⁵¹ Es el amor del padre lo que mantiene unida a la familia. El padre respeta la libertad del hijo menor y es capaz de esperarle durante un tiempo indefi-

⁴⁸ Cf. TREMBLAY, *Vous, lumière du monde*, 52-53.

⁴⁹ RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, 251.

⁵⁰ Cf. MÍMEAULT, «*La vita ecclesiale*», 366.

⁵¹ Cf. JEREMÍAS, *Interpretación de las parábolas*, 114.

nido. Cuando vuelve, antes de que diga nada, el padre corre a su encuentro (v. 20), algo en principio poco digno para una persona mayor. El beso es signo de perdón (cf. 2S 14,53). Pero trata con una ternura análoga al hijo mayor, rogándole con especial afecto (vv. 28.31).⁵²

Ante estos hechos, la pregunta que parece plantearse es: «¿Resulta comprensible? ¿Puede y debe actuar así un padre?».⁵³ La clave para responder a ello la ofrece el mismo padre, ante el reproche que le dirige el hijo mayor por recompensar de esa manera al hijo pródigo. No se trata en absoluto de una cuestión de “recompensa”. Es una cuestión de “alegría”. ¿Puede una familia actuar de otra manera cuando un miembro perdido es vuelto a encontrar?⁵⁴ La familia misma es la recompensa. La vuelta del hijo pródigo es un motivo de alegría porque se ha curado la fractura familiar que se había producido. El acontecimiento que ha tenido lugar hace la fiesta “obligatoria”:⁵⁵ hay una obligación de alegrarse, que el hijo mayor no ha sido capaz de reconocer, quizás a causa de su concepción equivocada de la obediencia en la relación paterno-filial.

Ya hemos visto al tratar del hijo mayor que en su interior había un rescoldo de amargura. No reconocía la gracia que supone estar en casa, la auténtica libertad que poseía como hijo.⁵⁶ Solo experimentaba la “obediencia”. Pero la obediencia acaba siendo mortificante y conduce a la amargura cuando no entra dentro del marco más amplio de la “racionalidad paterna”. Esta es la maduración que se pide al hijo, pero también a los padres.

Desde la perspectiva de la paternidad, esto significa que la familia no puede funcionar únicamente a partir de una imposición de obediencia. Dicha actitud acaba llevando al voluntarismo moral de los hijos, aunque sus intenciones puedan ser inicialmente tan loables como agradar a los padres. Ser padre supone dar razones, dar *logos*, aunque los hijos no puedan todavía comprender todo. Este modo de proceder obliga a que los padres discernan la pertinencia de sus requerimientos. Indudablemente, el padre de la parábola realiza este discernimiento. Accede al deseo del hijo menor. Da libertad. Puede imaginar lo que pasará, pero le deja seguir su camino.

⁵² Cf. JEREMIAS, *Interpretación de las parábolas*, 116-117; PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary*, 375; 378.

⁵³ RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, 248.

⁵⁴ Cf. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary*, 379.

⁵⁵ Cf. HARNISCH, *Las parábolas de Jesús*, 181.

⁵⁶ Cf. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, 250.

Posteriormente, el padre escucha su confesión y «reconoce en ella el camino interior que ha recorrido, ve que ha encontrado el camino hacia la verdadera libertad».⁵⁷

Ahora bien, esto es importante, se podría decir que decisivo para entender la misión paterna. Lo que define al padre es ser capaz de acompañar a los hijos en sus diversos extrañamientos y poder reconocer más tarde cada una de sus maduraciones, alegrándose con ellas. El padre de la narración no solo perdona al hijo menor, sino que le hace fiesta. La racionalidad paterna valora mucho más la conversión filial que los errores. También espera esto del hijo mayor, que debe convertirse a la alegría de la fiesta ante los motivos que su padre le presenta. Dar razones, aceptar los errores de los hijos, acompañarles, perdonarles y alegrarse con ellos pertenece al camino de la última maduración filial que se da en la familia: ser verdaderamente padres.

5.2. *La madurez de la paternidad*

La parábola del hijo pródigo solo muestra la conversión del hijo menor, y no dice nada de la actuación final del mayor. En cualquier caso, revela que la paternidad como «ser para» resulta fecunda desde muchos puntos de vista. Ciertamente, la paternidad no puede reducirse al ámbito de la familia natural, pues es primeramente un don de Dios Padre para su familia, que es la Iglesia. La paternidad en la Iglesia, ejercitada por personas concretas que acompañan el avance moral de los hijos en el Hijo, puede resultar así una preciosa ayuda para la comprensión y el desarrollo de la paternidad en la familia.

Así como en el ámbito natural el hombre (varón o mujer) no puede ser padre o madre sin el concurso del cónyuge, el «ser con» eclesial es necesario si se quiere llegar auténticamente a «ser para». Alcanzar una paternidad espiritual implica vivir y alimentarse del humus de la Iglesia. «Por sus frutos los conoceréis» (Mt 7,16.20): el hijo que madura como padre es fecundo, pero su paternidad debe alcanzar también la dimensión espiritual, de manera que sus hijos lo sean también de Dios en la comunidad eclesial. Es esta una señal de la madurez de los hijos en el Hijo, pues «la gloria de

⁵⁷ RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, 247.

mi Padre consiste en que deis fruto abundante, y así seáis mis discípulos» (Jn 15,8).

La preocupación por el bien espiritual de los hijos es por tanto una dimensión irrenunciable de la paternidad. Ahora bien, la paternidad espiritual ha de ejercitarse según el talante divino que permea la Iglesia. Por ejemplo, cuando un hijo se plantea determinada vocación eclesial, es de vital importancia que dicho planteamiento nazca en un ambiente alejado de la mentalidad del puro deber. En las familias siempre hay unos hermanos más responsables que otros. No por ello los demás dejan de ser hermanos o miembros de la familia. El estilo paterno de la gratuidad y la generosidad ha de ser también respetado en el surgimiento de las vocaciones, tanto en el caso de aquellos hijos que dan una respuesta afirmativa ante las necesidades de la Iglesia, como en el caso de los hijos que, por las razones que sean, no son capaces de darla.

Con ello, entramos de lleno en la cuestión de la educación de los hijos, última dimensión de la paternidad como maduración filial propia. Los padres son educadores por ser padres (CF 16), partícipes de la paternidad de Dios. Hijo y padre son educando y educador natos, pues la educación atañe a la persona en tanto que hijo, dependiente de sus padres.

Pero antes que educadores de la conducta o de los modos de comportamiento filial, los padres son para los hijos el “lugar” de la primera experiencia de Dios, que ama incondicionalmente a cada persona por sí misma, llamándola a la filiación divina⁵⁸ y respetando su libertad. Tienen la misión de enseñar a sus hijos a tomar conciencia de su vocación de hijos de Dios. Ahora bien, la forma privilegiada de hacer presente esa realidad en el interior de la familia es la experiencia del perdón:

¿Qué sería un amor que no llegara hasta el perdón? Esta forma de unión, la más elevada, compromete todo el ser que, por voluntad y por amor, acepta no detenerse ante la ofensa y creer que siempre es posible un futuro. El perdón es una forma eminente de entrega, que *afirma la dignidad del otro*, reconociéndolo por lo que es, más allá de lo que hace (FSVES 93).

La experiencia del perdón es esencial para los hijos, pero es también esencial para los padres en la maduración de su vocación. Los padres reconocen al hijo como hijo más allá de lo que hace y, en ese sentido, como

⁵⁸ Cf. BENEDICTO XVI, *Homilía en el V Encuentro Mundial de las Familias* (9-VIII-2006).

don de quien procede toda paternidad (cf. Ef 3,15). El padre de la parábola perdona porque está en juego *algo más grande que su misma familia*: ha de dejar al Padre determinar la medida última de la responsabilidad de cada uno.⁵⁹ No estamos ante un personaje sin relieve, pues también el padre avanza por su camino interior de desarrollo filial. Se afirma así la prioridad de la filiación sobre el dominio del mundo.

Los padres maduran su vocación a través de sus hijos. Ya desde el principio, en la recepción de estos como regalo, aprenden a amarlos como Dios los ama. Pero también, a través del camino vocacional concreto de los hijos, los padres pueden desarrollar más completamente su propio camino y, con frecuencia, encontrar una vocación específica gracias al ejemplo de los más pequeños. Esto es posible por el dinamismo de reciprocidad característico de la comunión familiar.⁶⁰ Se da en la familia una realización económica de la paternidad divina en la que se juega el futuro del hombre y el futuro de Dios.

6. Consideraciones finales

La parábola del hijo pródigo es válida para todos los miembros de la familia. Deja traslucir el proyecto divino para ella: la novedad que en los avatares de la vida introduce una relación paterno-filial indestructible y llamada a desarrollarse. Nos encontramos así ante una enseñanza moral articulada. Hay una correspondencia entre las acciones y las consecuencias en la vida del hijo menor: el momento de alienación al que conduce una autonomía malentendida parece negar la posibilidad de la esperanza. Sin embargo, la acogida del padre marca un punto de inflexión que lleva más allá del horizonte imaginable. El relato conduce a una situación que supera las expectativas del hijo pródigo y sobrepasa la misma situación inicial, como ocurrirá de manera ejemplar con la resurrección del Crucificado.

⁵⁹ Cf. MIMÉAULT, «*La vita ecclesiale*», 383.

⁶⁰ Cf. CF 16. Sirvan como ejemplo de la maduración paterna las siguientes palabras de un autor espiritual: «Aquella madre – santamente apasionada, como todas las madres – a su hijo pequeño le llamaba: su príncipe, su rey, su tesoro, su sol. Yo pensé en ti. Y entendí – ¿qué padre no lleva en las entrañas algo maternal? – que no era ponderación el decir de la madre buena: tú... eres más que un tesoro, vales más que el sol; ¡toda la Sangre de Cristo!»: SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Forja*, Rialp, Madrid 1987, *Prólogo*.

Esta nueva situación está marcada por la alegría y la fiesta, fruto de la permanencia del hijo en el hogar.⁶¹

Frente a esto, el hijo mayor representa precisamente la objeción del “verdadero realismo”. Su reacción parece articular cómo es realmente la vida. Muestra el carácter anómalo del desenlace de la primera historia y manifiesta el cambio reflejado en ella.

Lo que suscita la contrariedad es el poder de lo antiguo, *superado* por el acontecer de lo nuevo (...). El paradigma de lo antiguo aparece como un anacronismo ante el milagro de lo nuevo.⁶²

Pero eso es lo que se quiere poner de relieve.

La buena nueva del Evangelio consiste precisamente en que Dios ofrece su gracia al pecador.⁶³

Sigue siendo de su familia, hermano del Unigénito-Primogénito. La fiesta es una afirmación del valor superior de la familia frente al derecho y la justicia puramente “humanos”. El padre no dice al hijo mayor que sus argumentos no sean verdaderos. Se trata de que hay un orden superior, una jerarquía más importante que está olvidando. Por eso lo que tiene que hacer, sencillamente, es participar como protagonista en la fiesta familiar.

Jesús añade la segunda parte de la parábola porque se halla ante hombres que se parecen al hermano mayor.⁶⁴ Al acabar, entronca directamente con la situación de los que le escuchan, murmurando de su “familiaridad” con los pecadores (cf. Lc 15,2). La respuesta a sus críticas manifiesta que el amor de Dios es ilimitado. En ese sentido, supone una sollicitación para ganar el corazón de los críticos. Pero también interpela de una manera especial a cada familia, revelando cómo debe ser su vida según el proyecto divino. La familia es el lugar de la maduración filial de todos sus miembros. En ella se supera la deriva individualista de la libertad absoluta y aislada y se recupera el objetivo de la comunión de personas en el amor. Es una comunión estructurada, que necesita fundamentalmente de la paternidad, la filiación y la fraternidad. Por eso, todos los miembros de la familia tienen la responsabilidad de ir construyéndola mediante su particular conversión

⁶¹ Cf. HARNISCH, *Las parábolas de Jesús*, 192-194.

⁶² *Ibid.*, 193-194.

⁶³ BENEDICTO XVI, *Audiencia general* (30-VIII-2006).

⁶⁴ Cf. JEREMIAS, *Interpretación de las parábolas*, 117; HARNISCH, *Las parábolas de Jesús*, 200.

filial. Los personajes de la parábola encarnan momentos centrales de dicho proceso.

A pesar de todas las cautelas de la exégesis para evitar una alegoría simplista, resulta obvio interpretar al padre como representante de Dios. Así, la visión nueva a la que nos referimos no es más que la presentación de Dios como sencillamente es: Amor. Se entiende entonces que el relato infunda esperanza:

Es una *promesa de esperanza* que posee un carácter ineludible apelando al *poder del amor*. Lo que da a conocer el mundo narrado de la parábola es una esperanza que ha de percibirse como el fruto más valioso del amor.⁶⁵

La parábola habla de la familia porque habla de Dios, pero de Dios como Padre revelado por el Hijo. Habla por tanto a los padres que han de enseñar a vivir como hijos en la familia. Los padres desarrollan su paternidad enseñando el valor de la esperanza filial que se basa en un amor paterno incondicionado. Un amor que procede del Padre mismo, en quien se puede esperar. La indestructibilidad de la familia, dada por la permanencia de los vínculos filiales y fraternos, está respaldada por Dios mismo, según se revela en el misterio pascual de Jesucristo. La familia se convierte en lugar de la esperanza, porque ahí se es siempre hijo, y la filiación es el lugar de la esperanza.

Desde luego, esta interpretación es compatible con un sentido literal de la parábola como llamada de atención a la actitud crítica de los escribas y fariseos. Mas no se puede olvidar que dicha crítica procede, en último término, de una concepción legalista de las relaciones del hombre con Dios. El problema esencial de dicha perspectiva es la falta de esperanza en la acción: Dios entra en el obrar humano como garante o fiador, pero no como protagonista de la acción moral. Sin embargo, el desarrollo de la filiación sustancial, que poseen todos los miembros de la familia, impide esta degradación del actuar. Cabe decir por eso, que la familia remite siempre a Dios. La parábola del hijo pródigo presenta una historia familiar donde no se trata simplemente de una ganancia individual en virtudes de cada uno de sus miembros. Estamos ante una visión que anticipa misteriosamente la pascua del Hijo y marca el tono de todo posterior desarrollo de las relaciones filiales y fraternas.

⁶⁵ HARNISCH, *Las parábolas de Jesús*, 195-196.

* * *

La familia es el lugar donde la filiación avanza: el hijo necesita de los padres y de los hermanos; ha de aprender a ser hermano y a ser él mismo padre, generando su propia familia y la comunión en ella. En la parábola del hijo pródigo, el hijo menor malinterpreta su filiación y el ejercicio de su libertad, el hijo mayor rechaza la fraternidad, permaneciendo en un estado de filiación infantil. El padre recuerda a ambos su sustrato filial, desde su propia madurez paterna.

Familia y filiación son conceptualmente distintas. Pero la relación entre ambas es tan estrecha que las dos crecen o se marchitan juntas. Esta circularidad – de la familia a la filiación y de la filiación a la familia – refleja en su ser más íntimo la realidad de Dios en sí y para nosotros, según se ha revelado en el misterio del Hijo, Unigénito y Primogénito de la familia de Dios. Lo que los dos hermanos de la parábola rechazan, Cristo lo lleva a cabo en su misterio pascual. La parábola conecta así con lo que el Hijo hace por sus hermanos.

La Filiación se completa económicamente en la vida de los hijos en el Hijo por el Espíritu. Se completa en los hijos, hermanos y padres, hasta que Dios sea todo en todos y el Hijo haya sometido todo a él (cf. 1Co 15,28). Cada hijo alcanza su última maduración como padre cuando, como padre, enseña a vivir como hijos. Esta es la lógica más profunda de la familia. Es en su raíz una lógica pascual y eclesial, del Cristo total, pues es la lógica del Hijo Unigénito y Primogénito de muchos hermanos, que revela al Padre y enseña a vivir como hijos. Por eso la vida familiar, de acuerdo con su realidad más íntima, conlleva la construcción de la civilización del amor y la realización última de la Iglesia.

Riassunto

La familia es una realidad humana que tiene su origen y fin en Dios. Para penetrar en su significado es necesario en último término acudir a la vida de Dios con los hombres que se revela en Jesucristo. En este sentido, la parábola del hijo pródigo ofrece algunas indicaciones preciosas acerca del designio divino para la familia. A partir de dicho relato, presentamos en este trabajo una comprensión de la familia como lugar de la maduración filial a través de diferentes etapas, que alcanzan su meta en la paternidad de los hijos.

FEDE, RAGIONE E BIOETICA: LA PROSPETTIVA DELLA TEOLOGIA FILIALE

CORRADO CANNIZZARO

PATH 10 (2011) 331-350

Negli anni della sua infanzia la *ratio bioethica* ha vissuto in feconda simbiosi con la teologia morale.¹ In seguito le strade si sono divise e, se la prima si è imposta una sorta di emancipazione rivendicando la pura razionalità del proprio procedere, la seconda si è mostrata incerta tra la propria indole teologica e l'interdisciplinarietà che la bioetica esige.

Riemerge così il dibattito tra ragione e fede. Secondo Ratzinger il

dialogo del pensiero dell'uomo con la novità apportata dalla fede assumerà una certa fisionomia, quando verrà condotto come dialogo in senso strettamente filosofico; e un'altra là dove si reputerà dialogo propriamente teologico.²

Ponendoci su questo secondo versante verificheremo, per sommi capi, come la teologia filiale – che individua nella *filiazione* (di Cristo e del cristiano) la chiave ultima del mistero di Dio e dell'uomo³ – implichi di per

¹ Cf. E.E. SHELP (a cura di), *Teologia e bioetica. Fondamenti e problemi di frontiera*, EDB, Bologna 1989.

² Cf. J. RATZINGER, *Fede, filosofia e teologia*, in ID., *Natura e compito della teologia*, Jaka Book, Milano 1993, 26.

³ Il riferimento è R. TREMBLAY - S. ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2010² [= FnF]; la bibliografia completa di R. Tremblay, curata da J. MIMÉAULT, si trova in A. CHENDI - J. MIMÉAULT - S. ZAMBONI (a cura di), *Nella luce del Figlio*, EDB, Bologna 2011, 9-33. Per una lettura dal versante filosofico, cf. L. SANDONÀ, *Quale bioetica? Le domande sulla vita e la civiltà della tecnica*, Marcianum Press, Venezia 2010.

sé una correlazione tra l'ambito della fede e quello della ragione anche in contesto bioetico: *a partire da un punto di vista teologico*, ci chiederemo quale possa essere il ruolo del teologo che siede al tavolo della discussione bioetica (3). Prima però ascolteremo la voce di alcuni autori contemporanei (1) e del magistero (2).

1. A partire dalla bioetica

1.1. *Gli «stranieri morali» di H.T. Engelhardt*

1. La bioetica di Engelhardt, universalmente nota,⁴ si fonda sostanzialmente sulla correlazione di due tesi. Innanzitutto egli sostiene il fallimento delle «etiche sostanziali», cioè di qualsiasi tentativo di dare contenuto certo, sistematico e universale all'etica: non si dà alcuna costruzione (filosofica o teologica) che possa ritenersi più vera di un'altra e quindi debba assumere un ruolo egemonico nella vita delle persone. Conseguenza e insieme causa di tale situazione – la seconda tesi – è il fatto che gli uomini vivono come «stranieri morali», come individui che, pur condividendo un certo sentire morale all'interno della comunità di appartenenza, fuori di tale gruppo risultano incapaci di condividere valori e giudizi etici. Al di là dei presupposti⁵ e delle conseguenze⁶ che da qui derivano, ci poniamo due domande.

2. Che ne è della *ragione* in un simile orizzonte? Per Engelhardt essa è *debole* e sostanzialmente *incapace*; fallito l'obiettivo di raggiungere la verità e il bene, non riesce (né gli è possibile) dialogare con nient'altro che con se stessa, all'interno dell'individuo, o, al massimo, del gruppo omogeneo. Ancora è una ragione *strumentale e ripiegata su di sé*, il cui unico scopo è legittimare⁷ i desideri (nel migliore dei casi), le voglie (nel peggiore) o comunque le inappellabili decisioni dei singoli. Infine è una ragione *autolimitata* che rinuncia a qualsivoglia contenuto («normativa canonica») e si acconten-

⁴ Cf. H.T. ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York 1996²; ID., *The Foundations of Christian Bioethics*, Swets & Zeitlinger, Lisse 2000; fondamentale è G. ZEPPEGNO, *Bioetica. Ragione e fede. Di fronte all'antropologia debole di H.T. Engelhardt Jr.*, Effatà, Cantalupa 2007 [= *Zeppegno*].

⁵ *Zeppegno*, individua la crisi della modernità (27), la conversione all'ortodossia (128-131), la rivendicazione della texanità (131-133).

⁶ *Zeppegno* espone la bioetica di Engelhardt (53-81) e la critica puntualmente (83-113).

⁷ Con argomentazioni pretestuose e inconsistenti: *Zeppegno* 92, 103-104, 108-113.

ta di svolgere una funzione che potremmo definire minimale e regolativa. La ragione laica di Engelhardt si adopera affinché ogni singolo individuo possa godere del massimo di libertà a cui ha diritto, e nessuno possa circoscriverla o ridurla. L'unico limite accettabile proviene da accordi tra adulti consenzienti.⁸ Con un'immagine: la ragione regolativa non invade gli ambiti territoriali delle singole comunità morali e garantisce la libera circolazione sulle strade del vivere comune, evitando collisioni e imponendo solo quelle restrizioni che potrebbero causarle, ma senza mai interrogarsi sulla direzione da prendere e, meno ancora, sul senso del viaggio.

3. E la *fede*? *Formalmente* Engelhardt ne afferma l'importanza per la bioetica.⁹ Tuttavia, nonostante egli si definisca un «cattolico ortodosso texano», è lecito nutrire dei dubbi sulla densità propriamente cristiana della fede di cui parla: l'abbandono della confessione cattolico-romana per quella ortodossa sembra dettato più da scopi opportunistici che teologici. Ugualmente la considerazione per la Chiesa poco sembra aver a che fare sia con la tradizione cattolico-romana che con quella ortodossa. Circa poi il *ruolo effettivo* che tale fede assume nel dibattito bioetico, risulta chiaro dai testi: sostanzialmente nessuno. I credenti avranno piena cittadinanza all'interno della società, ma solo come «stranieri morali»: dovranno stare ben attenti a non esportare oltre i confini del loro territorio etico nulla che possa essere retaggio della fede professata, anzi dovranno velare la loro identità, favorendo anche altre impostazioni religioso-morali e senza imporre convincimenti particolari in un'assurda ricerca del «bene» o della «verità». Con l'esempio di prima: anche i credenti hanno pieno diritto di circolazione per le strade comuni, purché non portino fastidiosi segni di riconoscimento. La fede di Engelhardt è anche *consolatoria* e *rassicurante*. Con una sorta di ripiegamento antropologico egli tenta, invano¹⁰, di dimostrare che la fede non ha incidenza morale, bensì deve limitarsi a indicare la misericordia di Dio, la comprensione divina e, nel caso in cui la coscienza dovesse farsi sentire, deve svolgere una funzione lenitiva. Una fede che, falsamente contemplativa, è soltanto pietistica e intimistica.

⁸ Cf. *Zeppegno* 73: si legittima così qualsiasi atto, dall'eutanasia alla pedofilia.

⁹ Cf. l'ampia bibliografia in *Zeppegno* 17-19.

¹⁰ Cf. *Zeppegno* 125.

1.2. *L'argomentazione bioetica di S. Privitera*

Il *Nuovo dizionario di bioetica*¹¹ non prevede una voce «Ragione e fede», tuttavia nei testi di Privitera tale tema è ben presente.¹²

1. Secondo Privitera, «la riflessione bioetica si muove quasi esclusivamente all'interno del solo orizzonte normativo»¹³ e quindi «non implica direttamente posizioni di natura metaetica».¹⁴ La distinzione tra etica e metaetica raggiunge così l'ambito del *bios*: la *bioetica* individua il giudizio morale e le norme d'azione, mentre la *metabioetica* abbraccia «i cosiddetti problemi di confine che [...] costituiscono l'orizzonte ultimo della riflessione etica».¹⁵ Come funziona, nel contesto bioetico-normativo, il rapporto ragione e fede? Privitera afferma che «la fondazione del giudizio morale sull'atteggiamento e sul comportamento *non subisce variazione alcuna passando dall'ambito filosofico a quello teologico*».¹⁶ Ciò significa che «la fondazione del giudizio morale sul *comportamento* umano segue [...] criteri logici non dipendenti dalla prospettiva teista o teologica di base. Il giudizio morale si fonda su argomentazioni», ovviamente fondate sulla sola razionalità. La fede, quindi, *su tutto quanto costituisce la sostanza più vera della bioetica*, non ha nulla da dire. Privitera ne recupera però l'importanza ad altri livelli.

2. Sul presupposto che i postulati kantiani della moralità (esistenza di Dio, immortalità dell'anima, libertà umana) costituiscono «il punto di demarcazione fra la riflessione filosofica e quella teologica sul fenomeno morale»,¹⁷ Privitera riconosce che la loro semplice intuizione è sufficiente per l'elaborazione normativa, mentre «il teologo, alla luce della fede che si rifà alle fonti sue

¹¹ S. LEONE - S. PRIVITERA (a cura di), *Nuovo dizionario di bioetica*, Città Nuova - ISB, Roma - Acireale 2004 [= NDB].

¹² Cf. S. PRIVITERA, *Specificità teologica*, in NDB 1111: «Il contributo della teologia alla bioetica», «etica filosofica ed etica teologica», «specificità della teologia morale rispetto all'etica filosofica». La coppia ragione e fede non è sovrapponibile a filosofia e teologia: se la filosofia trova origine nella ragione, la teologia non si limita all'ambito della fede escludendo – così potrebbe sembrare – la ragione. Chiarito questo, l'interscambiabilità dei termini diviene accettabile.

¹³ S. PRIVITERA, *Epistemologia bioetica*, in NDB 416. 418; cf. ID., *Fonti dell'etica*, in NDB 509.

¹⁴ S. PRIVITERA, *Metaetica*, in NDB 742.

¹⁵ *Ivi*; cf. anche G. RUSSO, *Metabioetica*, in NDB 736-739.

¹⁶ Qui e di seguito: PRIVITERA, *Specificità teologica*, 1112.

¹⁷ S. PRIVITERA, *Etica teologica*, in NDB 446. Il riferimento a Kant è costante: cf. ID., *Autonomia/Teonomia*, in NDB 94-95; ID., *Etica teologica*, 446 [= ID., *Metaetica*, 740-741]; ID., *Fonti dell'etica*, 510.

specifiche, ha la possibilità di approfondire ciò che il filosofo può individuare solo come postulati della vita morale». ¹⁸ La fede allora, ininfluente sul campo bioetico-kantiano, acquista valore *nell'ambito metabioetico*, come ampliamento, approfondimento o aggiunta di ciò che è irraggiungibile alla ragione umana. Lo stesso Privitera però intravede un rischio. Da un verso, infatti, la teologia morale non fa altro che ripetere quanto già detto dalla filosofia, dall'altro, per approfondire i postulati morali, ottiene il risultato di «trasferirsi sul piano specificamente dogmatico». Di conseguenza «[sembra] estremamente difficile per il teologo moralista [...] poter restare su terreni di sua specifica competenza, senza ritrovarsi a parlare come semplice filosofo o come teologo dogmatico». La parabola è così compiuta: il moralista non ha ragion d'essere. Ciononostante è formalmente ribadita la necessità di «riportare il problema dei rapporti fra etica filosofica ed etica teologica nel contesto della riflessione bioetica» con lo scopo, dichiarato ma non chiarito, di «evitare la prospettiva di una doppia morale».

3. La fede ha poi un ruolo nel campo della *parenesi*. ¹⁹ Chiarito che il *proprium* teologico «va a sedimentarsi sempre all'interno dell'*atteggiamento*» ²⁰ e non nell'argomentazione normativa, Privitera spiega che «la specificità della *parenesi* biblico-teologica si fonda sull'indicativo del nuovo essere da lui posseduto, che rinvia sempre al già e al non ancora della realizzazione storica del piano salvifico di Dio». ²¹

Trattando poi della «logica del discorso parentetico», egli afferma che questo «non è così freddo e argomentativo come quello dell'etica normativa», infatti «chi parla al cuore cercherà di colpire nel più profondo l'animo di colui a cui si rivolge [...], facendo ricorso a tutti i mezzi linguistici disponibili e usando tutte quelle *espressioni pleonastiche e tautologiche* che possono aiutarlo a raggiungere questo scopo». In pratica, «la struttura logica del discorso morale di tipo esortativo [...] è di tipo *tautologico*». Se la logica ha un senso, non possiamo non rilevare come la riflessione di fede è qui ridotta a «espressioni pleonastiche e tautologiche».

¹⁸ Qui e di seguito: PRIVITERA, *Etica teologica*, 446-447.

¹⁹ S. PRIVITERA, *Parenesi*, in NDB 817: «Mentre l'argomentazione etica [...] perviene [...] alla formulazione del giudizio morale, il discorso esortativo si rivolge al cuore dell'altro».

²⁰ PRIVITERA, *Specificità teologica*, 1113.

²¹ Qui e di seguito: PRIVITERA, *Parenesi*, 818; notare che l'indicativo è posto in relazione con la dinamica del già e non ancora, e non, come di consueto, con l'imperativo.

4. Ecco individuati i compiti della fede: *illuminare meglio e supportare dall'esterno* quei presupposti la cui sola ipotesi è, del resto, sufficiente alla ragione kantiana per individuare le norme d'azione. *Perché* Privitera pone le cose in questo modo? Riferendosi alla bioetica, egli intende porsi alla ricerca di «una soluzione valida per tutti». ²² Altrove conferma che il problema è la «comprensibilità per tutti, credenti o non credenti, delle argomentazioni razionali addotte per fondare il giudizio morale». ²³ Le scelte di Privitera dipendono allora dal fatto che «solo così il credente può dialogare con il non credente e porsi assieme a lui alla ricerca del vero giudizio morale. Solo con argomentazioni razionali la Chiesa può dimostrare al mondo la rettitudine morale di certi comportamenti che essa difende nel campo della sessualità o in quello della vita matrimoniale e familiare!». Si tratta dunque di un problema di dialogo e di universalità etica. Eppure la conclusione – o meglio il presupposto – di queste affermazioni è evidente: *la fede/teologia ha stabilito da sé la sua incomunicabilità*.

1.3. *Primo bilancio*

I due paradigmi descritti ci richiamano alla memoria la controversia tra la *morale autonoma* e l'*etica della fede* che, sviluppatasi alla fine secolo scorso, ²⁴ ha influenzato (più delle indicazioni conciliari) l'incontro della ragione teologico-morale con la nascente bioetica.

Che soluzione ha avuto quel dibattito? Si è semplicemente smesso di parlarne, considerando vincente la *morale autonoma*. Questa, esposta (in modo mitigato) nei manuali di morale fondamentale, ha trovato nuovo vigore nell'ambito della bioetica, grazie al convergere della scienza di V.R. Potter con il presupposto fondamentale di A. Auer ripreso da Privitera: l'universale divisibilità della morale.

Non è però difficile cogliere alcuni punti deboli di questa rinascita: la riduzione della bioetica all'ambito dei giudizi e delle norme è *eccessiva* e *incongrua* rispetto alla sua evoluzione storica; ²⁵ l'appiattimento sul modello kantiano dimentica che l'etica (teologica e non) si è da tempo affacciata su spazi ben più ampi; ragione e fede vengono descritte in modo astratto

²² PRIVITERA, *Etica teologica*, 447.

²³ Qui e di seguito: PRIVITERA, *Specificità teologica*, 1112.

²⁴ Cf. O. BERNASCONI, *Morale autonoma ed etica della fede*, EDB, Bologna 1980.

²⁵ Cf. l'influsso delle teorie etiche generali: contrattualismo, utilitarismo...

e ne risultano deformate; la ricerca del dialogo è inficiata da una grave precomprensione circa l'incomunicabilità *per principio*²⁶ della fede, cosa evidentemente non vera.

In vista di un'etica universale, la fede viene ricondotta a un generico orizzonte di senso (metabioetica) che non tocca norme e giudizi. Grandissima parte dei manuali di bioetica, anche dichiaratamente teologici, alla fine rischiano di ragionare *etsi Deus non daretur*.²⁷

Ma anche *l'etica della fede* ricompare in ambito bioetico. La posizione di Engelhardt può forse rientrare in questo orizzonte: la ragione privata della capacità di raggiungere il bene e la verità morale e il richiamo alla fede per un pur parziale contenuto dell'etica sono elementi che sembrano confermare la nostra ipotesi.

D'altra parte, nella versione engelhardtiana, la fede soffre ulteriori indebolimenti rispetto al modello di B. Stoeckle: diviene vaga e generica, e, persa ogni tensione all'universalità, si riduce a mero fideismo incapace di dare all'agire un fondamento tale da oltrepassare gli impermeabili confini della comunità morale e, più verosimilmente, del singolo individuo (testa).

Una ragione debole e procedurale, e una fede ricca ma regionalizzata e individualista. Il dialogo tra le due non è possibile, e non va caldeggiato: è semplicemente inutile, se non dannoso.

²⁶ Cf. PRIVITERA, *Parenesi*, 818: «Un testo biblico il non credente non potrà mai accettarlo» perché gli «risulterà del tutto indifferente».

²⁷ Cf., ad es., S. LEONE, *La prospettiva teologica in bioetica*, ISB, Acireale 2002, e G. RUSSO, *Bioetica. Manuale per teologi*, LAS, Roma 2005; confrontando la parte fondativa con i capitoli su inizio o fine vita, risulta evidente che, al di là delle dichiarazioni di intenti, prevalgono dati scientifici, psicologici, deontologici e argomentazioni razionali-filosofiche; l'aspetto teologico si riduce a sommario riferimento al magistero. Alcuni tentativi (LEONE, *La prospettiva*, 477-481.486) risultano talmente maldestri da recare più danno che vantaggio a un'impostazione teologica (ringraziamo gli studenti dell'ISSR «S.L. Giustiniani» di Venezia per queste considerazioni).

2. A partire dal magistero

2.1. *La «correlazione polifonica» di Benedetto XVI²⁸*

1. A che titolo la Chiesa interviene su questioni etiche? Nel discorso preparato per l'Università «*La Sapienza*» di Roma,²⁹ Benedetto XVI rileva che «il Papa, proprio *come Pastore della sua comunità*, è diventato sempre di più anche *una voce della ragione etica dell'umanità*». ³⁰ Di fronte all'obiezione per cui egli «trarrebbe i suoi giudizi dalla fede e per questo non potrebbe pretendere una loro validità per quanti non [la] condividono», Benedetto XVI propone come criterio di ragionevolezza il «fondo storico dell'umana esperienza», in base al quale «la sapienza delle grandi tradizioni religiose è da valorizzare come realtà che non si può impunemente gettare nel cestino della storia delle idee». L'esperienza storica diviene un pungolo ineludibile per la «razionalità secolaristicamente indurita». Così è chiaro che il Papa «parla come rappresentante di una comunità che custodisce in sé un tesoro di conoscenza e di esperienza etiche, che risulta importante per l'intera umanità: in questo senso parla come rappresentante di una ragione etica».

2. Nella precedente *lectio magistralis* di Regensburg,³¹ Benedetto XVI ricordava che «non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio» e non esitava a rilevare che la separazione tra fede e ragione fa degenerare entrambe in «patologie minacciose». Sul tema si era già soffermato in occasione del famoso dialogo con J. Habermas, in cui aveva dimostrato che separare la fede dalla ragione è soltanto fonte di gravi danni: il fanatismo (sul versante religioso), il potere e la violenza (sul versante della ragione strumentale).³² Urge allora stabilire un corretto rapporto che non potrà certo svalutare la ragione, perché «quello che nello sviluppo moderno dello spirito è valido viene riconosciuto senza riserve». ³³ Il Papa allora propone «un allargamen-

²⁸ Cf. J. RATZINGER, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, Marcianum Press, Venezia 2007; ID., *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2005².

²⁹ BENEDETTO XVI, *Allocuzione per l'incontro con l'Università degli studi di Roma «La Sapienza»* (15.01.2008) [= Roma].

³⁰ Qui e di seguito: *Roma*.

³¹ Qui e di seguito: BENEDETTO XVI, *Discorso all'incontro con i rappresentanti della scienza*, Regensburg 12.09.2006 [= *Regensburg*].

³² Cf. J. RATZINGER, *Ragione e fede. Scambio reciproco per un'etica comune*, in J. RATZINGER - J. HABERMAS, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005, 65-81.

³³ Qui e di seguito: *Regensburg*.

to del nostro concetto di ragione e dell'uso di essa», perché sarà possibile dominare le patologie «solo se ragione e fede si ritrovano unite in un modo nuovo». È necessario un «rapporto correlativo» tra loro: «Chiamate alla reciproca chiarificazione» esse «devono far uso l'una dell'altra e riconoscersi reciprocamente».³⁴

Sul versante della *ragione* ciò significa «super[are] la limitazione autodecretata dalla ragione a ciò che è verificabile nell'esperienza, e dischiud[ere] ad essa nuovamente tutta la sua ampiezza»; significa una sostanziale apertura interiore, perché «una ragione che di fronte al divino è sorda e respinge la religione nell'ambito delle sottoculture, è incapace di inserirsi nel dialogo delle culture». Ma anche la *teologia* entra nella disputa del tempo presente solo grazie al «coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione». Ratzinger aveva già evidenziato «la non universalità di fatto [...] della fede cristiana e quella della razionalità laica», entrambe non così compatte come si vorrebbe far credere. Ne consegue che «non esiste una formula di interpretazione del mondo razionale, etica o religiosa, su cui tutti siano d'accordo», e «anche la cosiddetta etica globale rimane un'astrazione».³⁵ È un'apertura al relativismo? In realtà Ratzinger sta indicando un ulteriore allargamento, secondo il metodo della «correlazione polifonica»: se è vero che «i due *partner* principali in questo rapporto correlativo sono la fede cristiana e la razionalità laica occidentale», ciò non significa che sia lecito accantonare tutto il resto; al contrario è importante per entrambe «acconsentire ad un ascolto, a un rapporto di scambio anche con queste culture».

3. Questa «peculiare coppia di gemelli»³⁶ deve imparare a rapportarsi alla luce della formula cristologica di Calcedonia. Benedetto XVI illustra innanzitutto la *distinzione*:

«Senza confusione» vuol dire che ognuna delle due deve conservare la propria identità. La filosofia deve rimanere veramente una ricerca della ragione nella propria libertà e nella propria responsabilità; deve vedere i suoi limiti e proprio così anche la sua grandezza e vastità. La teologia deve continuare ad attingere a un tesoro di conoscenza che non ha inventato essa stessa, che sempre la supera e che, non essendo mai totalmente esauribile mediante la riflessione, proprio per questo avvia sempre di nuovo il pensiero.

³⁴ Qui e di seguito: RATZINGER, *Ragione e fede*, 78-81.

³⁵ Lo stesso vale per il diritto naturale: *ibid.*, 74-75.

³⁶ Qui e di seguito: *Roma*.

Filosofia e teologia non si possono sovrapporre, né scambiare tra loro; le identità sono definite in base ai diversi fondamenti, ed è esclusa ogni forma di miscuglio indistinto. D'altra parte va affermata l'*unità*:

«Senza separazione»: la filosofia non ricomincia ogni volta dal punto zero [...], ma sta nel grande dialogo della sapienza storica [...]; non deve neppure chiudersi davanti a ciò che le religioni e in particolare la fede cristiana hanno ricevuto e donato all'umanità come indicazione del cammino. Varie cose dette da teologi [...] sono state dimostrate false dalla storia e oggi ci confondono. Ma allo stesso tempo è vero che la storia dei santi, la storia dell'umanesimo cresciuto sulla base della fede cristiana dimostra la verità di questa fede nel suo nucleo essenziale, rendendola con ciò anche un'istanza per la ragione pubblica.

La storia dell'umanità impedisce a ragione e fede di ignorarsi reciprocamente. Eppure non si può pensarle in maniera lineare (dove non arriva l'una arriva l'altra): sarebbe un modo di sancirne la giustapposizione e la disfatta.

4. Centrale è il *riferimento alla verità*. Benedetto XVI lo indica chiaramente alla *ragione*, oggi tentata di «arrend[ersi] davanti alla questione della verità» e di «piega[rsi] davanti alla pressione degli interessi e all'attrattiva dell'utilità». In realtà, se la ragione perde il coraggio per la verità, «non diventa più grande, ma più piccola». Anche la *teologia* deve «mantenere desta la sensibilità per la verità» e, allo stesso tempo, «invitare sempre di nuovo la ragione a mettersi alla ricerca del vero, del bene, di Dio». Si intravede il fondamento del *ruolo purificatore* reciproco. L'attenzione di Benedetto XVI all'esperienza, alla chiarezza di identità, all'intrinseca reciproca apertura indica che *la distinzione degli ambiti tra fede e ragione non è pretesto di separazione, ma presupposto d'incontro nel cammino di ricerca della verità per il bene degli uomini*.

2.2. L'Istruzione «*Dignitas personae*»

1. In un suo punto nevralgico, l'Istruzione *Dignitas personae* afferma la «convinzione della Chiesa che ciò che è umano non solamente è accolto e rispettato dalla *fede*, ma da essa è anche purificato, innalzato e perfezionato». ³⁷ Recuperiamo il contesto. Con «*un grande "sì"*

³⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Dignitas personae* (08.09.2008) [= DP], n. 7.

alla vita umana», DP 1 conferma un principio fondamentale: «Ad ogni essere umano, dal concepimento alla morte naturale, va riconosciuta la dignità di persona». Continuità, dunque, ma anche importanti caratterizzazioni rispetto all'analoga Istruzione *Donum vitae*:³⁸ l'ampiezza della prima parte sugli «aspetti antropologici, teologici ed etici» dei singoli temi poi illustrati, lo sguardo più sereno alle capacità dell'uomo, ma soprattutto l'argomentazione di più evidente matrice cristologica.³⁹ Varie espressioni rendono l'Istruzione un «documento coraggioso» e «pienamente, integralmente evangelizzatore». Ad esempio, DP 7-8 sottolinea l'unità della storia della salvezza: «Dio, dopo aver creato l'uomo a sua immagine e somiglianza, ha qualificato la sua creatura come "molto buona" per poi assumerla nel Figlio» e, subito dopo, dichiara che tale incontro non va contro l'uomo, anzi «il Cristo non ha disdegnato la corporeità umana, ma ne ha svelato pienamente il significato e il valore». Questo rapporto di continuità nella discontinuità origina la conclusione di DP 8:

A partire dall'insieme di queste due dimensioni, *l'umana e la divina*, si comprende meglio il perché del valore inviolabile dell'uomo: egli *possiede una vocazione eterna ed è chiamato a condividere l'amore trinitario del Dio vivente*.

2. DP 7 legge il rapporto tra fede e ragione in bioetica alla luce del raccordo tra *divinum e humanum*. Innanzitutto viene affermata la *non opposizione*: «[diventare figli di Dio] non contrasta con la dignità della creatura riconoscibile con la ragione da parte di tutti gli uomini». Ma la semplice non contraddizione o non esclusione reciproca non basta: infatti la nuova dimensione filiale «eleva [la creatura] ad un ulteriore orizzonte di vita, che è quella propria di Dio e consente di riflettere più adeguatamente sulla vita umana e sugli atti che la pongono in essere».

³⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum vitae* (22.02.1987) [= DVt].

³⁹ Cf. DVt, *Intr.*, 1-3 con DP 4-10; per un commento: R. TREMBLAY, *Cristo, chiave di volta della dignità e della sacralità della vita umana secondo l'Istruzione Dignitas personae*, in ID. «Prendete il mio giogo». *Scritti di teologia morale fondamentale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, 175-185.

⁴⁰ R. TREMBLAY, *I criteri della fede esaltano quelli della ragione*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione Dignitas personae su alcune questioni di bioetica*, LEV, Città del Vaticano 2010, 98.

C'è un "di più" della fede che non rinnega quanto scoperto dalla ragione. Notiamo che l'Istruzione, con delicatezza, suggerisce il terreno di questo fecondo incontro: non quello tecnico-strumentale, bensì quello della «dignità della creatura». In altre parole: la fede non interviene nel dibattito con formulazioni di tipo scientifico, ma aiuta a collocare tutte le scoperte della ragione – anche scientifica – nel loro contesto più consono, ossia quello antropologico ed etico.

DP prosegue affermando che «alla luce di questi dati di fede, risulta ancor più accentuato e rafforzato il rispetto nei riguardi dell'individuo umano che è richiesto dalla ragione». La non contrapposizione diviene qui *rafforzamento*: la riflessione antropologico-teologica dà più vigore e forza a quanto già richiesto dalla ragione; l'essere figlio dà maggiore absolutezza al rispetto dovuto all'uomo in quanto creatura.⁴¹

Un ultimo suggerimento: «Ciò che è umano [...] dalla fede [...] è anche purificato». È evidente il richiamo a Benedetto XVI e alla necessità di una *purificazione* della ragione. DP non insiste su questo punto, ma lo sottolinea collocandolo all'inizio della sezione più teologica. Gli ultimi numeri (9-10) esemplificano la fecondità dell'incontro di ragione e fede, rileggendo, con gli occhi della seconda, quanto la prima già da sé può cogliere circa lo statuto dell'embrione e il valore degli atti coniugali in ordine alla trasmissione della vita. *Accogliere, rispettare, purificare, innalzare, perfezionare*: così si plasma quell'incontro tra ragione e fede, che conduce, oltre ogni aspettativa, a profondità inedite.

3. Ragione filiale e bioetica

La prospettiva filiale, punto di convergenza delle linee tracciate, consentirà di leggere criticamente le declinazioni bioetiche della morale autonoma e dell'etica della fede e di contestualizzare le indicazioni magisteriali,⁴² rilanciando la riflessione.

⁴¹ Cf. *Ivi*.

⁴² Per la connessione tra la teologia ratzingeriana e la prospettiva filiale, cf. S. ZAMBONI, *Il titolo cristologico «Figlio» nel pensiero di Joseph Ratzinger*, in CHENDI - MIMÉAULT - ZAMBONI (a cura di), *Nella luce*, 231-245.

3.1. Una «via media»

Tra le prime pubblicazioni di Tremblay ne troviamo alcune capaci di illuminare anche le posizioni di Privitera e di Engelhardt.⁴³

1. Analizzando i testi della morale autonoma e dell'etica della fede, egli filtra le due posizioni accogliendone alcuni elementi e rifiutandone altri. Concorde infatti con Auer nel dare valore alla ragione dell'uomo, ma ritiene astratta la sua antropologia; è d'accordo con Stoeckle nel riconoscere la necessità della fede per fondare la morale, sebbene ne respinga il pessimismo:

La nostra posizione appare [...] come una «via media» tra quella di Auer e quella di Stoeckle. Con il primo e contro il secondo, accettiamo che la ragione sia capace di giungere a determinare il suo agire in modo autonomo, in virtù della sua capacità di raggiungere da se stessa l'Assoluto. Con il secondo e contro il primo, rifiutiamo il fatto che vi siano nell'uomo due piani separati l'uno dall'altro (natura e soprannatura) e che, conseguentemente, vi sia una morale autonoma indipendente dalla fede (evidentemente sul piano della ricerca e della determinazione delle norme). Ma asseriamo quest'unità per una ragione diversa da quella avanzata da Stoeckle: non per ovviare all'impotenza dell'uomo a percepire da se stesso l'Assoluto, bensì per permettergli di comunicarvi effettivamente.⁴⁴

A monte Tremblay rifiuta di ridurre tutta la morale a questione normativa, pur riconoscendo la necessità delle norme concrete d'azione. Egli mostra però che partire *da qui per poi* interrogarsi sulla rilevanza della fede (la strada sia di Auer che di Stoeckle), è un percorso fuorviante che porta a considerare in modo riduttivo non solo la morale, ma anche l'antropologia ad essa sottesa e, alla fine, anche il *divinum* che le fonda.

2. Tremblay propone quindi il modello della *ragione filiale* o dell'*humanum* nel *divinum*: «Nella costruzione delle norme di azione, il credente o più precisamente la sua ragione esiste in un dialogo immediato con il mondo della fede. *La ragione del credente è la ragione di un figlio*».⁴⁵ Che cosa significa? «Che il

⁴³ R. TREMBLAY, *L'«Homme» qui divinise. Pour une interprétation christocentrique de l'existence*, Éditions Paulines, Montréal 1993, cap. VI: *Par delà la «morale autonome» et l'«étique de la foi». À la recherche d'une «via media»*, 133-149; cap. VII: *La physiologie étique de l'homme fils de Dieu. Étude des rapports de l'humanum et du divinum en théologie morale*, 151-174.

⁴⁴ *Ibid.*, cap. VI: *Par delà*, 147.

⁴⁵ Qui e di seguito: *Ibid.*, cap. VII: *La physiologie*, 156-158.

credente – risponde Tremblay – non può sacrificare alla fede le esigenze dell'*humanum* o, più precisamente, dedurre da essa il suo agire morale quando si tratta di realtà che appartengono all'ordine dell'*humanum*. L'*humanum* e il *divinum* non sono univoci (DISTINZIONE)»; d'altra parte, «non è escluso che le scoperte della ragione possano intervenire sul *divinum* per farne meglio apprezzare [...] il senso e la portata. Al contrario, non è escluso che il *divinum* possa influire sul lavoro della ragione per illuminarlo e guidarlo [...] (UNITÀ). Tuttavia il *divinum* non dispenserà mai l'*humanum* dalle responsabilità che gli incombono». Se è vero che l'*humanum* è «l'espressione creata del Figlio di Dio incarnato-morto-risuscitato», ne consegue che «il lavoro della ragione è già in una certa maniera filiale» e, nel battezzato, «lo diviene nel senso proprio del termine per il fatto che *la ragione esiste concretamente nella grazia della filiazione*». C'è quindi un raccordo essenziale tra il piano della ragione e il piano della fede, un raccordo a monte, nel fondamento cristologico filiale, che dà origine sia alla ragione che alla fede:

Per il credente il lavoro della ragione non è un corpo estraneo alla sua identità di figlio di Dio, il luogo di un monologo dell'uomo con se stesso o, ancora, un ambito più o meno segnato dall'egoismo e, a rigore, dall'ateismo, bensì è parte integrante della sua adesione, per e nello Spirito del Figlio, al Padre nel mondo.

Si precisa ancora la distinzione-unità di ragione e fede:

l'uomo, figlio di Dio per grazia, deve onorare le esigenze della filiazione e deve accogliere le norme concrete d'azione ch'essa implica. Non può trarle dall'*humanum*, né ad esso ridurle. Altro è Dio, e altro è l'uomo (DISTINZIONE). Ammesso questo, non è escluso che quelle norme d'azione possano inserirsi organicamente nelle norme scoperte dalla ragione. Nel qual caso è chiaro che fanno loro fare un salto di qualità ontologico. Non è nemmeno escluso che quelle norme possano contraddire le norme scoperte dalla ragione. In questo caso non si tratta di una negazione pura e semplice dell'*humanum* [...], ma si tratta o di una purificazione [...], o di un superamento per compimento [...] (UNITÀ).

3. Alla base di questo modello c'è ovviamente la *teologia morale filiale*⁴⁶. A partire dalle indicazioni conciliari, Tremblay sviluppa una *cristologia del*

⁴⁶ Cf. FnF 107-180; R. TREMBLAY, *Fonder la vie morale des croyants dans le Fils. Quelques éléments d'histoire et vision d'ensemble*, in CHENDI - MÍMEAULT - ZAMBONI (a cura di), *Nella luce*, 35-41.

Figlio capace di illuminare l'identità di Gesù e la sua relazione fondante con l'identità dell'uomo. Il Cristo – vero Dio e vero uomo nell'unica persona di Gesù (Calcedonia) – è uomo con gli altri uomini (*solidarietà per somiglianza*) e li abbraccia raggiungendoli fin nell'abisso del loro peccato che prende su di sé (*solidarietà per ricapitolazione*). Ma egli è anche più dell'uomo: il meno che questi è nella sua persona, viene con inaspettata sovrabbondanza compiuto nel più che è la persona stessa del Figlio (*solidarietà per eccellenza*). Tale rapporto si attua senza danno per l'uomo per il fatto che il Figlio è presente fin dall'inizio nella sua creatura, in cui lascia impressa la sua traccia indelebile (*solidarietà dell'artista con la sua opera*). Esiste quindi tra Cristo e ogni uomo un rapporto indissolubile che va di più in più nella direzione del compimento di quest'ultimo. Nell'*antropologia filiale* che da qui deriva il progetto divino filiale si attua per tappe progressive, storico-salvifiche e personali. A un primo livello ogni uomo, a prescindere da consapevolezza e volontà, porta in sé la traccia filiale nel suo essere persona, ossia apertura e tensione oltre se stesso, benché ancora in un modo indefinito e atematico (*predisposizione alla filiazione*). D'altra parte la presenza nel mondo del Crocifisso risorto interagisce attivamente con la predisposizione filiale: egli attira a sé l'uomo e questi ne sente la sollecitazione (*preparazione immediata alla filiazione*). Il progetto divino è coronato con il dono ontologico della filiazione: per la fede e il Battesimo «Dio non ci dà solamente lo *status* di figli, ma anche gli atteggiamenti propri dei figli e la coscienza di esserlo» (FnF 145) (*filiazione effettiva*). Tuttavia il compimento ultimo è ancora *in fieri*, anche se è lecito pensare a un completo «svelamento della natura propria della filiazione» (FnF 172). La *morale filiale* consisterà nella *manifestazione* (epifania) dell'essere filiale dell'uomo che, in un *maximum* di tensione verso la santità, è *rivolto alla gloria del Padre e al servizio dei fratelli*.

4. Si intuisce così la logica interna della *via media*, tesa a ulteriori approfondimenti.

L'interpretazione offerta del dogma calcedonese mostra senza ombra di dubbio che l'incontro con il Figlio è il vero compimento dell'uomo, la cui vocazione filiale è originaria rispetto al suo stesso essere. Tra il Cristo e l'uomo non c'è estraneità né concorrenza, non sovrapposizione o confusione. Così è della ragione: *l'incontro con la fede va nella linea del suo sviluppo*, di un compimento assolutamente inedu-

cibile e tuttavia insostituibile. Quando esce dalla sua autosufficienza per *essere* in un costante dialogo filiale con il *divinum*, la ragione rinvigorisce la sua capacità di leggere la realtà e raggiunge la verità di se stessa, così come l'uomo figlio nel Figlio, non è meno uomo: lo è di più. Il dono della filiazione in Cristo non è una violenza nei confronti della creatura: il *divinum* che incontra l'*humanum* non lo azzera, bensì lo accoglie pienamente e, sciogliendolo dai vincoli (peccato), lo porta ad altezze altrimenti inarrivabili, ma che, una volta raggiunte, subito appaiono previamente impensate eppure effettivamente corrispondenti. Allo stesso modo *la fede non stravolge la ragione*: certo la purifica dove necessario, ma senza sostituirsi ad essa; non la mortifica, bensì le conferisce rinnovato vigore di fronte alle tentazioni di cedimento; non le preclude la strada rivelandogliela semplicemente come proibita (fondamentalismo), ma le suggerisce per quali vie maestre cercare la verità senza perdersi in vicoli ciechi. Come il Figlio ha compiuto il progetto del Padre assumendo su di sé la realtà dell'uomo, così la fede non può non far proprie le esigenze della ragione, compresi i suoi dubbi. Il credente non può semplicemente autolimitarsi in una presunta ragionevolezza fondata *soltanto* sull'*humanum*, ma non può nemmeno considerare la sua fede come una via di fuga, una scorciatoia per evitare la fatica del pensare. Il credente battezzato non è esentato, in nome della fede, dall'usare la ragione (fideismo): questa, anche a livello creaturale, è già segnata filialmente e quindi non può essere messa da parte.

5. Ha senso quanto fin qui detto? Benedetto XVI suggeriva il confronto l'esperienza: effettivamente tutte le volte che, nel corso dei secoli, la razionalità si è incontrata con la fede cristiana, l'uomo ha raggiunto le vette più alte. La cultura, l'arte, la filosofia occidentali, oggettivamente intessute di cristianesimo, ne sono una testimonianza inconfutabile. Così dove si è manifestata una eccellenza dello spirito umano, non è impossibile scorgervi una prefigurazione, un balenare di quella traccia filiale che tutti accomuna. Ci sono stati anche dei grandi mali e dei gravi errori. Questo però, storicamente dimostrabile, si è verificato ogni qualvolta la fede o la ragione si sono chiuse l'una all'altra, e l'antica tentazione di farsi Dio da sé (cf. Gen 3) ha spinto una delle due a voler essere padrona incontrastata del campo. Ma le deviazioni nulla tolgono a quanto abbiamo cercato di mostrare. Le riflessioni di Tremblay mostrano tutta la loro attualità: sia lo scontro avvenuto ai tempi della morale autonoma e dell'etica della fede, sia la loro

nuova declinazione bioetica, fanno capo alla medesima questione: *la comprensione adeguata dell'uomo (antropologia) e il suo rapporto con il Cristo (cristologia)*. Quando tale comprensione è parziale o deformata, la riflessione bioetica fallisce il suo obiettivo: non raggiunge il vissuto dell'uomo, ma vi sostituisce un'astrazione intellettuale; quando, al contrario, si sforza di tener conto di tutti gli elementi in gioco (teologia filiale) il risultato è una visione più serena, da cui deriva arricchimento per chi crede e per chi non crede.

3.2. Implicazioni per la bioetica

Non mancano esempi di come funziona la ragione filiale, sia a livello dei fondamenti della bioetica,⁴⁷ sia nell'ambito della bioetica speciale.⁴⁸ Sulla stessa linea, proviamo a mettere in luce alcune implicazioni utili a un successivo approfondimento.

1. Se la bioetica non può limitarsi a delle indicazioni generali manipolabili a piacere (ad esempio, principialismo e principi *prima facie*), non può nemmeno ridursi a elenco di norme (ad esempio, nuova casuistica). È certo valida la distinzione di Privitera tra bioetica e metabioetica, ma non possiamo recepire quanto essa tacitamente implica: la loro separazione e l'esclusione della riflessione antropologico-teologica dalla prima. Le tesi della morale filiale ben si adattano all'autonomismo assoluto che porta all'estremo le tesi sostenute da Auer/Privitera: si tratta di una bioetica «inquieta, tormentata da una questione alla quale Dio solo può dare risposta e che non si realizza, come tale, se non nella risposta divina».⁴⁹ È innegabile l'attualità di queste parole: basti pensare, ad esempio, alle aspre battaglie di alcuni gruppi radicali e libertari, che

⁴⁷ Cf. A.-M. JERUMANIS, *Bioetica filiale*, in G. RUSSO (a cura di), *La verità vi farà liberi. Ethos cristocentrico e antropologia filiale*, Coop. S. Tom. - LDC, Messina - Leumann (TO) 2004, 95-113; ID., *La bioetica alla prova dell'identità relazionale dell'uomo*, in «Rivista Teologica di Lugano» 8 (2003) 289-315; C. CANNIZZARO, «In lui era la vita» (*Gv 1,4*). *Alcune implicazioni bioetiche dell'antropologia teologica filiale*, in «Marcianum» 4 (2008) 355-384

⁴⁸ Cf. TREMBLAY, *L'«Homme» qui divinise*, cap. VII: *La physiomie*, 158-162; ID., *Attualità della fede trinitaria come punto di discernimento dinanzi alle nuove forme della «gnosi»*, in ID., «Prendete il mio gioco», 143-147; C. CANNIZZARO, *L'eucaristia o il cuore sempre aperto del Cristo*, in R. TREMBLAY (a cura di), *Deus caritas est. Per una teologia morale radicata in Cristo*, LEV, Città del Vaticano 2007, 65-76.

⁴⁹ TREMBLAY, *L'«Homme» qui divinise*, cap. VI: *Par delà*, 145.

rivendicano l'insindacabile discrezionalità individuale nelle scelte di inizio e fine vita. Non è forse evidente che le argomentazioni, cosiddette razionali o laiche, addotte a favore dell'aborto o dell'eutanasia, sono intrise di un desiderio di assolutezza che l'essere umano non sarà mai in grado di darsi da sé, e che – insoddisfatte – si trasformano nel più sfrenato individualismo egoista e, alla fine, in inaudite forme di violenza? La ragione filiale riconosce invece che «più l'unità con Dio è grande, più grande è anche l'autonomia dell'uomo» (cf. FnF 157-158) e che quindi *il compimento dell'uomo non potrà mai venire dalle ragioni dell'«io», bensì solo dall'accoglienza del «tu» del Padre*, dal quale per il quale e nel quale vive. Accogliere in obbedienza filiale la volontà del Padre, dal concepimento fino alla morte naturale, e vivere nell'umile servizio del fratello (senza pensare di impadronirsene, nonostante la sua esistenza sia consegnata a poche cellule o a un corpo che fatica a relazionarsi con il mondo esterno) anche a costo di rimetterci di persona – nella logica del *pro nobis* del Figlio – è l'unica strada per avere in dono quell'Assoluto di cui il cuore dell'uomo è intriso e di cui ha una insopprimibile nostalgia.

2. Il tema dell'universale comunicabilità delle norme morali trova nella bioetica un terreno particolarmente fecondo (o insidioso).

La scelta della morale autonoma – e di molti teologi-bioeticisti – è chiara: poiché la fede non è condivisibile occorre toglierla di mezzo per muoversi nel solo ambito della ragione.

Se già Ratzinger evidenziava l'indebita riduzione della ragione alla razionalità occidentale e della fede al cristianesimo, alla luce dell'impostazione filiale riveniamo un'ulteriore criticità: pensare la ragione nei termini laicisti, ma anche più moderatamente della morale autonoma, significa non rendersi conto che già l'*humanum* in quanto tale – a prescindere dalla sua consapevolezza e dalla presa di posizione della sua libertà – è inserito nell'unico progetto filiale del Padre, di cui anche la ragione creaturale è parte integrante. *Non si dà una ragione che non sia già filiale fin dalle sue radici* e quindi *aperta al divinum, preparata ad esso e capace* di accoglierlo. Da un punto di vista teologico, questo è il vero punto di forza in vista di un dialogo bioetico universale: esso sarà certamente frutto degli sforzi incessanti della ragione, ma il suo fondamento ultimo, ciò che accomuna realmente gli uomini è esattamente quella *predisposizione alla filiazione* che

sta alla base e al cuore di ogni persona, che si manifesta in una ragione strutturalmente configurata per il *divinum* e da lui attratta.⁵⁰

3. Rispondendo al quesito iniziale, possiamo dire che il teologo al tavolo della discussione bioetica non potrà ignorare tutto questo. In fedeltà al suo compito, non potrà mettere tra parentesi la sua identità perché non condivisa; non dovrà nemmeno far slittare il dibattito in forme di proselitismo o arroccarsi su affermazioni di natura fideistica; nemmeno potrà limitarsi a delle semplici esortazioni o alla parenesi. Dovrà invece dar fondo alle sue risorse intellettuali e razionali, trovando tutte le argomentazioni necessarie a sostenere le sue tesi, ma lo farà costantemente consapevole della sua identità e mantenendosi nel dialogo con l'unico Padre di tutti; si muoverà fiducioso che *anche la ragione del suo interlocutore (non credente) è predisposta e capace di aprirsi filialmente al divinum*. Così facendo il credente, accanto anche chi non crede, si muoverà in un'autentica ricerca della verità, quell'unica Verità che è il Figlio (cf. Gv 14,6) che per sua natura attrae *tutti* a sé (cf. Gv 6,44 e 12,32).

4. Conclusione

Benedetto XVI, nel discorso a *Westminster Hall*, auspicava «un processo che funziona nel doppio senso»:⁵¹ da una parte «il ruolo della religione [... è quello] di aiutare nel purificare e gettare luce sull'applicazione della ragione nella scoperta dei principi morali oggettivi», dall'altra c'è «ruolo purificatore e strutturante della ragione all'interno della religione»; solo questo può tener lontano dalle «distorsioni» dell'una e dell'altra.

La nostra ricerca ha inteso ampliare il fondamento di questo dialogo e dimostrarne non solo la possibilità, ma la necessaria convenienza. Risulta così evidente che il problema bioetico è innanzitutto un problema antropologico e, soprattutto, che la *ratio bioethica* nulla ha da temere dall'incontro con la fede e la teologia.

⁵⁰ Cf. R. TREMBLAY, *La predisposizione alla filiazione, punto d'ancoraggio per l'universalità della morale*, in ID., «Prendete il mio giogo», 37-49.

⁵¹ Qui e di seguito: BENEDETTO XVI, *Incontro con le autorità civili*, Westminster Hall, 17.09.2010.

Riassunto

A partire dal presupposto dell'originaria integrazione tra bioetica e teologia morale, lo studio mostra come in tempi più recenti (H.T. Engelhardt e S. Privitera) si sia invece rinnovata la problematicità del rapporto ragione e fede in questioni (bio)etiche, in base a precedenti istanze sopite e mai definitivamente risolte nel panorama teologico-morale. Lo sguardo al magistero ecclesiale (Benedetto XVI e l'Istruzione Dignitas personae) rilanciano esplicitamente tali questioni, suggerendo vie d'uscita. La teologia filiale, infine, soprattutto recuperando alcune tematiche antropologiche centrali, diventa chiave sia per una lettura critica delle posizioni bioetiche descritte, sia per tracciare i contorni della ragione filiale quale modello possibile e fecondo di integrazione tra ragione e fede.

LA FILIAZIONE NEL VAGLIO DI ALCUNE QUESTIONI DI BIOETICA

AUGUSTO CHENDI

PATH 10 (2011) 351-370

L'evolversi della ricerca scientifica e soprattutto le sperimentazioni invasive con nuove tecniche in campo bioetico mettono sempre più a nudo come l'etica non sia oggi solo investita del delicato compito di chiarire i confini del lecito, che non coincidono necessariamente con quelli della realizzabilità a livello tecnico, ma appelli a una domanda più profonda di ordine metafisico.

L'etica, infatti, nella sua continua ricerca di indicazioni sulla vita e sull'agire umano ha subito la più evidente e radicale svolta, segnata dall'eliminazione della questione metafisica; smarcatasi da ogni riferimento a Dio o al trascendente, soprattutto in bioetica si è così assistito all'eliminazione o allo svuotamento del valore teoretico della ragione pratica, divenuta in gran parte soltanto ragione legislativa.

In questo panorama si intende anzitutto rendere ragione dell'assunto più sopra indicato, chiedendoci in seguito se e come la rivelazione cristiana possa riportare alla sua originaria radicalità la questione teologica nello specifico rapporto tra trascendenza e immanenza, e in particolare secondo la categoria teologica della «filiazione»; da ultimo, se ne verificherà l'apporto nell'interpretazione di alcune questioni che la bioetica applicata solleva per la ragione credente e laica.

1. Dissociazione fra etica e metafisica nell'epoca contemporanea

La potenza della tecnica e l'espansione delle applicazioni scientifiche, soprattutto nell'ambito delle scienze biomediche, sembrano costituire un elemento non secondario di un processo secondo il quale la ragione scientifica s'impone come la forma stessa della ragione. La ricaduta in ambito antropologico e culturale di questa svolta si evidenzia nella tendenza della tecnica a porsi come principio interpretativo dell'uomo e della natura, con il conseguente istituirsi del serio rischio di una visione univoca nella quale la ragione tecnico-scientifica assume la forma del positivismo. In questo contesto, le parole di Paolo VI risuonano come profetiche e anticipatrici di una realtà che oggi direttamente ci coinvolge:

In questo mondo dominato dal mutamento scientifico e tecnico, che rischia di trascinarlo verso un nuovo positivismo (*novam positivismi formam*), sorge un altro dubbio ancora più essenziale. Ecco che l'uomo, dopo essersi applicato a sottomettere razionalmente la natura, si trova come imprigionato egli stesso nella morsa della sua razionalità: a sua volta oggetto di scienza.¹

Sperimentalità ed efficienza hanno acquisito quindi lo statuto di unici e indiscussi criteri di verità, con conseguente riduzione, se non addirittura azzeramento, della dimensione etica e religiosa dell'uomo. Si è assistito così alla elusione dall'etica filosofica della questione dell'esistenza di Dio; tale questione, infatti, ha assunto, secondo le circostanze, i contorni dell'irrelevanza, in quanto la morale godrebbe di una propria totale e indiscussa autonomia, o, in altri casi, sarebbe in conflitto con lo statuto dell'agente morale, libero e responsabile delle proprie azioni, una volta arrogatosi il ruolo di essere la fonte e l'istitutore del valore stesso.²

In questo quadro di chiusura pregiudiziale a ogni riferimento o rimando trascendente o di ordine ontologico, e che a buon diritto può essere indicata sinteticamente come una «bioetica senza metafisica»,³ emblematiche risultano quindi essere le lapidarie espressioni di uno degli esponenti più conseguenti della bioetica di matrice laica, H.T. Engelhardt:

¹ PAOLO VI, Ep. Ap. *Octagesima adveniens*, n. 38, in AAS 63 (1971) 427.

² Cf. I. KANT, *Critica della ragion pratica* (a cura di E. CAPRA), Laterza, Bari 1974, 42.

³ Cf. G. VATTIMO, *La vita dell'altro. Bioetica senza metafisica* (La galassia dei diritti), Ed. Marco, Cosenza 2006; P. BARCELLONA, *Ermeneutica del post-umano*, in P. BARCELLONA - T. BARUFFI (a cura di), *Il furto dell'anima. La narrazione post-umana* (Strumenti\Scenari 75), Dedalo, Milano 2008, 13-95.

Dobbiamo rispondere di ciò che facciamo soltanto a noi stessi e in termini stabiliti da noi, perché non accettiamo l'autorità canonica sostanziale indipendente di Dio su di noi.⁴

Anche da queste brevi espressioni risulta evidente come l'istanza morale fondamentale, che giuda la bioetica laica e che tende a tradursi anche in un principio normativo, sia anzitutto la negazione di un principio trascendente che, da parte sua, verrebbe a inficiare l'autonomia dell'uomo.⁵ In questa opzione metodologica, anche la bioetica deve procedere *etsi Deus non daretur*, rifiutando altresì in via di principio un diritto naturale immutabile e universale.

In tal modo, a seguito della critica della morale iniziata dalla riflessione illuminista e formulata nel secolo scorso da maestri del pensiero come F. Nietzsche e S. Freud e dell'intrecciarsi di fattori storico-culturali, si assiste alla messa in pratica del disegno originario del pensiero moderno e "illuminista", volto a introdurre anche in morale la chiarezza del sapere scientifico, sottraendolo così alle questioni del trascendente e dell'assiologico sulla verità e sul bene.⁶ Il carattere filosofico e teologico del discorso speculativo, nell'epoca indicata come «post-moderna», viene pertanto ritenuto del tutto estraneo, in quanto se non si dà più un essere di per sé sussistente a cui partecipano tutti gli esseri contingenti, non sarà più possibile assumere l'essere quale fondamento delle nostre scelte nel mondo e nella storia. Inutile o senza esito, o comunque riservato soltanto a pochi, sarebbe quindi l'ostinazione dei filosofi-metafisici e dei teologi a ritrovare nei costumi e nella prassi il rimando a un fondamento ontologico o sostanziale o – secondo la dizione classica – alla «natura umana» o «legge naturale», quale misura ultima del vero e del bene.⁷

L'etica si limita così unicamente a individuare ciò che è giusto esclusivamente in riferimento alla qualità del rapporto sociale, incalzata dalla

⁴ H.T. ENGELHARDT JR., *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999, 191 (or. *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York 1996, 1986).

⁵ Cf. I. KANT, *La religione nei limiti della semplice ragione*, III, in ID., *Opere. Scritti morali* (a cura di P. CHIODI) (Classici della filosofia), UTET, Torino 1986², 441-451.

⁶ Cf. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teologia morale*, Feltrinelli, Milano 1988 (or. *After Virtue. A study in Moral Theory*, Duckworth, London 1985²); G. ANGELINI, *Ritorno all'etica. La morale rimane esclusa*, in «Teologia» 15 (1990) 3-8.

⁷ Cf. E. LECALDANO, *Principi e basi razionali di un'etica non religiosa*, in E. BERTI (a cura di), *Problemi di etica: fondazioni, norme, orientamenti*, Gregoriana, Padova 1990, 21-68.

necessità di governare i rapporti pubblici nei confronti delle autonomie individuali, ripiegandosi e concentrandosi pertanto sul giusto legale, in ossequio alla riflessione del neo-contrattualismo, dell'utilitarismo e della teoria dei diritti. La questione etica si riduce, quindi, alla ricerca dei criteri procedurali in grado di garantire le diverse opzioni personali in vista di una pacifica convivenza sociale. L'esito di questa parabola prende corpo nel fatto che l'etica, pur senza rifiutare di offrire indicazioni sulla vita e sull'agire umano, ha ritenuto che questo fosse possibile soltanto eliminando ogni riferimento a Dio – negandolo o relegandolo nella sfera di un «fideismo» privato –, preoccupata unicamente di ridurre la conflittualità attraverso strategie di «dialogo» che, in un «politeismo di valori», rendono quanto meno secondarie o inefficaci visioni ultime dell'esistenza, e riducendo in tal modo la ragione pratica a semplice ragione di natura giuridico-politico-legislativa. In questa deriva in una bioetica procedurale, l'autorappresentazione normativa dell'uomo si riduce, pertanto, a una prospettiva universale capace di farsi garante del pluralismo etico.⁸

Epigone della parabola storica post-moderna, la questione ontologica e la scienza sua propria, cioè la metafisica, sembrerebbero aver perso ogni coerenza per l'autocomprensione dell'uomo nella storia e per comprendere il fondamento stesso di ogni imperativo etico-valoriale. La crisi della metafisica, sostituita nel versante del vissuto concreto dalla scienza, conduce anche a un ripiegamento dell'uomo a un puro immanentismo, che lascia aperto il fianco a un'incapacità di interpretare le grandi questioni che gravitano attorno ai concetti di vita, morte, sofferenza..., non solo nel campo squisitamente filosofico, ma ancor prima suscitate dall'applicazione delle scienze biomediche, che si trovano ad essere sciolte da un orizzonte di senso nel quale potrebbero trovare la loro collocazione e la loro densità ontologica concetti usati e abusati, come dignità, natura umana, persona... Si raccoglie così uno dei frutti delle soluzioni che, dal finire del secolo XIII, hanno agevolato l'affermarsi sempre più cogente della logica delle scienze della natura fino a imporsi come logica in quanto tale. A superare questa deriva fallimentare non hanno contribuito positivamente neppure i tentativi successivi che, raccogliendo l'eredità delle scuole idealiste kantiana

⁸ Cf. F. REMOTTI, *La tolleranza verso i costumi*, in C.A. VIANO (a cura di), *Teorie etiche contemporanee* (Nuova cultura), Bollati Boringhieri, Torino 1990, 165-185.

ed hegeliane del secolo XIX, non sono riuscite a restituire alle scienze uno statuto epistemologico.⁹

Questo giudizio, senz'altro perentorio, di fatto rispecchia quel relativismo nichilista più volte indicato da Benedetto XVI come cifra qualificante l'odierna cultura occidentale ed europea in particolare,¹⁰ dove si costata – senza escludere specifiche ricadute nella questione bioetica – la regressione cui si ritrova condannata l'antropologia quale dottrina filosofica che, nella pretesa di assorbire e di circoscrivere esaustivamente la logica morale in quella delle scienze, e accarezzando quindi non da ultimo i riduzionismi di un raffinato e rinnovato positivismo, non riconosce più la sua matrice teologica o addirittura la rinnega in via di principio.¹¹ La natura così intesa resta pertanto ripiegata in un'autoreferenzialità che non riesce a superare la pura costatazione fattuale e biologista.

2. La «filiazione»: una categoria teologica interpretativa del rapporto fra trascendenza e immanenza

Gli esiti aporetici ai quali approdano impostazioni puramente immanentiste o che si sono risolte nell'impossibilità di accedere alla realtà del *proprium* personale pongono necessariamente la domanda se la soluzione non possa essere offerta sul terreno abbandonato della teologia, e della cristologia trinitaria in particolare.

Senza voler ipotecare qualsiasi giudizio che assolutizzi il cristianesimo, ci si può tuttavia chiedere quale potrebbe essere l'apporto della rivelazione cristiana e della riflessione teologica nel tentativo di soluzione del problema. La domanda non ha nulla di retorico e non risulta essere immediatamente scontata in ordine a una risposta positiva, tenuto conto soprattutto dello sviluppo al quale fu soggetta la stessa riflessione teologica dei primi secoli. In questa, infatti, si è assistito ad analoghe derive che oggi sono rese evi-

⁹ Cf. M. SERRETTI, *L'uomo è persona* (Saggi per il nostro tempo 12), Lateran University Press, Città del Vaticano 2008, 157-158; ID., *La parabola dell'umanesimo naturalistico*, in J. MIMÉAULT - S. ZAMBONI - A. CHENDI (a cura di), *Nella luce del Figlio. Scritti in onore di Réal Tremblay nel suo 70° genetliaco*, EDB, Bologna 2011, 439-461.

¹⁰ Cf. BENEDETTO XVI, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, in AAS 98 (2006) 728-739 (in particolare, 363).

¹¹ Cf. BENEDETTO XVI, *Allocutiones*, in AAS 100 (2008) 730; AAS 100 (2008) 787-790.

denti nell'ambito della bioetica e della biomedicina applicata in particolare. In tal senso, può essere accolto il giudizio secondo il quale

gran parte, forse la più gran parte della modernità ha commesso l'errore fatale di chiamare «persona» quel soggetto spirituale (io, coscienza, ragione, volontà) e così ha finito per depotenziare, se non per annichilire, anche la soggettività che dalla personalità aveva tratto empito e slancio. Ciò, nella più parte dei casi, è imputabile al modo erroneo di articolare il mistero della persona divina con quello della persona umana.¹²

Non è possibile, infatti, che facoltà naturali dell'uomo possano identificarsi o esaurire il concetto di persona; da qui un errore teoretico-conoscitivo che mina alla base i tentativi risultati poi aporetici e che inficia gli esiti finali di identificazione della vita personale con la vita biologica o con alcune delle sue caratteristiche; da qui si impone pure una svolta radicale o, meglio, la necessità di invertire il procedimento logico-razionale tra la natura umana e l'essere persona, ripartendo dalla realtà della persona.

Analogamente, soprattutto nella grande stagione della riflessione teologica inaugurata dal Concilio di Calcedonia, la questione fondamentale fu costituita proprio dalla necessità di rendere ragione della verità di Gesù Cristo quale Verbo incarnato e Figlio di Dio, che anzitutto veniva a rompere definitivamente il monismo unilaterale del paganesimo greco con l'impenetrabile frattura fra trascendenza e immanenza, ma anche il monoteismo impersonale ebraico veterotestamentario. Anche in quel frangente, nel quale la questione cristologica imponeva di trovare composizione tra *divinum* e *humanum*, tra natura e persona, l'ipostasi del Figlio fu individuata, anche se con fatica, come la categoria ontologica che univa – *ἀδιαίρετως* e *ἀσυγχύτως* – le due nature, quella divina e quella umana, assicurando al contempo l'unità dell'essenza divina ipostaticamente determinata dalle reciproche relazioni trinitarie. Il laborioso solco teologico, finché rimase rinchiuso e asservito nella ricerca di una sintesi a partire dalla natura, sia essa divina o umana, condusse agli esiti aberranti dell'arianesimo prima e del nestorianesimo poi. È noto come la centralità della questione cristologica, a fatica enucleata nel Concilio di Calcedonia, nella riflessione teologica compresa nell'arco di tempo che si estende da Calcedonia (451) al Costantinopolitano

¹² SERRETTI, *L'uomo è persona*, 29.

III (631), possa essere qualificata per l'atteggiamento di accoglienza o di rifiuto nei confronti della definizione calcedonese.

In particolare, le obiezioni motivate dal limite umano della vera umanità di Gesù Cristo e della sua *κένωσις*, che qualifica il rivelarsi storico del Verbo eterno nell'incarnazione fino al suo culmine nel *Triduum crucis et gloriae*, trovavano nella regola calcedonese la giustificazione circa l'unità cristologica del *divinum* e dell'*humanum* sulla base dell'unica persona divina del Figlio. Infatti, dopo la definizione dogmatica del Concilio di Calcedonia, dal II al III Concilio di Costantinopoli meglio si esplicitò il passaggio dalla riflessione ontologica sul mistero dell'unione ipostatica a quella delle modalità e delle manifestazioni di questa unione, e delle conseguenze che ne derivavano quanto allo statuto esistenziale dell'umanità di Cristo.

In questa prospettiva più squisitamente antropologica, le lunghe discussioni protrattesi fra il IV e il V Concilio condussero agli apporti dei Cappadoci, e in particolare di Massimo il Confessore, i quali attestarono come la definizione dogmatica di Calcedonia non ponesse ancora al riparo da un'interpretazione unilaterale, che la cristologia alessandrina aveva di fatto espresso nel monofisismo e nel monotelismo. In tale contesto, l'originalità di Massimo fu l'aver intravisto che l'unità delle due nature in Cristo non sarebbe stata possibile rimanendo all'interno dell'ordinamento chiuso dell'essenza, bensì sarebbe stata garantita e salvaguardata sul piano ontologico e storico dalla libertà e dall'amore propri della persona del Figlio incarnato. Si accedeva così a una nuova interpretazione del costitutivo ontologico. Infatti, la categoria di «relazione» – non riconducibile alle due nature di Cristo pur unite in modo strettissimo, ma solo ed esclusivamente a un soggetto dotato di volontà e di libertà, e cioè all'essere persona (*ὑπόστασις*) – frantumava definitivamente l'impenetrabilità e la compattezza monolitica dell'"essenzialismo" greco, rinviando alla persona divina del Figlio. Venne così superata la pericolosissima tendenza dell'intera cristologia patristica modellata secondo lo schema *logos sarx* e venne altresì affermato il primato della persona sulla natura. Massimo, alla luce anche del contributo dei Cappadoci, giunse ad affermare che l'unica persona divina del Figlio impediva ogni riduzione o squalifica della realtà umana in Dio, assicurando invece precisamente l'apporto che la creatura offre alla manifestazione e alla realizzazione del *divinum* e dell'*humanum*, secondo

il principio dell'*analogia entis*.¹³ In forza di tale principio, l'*humanum* assunto diveniva il luogo espressivo e unico del *divinum*, e quindi tutte le manifestazioni della vicenda storica di Gesù, pur nel limite proprio di realtà umane, avevano tuttavia come soggetto la persona divina del Figlio incarnato, vero Dio e vero uomo, e pertanto recavano in sé la definitività e l'unicità della salvezza.¹⁴

La soluzione ai suddetti problemi cristologico-trinitari è stata dunque realizzata proprio nell'inversione logica a partire dalla riconsiderazione della persona e non della natura, analogamente a quanto auspicato anche in campo filosofico ai nostri giorni per i problemi specifici in bioetica. Tale "inversione", del resto, non è un artificio logico, ma corrisponde al dettato scritturistico, sinottico e giovanneo, dove, in particolare, l'identità di Gesù si schiude nelle sue auto-affermazioni cristologiche assolute: «Io sono», nelle quali il carattere unico della sua persona fa tutt'uno con il suo stile personale e con la sua singolare coscienza altrettanto personale, in quanto egli è il Figlio eterno del Padre e tale si manifesta fino e nel modo più evidente al culmine della sua vicenda storica, ovvero nel mistero pasquale.¹⁵

Da ultimo, non può essere sottaciuto che questo orizzonte trinitario della persona del Figlio non corre soltanto in forma lineare dall'incarnazione alla croce gloriosa, dalla protologia all'escatologia, ma comporta una rilettura della teologia della creazione soprattutto nella prospettiva dell'unità salvifica del disegno divino, rimodulandolo secondo quel rapporto originario, protologico, dischiuso dall'evento della croce-risurrezione, nel quale si svela il vero senso e fine della creazione, e cioè il fatto che nel Figlio incarnato tutto è stato creato secondo l'impronta filiale (Col 1,15-17), in lui tutto si ricapitola (Ef 1,10) e a lui tutto tende secondo l'attrazione trinitaria

¹³ Cf. J.-C. LARCHET, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident* (Cogitatio Fidei 208), Cerf, Paris 1998, 77-124-186. Si veda, inoltre, lo studio di PH.G. RENCZES, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur* (Cogitatio Fidei 229), Cerf, Paris 2003, 336-354.

¹⁴ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. *Dominus Iesus*, n. 6, in AAS 92 (2000) 746-747.

¹⁵ Al riguardo, cf. L.K. SCHMIDT, *Das christologische egó*, in «Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament», II, 343-348; G. SEGALLA, *La novità e la libertà della persona di Gesù negli apoftegmi della tradizione presinottica*, in «Teologia» 7 (1982) 205-248; H. ZIMMERMANN, *Das absolute Egó eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformel*, in «Biblische Zeitschrift» 1 (1960) 54-69; 271-276; A. FEUILLET, *Les egó eimi christologiques du quatrième évangile*, in «Recherches de Science Religieuse» 54 (1966) 222-235.

(1Cor 8,6) da sempre voluta dal Padre nella persona del Figlio incarnato, crocifisso e risorto.¹⁶ Nel Figlio eterno incarnato che è Gesù Cristo, crocifisso e risorto, l'intero universo creato riconosce quindi iscritta la sua realtà più profonda e il suo senso ultimo, la sua origine e la sua destinazione. Il fatto, quindi – come precedentemente affermato – che il Verbo incarnato partecipi di entrambe le nature, del *divinum* e dell'*humanum*, assume un significato singolare e unico per la perfezione della creatura umana posta nell'originario disegno di Dio. Infatti, il mistero della persona del Figlio incarnato, crocifisso e risorto, costituisce il principio ermeneutico dell'origine e della destinazione della creatura umana e dell'intero universo creato, irriducibile al semplice ripristino della condizione venutasi a creare con il peccato dei progenitori, in quanto nel Figlio, destinato da sempre all'uomo in una forma di intimità insuperabilmente definita dalla sua incarnazione, tale destinazione filiale, lungi dall'essere in alcun modo revocata, è sigillata da sempre (*ab aeternum*) e per sempre (*in perpetuum*) all'interno e dal legame eterno del Figlio.¹⁷

Ne consegue che la fondazione cristologico-trinitaria consente di istituire la corretta distinzione e differenziazione fra la creatura umana, gli altri esseri viventi e il cosmo, in quanto il Creatore, il Padre stabilisce con questi un diverso rapporto e solo per la creatura umana pone una relazione esclusiva di partecipazione di sé secondo l'immagine e la somiglianza del Figlio (cf. Gen 1,27). Si tratta di un diverso rapporto con il Creatore nel Figlio che fonda, quindi, la diversità delle creature fra loro; tale rapporto determina una distinzione che viene definita non solo sulla base della diversità di attribuzioni e di prerogative riconoscibili ai diversi viventi e realtà

¹⁶ Nella natura della persona umana è così iscritta una chiamata e una predisposizione alla filiazione adottiva, che troverà la sua piena attuazione nel compimento ultimo: cf. R. TREMBLAY, *La croce gloriosa, realizzazione e fondamento del disegno divino di filiazione*, in R. TREMBLAY - S. ZAMBONI, *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2008, 141-163; ID., *Dalla persona umana capax Dei in Filio alla persona filiale*, in TREMBLAY - ZAMBONI, *Figli nel Figlio*, 165-180. Si veda inoltre ID., *Notes à propos de la morale de type filial à la lumière d'un récent commentaire de l'Épître aux Éphésiens*, in «Lateranum» 76 (2010) 503-511; ID., *La predisposizione alla filiazione, punto d'ancoraggio per l'universalità della morale*, in ID., *Prendete il mio giogo. Scritti di teologia morale fondamentale* (Saggi per il nostro tempo 22), Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, 37-45.

¹⁷ Nel piano originario di Dio, pertanto, emerge anche la priorità della filiazione rispetto al peccato: cf. A. CHENDI, *Il Dio trinitario e il suo disegno*, in TREMBLAY - ZAMBONI, *Figli nel Figlio*, 125-140 (in particolare, 135-140).

create, ma in forza della specifica configurazione ontologico-filiale; in una parola, la distinzione personale è posta ed è fondata nel rapporto filiale intratrinitario, e il mistero dell'essere personale è pertanto un mistero eminentemente "teologico".

L'uomo, quindi, in forma esclusiva gode di una densità etico-valoriale che a ragione può essere indicata come dignità di persona; tale densità è singolare, esclusiva, incommensurabile a una qualsiasi equiparazione tra la creata umana e le altre realtà viventi o appartenenti al mondo, con le loro leggi e i loro processi appurati dalla scienza; in caso contrario, verrebbe assecondato il tentativo fallace di spiegare la persona umana a partire dalla natura, lasciandola così imbrigliata e circoscritta in quell'ambito del fattuale storico, sperimentalmente constatabile dal positivismo scientifico che, da parte sua, può riconoscerle al massimo una superiorità di grado all'interno di una natura monisticamente intesa, ma che smarrisce la qualificazione propriamente teologico-antropologica della persona umana.

Di questo apporto proveniente dalla rivelazione e dalla ridefinizione teologica della persona, senza negare, anzi, facendo un grande credito alla ricerca scientifica, si è fatto recentemente interprete il magistero della Chiesa con l'Istruzione *Dignitas personae*.¹⁸ In questo documento dottrinale si afferma la coincidenza e l'identità fra essere umano – campo di investigazione proprio della scienza, e della biomedicina in particolare – e persona, iscrivendo l'*humanum* personale nel disegno della creazione, che connota l'agire *ad extra* di Dio come manifestazione della *trinitas personarum*, e qualificandone al contempo il valore e la dignità filiale come inviolabili ed eterni, in quanto l'essere umano – sono le espressioni proprio nell'Istruzione – «possiede una vocazione eterna ed è chiamato a condividere l'amore trinitario del Dio vivente».¹⁹

Tale affermazione circa la coincidenza tra essere umano e persona affonda le proprie radici precisamente nel dettato dogmatico dei Concili dei primi secoli della Chiesa più sopra richiamati e concernenti il costitutivo ontologico, divino e umano, della persona del Figlio incarnato, quando, in particolare, l'Istruzione afferma che

¹⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Dignitas personae*, in AAS 100 (2008) 858-887 (in seguito DP).

¹⁹ DP, n. 8, in AAS 100 (2008) 863.

divenendo uno di noi, il Figlio fa sì che possiamo diventare «figli di Dio» (Gv 1,12), «partecipi della natura divina» (2Pt 1,4),²⁰

traendone poi la conseguenza, secondo la quale

a partire da queste due dimensioni, l'*umana* e la *divina*, si comprende meglio il perché del valore inviolabile dell'uomo.²¹

Ciò non si oppone e non nega, anzi, avvalorata l'apporto che può fornire la scienza, aperta o disponibile a un orizzonte di senso proprio della persona umana, in quanto

questa nuova dimensione non contrasta con la dignità della creatura riconoscibile con la ragione da parte di tutti gli uomini, ma la eleva ad un ulteriore orizzonte di vita, che è quella propria di Dio e consente di riflettere più adeguatamente sulla vita umana e sugli atti che la pongono in essere.²²

Questa vocazione filiale-trinitaria, iscritta da sempre in ogni *humanum*, rifulge nella fede ogni qualvolta e laddove le scienze biomediche riconoscono una vita umana, qualificandola quindi secondo una dignità che coincide con la stessa densità ontologico-filiale propria di ogni uomo nel Figlio e, per ciò stesso, i tratti dell'*humanum*, di ogni sua traccia, seppur minima, dal loro primo sorgere fino alla loro dissoluzione naturale, hanno nell'essere divino la loro origine e costituiscono quindi la fonte di un nuovo agire tra gli uomini. Si dischiude così l'orizzonte ove collocare situazioni molto contingenti, nelle quali si definiscono i contorni qualificanti per una valutazione morale molto impegnativa e particolarmente urgente e inderogabile, soprattutto nell'applicazione delle scienze biomediche.

3. Alcune questioni bioetiche interpretate secondo la categoria della «filiazione»

Il contributo di carattere teologico e antropologico più sopra delineato non è appannaggio di pochi cultori della filosofia, della teologia o della bioetica, ma incide nella valutazione del vissuto concreto e nella formulazione del giudizio di moralità, soprattutto laddove l'avanzamento e le appli-

²⁰ DP, n. 7, in AAS 100 (2008) 863.

²¹ DP, n. 8, in AAS 100 (2008) 863.

²² DP, n. 7, in AAS 100 (2008) 863.

cazioni della biomedicina sembrano avere valicato confini impensabili sino a pochi anni orsono. Ciò si potrà verificare anche dall'interpretazione di alcune questioni bioetiche, che a titolo esemplificativo di seguito vengono brevemente evocate.

Anzitutto, alla luce della riconsiderazione "teologica" del primato della persona rispetto alla natura e riconoscendo nondimeno la dimensione corporea come espressione della peculiarità dell'essere personale umano, si può fissare l'attenzione su alcune pratiche dell'embriologia che sembrano molto promettenti soprattutto per la loro applicazione nella clinica dei trapianti; ci riferiamo, in particolare, alle innovative tecniche dell'uso terapeutico delle cellule staminali embrionali.²³ La grande risonanza e la svolta che si è venuta a imprimere nella scienza biomedica dalla scoperta di questo particolare tipo di cellule, quasi immortali, la cui funzione consiste nel generare, mantenere integri e funzionanti ed, eventualmente, ripristinare tessuti dell'organismo umano, se da una parte ha aperto e reso possibili impensabili applicazioni terapeutiche, soprattutto per moltissime malattie letali e incurabili, solleva dall'altra inderogabili e gravi problemi etici. Queste riserve non sono intrinsecamente collegate alla natura e all'identità biologica delle cellule embrionali fetali, trattandosi di cellule germinali «pluripotenti», capaci – se opportunamente trattate – di produrre tutti i tipi di cellule del corpo umano, ad eccezione degli annessi embrionali necessari alla vita in utero. Tali riserve sorgono, invece, in riferimento al modo secondo il quale queste cellule vengono isolate; infatti, essendo presenti solo temporaneamente durante lo sviluppo fetale e a uno stadio molto precoce, non sono attualmente possibili modi per isolarle dall'embrione se non producendo artificialmente quest'ultimo in laboratorio per poi estrarne le cellule staminali, in una sequenza di interventi che inevitabilmente comportano la morte dell'embrione stesso.

Dal punto di vista morale, non si intende esplicitamente entrare nel merito degli interrogativi legati all'eventuale uso clinico e sperimentale delle cellule staminali – embrionali o adulte – per le quali, nelle attuali conoscenze scientifiche ancora parziali e lacunose sul loro funzionamento, è

²³ Cf. J. SUAUDEAU, *Le cellule staminali: dall'applicazione clinica al parere etico. Parte I. Le cellule staminali embrionali*, in «Medicina e Morale» 4 (2006) 669-692; ID., *Le cellule staminali: dall'applicazione clinica al parere etico. Parte III. Riflessioni etiche*, in «Medicina e Morale» 6 (2006) 1087-1124.

necessario procedere con grande rigore e prudenza sia per il rischio di cancerogenesi legato alla natura stessa di queste cellule sia per i problemi della immuno-incompatibilità con i riceventi. Ci si limita a richiamare che in questo delicato caso si coagulano almeno due principali aspetti che interrogano la coscienza umana, credente o laica, intendendo con questo termine quella che almeno è aperta a un orizzonte di senso trascendente. Anzitutto, il problema che immediatamente emerge è costituito dal fatto che il prelievo di cellule dalla massa cellulare interna dell'embrione umano causa inevitabilmente la sua distruzione, risultando di conseguenza gravemente immorale, come già ricordato in modo autorevole sia sul fronte specificamente scientifico²⁴ sia su quello propriamente dottrinale.²⁵ Il dettato magisteriale, del resto, non fa altro che assumere l'evidenza strettamente scientifica che fa coincidere l'inizio della vita con l'atto del formarsi di un'unità biologica, che si determina con la fusione dello spermatozoo con l'ovulo femminile e che contiene ed è dotata dell'intero programma di crescita e dell'informazione necessaria a evolvere e ad attraversare tutti gli stadi di sviluppo, che caratterizzano un essere umano e che sono parte integrante della sua storia naturale fino alla morte, che coincide con la perdita e/o distruzione di tale informazione e/o capacità.²⁶ In tale senso, il giudizio dottrinale da parte sua riconosce ontologicamente presente nell'embrione umano, anche prima dell'impianto nella sua sede naturale²⁷ e cioè nell'utero materno, uno

²⁴ Al riguardo, cf. A.L. VESCOVI - L. SPINARDI, *La natura biologica dell'embrione*, in «Medicina e Morale» 1 (2004) 53-63.

²⁵ «L'ablazione della massa cellulare interna (ICM) della blastocisti, che lede in modo grave e irreparabile l'embrione umano, troncandone lo sviluppo, è un atto gravemente immorale e quindi gravemente illecito» (PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, *Dichiarazione sulla produzione e sull'uso scientifico e terapeutico delle cellule staminali embrionali umane*, LEV, Città del Vaticano 2000, 14). Lo stesso magistero si è recentemente pronunciato al riguardo: cf. DP, n. 32, in AAS 100 (2008) 881.

²⁶ Al riguardo, cf. A. SERRA - R. COLOMBO, *Identità e statuto dell'embrione umano: il contributo della biologia*, in PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, *Identità e statuto dell'embrione umano*, LEV, Città del Vaticano 1998, 106-158. Si vedano, inoltre, R. COLOMBO, *Statuto biologico e statuto ontologico dell'embrione e del feto umano*, in «Anthropotes» XII/1 (1996) 133-162; A. SERRA, *The human embryo: a disposable «mass of cell» or a «human being»?*, in «Medicina e Morale» 1 (2002) 63-80. Dal punto di vista filosofico, cf. R. LUCAS LUCAS, *Statuto antropologico dell'embrione umano*, in PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, *Identità e statuto dell'embrione*, 159-185.

²⁷ Cf. PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, *L'embrione umano nella fase del reimpianto. Aspetti scientifici e considerazioni bioetiche*, LEV, Città del Vaticano 2007, 14-17.

statuto etico riconducibile alla dignità e al valore intrinseci della persona umana come essere individuale, che si manifestano e persistono per tutto il corso della sua esistenza; di ciò ne dà attestazione Benedetto XVI in merito al valore dell'embrione umano nella fase del preimpianto:

L'amore di Dio non fa differenza fra il neoconcepito ancora nel grembo di sua madre, e il bambino, o il giovane, o l'uomo maturo o l'anziano. Non fa differenza perché in ognuno di essi vede l'impronta della propria immagine e somiglianza (cf. Gen 1,26). Non fa differenza perché in tutti ravvisa riflesso il volto del suo Figlio Unigenito, in cui «ci ha scelti prima della creazione del mondo, ... predestinandoci a essere suoi figli adottivi ... secondo il beneplacito della sua volontà» (Ef 1,4-6).²⁸

Ma ciò sul quale in questa sede intendiamo specificamente attirare l'attenzione – ed è il secondo aspetto al quale più sopra si accennava – è il fatto che, a partire precisamente dal modo artificiale secondo il quale tali embrioni sono prodotti – il problema investe quindi anche le altre metodiche sostitutive degli atti naturalmente volti alla trasmissione della vita umana –, si riapre la questione fondamentale del senso dell'origine umana e precisamente delle modalità secondo le quali si compie l'evento del nascere, dell'essere generato, e con ciò stesso del valore della persona umana come «figlio», definita cioè ontologicamente – *ab aeterno* e *in perpetuum* – dalla relazione filiale. Ciò che era e resta – anche nonostante le alchimie della genetica applicata – indisponibile, e cioè la vita, in quanto nessuno si è autonomamente costruito come essere vivente, ma è sempre frutto di un dono proveniente da un altro al quale si è legati da un rapporto di generazione, costituisce quindi la novità, proprio in quanto determinata dal salto “qualitativo” reso possibile dall'intervento sull'origine dell'uomo, come nel caso emblematico della fecondazione extra-corporea. In tal modo, mentre la generazione cessa di essere un processo unitario che fluisce dal rapporto interpersonale tra un uomo e una donna fino al parto, la stessa dimensione filiale propria della persona umana viene scissa dal corpo, reso disponibile per la scienza e per la tecnica e ormai svuotato di quella carica personale, che è insita nella *vis generandi* nella distinzione maschio-femmina quale

²⁸ BENEDETTO XVI, *Ai partecipanti all'assemblea generale della Pontificia Accademia per la Vita e al Congresso internazionale «L'embrione umano nella fase del reimpianto»*, in AAS 98 (2006) 264.

elemento qualificante, nell'antropologia rivelata, dell'essere dell'uomo creato «ad immagine e secondo la somiglianza» divina (Gen 1,27).

Ancora prima di avere una connotazione religiosa e teologica, le categorie di dono, di gratuità, proprie della generazione umana, potrebbero essere assunte anche dalla semplice rilevazione filosofico-razionale e scientifica come elemento riflesso della derivazione e dell'indisponibilità della vita, nel senso che la sua origine non può esserne modificata. Negli interventi artificiali di fecondazione, invece, le suddette categorie vengono a decadere in una natura umana riconosciuta solo nei limiti di sé medesima, dove la corporeità è ormai muta, non più evocativa della peculiarità dell'essere personale o – da quanto precedentemente esposto – della sua dimensione “filiale”. La rivelazione, infatti, attesta come la dimensione corporea non sia qualcosa di estraneo allo stesso disegno divino; anzi, la *relatio originis* (ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν) [Gv 1,13] manifesta quell'impronta di appartenenza originaria alla *trinitas personae* entro la cui comunione ogni uomo da sempre è voluto e amato nella persona del Figlio eterno che, nella pienezza dei tempi, in quella sua e nostra carne (ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα) [DS 301] ha realizzato e portato a compimento l'eterno disegno salvifico del Creatore e Padre.

In modo analogo, tale silenzio non più evocativo di un “di più” e “oltre” imposto alla dimensione corporea può essere riconosciuto anche laddove una facoltà o un'operazione specifica della natura umana corporea assurge a elemento totalizzante l'interpretazione della persona umana, definendone altresì il salto qualitativo rispetto agli altri essere viventi appartenenti al regno animale o vegetale. Rientrano in queste esemplificazioni i casi drammatici riconducibili alla grave malformazione congenita diagnosticata nei feti o nei neonati anencefali, nei quali è assente lo sviluppo degli emisferi cerebrali – ovvero la parte più “nobile” dell'encefalo e ritenuto la sede delle funzioni più tipicamente umane –, mentre è invece regolarmente presente il tronco cerebrale, e cioè la struttura encefalica che presiede alle più importanti funzioni della vita vegetativa.

Demandando ad altre sedi analizzare i problemi connessi con tale grave patologia e riconducibili, in particolare, rispettivamente alla possibilità di donazione di organi, all'assicurare o meno le cure ordinarie o straordinarie, debordando così in interventi eutanasi o, all'opposto, nell'accanimento terapeutico, e, da ultimo, ai problemi relativi ai criteri per l'accertamento

di morte dei feti o neonati anencefali,²⁹ qui ci si concentra sullo statuto ontologico dell'anencefalo. Questi non può essere appiattito o esaurito secondo criteri di funzionalità e di efficienza, quantunque specifici dell'essere umano com'è la capacità razionale, che è alla base dell'autonomia e dell'autocoscienza, come viene invocato dal personalismo attualistico³⁰ o dall'impostazione sensista di ispirazione utilitarista.³¹ Anche in questi casi il giudizio di moralità non potrà non riconoscere, sulla base stessa dell'evidenza biologica, il valore incomparabile di ogni vita umana, ancorché gravata da rilevanti carenze encefaliche,³² e quindi un individuo, una presenza umana in senso proprio, appartenente alla specie umana, frutto di una generazione umana e diretta fin dal concepimento da un autofinalismo intrinseco che ne determinerà lo sviluppo fino alla morte naturale. Su tali evidenze, la fede riconosce anche e proprio in questi casi limite, il valore inestimabile e inviolabile di una creatura umana, in quanto fin dal suo sorgere si trova compresa e custodita in un rapporto personale indefettibile e costitutivo con Dio e che già abbiamo indicato come "filiale".

A tale riguardo, da ultimo, lo stesso criterio secondo il quale il valore della vita della creatura umana non dipende dalle sue attuali o potenziali prestazioni o dal rispondere o meno a *standard* di "qualità" umana diversamente declinate, può essere applicato in casi altrettanto drammatici come i pazienti affetti da patologie particolarmente severe quali, ad esempio, il morbo di Alzheimer, che annulla *in toto* le facoltà cognitive, o, nei casi terminali della vita, persone che versano in stato vegetativo persistente

²⁹ Si veda, in merito, M.P. FAGGIONI, *Il feto anencefalo*, in «Medicina e Morale» 3 (1996) 447-467.

³⁰ Cf. ENGELHARDT JR., *Manuale di bioetica*, 126.

³¹ Cf. P. SINGER, *Etica pratica* (Filosofia pubblica), Liguori, Napoli 1989, 102-110 (or. *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1979).

³² Cf. COMMITTEE ON DOCTRINAL OF THE U. S. NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Moral principles concerning infants with anencephaly*, in «Origins» 10 (1996) 276; questa dichiarazione fu accompagnata da uno specifico commento: *Anencephalic Infants and Their Care*, in «L'Osservatore Romano» 23 September 1998, 7, (ed. ing.); cf. inoltre B. ASHLEY, *Observations on the Document*, in *ibid.*, 8-10. In particolare, tali documenti prendevano posizione in merito alla possibilità di discutibili interventi, avanzati non solo da medici (cf. F.A. CHERVENAK - M.A. FARLEY ET ALII, *When is termination of pregnancy during the third trimester morally justifiable?*, in «The New England Journal of Medicine» 310 [1984] 501-504) ma anche da teologi (cf. N. FORD, *Mortality of the early induction of labour in Catholic Hospitals to relieve maternal stress once anencephaly is diagnosed*, in «Australian Catholic Record» LXVIII, 4 [1992] 498-504), volti a raccomandare o a indurre l'aborto o il parto pre-termine.

(*Persistent Vegetative State*).³³ Anche in tali casi assumere, come purtroppo si constata anche nell'*ethos* ormai invalso e al quale da più parti si tenta di offrire giustificazione giuridico-legale, l'incapacità di elaborare informazioni, l'impossibilità ad agire in modo senziente e/o con autocoscienza... come criteri per non riconoscere a tali persone la dignità propria di una vita umana, negando o sospendendo, nel caso, anche l'idratazione e la nutrizione che sono, invece, semplici forme di sostegno vitale,³⁴ costituisce un approccio non solo umanamente inaccettabile, ma anche estremamente pericoloso per le conseguenze eugenetiche facilmente immaginabili di cui simili soluzioni sono gravide. L'impegno più urgente in bioetica, come queste ultime esemplificazioni rivelano, può quindi essere individuato nel superamento di una concezione funzionalista, di stampo cognitivista, che si fonda sul principio della "qualità" della vita definita in base alla presenza o meno di alcune "funzioni" che concorrono a qualificare il grado di accettabilità o meno di una vita propriamente "umana", la sola ritenuta "degnata" di essere vissuta, o di altri criteri del tutto convenzionali o arbitrari. Si deve, invece, approdare a una visione scientifica nel senso forte del termine, e cioè aperta e disponibile a un orizzonte di senso, così come, tra l'altro, è stato esplicitamente indicato da Benedetto XVI nella sua terza Enciclica nei seguenti termini:

Campo primario e cruciale della lotta culturale tra l'assolutismo della tecnica e la responsabilità morale dell'uomo è oggi quello della *bioetica*, in cui si gioca radicalmente la possibilità stessa di uno sviluppo umano integrale. Si tratta di un ambito delicatissimo e decisivo, in cui emerge con drammatica forza la questione fondamentale: se l'uomo si sia prodotto da se stesso o se egli dipenda da Dio. Le scoperte scientifiche in questo campo e le possibilità di intervento tecnico sembrano talmente avanzate da imporre la scelta tra le due razionalità: quella della ragione aperta alla trascendenza o quella della ragione chiusa nell'immanenza.³⁵

³³ Cf. G.L. GIGLI, *Lo stato vegetativo «persistente»: oggettività clinica, problemi etici e risposte di cura*, in «Medicina e Morale» 2 (2002) 207-228. Si veda, inoltre, G.L. GIGLI - N.D. ZASLER (edd.), *Life-Sustaining Treatments and Vegetative State: Scientific Advances and Ethical Dilemmas*, in «NeuroRehabilitation» 19/4 (2004) 271-398.

³⁴ Al riguardo, il magistero ha affermato l'immoralità sia di derive eutanasiche sia di forme di accanimento terapeutico: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Responsa ad quaestiones ab Episcopali Conferentia Foederatorum Americae Statuum propositas circa cibum et potum artificialiter praebenda*, in AAS 99 (2007) 820-821 e la *Nota di commento*, in «L'Osservatore Romano», 15 settembre 2007, 1.5.

³⁵ BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate*, n. 74, in AAS 101 (2009) 705.

In particolare e secondo quanto è stato esposto in questo contributo, si tratta di riconoscere la vocazione filiale-trinitaria, iscritta da sempre in ogni *humanum* e che rifulge nella fede ogni qualvolta e laddove le scienze biomediche riconoscono una vita umana, definita quindi secondo una dignità che coincide con la stessa densità ontologico-filiale propria di ogni uomo nel Figlio. Analogamente alla svolta operata dai Concili dei primi secoli della Chiesa nel passaggio dalla natura alla persona per rendere appieno ragione del mistero di Gesù Cristo, con l'assunzione cioè della cristologia come criterio e misura dell'antropologia, che ha dischiuso in tal modo il pieno e definitivo accesso alla verità dell'*humanum*, anche per gli scienziati e per tutti coloro che cercano la verità si aprirebbe la possibilità, scientificamente fondata, di ritrovare nella custodia e nella promozione della vita, in qualunque stadio e in qualsivoglia sembianza o condizione possa affacciarsi e proporsi, «un grande "sì" al riconoscimento della dignità e del valore inalienabili di ogni singolo e irripetibile essere umano chiamato all'esistenza».³⁶

4. Conclusione

Il quadro che si è inteso delineare ha fatto emergere come la concezione moderna della scienza abbia fatto della *ratio* l'istanza suprema e ultima per l'orientamento dell'esistenza, della conoscenza e dell'agire dell'uomo, con il concomitante imporsi dell'elemento quantitativo su quello qualitativo. Ciò ha comportato il progressivo abbandono delle prospettive metafisiche, condizionando l'inesauribile desiderio di comprensione del creato all'assenza di un aggancio o riferimento al mistero. Tale sviluppo segnò l'ingresso in un'epoca nella quale, a motivo del nuovo pensiero scientifico, quasi tutto avrebbe ricevuto ormai una spiegazione senza più ricorrere all'aiuto della teologia o della rivelazione biblica; in tale progressiva emancipazione e indipendenza della natura e dell'intelletto da ogni fondamento ontologico o da un principio trascendente, così come da ogni mediazione che non fosse immanente alla natura e dell'intelletto stesso, l'esaltazione della *ratio* pretese di strappare alla realtà il mistero gelosamente custodito, invece di contemplarla con stupore, rendendo necessario recidere definitivamente il vincolo che legava la teologia e la fisica, la *fides* e la *ratio*, secondo un corretto circolo ermeneutico di correlazione e di arricchimento reciproci.

³⁶ DP, n. 37, in AAS 100 (2008) 887.

In tale orizzonte, l'avvento invasivo e incalzante delle biotecnologie applicate, se da una parte corona lo sforzo della ricerca scientifica, dall'altra apre pesanti interrogativi ai quali la tecnica con la sua pretesa di autogiustificazione non intende e, in ultima analisi, non può dare risposta. La constatazione comunque del persistere nell'uomo di un'insopprimibile ricerca di verità e di senso attesta che, pur nella sua reale immersione nella natura, egli non è comunque interamente in balia della medesima; l'uomo, infatti, la trascende, in quanto – come la rivelazione attesta – è spirito incarnato e, specificamente, è «persona» in quanto compreso e costituito in una verità che lo trascende infinitamente, lo supera incommensurabilmente, eppure perduto lo attira in e secondo una configurazione originaria, che ha la propria sorgente nel Figlio unigenito del Padre, Gesù Cristo (cf. Ef 1,4-6; Col 1,15-17).

Le questioni di senso, particolarmente cogenti soprattutto nell'ambito della bioetica, sono chiamate così a riscoprire che l'orizzonte all'interno del quale si esercita l'attività specifica della ragione riflessa è più ampio di quello circoscritto al tecnicamente manipolabile o allo scientificamente comprensibile; tali questioni, infatti, impongono un'attenzione e un esercizio della *ratio* non incurvata o chiusa in se stessa, ma aperta e disponibile a una Verità che è una persona, il Figlio eterno, incarnato, morto e risorto. In tal senso, la rivelazione conferisce alla mente umana un ampliamento di orizzonte e una sopraelevazione, costituendo una razionalità "redenta", capace cioè di investire positivamente la *ratio* nella molteplicità delle sue operazioni e desiderosa di attingere alla sorgente che è Gesù Cristo, nel quale «abita corporalmente la pienezza della divinità» (Col 2,9) e «sono racchiusi tutti i tesori della sapienza e della scienza» (Col 2,3).

La risposta all'emblematica domanda formulata dal procuratore romano Ponzio Pilato – «Che cos'è la verità?» (Gv 18,38) – non può, dunque, essere trovata nell'ordine delle cose (*factum*), della natura, in quanto già da prima è anticipata come dono, secondo un ordine "teologico", e precisamente nella verità che è la persona di Gesù Cristo: «Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce» (Gv 18,37). Egli è il *Logos* incarnato, «pieno di grazia e di verità» (Gv 1,14), che dà consistenza, esistenza, intelligibilità al creato; egli, il Crocifisso glorioso, è il Figlio eterno, nel quale si origina da sempre e per sempre la verità filiale dell'*humanum*, nelle cui sembianze, in qualunque stadio o condizione, risplende un riflesso certo – ancorché

fragile – della stessa realtà di Dio, in quanto nel Figlio incarnato, *ἐν Χριστῷ* (Ef 1,3), la vita umana «è nel mondo manifestazione di Dio, segno della sua presenza, orma della sua gloria».³⁷

E tutto questo, a motivo del fatto che l'evento cristiano veicola un concetto inedito e insuperabile di verità come sintesi di universale e di ciò che è storico-personale, di *divinum* e di *humanum*; tale Verità è, in ultima istanza, una persona, Gesù Cristo, il Figlio eternamente amato che entra nel tempo e assume l'*humanum* per farne lo spazio naturale e proprio dove Dio possa essere effettivamente e per sempre «tutto in tutti» (1Cor 15,28). L'apporto, dunque, che la *fides* affida alla *ratio* costituisce la condizione previa e un orizzonte di senso teologicamente e ontologicamente fondato, perché l'*humanum* creaturale, dal suo sorgere fino al suo spegnersi naturale, possa essere riconosciuto e amato secondo l'impronta e la gloria filiali che le sono proprie.

Riassunto

*Il panorama dell'odierna cultura post-metafisica è segnato dall'eliminazione o quantomeno dalla relega nella sfera privata della questione ontologica, con il conseguente imporsi della tecnica come principio interpretativo dell'uomo e dalla natura. Il recupero della dignità ontologico-filiale della persona umana, nella distinzione qualitativa nei confronti di ogni altra creatura, riporta alla sua originaria radicalità la questione filosofica e teologica dello specifico rapporto tra *divinum* e *humanum*, e può costituire altresì l'apporto che la rivelazione offre alla filosofia e alle scienze biomediche per una corretta impostazione e per un'adeguata soluzione dei problemi di bioetica che assillano la cultura contemporanea. Alcuni esempi relativi, in particolare, all'uso delle cellule staminali fetali, a possibili interventi su feti o su neonati anencefali nonché su pazienti in stato vegetativo persistente possono attestare l'assunto enunciato. La fede, infatti, riconosce anche e proprio in questi casi-limite il valore inestimabile e inviolabile di ogni persona, in quanto compresa e custodita ab aeternum e in perpetuum in un rapporto indefettibile e costitutivo con Dio nel Figlio.*

³⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Evangelium vitae*, n. 34, in AAS 87 (1995) 439.

IL GEMITO DELLA CREAZIONE E LA RIVELAZIONE DEI FIGLI DI DIO. ECOLOGIA E FEDE CRISTIANA

STEFANO ZAMBONI

PATH 10 (2011) 371-389

Cristo è il grande mistero nascosto, il fine beato, lo scopo per il quale tutto fu creato. Fissando lo sguardo su questo fine, Dio ha chiamato le cose all'esistenza. Cristo costituisce il pleroma al quale tende la provvidenza, con tutte le cose da essa dirette, e ove le creature compiono il loro ritorno a Dio... tutte le epoche e tutto ciò che in esse è contenuto esistono per il Cristo e per il suo mistero

(MASSIMO IL CONFESSORE)

In uno dei capitoli centrali e più belli della sua *Lettera ai Romani*, l'apostolo Paolo utilizza espressioni drammatiche per descrivere l'attuale situazione della creazione e la sua attesa di un *novum* che le doni quello splendore a cui incessantemente anela:

¹⁹L'ardente aspettativa della creazione, infatti, è protesa verso la rivelazione dei figli di Dio. ²⁰La creazione infatti è stata sottoposta alla caducità – non per sua volontà, ma per volontà di colui che l'ha sottoposta – nella speranza ²¹che anche la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. ²²Sappiamo infatti che tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi. ²³Non solo, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo (Rm 8,19-23).

Non c'è dubbio che le immagini utilizzate siano di immediata suggestività per l'uomo di oggi alle prese, fra i problemi di più palpitante attualità, con quella che in senso generale si può definire questione ecologica. I «gemiti della creazione», la sua «caducità» e «corruzione», sono sempre più percepibili e preoccupanti. La prospettiva di questo studio non è di riproporre ancora una volta dati che possono essere facilmente rinvenuti altrove, né di riflettere in senso generale e sistematico sul rapporto fra cristianesimo ed ecologia.¹

A partire dalle suggestioni del testo paolino si vorrebbero offrire alcuni spunti di riflessione che consentano di percepire il problema ecologico come questione etica e teologica, inserendola nel quadro di una cristologia «filiale». Per questo, dopo aver considerato più da vicino il passo di Rm 8,18-30 (1), ci volgeremo a riflettere sul «Figlio», primogenito e *Logos* della creazione e capace di uno sguardo nuovo sulla natura (2) per approdare infine a delineare alcuni possibili tratti di un *ethos* ecologico filiale (3).

¹ Tra i contributi sul rapporto fra cristianesimo ed ecologia si vedano: M. ARAMINI, *Cristianesimo e salvaguardia del creato*, in «Sacra doctrina» 54 (2009) 111-127; A. AUER, *Etica dell'ambiente*, Queriniana, Brescia 1988; A. AUTIERO, «Custodire la creazione». *Linee di etica ecologica*, in «Rivista di teologia morale» 21 (1989) 99-113; H. ET J. BASTAIRE, *Pour une écologie chrétienne*, Cerf, Paris 2004; E. BIANCHI, *Le ragioni cristiane dell'ecologia*, San Liberale, Treviso 2003; G.L. BRENA, *Cristianesimo e crisi ecologica*, in «Studia Patavina» 47 (2000) 167-184; A. CAPRIOLI - L. VACCARO (a cura di), *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Morcelliana, Brescia 1988; P. CARLOTTI, *Il gemito della creazione*, in «Salesianum» 71 (2009) 521-552; O. CLEMENT, *Il senso della terra. Il creato nella visione cristiana*, Lipa, Roma 2007; G. COLZANI, *Teologia ed ecologia: dalla sfida all'incontro*, in «CredereOggi» 70 (1992) 42-53; R. COSTE, *Dieu et l'écologie. Environnement, théologie, spiritualité*, Editions Ouvrières, Paris 1994; D. EDWARDS, *L'ecologia al centro della fede. Il cambiamento del cuore che conduce a un nuovo modo di vivere sulla terra*, EMP, Padova 2008; J.R. FLECHA, *Il rispetto del creato*, Jaca Book, Milano 2000; G. MANZONE, *Ecologia e teologia*, in «Rivista di teologia morale» 27 (1995) 525-539; G. MATTAI ET AL. (a cura di), *Teologia ed ecologia*, AVE, Roma 1992; J. MOLTMANN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1986; S. MORANDINI, *Nel tempo dell'ecologia. Etica teologica e questione ambientale*, EDB, Bologna 1999; ID., *Teologia ed ecologia*, Morcelliana, Brescia 2005; G. PANTEGHINI, *Il gemito della creazione. Ecologia e fede cristiana*, EMP, Padova 1992; A. RIZZI, *Oikos. La teologia di fronte al problema ecologico*, in «Rassegna di Teologia» 30 (1989) 22-35; 145-164; J. ZIZIOLAS, *Il creato come eucaristia. Approccio teologico al problema dell'ecologia*, Qiqajon, Magnano (BI) 1994.

1. I gemiti della creazione

1.1. *Romani 8,18-30*

Paolo, nella sezione della *Lettera ai Romani* (8,18-30) di cui abbiamo sopra citato un passo, contrappone le «sofferenze del tempo presente» alla «gloria futura» (v. 18 che funge da *propositio* della sezione): i termini *pathémata* e *dóxa*, tipici del lessico paolino, indicano due situazioni in forte contrasto. Una tensione drammatica, ma non tragica perché le sofferenze sono incomparabili con la gloria futura. In questa tensione di attesa ardente verso lo scioglimento del dramma nella gloria è coinvolto non solo l'uomo, ma anche l'intero cosmo, ivi compreso l'universo subumano. In questo senso, a detta degli esegeti, va inteso il sostantivo *ktisis* utilizzato da Paolo.²

La creazione, secondo la figura della prosopopea o *fictio personae*, è umanizzata: essa, come una persona attende, desidera. Ma non desidera – e qui è un paradosso che va poi spiegato – qualcosa che accada all'interno di sé, nei confini del suo regno e delle sue leggi: essa attende «la rivelazione di figli di Dio». Il creato subumano è in attesa dell'evento più decisivo fra tutti, che avrà conseguenze non solo per l'uomo, ma ridonderà a vantaggio del cosmo, in una mutua, indissociabile connessione. La struttura stessa della pericope di Rm 8,18-30, mostra questa implicazione di cosmo e destino dell'uomo: è il motivo del «gemito» che attraversa la pericope e termina nella rivelazione del disegno divino che culmina nella «glorificazione» dei chiamati.³

Il creato è soggetto a un'umiliazione non voluta, proveniente da una volontà esterna (8,20). Il termine *mataiôtes*, collocato in posizione enfatica all'inizio della frase, significa propriamente vuoto, vanità, inconsistenza (cf. Qo 1,2) ed evoca l'idea di precarietà, provvisorietà, instabilità, mutabilità, fugacità. Questa situazione del creato non è però del tutto negativa, poiché

² Ad es. per R. PENNA, *Lettera ai Romani. Introduzione, versione, commento*, EDB, Bologna 2010, 575-576, con *ktisis* si deve intendere solo l'universo subumano. Isolata appare la posizione di A. GIGLIOLI, *L'uomo o il creato? Κτίσις in S. Paolo*, EDB, Bologna 1994, il quale sostiene che la lettura cosmologica di *ktisis* in san Paolo è insostenibile e che *ktisis* designa l'umanità.

³ La pericope si può così suddividere: *a*) il gemito della creazione (vv. 18-22); *b*) il gemito dei credenti (vv. 23-25); *c*) il gemito dello Spirito (vv. 26-27); *d*) la rivelazione del disegno divino (vv. 28-30). Cf. A. PITTA, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2001, 300.

la sottomissione alla nullità è compiuta «con la/nella speranza»: e il senso dell'espressione sembra indicare che la speranza è «qualifica della stessa creazione assoggettata (= il creato è comunque fondato sulla speranza), [è] atteggiamento proprio del creato stesso in quanto soggetto personificato in tensione verso un futuro radioso».⁴

Il passaggio dalla schiavitù, dalla «corruzione» alla libertà dei figli assomiglia a un nuovo «esodo», a una vera e propria liberazione del cosmo che condivide il dono della gloria a cui sono chiamati i figli di Dio. Questa sorte non è solo dei credenti, ma da loro ridonda a vantaggio dell'intero creato. Per questo Paolo descrive la creazione come nelle «doglie del parto» (8,22) e lo dice in analogia con «noi» che gemiamo attendendo l'«adozione a figli, la redenzione del nostro corpo» (Rm 8,23). Come dire che tra uomo e natura vi è reciproca appartenenza: l'uomo è partecipe della natura nel suo corpo, mentre la natura come l'uomo soffre le doglie del parto. Unica è l'attesa, quella della «gloria/glorificazione»; unico lo Spirito in quanto «soggetto di un esodo che orienta il reale tutto alla piena rivelazione della verità dei figli, a una creazione finalmente liberata dalla vanità».⁵

Così il nostro spirito è il luogo del «gemito» dello Spirito: Egli ci è dato come «primizia» (*aparchè*) di una trasformazione reale, il dono della «figliolanza» (*hyiothesía*) (8,23), che tocca non solo il cuore dell'uomo, ma anche l'esteriorità del mondo, nel modo ad esso proprio.⁶

1.2. *Alcune conseguenze per la questione ecologica*

Il testo paolino, indubbiamente, dà a pensare. Al di là delle singole questioni esegetiche di uno dei passi più difficili del suo epistolario, siamo messi di fronte a una visione del cosmo e del suo rapporto con l'uomo particolarmente stimolante.

⁴ PENNA, *Lettera ai Romani*, 580.

⁵ MORANDINI, *Teologia ed ecologia*, 142.

⁶ CALVINO nel suo *Commento alla lettera ai Romani* afferma che anche le creature accompagnano i figli di Dio nello stato di gloria: «Non che le creature (bestie brute, alberi e metalli), debbano essere partecipi di una stessa gloria con i figli di Dio, ma che secondo la loro misura e portata li accompagneranno in questo stato migliore, perché con il genere umano Dio ristabilirà allora anche il mondo che ora è decaduto e imbastardito» (cit. in BASTAIRE, *Pour une écologie chrétienne*, 50).

La teologia recente ha recuperato qualcosa che sembrava caduto irrimediabilmente in oblio, una riflessione sulla «creazione» come dimensione essenziale della sua indagine.⁷ È da registrare a questo proposito un significativo cambiamento di prospettiva. Mentre negli anni '60 e '70 del secolo scorso, l'enfasi era posta sulla storia e sulla centralità dell'uomo sulla natura – si pensi per esempio a *La città secolare* di H. Cox (1965) – negli anni successivi, dinanzi all'emergere sempre più evidente del problema ecologico, si è proposta una decisa inversione di tendenza, fino a declinare la teologia stessa in chiave ecologica o ecologista. Tale è il cambiamento che si potrebbe avanzare l'ipotesi che l'entusiasmo, spesso precipitoso, con cui si guarda al nuovo volto «ecologico» della teologia potrebbe derivare da una sorta di «cattiva coscienza» del pensiero cristiano, dal suo desiderio di riguadagnare il tempo perduto e riparare ai torti commessi nel passato.⁸

Alla luce del testo paolino, mi pare che si possano tenere tre punti fermi che illustrerò con l'ausilio di tre citazioni che mi paiono particolarmente significative.

– *In primo luogo* dal testo paolino emerge una profonda connessione fra la sofferenza del cosmo, il destino glorioso dei figli e l'azione di Dio e del suo Spirito. A questo proposito la riflessione teologica deve abbandonare da un lato l'immagine moderna di Dio come *potentia absoluta*, non solo distinto dalla creazione ma padrone capriccioso, svincolato nella sua assolutezza di legislatore sovrano da ogni legame con il mondo, e dall'altro lato l'idea di una creazione intesa in modo semplicistico come qualcosa che semplicemente sta di fronte all'uomo, un «oggetto» posto davanti al soggetto umano (altrimenti non si potrebbe sfuggire all'alternativa: manipolabilità assoluta *vs* assoluta riverenza). È noto che questa è l'ipotesi di partenza della riflessione di J. Moltmann:

⁷ Segnaliamo come particolarmente equilibrata la riflessione di M. KEHL, «*E Dio vide che era cosa buona*». *Una teologia della creazione*, Queriniana, Brescia 2009.

⁸ Cf. L. WHITE, *Le radici storiche della nostra crisi*, in «Il Mulino» 22 (1973) 251-263. In questo citatissimo articolo lo storico americano sostiene che il processo che ha portato all'atteggiamento predatorio sulla natura deriva in radice dal carattere antropocentrico della religione cristiana che non solo consentirebbe, ma legittimerebbe come «volere di Dio» lo sfruttamento della natura. Questo atteggiamento, mitigato in Oriente da un'indole contemplativa, avrebbe avuto mano libera nell'Occidente attivista e pragmatico, ciecamente fiducioso nel progresso scientifico.

Con il monoteismo del soggetto assoluto Dio è stato sempre più demonizzato e il mondo sempre più secolarizzato. Di conseguenza, l'uomo, l'immagine di Dio in terra, andava compreso come *soggetto* di conoscenza e di volontà, che si contrapponeva al mondo come al proprio *oggetto*. Infatti egli poteva conformarsi a Dio Signore del mondo solo esercitando la propria signoria in terra. Come Dio è creatore, signore e padrone del mondo, analogamente anche l'uomo doveva tendere a diventare signore e padrone della terra. Era appunto questa l'idea delle teologie centralistiche e il fondamento delle dottrine gerarchiche della sovranità. Noi, invece, abbiamo incominciato a comprendere Dio, nella coscienza del suo Spirito per amore di Cristo, come il *Dio Uno-Trino*, come quel Dio che rappresenta in se stesso la *comunione* singolare e perfetta di Padre, Figlio e Spirito Santo. Ma se comprendiamo Dio non più in modo monoteistico, come il soggetto unico e assoluto, bensì in modo trinitario, come l'unità del Padre, Figlio e Spirito, il suo rapporto con il mondo da lui creato verrà concepito non più come universalmente basato *sulla signoria*, bensì come rapporto, variegato e complesso, *di comunione*.⁹

– Il *secondo* aspetto che il testo paolino ci presenta è il riferimento alla «vanità» e alla «corruzione» della creazione. In molti testi che trattano dell'ecologia in chiave teologica (o persino della teologia in chiave ecologica), è del tutto assente la dimensione del mistero tremendo della natura, dell'angosciosa vastità del mondo, dell'antica paura delle forze cosmiche, a vantaggio di un'ingenua e irritante idealizzazione della natura. Le «mistiche della terra», nel voler essere fedeli alla terra, sono in realtà del tutto spiritualiste, smarrendo l'idea che la natura è piena di conflitti, di morte, di contraddizioni caotiche e di opacità insuperabili. Anche qui basti, fra tutte una citazione. B. Pascal dinanzi al cosmo, all'immensità dei suoi spazi, non prova soltanto meraviglia, ma anche angoscia e dubbio. Il libro della natura si presta a letture ambivalenti, non è per lui immediatamente trasparente.

Ecco quel che vedo e che mi turba. Mi guardo intorno da ogni parte, e non scorgo dappertutto se non oscurità. La natura non mi presenta nulla che non sia motivo di dubbio e d'inquietudine. Se non scorgessi nessun segno d'una divinità, mi risolverei per la negativa; se vedessi dappertutto i vestigi di un Creatore, riposerei in pace nella fede. Ma, vedendo troppo per negare e troppo poco per affermare con certezza, mi trovo in uno stato compassionevole... (217)

⁹ MOLTMANN, *Dio nella creazione*, 13.

Quando considero la breve durata della mia vita, sommersa nell'eternità che la precede e la segue, il piccolo spazio che occupo e financo che vedo, inabissato nell'infinita immensità degli spazi che ignoro e che m'ignorano, io mi spavento e stupisco di trovarmi qui piuttosto che là, non essendoci nessuna ragione perché sia qui piuttosto che là, oggi piuttosto che domani. Chi mi ci ha messo? Per ordine e per opera di chi questo luogo e questo tempo furon destinati a me? (220).¹⁰

– In *terzo* luogo il testo paolino suggerisce decisamente una connessione del destino dei figli di Dio con la sorte dell'umanità e la ricaduta che la glorificazione dell'uomo ha sull'intero creato. È un luogo comune di molte «eco-teologie» il rifiuto di quell'antropocentrismo che è stato dato indiscusso della tradizione teologica.¹¹ In realtà, ogni considerazione ecologica che non sia ideologica deve comprendere l'uomo nella sua libertà e nella sua peculiarità rispetto all'«altro» della natura: l'uomo, a differenza di ogni altro vivente, può emancipare creativamente dal proprio ambiente, è chiamato non semplicemente ad adattarsi, ma a edificare un *suo* mondo vitale. Se è vero che spesso l'uomo ha concepito questa chiamata nei termini di un dominio, questo è derivato però dal considerare se stesso come «individuo», in relazione oppositiva alla natura, come se egli «possedesse» la natura, e anche la *sua* natura. Ma se l'uomo viene considerato «persona», in quanto egli è «la creazione pervenuta allo stato di persona»,¹² allora si evidenzia la sua intrinseca relazionalità. L'uomo, lungi dall'essere un elemento perturbatore dell'equilibrio naturale, come vorrebbero certe tendenze estreme dell'ecologismo, ha vocazione d'essere «legame» relazionale del creato. Anche qui, per illustrare quanto detto, proponiamo una citazione:

L'essere persona richiede costantemente agli esseri umani di trattare la creazione come una realtà destinata da Dio non solo a sopravvivere ma anche a

¹⁰ B. PASCAL, *Pensieri*, Mondadori, Milano 1970⁴, 151-152.

¹¹ Cf., per es., L. BOFF, *Il creato in una carezza. Verso un'etica universale: prendersi cura della terra*, Cittadella, Assisi 2000, 77: «L'antropocentrismo instaura un atteggiamento centrato sull'essere umano e le cose hanno senso solo nella misura in cui sono a lui ordinate e soddisfano i suoi desideri. Nega la relativa autonomia che esse possiedono. Più ancora, dimentica la connessione che lo stesso essere umano conserva, che lo voglia o no, con la natura e con tutte le realtà, essendo parte del tutto. Infine ignora che il soggetto ultimo della vita, della sensibilità, dell'intelligenza e della capacità di amare non siamo noi, in primo luogo, ma lo stesso universo, la terra. Essa manifesta la sua capacità di sentire, di pensare, di amare e di venerare attraverso di noi e in noi. L'antropocentrismo misconosce tutte queste implicazioni».

¹² EDWARDS, *L'ecologia al centro della fede*, 34.

raggiungere «pienezza» nelle mani e attraverso le mani dell'uomo. Ci sono due dimensioni nell'essenza personale che rendono in egual maniera l'essere umano capace di adempiere al suo ruolo di legame tra Dio e il creato. La prima è quella che chiamiamo il suo aspetto *ipostatico*, per il cui tramite il mondo è integrato e inglobato in una realtà unificata. L'altra è il cosiddetto aspetto *estatico*, per mezzo del quale il mondo viene elevato a possibilità infinite, essendo riferito a Dio e offerto a lui come «sua proprietà». Questo costituisce la base di ciò che chiamiamo il *sacerdozio dell'uomo*; prendendo in mano il mondo, integrandolo creativamente e riferendolo a Dio, l'uomo libera la creazione dai suoi limiti e fa sì che essa sia in pienezza.¹³

2. Il ruolo del «Figlio» in rapporto al creato

2.1. *Il mediatore cosmico*

La creazione, secondo Paolo, è protesa alla rivelazione dei «figli di Dio», attende con impazienza che si compia il mistero della «glorificazione» di coloro che sono stati predestinati a essere «conformi all'immagine del Figlio» (Rm 8,29). Ne consegue che il destino della creazione, e in definitiva lo svelamento del suo senso più intimo, è legato al mistero del «Figlio» di Dio.

Del resto, è lo stesso Paolo a presentare, nel celebre inno di Col 1,15-20,¹⁴ Cristo come «primogenito di ogni creatura» (*protótokos páses ktíseos*: 1,16) e «primogenito dei morti» (*protótokos ex tôn nekron*: 1,18). Non vi è qui nessuna dicotomia tra il Cristo prima dell'incarnazione e il Cristo che risorge dai morti, il Cristo pasquale: una distinzione fra Figlio incarnato (vv. 18-20) e Figlio increato (vv. 15-17) è insostenibile dal punto di vista esegetico. Nel Figlio «pasquale» tutto il creato trova consistenza e vita: l'inno intende sottolineare il significato *universale* della mediazione di Cristo: la parola «tutto» (*pás*) o «tutte le cose» (*tà pánta*) ricorre costantemente per significare il tutto in relazione a Cristo. Il Riconciliatore di tutto (15,20) è anche colui che precede la creazione come «primogenito di ogni creatura». Egli, l'«Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo» (Ap 22,13), è colui che ab-

¹³ ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia*, 66-67.

¹⁴ Per l'esegesi dell'inno, cf. J.-N. ALETTI, *Colossiens 1,15-20. Genre et exégèse du texte: fonction de la thématique sapientielle*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1981.

braccia – con il suo mistero pasquale – l’inizio e la fine della storia: la sua origine in Dio e il suo compimento definitivo.

Egli è colui *nel quale* (en: 1,16) tutto è stato fatto: Dio ha creato tutto secondo il modello del Figlio di Dio, secondo una forma «filiale», donando alle cose l’essere. Non solo: Cristo è colui *per mezzo del quale* (dià: 1,16) tutto è stato fatto: è il *Logos*, la Parola creatrice che Dio pronuncia per chiamare all’esistenza le cose; la creazione è l’eco della generazione eterna della Parola. Infine tutto è stato fatto *in vista di lui* (eis: 1,20): il senso, l’orientamento della creazione è Cristo, nel quale essa trova compimento.

Propiziata dalla tradizione veterotestamentaria sulla «sapienza» creatrice (cf. Pr 8; Sap 7), la comprensione della mediazione cosmica di Cristo non può essere disgiunta dal riferimento al mistero pasquale, al «sangue della sua croce» (Col 1,20). Non solo l’umanità, ma l’universo intero è stato riconciliato mediante la croce; per dirla con O. Clement persino «le galassie più lontane sono polveri che gravitano attorno alla croce».¹⁵ Questo significa che il mondo non può essere gnosticamente pensato come regno del male o dell’informe, estraneo di principio alla salvezza: il sigillo della croce è posto su ogni essere,¹⁶ il Crocifisso è steso sull’universo intero.¹⁷

Assunto l’universo nella sua «carne», il Figlio di Dio mediante la sua croce pone il suo sigillo di salvezza cosmico e mediante la risurrezione può diventare «spirito che dà vita» (1Cor 15,45). Certo, Adamo, il «primo uomo», insieme alla sua discendenza ha ricevuto il soffio della vita, è dav-

¹⁵ CLEMENT, *Il senso della terra*, 12.

¹⁶ Cf. questo bel testo di sant’Ireneo: «Et, parce que lui-même est le Verbe du Dieu tout-puissant, Verbe qui, au plan invisible, est coextensif à la création tout entière et soutient sa longueur et sa largeur et sa profondeur – car c’est par le Verbe de Dieu que l’univers est régi –, il fut aussi crucifié en ces quatre dimensions, lui, le Fils de Dieu qui se trouvait déjà imprimé en forme de croix dans l’univers: il fallait en effet que le Fils de Dieu, en devenant visible, produisit au jour son impression en forme de croix dans l’univers, afin de révéler, par sa posture visible de crucifié, son action au plan invisible...» (IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*, n. 34 [tr. A. ROUSSEAU, Cerf, Paris 1995, 131ss.]). Per un commento al passo, cf. R. TREMBLAY, *La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon*, Aschendorff, Münster 1978, 109ss.

¹⁷ «Ce n’est pas sur du bois seulement que le Rédempteur est étendu et crucifié, c’est sur l’univers dont il forme désormais le cœur. C’est le monde entier qu’il attire à lui à chaque respiration, enracine au plus profond de sa substance par les ramifications des ses pieds et de ses mains, et qu’il restitue à son Père en ce souffle qui est une parole. La croix est cet acte au milieu du monde par quoi tout est consommé dans le Verbe»: P. CLAUDEL, *Un poète regarde la croix*, Gallimard, Paris 1935, 149.

vero spirito vivente (Gen 2,7), ma solo per una vita «psichica», legata alla terra e sottomessa alla morte. Cristo, invece, è l'Adamo ultimo, escatologico (*éschatos Adàm*): egli è fonte di vita per tutti coloro che gli appartengono: vita eterna, celeste, pneumatica. Così nella risurrezione di Cristo abbiamo quello che K. Rahner definisce «l'inizio embrionalmente finale della glorificazione e divinizzazione di tutta la realtà»,¹⁸ il punto «omega» a cui tutta la creazione tende, appunto come «tra le doglie del parto».

2.2. *Lo sguardo del Figlio*

Se questi dati esprimono la riflessione credente dell'Apostolo, essi non sono però in discontinuità con quanto ci dicono i Vangeli a proposito dello sguardo di Gesù sulla creazione.

Nel suo breve racconto della tentazione di Gesù, l'evangelista Marco pone in parallelo l'esperienza di Gesù nel deserto con il dimorare di Adamo nel giardino: «Stava con le bestie selvatiche e gli angeli lo servivano» (Mc 1,13). Il deserto, luogo di morte e di prova, viene trasfigurato dalla vittoria di Gesù sulle tentazioni; diventa luogo di riconciliazione e di salvezza, nel quale le bestie selvatiche non sono più minacce ma coesistono armoniosamente con colui che porta la pace messianica (cf. Is 11,6).

Gesù ha dunque potere di entrare in rapporto con il creato, il suo operare ha ripercussioni cosmiche. Pensiamo allo stupore pieno di timore riverenziale che coglie i discepoli quando Gesù placa i venti e il mare nella traversata del lago di Tiberiade («Tutti, pieni di stupore, dicevano: "Chi è mai costui, che perfino i venti e il mare gli obbediscono?"», Mt 8,27), episodio nel quale essi intuiscono che in Gesù opera la stessa potenza creatrice di Dio. Oppure all'episodio di Gesù che cammina sulle acque chiamando anche Pietro a fare altrettanto (Mt 14,22-32), segno che la fede è capace persino di incidere sulle ferree leggi che regolano il cosmo. O in generale ai miracoli di Gesù, al suo potere così «materiale» di guarire le infermità, di sciogliere la tragica imperfezione della natura e di riportarla al «principio», all'originaria bontà del tutto, o meglio ancora al definitivo compimento, alla sua «glorificazione».

¹⁸ K. RAHNER, *Questioni dogmatiche sulla devozione pasquale*, in ID., *Saggi di cristologia e mariologia*, Paoline, Roma 1965, 350.

Leggere le parabole dei Sinottici significa poi entrare in contatto con un mondo naturale variopinto – vi troviamo la bellezza dei fiori e la crescita del seme, il lievito che la donna usa per la pasta e la pioggia che cade sui campi, la rete piena di pesci, la pecora che si smarrisce, il fico che non porta frutti... La predicazione di Gesù, a continuazione del filone sapienziale, sembra istituire una certa affinità fra l'ordine creaturale e l'ordine spirituale. E quest'ordine è custodito dalla compassione universale di Dio (cf. Mt 6,28; 10,19), di quel Dio che fa sorgere il suo sole sui giusti e sugli ingiusti (cf. Mt 5,45).

Emblematico, a proposito del legame fra ordine della creazione e riferimento al «Padre», è Mt 6,25-34 nel quale Gesù esorta a non affannarsi per i beni dell'esistenza: «Non affannatevi» (*mè merimnâte*) ripete per tre volte il Signore (vv. 25.31.34), perché gli uccelli del cielo, che non seminano, né mietono, né ammassano nei granai, vengono nutriti dal Padre celeste e i gigli del campo, che non faticano, né filano, hanno un vestito più bello di quello del re Salomone. Il brano,¹⁹ che ha attirato le critiche di diversi lettori per quella sua apparente ingenuità idilliaca che nasconderebbe il carattere drammatico dell'esistenza, invita, a ben vedere, non alla spensieratezza, ma chiede uno sguardo nuovo sul reale. La capacità di non affannarsi nel possesso e nella spasmodica ricerca delle cose è data come conseguenza della primaria ricerca di Dio, dello sforzo richiesto dall'entrare nella nuova logica del regno. Solo uno sguardo che si ponga dalla parte di Dio può vedere le cose nella giusta prospettiva, solo la ricerca del regno può togliere al nostro rapporto con le cose l'inquieto e affannoso bramosia, solo chi vede l'agire del Padre può cogliere il senso rivelativo, simbolico, proprio della natura. Abbiamo così una vera e propria «visione cristologica della creazione»:

il testo [Mt 6] lascia quindi intendere che Gesù, riferendosi agli animali e ai fiori, non offre un semplice esempio o un paragone bucolico, ma invita a compiere un vero e proprio atto di fede: chi non ha fede, non capisce che cosa gli animali e i fiori mostrano. Gesù non rinvia alla creazione come a un dato provvisorio e funzionale, una sorta di anticamera alla definitiva rivelazione, perché la creazione non rimanda a nessun *al di là* rivelativo da intendersi dualisticamente, ma è, nella sua immanenza, essa stessa rivelazio-

¹⁹ Cf. M. DUMAIS, *Il discorso della montagna. Stato della ricerca, interpretazione, bibliografia*, LDC, Leumann (TO) 1999, 333-344.

ne e quindi oggetto di fede. A questo dato viene riconosciuta tutta la sua importanza se si considera che la creazione, vista da Gesù, non rivela una generica origine o causa, un anonimo creatore, ma «il Padre»: è il Padre che nutre gli animali, come già professava il Salmo 104; è il Padre che tesse il vestito ai fiori ed è il Padre che conosce ciò di cui si ha bisogno. Insomma: questo «Padre» appare al Gesù di Matteo incondizionatamente buono a tal punto da «far sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni» e da «far piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti» (5,45).²⁰

Quello di Gesù è dunque uno sguardo «filiale» perché riconosce nella creazione il riferimento all'origine paterna. Solo nel Figlio è ultimamente possibile un tale riconoscimento, perché la «forma» del Figlio è la grata accoglienza di ciò che egli è: tutto gli è stato dato dal Padre suo (cf. Mt 11,27), anche il suo rapporto con la creazione.²¹ Per questo il «Figlio», vera *imago Dei*, è «il sacerdote della creazione, il modello del corretto rapporto dell'uomo con il mondo naturale».²²

3. Per un *ethos* ecologico «filiale»

Se è, dunque, vero che il Figlio di Dio è il principio e la fine della creazione, se è vero che è il modello del nostro rapporto della creazione, come va inteso un *ethos* «filiale»? Nel suo testo sulla questione ecologica, J. Zizioulas scrive in modo volutamente provocatorio:

Se noi cerchiamo di identificare la direzione verso la quale le nostre società occidentali si muovono per ciò che concerne le possibili soluzioni della questione ecologica, ci accorgiamo che tutte le nostre speranze sembrano essere riposte nell'*etica*; sia essa imposta dalla legislazione statale o insegnata nelle chiese, dalle istituzioni accademiche e via discorrendo, è l'*etica* che sembra contenere le speranze del genere umano nella situazione presente. Se solo potessimo comportarci meglio! Se solo potessimo usare meno energia! Se solo potessimo accordarci per abbassare un po' i nostri tenori di vita! Se, se... Ma l'*etica*, sia essa imposta o liberamente vissuta, presuppone delle motivazioni profondamente esistenziali per poter operare efficacemente. La gente non rinuncia a un certo tenore di vita perché la tal cosa è «razionale»

²⁰ F. MANZI - G.C. PAGAZZI, *Lo sguardo di Gesù. Linee per una visione cristologica della creazione*, in «Teologia» 25 (2000) 257-284, qui 280.

²¹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, «Tu hai parole di vita eterna». *Meditazioni sulla Scrittura*, Jaca Book, Milano 1992, 131-132.

²² ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia*, 67.

o «etica». Non rendiamo automaticamente migliori le persone appellandoci alla ragione umana; anzi, gli ordinamenti etici, in particolar modo a seguito della loro dissociazione dalle convinzioni religiose, si dimostrano sempre più privi di significato e non attraenti per l'uomo moderno.²³

Ciò che giustamente Zizioulas intende asserire è che le nostre speranze non si possono semplicemente riporre nell'etica (laddove questa sia ridotta a decisione strumentale, a scelta ideologica, in quell'accezione tutto sommato prevalente nel dibattito pubblico), ma in un *ethos*, cioè in un approccio globale alla questione, che non prescindia dal senso dell'umano e del suo costitutivo essere-nel-mondo.²⁴ In questo *ethos* la fede cristiana non va pensata come «strumento» di un più efficace approccio alla problematica ecologica, ma va considerata come l'orizzonte nel quale collocare e interpretare il senso sotteso ad essa. Cerchiamo ora di vedere, in estrema sintesi, quali potrebbero essere alcuni tratti maggiori di un siffatto *ethos* filiale.

3.1. Riconoscere l'affidabilità dell'origine

Dicevamo sopra che il creato non è immediatamente trasparente: esso appare anche fonte di sgomento, spazio di angoscia, luogo di spaesamento. Dinanzi alla potenza della natura, all'immensità del cosmo, o anche della crudeltà che vediamo all'opera nella natura non possiamo dedurne semplicisticamente un'origine affidabile: proprio perché non se ne può disporre, essa può provocare tanto una grata riconoscenza quanto un'abissale inquietudine. Il problema è: quale volto assume questa origine? La passività originaria mediante cui sono dato a me stesso quale indicazione offre al mio esistere? L'«essere-gettato» nel mondo, l'heideggeriana *Geworfenheit*, è stigma o dono? L'affidabilità dell'origine e del fondamento del mondo, che rendono possibile la vita, è un semplice desiderio o invece una certezza incondizionata?

Ebbene, proprio nell'autorivelarsi storico del Dio liberatore che culmina nell'evento di Cristo, noi attingiamo la certezza che la creazione non è una possibilità semplicemente aperta, ma lo spazio per l'impegno di Dio

²³ ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia*, 6-7.

²⁴ Insiste sull'imprescindibile valore etico della questione ambientale G. ANGELINI, *Questione ecologica e coscienza cristiana*, in CAPRIOLI - VACCARO (a cura di), *Questione ecologica*, 13-28.

con l'uomo, il compimento della «promessa della creazione».²⁵ E questo perché il *Logos* è il «legame» e il «senso» della creazione e il Figlio è colui che rivela l'affidabilità amorevole dell'origine: in lui, nel Figlio,

il senso della nascita da un «altro», come ricezione della vita, viene definitivamente rivelato all'uomo non come il segno di una colpa dalla quale riscattarsi o come il semplice segno della finitudine, bensì come l'attestazione di appartenere a un disegno d'amore.²⁶

L'atteggiamento fondamentale di un *ethos* «filiale» sarà allora la gratitudine verso un'origine non prodotta dall'uomo ma ricevuta, un'origine affidabile che ci pone in una creazione il cui senso è radicalmente buono. Il mio essere è dono, così come dono è la presenza della vita non umana, delle piante e degli animali: tutto ciò dice, prima ancora della cosiddetta «con-creaturalità» (un termine tutto sommato ambiguo se vuole estenuare la posizione specifica dell'uomo rispetto al resto del creato), della fecondità e della generosità del Creatore, che si esprime sacramentalmente nella sua creazione. La gratitudine accogliente verso l'origine affidabile permette allora di vedere la creazione intera come dono del Padre della luce e di considerare l'uomo voce di ogni creatura nell'esaltare la santità di Dio.²⁷

3.2. *Accogliere il creato come benedizione*

L'affidabilità della creazione è espressa biblicamente dalla «benedizione» che Dio pronuncia sul creato. La formula di Gen 1: «E Dio vide che era buono/bello (*kî-tôv*)», esprime il fatto che all'origine delle cose vi è non solo l'azione del creare (*b r '*) mediante la Parola, ma anche la constatazione, piena di meraviglia, della bontà dell'essere. La benedizione (*berakah; eulogía*) esprime anche un evento di reciprocità: Dio si compiace della sua

²⁵ Cf. KEHL, «E Dio vide che era cosa buona», 59-60.

²⁶ A. CHENDI, *Il Dio trinitario e il suo disegno*, in R. TREMBLAY - S. ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2010², 132.

²⁷ Cf. quanto dice il *Prefazio* della IV Preghiera eucaristica: «Padre santo, unico Dio vivo e vero: / prima del tempo e in eterno tu sei, / nel tuo regno di luce infinita. // Tu solo sei buono e fonte della vita, / e hai dato origine all'universo, / per effondere il tuo amore su tutte le creature / e allietarle con gli splendori della tua luce. // Schiere innumerevoli di angeli / stanno davanti a te per servirti, / contemplano la gloria del tuo volto, / e giorno e notte cantano la tua lode. // Insieme con loro anche noi, / fatti voce di ogni creatura, esultanti cantiamo: Santo, Santo, Santo...»: e il commento in KEHL, «E Dio vide che era cosa buona», 78ss.

creazione, e la creatura si rivolge a Dio rinnovando e rispondendo all'originaria benevolenza di Dio nei confronti della sua creazione. Dio, beneducendo il creato, chiede all'uomo che accolga il creato come benedizione.

In questo senso, la natura non può essere ridotta a cosa che sta semplicemente di fronte all'uomo: la creazione è atto di fondazione, di benedizione e di affidamento del mondo. Così l'uomo non è semplicemente spettatore, ma responsabile destinatario dell'affidamento divino. In questa cornice va interpretato il cosiddetto mandato del *dominium terrae*:²⁸ l'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, riceve il mondo non come padrone arbitrario e assoluto ma come amministratore (*steward*) dell'opera di fondazione, benedizione e affidamento di Dio.²⁹

In questo contesto la natura, ricorda Benedetto XVI, è una «vocazione» a cui l'uomo risponde riconoscendone la grammatica e amministrandola con sapienza:

La natura è espressione di un disegno di amore e di verità. Essa ci precede e ci è donata da Dio come ambiente di vita. Ci parla del Creatore (cf. Rm 1,20) e del suo amore per l'umanità. È destinata a essere «ricapitolata» in Cristo alla fine dei tempi (cf. Ef 1,9-10; Col 1,19-20). Anch'essa, quindi, è una «vocazione». La natura è a nostra disposizione non come «un mucchio

²⁸ Sulla complessa recezione del mandato genesiaco, cf. in sintesi U. KROLZIK, «*Dominium terrae*». *Storia di Genesi 1,28*, in «Rivista di teologia morale» 22 (1990) 257-267. Proprio da Gen 1,28 parte l'accusa sferrata da L. White al cristianesimo di essere all'origine dell'indiscriminato sfruttamento dell'ambiente. Ora, come afferma giustamente K. Golser, «la discussione può ritenersi chiusa sotto l'aspetto biblico»: K. GOLSER, *Custodire la casa della vita, anche per le generazioni future*, in R. ALTOBELLI - S. PRIVITERA (a cura di), *La casa della vita (Atti del XXI Congresso nazionale dell'ATISM, Oristano, 6-10 settembre 2004)*, San Paolo, Cinisello B. 2006, 68-112, qui 80. Cf. anche A. WÉNIN, *L'umanità e il creato: dominio e mitezza*, in A.N. TERRIN (ed.), *Ecologia e liturgia*, EMP - Abbazia «S. Giustina», Padova 2003, 23-47.

²⁹ Cf. A. BONORA, *L'uomo coltivatore e custode del suo mondo in Gen 1-11*, in CAPRIOLI - VACCARO (a cura di), *Questione ecologica*, 155-166, qui 161: «Quel che, di solito, è reso con "soggiogare" è il verbo ebraico *kābāš*, con cui si indica "la presa di possesso di un territorio". Con la benedizione divina, l'umanità riceve la capacità di generare e di moltiplicarsi fino a riempire la terra: i singoli popoli, dunque prenderanno possesso ciascuno del loro territorio. Il secondo verbo riguarda il rapporto dell'uomo con il mondo animale. In ebraico, è *r dâ*, reso di solito con "dominare", ma che significa piuttosto "pascolare, condurre, guidare, reggere". Dietro il verbo sta l'immagine dell'uomo come "pastore" di tutti gli animali, non solo di quelli domestici. All'uomo, dunque, è affidato territorio e gli animali. Ma tale affidamento avviene mediante una benedizione divina ed è fatto all'uomo in quanto immagine di Dio. Ciò vuol dire che il rapporto dell'uomo con il territorio e gli animali dovrà attingere a Dio i criteri del suo dispiegarsi concreto».

di rifiuti sparsi a caso», bensì come un dono del Creatore che ne ha disegnato gli ordinamenti intrinseci, affinché l'uomo ne tragga gli orientamenti doverosi per «custodirla e coltivarla» (Gn 2,15).³⁰

Questo atto di affidamento non è però – si badi – una sorta di delega da parte di un Dio che, dopo aver creato il mondo, si ritirerebbe da esso per lasciare lo spazio libero per il dominio dell'uomo. In realtà, l'uomo non deve «continuare» la creazione come «con-creatore», come talvolta si ripete: egli, più precisamente, la deve creativamente amministrare come «figlio» che vive da libero, ma non da padrone, nella casa edificata dal Padre.

3.3. *Prendersi cura della casa della vita*

Proprio l'immagine della «casa» ci porta al terzo tratto dell'*ethos* filiale. Insieme all'accoglienza grata dell'origine e della benedizione divina sul mondo, l'uomo è chiamato prendersi cura della casa della vita.

È stato notato che lo stesso termine «etica» fa riferimento all'abitare, all'abitudine, ed è nota la suggestiva idea di M. Heidegger che parla dell'etica come «dimora». ³¹ Ma non solo: «eco-logia» deriva da *oikos* (casa) e *logos* (discorso, parola, senso, legame). Così il discorso etico sull'ecologia non è qualcosa di marginale rispetto alle analisi tecnico-scientifiche: l'ecologia abbisogna di scoprire il senso della «casa della vita», e i legami che essa intende custodire. L'esperienza dell'«abitare» diventa tratto religioso nella storia di Dio con il suo popolo e si ricapitola in modo eccedente nel Figlio dell'uomo. Riassumendo la sua ricca e suggestiva indagine fenomenologica sull'abitare di Gesù, G.C. Pagazzi giunge a queste conclusioni:

Tre [...] sembrano essere le coordinate «topologiche» dell'identità di Gesù, colte nel Vangelo quadriforme. La prima è data dallo stile con cui il Signore *sta al mondo*, percependolo come casa affidabile, giacché vi scorge l'opera di colui che fin dal principio edifica. La seconda consiste nei luoghi dove Gesù dimora, vale a dire il mondo e il Padre, in maniera tale che il suo abitare nel mondo media umanamente la propria incomparabile esperienza filiale, come del resto la casa del Padre compone la propria immagine di mondo come dimora. La terza risulta non tanto dall'abitare di Gesù, quanto dal suo essere abitato dal Padre. La stretta connessione con l'identità filiale (*il Figlio* dell'uomo è *Betel*; Gv 1,51) fornisce la prospettiva da cui

³⁰ BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Caritas in veritate* (29.6.2009), 48.

³¹ Cf. M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanesimo*, SEI, Torino 1975, 123ss.

guardare l'essere abitato che caratterizza Gesù. «Figlio» significa innanzitutto aver ricevuto la vita, prima di poterla volere.³²

Proprio in base al suo essere-abitato il «Figlio» può abitare il mondo, sciogliendone l'ambiguità e vincendo la paura dell'abitare in una casa estranea. Proprio di un *ethos* filiale sarà allora la capacità di abitare nella natura come a casa propria. La natura di per sé non è casa dell'uomo: essa va resa abitabile, poiché solo una natura trasformata in «ambiente» potrà essere dimora per l'uomo.³³

Per questo l'uomo deve recuperare il senso autentico della «cura».³⁴ Memore del comando di «coltivare» (*ab d*) e «custodire» (*š m r*) la casa della vita (cf. Gen 2,15),³⁵ il «figlio» dovrà prendersi cura del creato (e non solo salvaguardarlo),³⁶ consentendogli di mostrare il suo volto affidabile e familiare e così aprirsi alla cura di Dio verso di lui. «Nel prendervi cura del creato, noi constatiamo che Dio, tramite il creato, si prende cura di noi».³⁷

3.4. *Trasfigurare eucaristicamente il cosmo*

La cura dell'uomo verso la terra appare oggi delegata *in toto* alla tecnica, che non solo è diventata strumento del nostro approccio all'«altro» della natura, ma è assurta anche a modo globale e unico di pensare il nostro rapporto con essa. Certo, quell'armonica sintesi medievale fra natura, uomo e Dio, evocata dal recente documento della Commissione Teologica

³² G.C. PAGAZZI, *Sentirsi a casa. Abitare il mondo da figli*, EDB, Bologna 2010, 77-78.

³³ Cf. MOLTMANN, *Dio nella creazione*, 63-64.

³⁴ Sull'idea di «cura», considerata come un atteggiamento complesso di coinvolgimento affettivo verso l'altro, si concentrano le riflessioni, non sempre condivisibili, di BOFF, *Il creato in una carezza*.

³⁵ Scrive CLEMENT, *Il senso della terra*, 25: «La vera grandezza dell'uomo (sta) nella sua dimensione irriducibilmente personale, metacosmica, che gli permette non di dissolversi nel mondo, né di dissolvere il mondo, ma di «coltivarlo». Adamo fu posto come un giardiniere nell'Eden, per perfezionarne la bellezza. L'uomo è *logikos*, egli è il *logos* creato che deve raccogliere, come un sacerdote e un re, i *logoi* delle cose per offrirli, nella diffusione creatrice della gloria, al *Logos* in creato. In ogni essere e in ogni cosa, egli deve scoprire il punto vertiginoso della sofianità perché vi sgorgi la Sapienza divina».

³⁶ Come nota KEHL, «*E Dio vide che era cosa buona*», 402-403, il termine «salvaguardia del creato» è teologicamente ambiguo, perché solo Dio, mediante il suo sì incondizionato alla creazione, può realmente «salvaguardare» il mondo.

³⁷ BENEDETTO XVI, Messaggio per la celebrazione della XLIII Giornata mondiale della pace *Se vuoi coltivare la pace, custodisci il creato* (1.1.2010), n. 13.

Internazionale sulla legge naturale,³⁸ è definitivamente spezzata e sarebbe ingenuamente antistorico pensare al ritorno a un'immagine prescientifica della natura, a un nuovo «incanto» del mondo. Non poche prospettive ecologiche, peraltro, sembrano vagheggiare proprio questo nel loro netto contrapporre «naturale» e «artificiale», come se quest'ultimo fosse di per sé degenerazione «contro natura».

Ciò che appare invece compito urgente per un *ethos* ecologico è opporsi al volto idolatrico e totalizzante della tecnica, riscoprendo la natura come «medio simbolico»³⁹ e cogliendone l'appello a una trasfigurazione umanizzante. A questo compito l'uomo non è estraneo spettatore; al contrario ne è necessario protagonista, perché la gloria del creato è indissociabile dalla rivelazione della figliolanza divina dell'uomo.

Questa trasformazione, compiuta dall'uomo, deve assumere un volto eucaristico.⁴⁰ Superando l'idea riduttiva dell'Eucaristia come «nutrimento dell'anima», essa deve venir recuperata nella sua dimensione «simbolica» e «cosmica»: il pane e il vino sono compendio del creato, frutto *insieme* del dono di Dio e del lavoro tecnico dell'uomo, e vengono elevati, dalla potenza dello Spirito, a sacramento della presenza del Risorto, primogenito della creazione nuova. Così, per dirla con E. Bianchi,

solo l'uomo eucaristico percepisce la creazione come dono di Dio fatto in Cristo e nella potenza dello Spirito Santo; solo l'uomo eucaristico comprende come tutta la creazione, comunità di co-creature, è materia eucaristica assunta nel corpo di Cristo, primogenito di ogni creatura; solo l'uomo eucaristico sa attendere, *donec veniat* (1Cor 11,26), cieli e terra nuova, quando «Dio sarà tutto in tutti» (1Cor 15,28).⁴¹

Trasformare eucaristicamente il creato include l'idea della santificazione del tempo. Vana sarebbe un'ecologia dello spazio senza un'adeguata «ecologia del tempo». La proposta di riprendere l'idea del sabato biblico, di una «dottrina sabbatica della creazione» è stata fatta da J. Moltmann

³⁸ Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale* (1-6.12.2008), 69-82.

³⁹ Cf. MANZONE, *Ecologia e teologia*, 534ss.

⁴⁰ Cf. K. GOLSER, *Homo oecologicus. Dall'Eucaristia un nuovo paradigma culturale*, in «Il Regno attualità» 2 (2009) 54-60.

⁴¹ BIANCHI, *Le ragioni cristiane dell'ecologia*, 28-29.

sulla scia delle suggestive riflessioni di A.J. Heschel nel suo *The Sabbath*.⁴² Essa va considerata nel compimento del Figlio dell'uomo, «signore del sabato» (cf. Mc 2,28), che mediante la sua risurrezione compie la creazione portandola nel tempo di Dio, nel compimento escatologico. L'Eucaristia è così paradigma dell'agire ecologico, sia nel senso dell'offerta trasformante della natura, sia nella ricezione della benedizione insita nel creato, sia infine nella gioia della festa, di un tempo divenuto ormai *kairos*. La creazione, che geme nelle doglie del parto, potrà così approdare – nella pienezza del tempo nuovo – alla compiuta liberazione dalla vanità, alla piena redenzione, a quella «gloria» che le sarà data dal rivelarsi della piena libertà filiale dell'uomo.

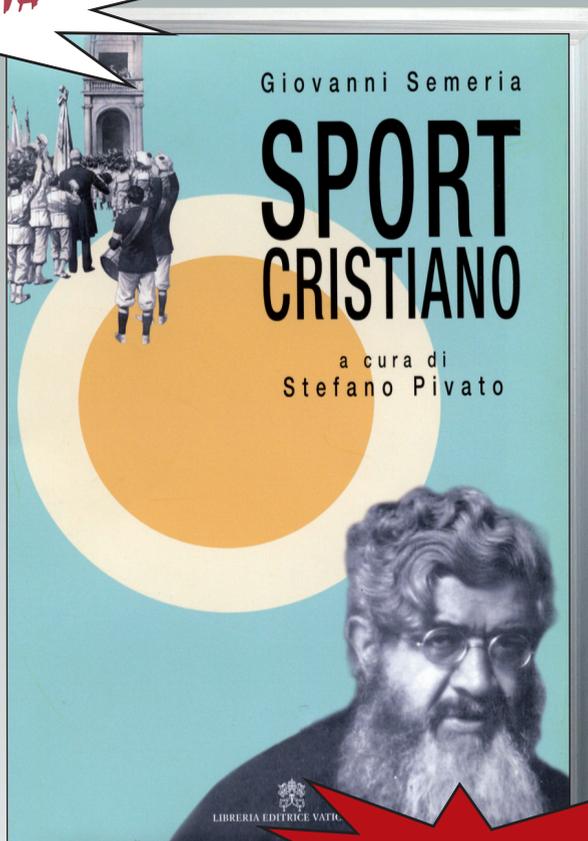
Riassunto

Fra i problemi di più palpitante attualità vi è senza dubbio la cosiddetta questione ecologica. I «gemiti della creazione» di cui parla san Paolo sono sempre più percepibili e preoccupanti. L'intento di questo studio non è di riproporre analisi facilmente rinvenibili altrove, ma di offrire alcuni spunti di riflessione a partire dalle suggestioni del testo paolino di Rm 8,18-30, in modo da considerare il problema ecologico come questione etica e teologica, inserendola nel quadro di una cristologia «filiale». Per questo, dopo aver considerato più da vicino il passo in questione, si rifletterà sul «Figlio», primogenito e Logos della creazione e capace di uno sguardo nuovo sulla natura per approdare così a delineare alcuni possibili tratti di un ethos ecologico filiale.

⁴² Cf. MOLTMANN, *Dio nella creazione*, 320-341. Per Heschel, il sabato è compimento della creazione, luogo dell'incontro con Dio sottratto alla civiltà della tecnica, al dominio dello spazio, all'esteriorità delle cose. A conclusione del suo saggio Heschel scrive: «Questo il compito dell'uomo: conquistare lo spazio e santificare il tempo. Dobbiamo conquistare lo spazio per santificare il tempo. Lungo tutto l'arco della settimana siamo sollecitati a santificare la nostra vita impiegando le ore dello spazio. Nel giorno del Sabato ci è dato di partecipare alla santità che è nel cuore del tempo», A.J. HESCHEL, *Il Sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, Garzanti, Milano 2001, 134.

ALLE RADICI DELLO SPORT CRISTIANO

NOVITÀ



Pagine: 88+16 di foto
Prezzo: € 11,00

Libreria Editrice Vaticana

INFORMAZIONI E PRENOTAZIONI:

tel. 06/698.81032 - fax 06/698.84716 - commerciale@lev.va
www.vatican.va - www.libreriaeditricevaticana.com

QUALE AGIRE NEL MONDO? FONDAMENTI DELLA DOTTRINA SOCIALE

MARCO DOLDI

PATH 10 (2011) 391-408

La rivelazione in Cristo del mistero di Dio come amore trinitario è insieme la rivelazione della persona umana all'amore. Tale rivelazione illumina la dignità e la libertà personale dell'uomo e della donna e l'intrinseca socialità umana in tutta la loro profondità

(Compendio della dottrina sociale della Chiesa, 34).

C'è un'indicazione del Concilio, che continua a interpellare pastori e teologi: scopo della riflessione morale è quello di mostrare «l'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo».¹ Poche parole, ma sufficienti per indurre l'antropologia a lasciarsi illuminare dalla cristologia, nella certezza che questo non sia una divagazione rispetto a domande più urgenti, ma sia la condizione per la qualità della morale cristiana.² Ancora, il Concilio indica un compito: ogni credente realizza la propria esistenza espropriandosi, cioè donando se stesso affinché il mondo viva. In queste poche parole è messa da parte ogni realizzazione individualistica – l'autocostruzione di sé, come l'eroe greco – ed è attribuito alla vita morale in genere un carattere, che possiamo definire «sociale».

¹ CONCILIO VATICANO II, Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*, n. 16, in *Enchiridion Vaticanum* (EV), vol. 1, n. 808.

² Cf. M. DOLDI, *Fondamenti cristologici della morale in alcuni autori italiani. Bilancio e prospettive*, LEV, Città del Vaticano 2000, 60-67.

Nella prospettiva conciliare si vorrebbe mostrare come l'impostazione filiale della morale proposta da alcuni moralisti contemporanei³ conduca naturalmente alla dottrina sociale della Chiesa.⁴ Lo faremo attraverso due momenti: innanzitutto, richiameremo quei dati essenziali che permettono di comprendere come l'uomo sia predisposto e preparato alla filiazione e reso effettivamente figlio (1). In un secondo momento si affideranno alla riflessione cristologica alcuni contenuti o ambiti di impegno sociale, colti dal patrimonio della parte sistematica della dottrina sociale (2). Se riusciremo nel nostro scopo, avremo dimostrato come l'orizzonte cristologico, fondando l'antropologia, costituisca una ricchezza per tutto il vivere sociale.

1. Dall'antropologia filiale alla morale filiale

La scelta di Cristo dell'auto-espropriazione rivela la vocazione umana al dono di sé all'altro e agli altri: come Cristo, anche l'uomo realizza se stesso, donandosi a Dio e ai fratelli. A questo conduce la riflessione approfondita sull'uomo e sulle realtà umane, su chi sia la persona umana e quale sia la sua dignità filiale.

Occorre, a tale proposito, riflettere sull'identità dell'uomo e su quella di Cristo, sua origine, che lo segna indelebilmente. Ora, il "luogo" migliore per comprendere chi sia l'uomo e chi sia Cristo è il mistero pasquale, poiché, al suo interno, si trova la realizzazione del disegno di salvezza, che Dio ha pensato a favore dell'uomo e, soprattutto, la concretizzazione del progetto eterno di Dio di offrire all'uomo la sua intimità divina. L'amore di Dio si è manifestato tra noi in questo: «Dio ha mandato nel mondo il suo Figlio unigenito, perché noi avessimo la vita per mezzo di lui» (Gv 4,9). Nella croce gloriosa di Cristo trova compimento la missione che Gesù riceve dal

³ Come, ad es., nell'opera di R. TREMBLAY - S. ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2008. Mi riferisco, particolarmente, ai seguenti contributi di questo libro: A. CHENDI, *La croce gloriosa, rivelazione del Dio che è amore*, 109-124; ID., *Il Dio trinitario e il suo disegno*, 125-140; R. TREMBLAY, *La croce gloriosa, realizzazione e fondamento del disegno divino di filiazione*, 141-164; ID., *Dalla persona umana capax Dei in Filio alla persona filiale*, 165-180.

⁴ Che cosa pretende dire il magistero quando afferma che la dottrina sociale è teologia? A questa domanda ha risposto recentemente L.A. ANAYA, *La dottrina social de la Iglesia como teología moral. Una introducción epistemológica a la disciplina*, in J. MIMEAULT - S. ZAMBONI - A. CHENDI (a cura di), *Nella luce del Figlio. Scritti in onore di Réal Tremblay nel suo 70° genetliaco*, EDB, Bologna 2011, 527-542.

Padre (cf. Gv 10,14-18): offrire se stesso, attirando tutti a sé, donando a chi lo accolga il potere di diventare figlio di Dio (cf. Gv 1,12).

La croce gloriosa rivela chi è Dio – «Dio è amore» (1Gv 4,8) – e chi è l'uomo nella sua lontananza dal Padre, dopo il peccato di Adamo: «Ecco l'uomo» (Gv 19,5). L'Uomo dei dolori, flagellato e sofferente, è l'immagine di carne dell'uomo immerso nel peccato. È nella croce che Gesù è trasparenza di Dio e, contemporaneamente, svela la consistenza e la condizione dell'uomo. Per lui Cristo offre se stesso e, in questa offerta, emerge la sua identità filiale, nella quale missione ed esistenza coincidono. Nella croce, il legame filiale esce dall'ambito trinitario per allungarsi verso l'uomo e così accogliere a sé la creatura.

Dio rivela la sua onnipotenza nell'amore, in quel legame filiale, che deborda dall'ambito trinitario per espandersi nel mondo e accogliere al proprio interno la creatura, che da quel cuore pulsante era stata voluta, amata e creata.

Similmente allo squarcio dei cieli, dai quali il Padre fa udire la propria voce (cf. Mt 17,5), la croce di Cristo è uno squarcio del mistero della Trinità verso la terra, in forza della discesa del Figlio. È segno al quale nessuno può sottrarsi. In assoluta solidarietà con l'umanità, il Figlio morente si affida all'amore del Padre, introducendo, così, anche la creatura umana nello spazio di Dio.

Tuttavia, per giungere a giustificare e a considerare come l'antropologia abbia un evidente carattere filiale, è necessario verificare l'impatto ontologico che la persona del Figlio ha sulla persona umana. La centralità della croce aiuta a comprendere con quale e in vista di quale grande amore siamo stati eletti da Dio nel Figlio (cf. Ef 1,4-12), così da affermare che Dio, da sempre, ha voluto rendere partecipe l'uomo della comunione con sé. Il Cristo è «Omèga» perché è «Alfa», cioè colui nel quale il Padre, in un amore eterno, ha concepito di rendere partecipe l'uomo della sua figliolanza e, quindi, di crearlo a sua «immagine», o secondo il marchio filiale, e di concedergli, prima del suo peccato, ma non senza tenere conto di esso, l'adozione filiale.⁵ Così testimonia la Scrittura: «Io sono l'Alfa e l'Omèga, il Primo e l'Ultimo, il principio e la fine» (Ap 22,13).

⁵ Cf. R. TREMBLAY, *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, ED, Roma 1997, 37. ID., *L'«innalzamento» del Figlio, fulcro della vita morale*, Mursia - PUL,

1.1. *La predisposizione alla filiazione*

Cristo, nel suo primato, preesiste alla creazione e in lui, l'uomo è stato predestinato alla filiazione secondo un benevolo disegno. La Sacra Scrittura garantisce l'inserimento della dimensione umana e della creazione nella prospettiva filiale e cristologica. Ne troviamo testimonianza nel celebre inno della lettera agli Efesini, senza dimenticare altri testi (ad esempio Col 1,14). Il Padre

in lui ci ha scelti prima della creazione del mondo per essere santi e immacolati di fronte a lui nella carità, predestinandoci a essere per lui figli adottivi mediante Gesù Cristo, secondo il disegno d'amore della sua volontà (1,4-5).

Queste parole esprimono bene come il progetto di Dio di attirare l'uomo alla comunione con sé, mediante la filializzazione abbia la precedenza sul peccato di Adamo. Cristo è il compimento e il redentore dell'uomo, perché è colui nel quale siamo predestinati prima della creazione del mondo a divenire figli adottivi.

Dal canto suo, l'apostolo Giovanni, pone il primato di Cristo all'origine di tutto il reale: «Tutto è stato fatto per mezzo di lui» (Gv 1,3); «il mondo è stato fatto per mezzo di lui» (Gv 1,10). La venuta nell'*humanum* del Verbo eterno, il suo farsi carne (cf. Gv 1,14) costituisce la possibilità concreta della filiazione, il «diventare figli di Dio» (Gv 1,12). Inoltre, il fatto che Dio si riveli come Padre, che dona la vita, ma anche come Figlio che la riceve e l'accoglie – è il mistero della generazione – costituisce la genesi della persona umana. Dalla relazione d'amore, che sussiste tra le tre persone divine, dunque, scaturisce la decisione eterna di far sorgere e chiamare all'essere l'uomo per introdurlo e renderlo partecipe, nel Figlio, all'essere stesso di Dio-Amore.

*L'uomo riceve la sua origine da un Dio Padre che vuole co-generarlo nel suo Figlio;*⁶ egli viene creato per essere liberamente assimilato al Figlio; pertanto, la persona avverte di non avere in sé la propria origine, ma di provenire da un Altro, con cui è in relazione costitutiva e permanente. Nel Figlio, il Padre ha inteso rendere partecipe l'uomo della filiazione divina

Milano - Roma 2001, 32-34; ID., «*Ma io vi dico...*». *L'agire eccellente, specifico della morale cristiana*, EDB, Bologna 2005, 71-81.

⁶ Cf. TREMBLAY, *Radicati*, 38.

e il Figlio di Dio si è fatto uomo affinché ricevessimo l'adozione filiale. Attraverso l'incarnazione, egli si è unito in certo qual modo a ogni uomo e nel mistero pasquale ritorna al Padre, non da solo, ma con tutta l'umanità. Appare così giustificato il fatto che Cristo sia l'«Alfa», il *Protos*, il Preesistente, il Primogenito e «Omèga», l'*Escatbos*, il Ricapitolatore. Così è legato inscindibilmente all'uomo.

Questa inclusione della persona e di tutte le persone nel Verbo incarnato pone nell'uomo una traccia trinitaria. In quanto «Alfa» o «Primo», perché «Omèga» o «Ultimo», il Cristo lascia, *come l'artista con la sua opera*, una traccia di sé nella costituzione della sua creatura. Come definire questa traccia del divino? Si deve concepire, secondo la potenza creatrice, come un'apertura sull'Altro e sugli altri. Non un'apertura statica, chiusa in se stessa, ma dinamica e proiettata verso l'infinito. Un desiderio della creatura di raggiungere Dio, ma che non realizza da sola, perché essa non sa neanche attribuire a sé tratti filiali e a Dio tratti paterni.

Questa realtà è la persona e la si può spiegare alla luce di Cristo come una "predisposizione", una tendenza, un'inclinazione verso la filiazione. Il dono ontologico della filiazione non è ancora presente, ma, quando giungerà, troverà nella persona una predisposizione e un'attesa creaturale.

1.2. *L'uomo "preparato immediatamente" alla filiazione*

La persona umana, che aspira all'infinito, senza poter riconoscerlo nitidamente, è silenziosamente preparata a ricevere il dono di grazia dell'adozione filiale. Il Figlio unigenito, misteriosamente solidale con ogni uomo e con tutto l'uomo, nel mistero pasquale conduce l'umanità all'intimità paterna; ritorna al Padre come il «primogenito tra molti fratelli» (Rm 8,29; cf. Eb 2,9ss.). I Padri della Chiesa sono stati molto attenti a questa solidarietà o inclusione di tutti nel Verbo incarnato, morto e risorto, mediante le categorie filosofiche del loro tempo (ad esempio, natura e sostanza); molti teologi contemporanei, come H.U. von Balthasar o W. Kasper, hanno ripreso questa dottrina tradizionale;⁷ soprattutto, il Concilio Vaticano II ha

⁷ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica 3. Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1992, 33-39; W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1986⁵, 300ss.

affermato: «Con l'incarnazione, il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo».⁸

Ora, il mistero della solidarietà di tutti nel Cristo suscita nell'uomo *una specie di condizionamento filiale, di preparazione immediata alla ricezione dell'adozione?* Sarebbe davvero strano che il polo escatologico non avesse alcuna eco, non esercitasse nessun impatto, non facesse sentire nessuna chiamata dalla parte di Cristo Omèga e non lasciasse alcuna impronta sull'antropologia come tale. Per di più, deve esserci un passaggio armonico tra il dono effettivo della grazia e il soggetto che la riceve, deve esserci la necessità di una disposizione preliminare a questo dono. Insomma, a motivo dell'incapacità dell'uomo, l'adozione può essere riconosciuta e accolta per quello che è, solo se è stata preformata in qualche modo nell'uomo prima che gli sia offerta.

Giustificata la necessità di questo "condizionamento filiale" o di questa "preparazione immediata" *alla ricezione* dell'adozione, come immaginarla? Si tratta di un rapporto con il Cristo che ha la *forma di una specie di curiosità cristico-filiale*. È uno slancio, una propensione suscitata dalla grazia, che spinge l'uomo a cercare il Figlio e, in lui, il Padre. Così è avvenuto a Gerusalemme durante la festa: «Questi si avvicinarono a Filippo, che era di Betsàida di Galilea e gli domandarono: "Signore vogliamo vedere Gesù"» (Gv 12,21). Ancora di più, questa curiosità cristica è il risvolto dell'attrazione che il Padre, attraverso il Figlio, esercita sull'uomo: «Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato» (Gv 6,44). È un'attrazione interiore e piena d'amore, che spinge l'uomo a cercare il Figlio e in lui il Padre.

In conclusione, sulla scia di questi dati biblici e tornando alla solidarietà o inclusione di tutti nel Crocifisso risorto, Omèga e dunque Alfa, potremmo definire la "preparazione immediata" alla filiazione come *uno slancio suscitato dalla grazia*, che spinge l'uomo a cercare il Figlio e, in lui, il Padre.

1.3. *Il dono effettivo della filiazione adottiva*

All'origine della persona umana c'è il progetto di Dio di rendere l'uomo partecipe della propria intimità paterna, attraverso la filiazione divina.

⁸ CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (GS), n. 22, in EV 1/1386.

Uno dei principali effetti della grazia battesimale, che scaturisce dal costato aperto del Crocifisso risorto, è il dono della filiazione adottiva, accolta nella fede. Il dono è frutto della comunicazione che il Padre fa di sé, mediante il Figlio e nello Spirito, così da raggiungere l'uomo e trasformarlo ontologicamente. Conviene soffermarsi proprio sugli effetti della filiazione divina nell'uomo.

L'uomo oggetto, ma, allo stesso tempo, soggetto del dono della filiazione, vede trasformata la propria condizione intima, viene segnato ontologicamente, e, reso figlio, può prolungare la relazione del Figlio con il Padre. Il materiale neotestamentario è immenso, qui scegliamo un testo di Giovanni, che parla dell'appellativo «figlio di Dio» ormai nella sua piena realizzazione:

Vedete quale grande amore ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente! Per questo il mondo non ci conosce: perché non ha conosciuto lui. Carissimi, noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è (1Gv 3,1-2).

Che cosa dice l'Apostolo? Considera, innanzitutto, lo stato attuale di salvezza, frutto della comunicazione dell'amore esistente tra il Padre e il Figlio nello Spirito. Il Padre ha colmato, finalmente, l'abisso che separava il Creatore dalle sue creature e si è fatto vicino attraverso il Figlio unigenito. Questa prossimità con Dio procura ai credenti il nome di «figli».

Celebrando la grandezza del dono di Dio, Giovanni usa una terminologia distinta per indicare il Figlio, unigenito per natura, e i figli, tali per grazia. Ancora, l'Apostolo insiste sulla realtà del rapporto filiale, cui partecipano i credenti: «Lo siamo realmente!», precisa. Una situazione che comporta il possesso dello Spirito e la rinascita sacramentale. È lo Spirito il garante, che permette alla filiazione divina dei cristiani di essere infinitamente superiore e più vera, rispetto a un semplice rapporto di ordine giuridico o morale.

Infine, dalla situazione attuale, l'Apostolo orienta lo sguardo verso l'avvenire escatologico; la venuta gloriosa del Signore (cf. 1Gv 2,28) apporterà qualcosa di più, perché svelerà ai credenti un dono che non è ancora pienamente evidente: la gloria dei figli di Dio. Il «di più» consisterà nel compimento della filiazione divina, attraverso la piena somiglianza con il

Padre. Nella persona filiale c'è, dunque, un'attesa, che è quella della prosimità immediata con Dio, quella della comunicazione della sua gloria, che porterà a compimento nella creatura l'immagine divina, secondo la dimensione paterna.

Un altro testo giovanneo deve essere ricordato; nel prologo troviamo che

a quanti però lo hanno accolto, ha dato potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome, i quali, non da sangue né da volere di carne né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati (Gv 1,12-13).

La filiazione è operata da un misterioso atto di "generazione", che non dipende da alcuna forza umana, ma dalla potenza di Dio stesso. Questo atto divino diviene possibile tramite lo Spirito, ricevuto dai credenti come principio di vita nuova, che fa di loro degli esseri simili al Figlio. Anche l'apostolo Paolo testimonia il cambiamento avvenuto in noi con l'adozione, cambiamento che ci introduce nella relazione filiale:

E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: «Abbà, Padre!» (Rm 8,15).

I testi biblici, arricchiti dall'approfondimento dei Padri, ad esempio di Ireneo, conducono a una ricca visione antropologica. *A seguito della venuta nella carne del Verbo-Figlio, la persona umana riceve effettivamente il dono della filiazione. Questo dono la eleva a una dignità altissima: ne fa come un "Dio" e lo rende capace di "comprendere" e di "vedere" Dio. Gli permette di entrare in comunione con l'essere stesso del Figlio e del Padre, di condividere l'immortalità e l'incorruttibilità propria di Dio e di vivere, secondo gli atteggiamenti del Figlio, morto e risorto, l'obbedienza al Padre. Il dono è mediato dallo Spirito del Figlio, concesso come «caparra» ora e, in modo definitivo, nella pienezza. Progredisce sino a dispiegare tutta la sua forza nel regno del Figlio e del Padre. L'uomo risuscitato avrà in quel giorno pieno accesso al mistero del Figlio e del Padre, divenendo loro perfettamente simile.*

Il senso della nascita da un Altro, non è il segno di una finitudine, da cui liberarsi, ma è l'attestazione di appartenere a un disegno di amore, nel quale il primo e unico generato è il Figlio, «in virtù del» quale, «nel» quale e «in vista del» quale l'uomo è stato da sempre voluto e amato (cf. Col 1,15-20; Ef 1,3-14). *La co-generazione costituisce la chiave di volta dell'antropologia, che qualifica l'uomo figlio nel Figlio.* Così, l'identità filiale del Figlio,

illumina quella dell'uomo e la dignità umana di ciascun uomo consiste proprio nella filiazione divina.

Il Figlio vive ed esercita la propria identità filiale, il proprio essere generato, come un non fare nulla se non ciò che riceve dalla volontà che il Padre gli rivela (cf. Gv 5,19). Questo non un segno di inferiorità, ma è l'attestazione suprema della filiazione. I gesti d'amore, che Gesù manifesta nei confronti dell'uomo, sino all'offerta di sé, sono da lui stesso ricondotti all'opera affidatagli dal Padre. L'identità di Cristo, dunque, si cela nell'inscindibile unità di missione ed esistenza: egli vive tutta la sua vita in funzione del dono di sé al Padre e agli altri uomini, non cerca nulla che non sia l'offerta della comunione e dell'amore che lo unisce al Padre. Alla vigilia della passione, il Figlio coglie quello che gli sta per accadere come il momento più alto, quello della glorificazione:

È venuta l'ora che il Figlio dell'uomo sia glorificato. In verità, in verità vi dico: se il chicco di grano, caduto in terra, non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto (Gv 12,23-24).

Egli intraprende un cammino, che sarà normativo per il credente, desideroso di seguire il Figlio servendolo:

Chi ama la propria vita, la perde, e chi odia la propria vita in questo mondo, la conserverà per la vita eterna. Se uno mi vuole servire, mi segua, e dove sono io, là sarà anche il mio servitore. Se uno serve me, il Padre lo onorerà. Adesso *l'anima mia è turbata*; che cosa dirò? Padre, *salvami* da quest'ora? Ma proprio per questo sono giunto a quest'ora. Padre glorifica il tuo nome! (Gv 12,25-28).

L'amore di Gesù nei confronti dei discepoli è il riverbero dell'amore che il Padre nutre nei confronti del Figlio e al quale corrisponde con libera obbedienza d'amore (cf. Gv 15,9-15). La logica della generazione eterna, nella quale il Padre partecipa al Figlio la divinità donandogli tutto il suo, costituisce per il Figlio la misura secondo cui esercitare il suo essere filiale sino alla spogliazione della croce.

Analogamente, nell'uomo la prossimità/similitudine con Dio – l'essere in relazione filiale – crea un agire morale nuovo, che ha la caratteristica della filiazione, cioè l'agire di chi è figlio di Dio e, come il Figlio, desidera solo fare la volontà del Padre. Ne sono eco le parole dell'Apóstolo:

Non fate nulla per rivalità o vanagloria, ma ciascuno di voi, con tutta umiltà, consideri gli altri superiori a se stesso. Ciascuno non cerchi l'interesse proprio, ma anche quello degli altri. Abbiate in voi gli stessi sentimenti di Cristo Gesù (Fil 2,3-5).

Questi dati aiutano a comprendere la qualità cristologica e filiale della persona umana e del suo agire nel mondo, il cui fine non è la costruzione di sé, ma la glorificazione del Padre. Gli atti morali dell'uomo saranno considerati buoni – portatori di vita per il mondo – nella misura in cui si accorderanno o meno con la verità del suo essere filiale.

1.4. *Conseguenze a livello sociale*

Il quadro fin qui esposto, offre un'antropologia organica e completa, che muove dalla creazione alla ri-creazione dell'uomo, senza dimenticare, che, in virtù del mistero pasquale, il Figlio esercita la sua influenza cristica al piano della protologia e a quello del compimento escatologico. Proprio la presenza costante del Figlio *permette di non vedere alcuna frattura tra il piano della creazione e quello della redenzione, tra il piano della natura e quello della soprannatura*. Piuttosto, permette di cogliere la ricchezza dell'*humanum* e le sue ricadute nell'agire sociale. Non è possibile affermare, come avveniva in passato, una dinamica che dalla *natura vada alla soprannatura*, nel senso che il primo piano – quello della natura! – è costituito autonomamente, mentre il secondo sarebbe quello cristiano. Perché questo significherebbe che tra i due piani c'è un'autentica *frattura*.

2. **Dalla morale filiale alla morale sociale**

A questo punto ci si potrebbe domandare: quale «sociale»? La nostra impostazione ha qualcosa da dire ai temi classici, che costituiscono il patrimonio tradizionale della dottrina sociale? (2.1.). Un patrimonio cui si aggiungono oggi nuovi temi (2.2.). Naturalmente non è possibile presentare l'immenso materiale, si può invece offrire qualche assaggio. L'approfondimento di queste tematiche ha come sfondo teoretico l'esercizio del rapporto tra ragione e fede.⁹

⁹ Non intendo entrare in questo importante contesto, che, tuttavia, presuppongo. In proposito: M. DOLDI, *La dottrina sociale: esercizio della relazione tra fede e ragione*, in R.

2.1. I princìpi coordinatori

Sono noti, ma il più delle volte sono presentati e sviluppati secondo una prospettiva più filosofica, che non teologica.¹⁰ Senza voler rinunciare al ruolo della ragione, si vorrebbe mostrare come possano essere colti al piano della creazione e a quello della redenzione.

2.1.1. La solidarietà

Che cosa lega le persone tra loro? Non ci sono dubbi: l'origine da un Dio Padre, che vuole co-generare l'uomo nel suo Figlio. L'inclusione della persona e di tutte le persone nel Verbo incarnato è il fondamento di quell'unità che conduce alla solidarietà umana. Essa è stata descritta dal mondo antico con il riferimento al corpo sociale. Platone paragonò lo Stato ben ordinato a un corpo con le sue membra; Aristotele si servì dell'analogia dell'organismo per approfondire la conoscenza della struttura della vita della società. Seneca insegnò che siamo tutti membra di un grande corpo. Ma c'è qualcosa di più. L'uomo, divenuto figlio per grazia, *vive i rapporti con gli altri nella logica della fraternità e così porta frutti nella carità per la vita del mondo*. La fraternità, a dire il vero, è un punto centrale del magistero solenne della Chiesa di questi ultimi tempi. Per il Concilio l'uomo, partecipe per grazia della relazione stessa che intercorre tra le persone divine, gode sì di una consistenza propria, ma è inscindibilmente legato, grazie alla dimensione filiale, al Padre e al Figlio nello Spirito. Egli, si comprende e si realizza solo nella dimensione relazionale, come dono, auto-espropriazione, apertura a Dio e agli altri uomini. Tutto questo non costituisce una minaccia, una dispersione centrifuga, ma la vera realizzazione dell'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 (GS 24).

Sono le note parole conciliari, che teologicamente motivano la dimensione del vivere sociale: corrisponde al disegno di Dio che tutti gli uomini formino una famiglia umana e vivano da fratelli. Il motivo ha radici trinitarie. Il Concilio segnalava come segno dei tempi il moltiplicarsi delle relazioni umane e, nello stesso tempo, indicava il luogo più adatto per farle

TREMBLAY (a cura di), «*Deus caritas est*». *Per una teologia morale radicata in Cristo*, LEV, Città del Vaticano 2007, 123-130.

¹⁰ Si veda, per es., J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, Ed. Paoline, Roma 1979.

crescere: il «*fraternum hominum colloquium*» (GS 23), cioè la comunione spirituale tra gli uomini.

Paolo VI aveva compreso come la questione sociale da locale fosse diventata mondiale e *riconobbe nell'unificazione dell'umanità l'ideale cristiano di un'unica famiglia dei popoli, solidale nella comune fraternità*. Egli indicò nello sviluppo, umanamente e cristianamente inteso, il cuore del messaggio sociale cristiano e propose la carità cristiana come principale forza a servizio dello sviluppo. Sulla scia del Concilio, indica la fraternità tra gli uomini come uno degli obiettivi più urgenti da raggiungere: il sottosviluppo in cui si trovano tanti popoli che risiede «nella mancanza di fraternità tra gli uomini e tra i popoli».¹¹ Il volto autentico della solidarietà è, dunque, la fraternità, realizzata nel mistero pasquale.

2.1.2. Il bene comune

Il progetto di Dio di attirare l'uomo alla comunione con sé attraverso la filializzazione ha delle ricadute evidenti sul piano della creazione. *L'humanum*, che poi sarà assunto e trasformato dal Figlio e, in genere, tutto il reale hanno una forte impronta cristica: tutto è stato fatto per mezzo del Figlio e in vista di lui. Se tutte le cose create appartengono al Verbo hanno uno scopo preciso, un ordinamento che trascende la pura materialità. I beni sono affidati agli uomini come strumento per realizzare un fine di ordine spirituale: quello che gli uomini, rinunciando a interessi personali, si impegnino per formare una sola famiglia. Così, secondo la definizione classica, il bene comune è il bene di una società come tale ed è superiore al bene dei singoli individui. Tale superiorità è sia quantitativa, in quanto si estende a più soggetti, sia qualitativa perché è per la società. Inoltre, impegnandosi per il bene comune le persone raggiungono un bene più grande, rispetto a quello che raggiungerebbero nella vita individuale.

Cristo assomma in sé il momento della creazione e quello della redenzione. C'è così un rapporto profondo tra i due momenti nel senso che la redenzione è anche un condurre a pienezza la creazione, un portarla alla sua piena e definitiva maturazione.

Creazione e redenzione non sono dunque approssimativamente unite, piuttosto sono il modo attraverso cui l'unico Signore conduce con potenza

¹¹ PAOLO VI, Lettera enciclica *Populorum progressio*, n. 66, in EV 2/1111.

il mondo verso il suo unico fine: quello di esistere per lui, dato che solo in lui ha consistenza. In definitiva: la redenzione non giunge da fuori alla creazione, dal momento che questo mondo è di Cristo e per Cristo. I beni creati si colgono pienamente in un quadro salvifico, dove partecipano, ancora, di un'ansia e di un'impazienza: quella della liberazione dalla schiavitù della corruzione (cf. Rm 8,19-22). Se i beni materiali hanno questa qualifica critica essi servono alla vita dei figli, il loro stesso ordinamento, che decide quale bene sia più o meno necessario, è dato dal riferimento alla filiazione. Il bene comune è il "bene dei figli" in quanto tale, quello che permette loro di raggiungere nelle diverse circostanze storiche la propria realizzazione e la fraternità nella questione sociale.

2.1.3. La sussidiarietà

Il termine rimanda all'uso militare dei romani: essi impiegavano in guerra le coorti, che combattevano sul fronte (*prima acies*) e quelle che stavano di riserva, pronte dietro il fronte (*subsidiaries cohortes*). In dottrina sociale il principio dice che lo Stato e gli organismi superiori devono favorire e incoraggiare il dinamismo e la creatività propria delle persone e dei gruppi, con il loro potenziale di energie rinnovatrici e di efficacia. La finalità della vita sociale è la crescita di ogni persona, garantendole la libertà d'azione. E non è possibile promuovere la dignità delle persone se non prendendosi cura della famiglia, dei gruppi, delle associazioni, delle realtà territoriali locali.

L'impegno per adempiere all'esercizio della sussidiarietà ha un fondamento già sul piano creaturale. La persona porta in sé una traccia trinitaria, che è apertura sull'Altro e sugli altri. Questa apertura proviene da un Dio che nella creazione è uscito di sé per costituire la sua creatura. Così, la persona che opera nello Stato o negli organismi superiori sarà particolarmente attenta a non togliere mai quella libertà che rende gli altri protagonisti della propria realizzazione. Diverrà capace di diminuire la propria presenza, ad esempio, attraverso un ridimensionamento della burocrazia, affinché i progetti dei gruppi o delle famiglie possano crescere e realizzarsi.

A maggior ragione, la persona "statale" si sentirà coinvolta nella sussidiarietà, in quanto ormai raggiunta dal dono della filiazione. Sentirà forte in sé la presenza del Figlio che non è venuto per essere servito, ma per servire, rinunciando una volta per tutte alla logica di chi, riconoscendo di avere una carica nello Stato, ritiene di dover essere servito. Al contrario,

vivrà il suo ruolo come un servire, favorendo al massimo con i mezzi a propria disposizione la giusta iniziativa degli organi intermedi. Favorendo la sussidiarietà si agevola la responsabile partecipazione di tutte le persone, come singole o come associazioni, alla vita culturale, economica, sociale e politica della comunità civile cui appartengono. Partecipare alla vita dello Stato è un dovere, oltre che un diritto. Scaturisce dalla creatura la solidarietà tra gli uomini, che li conduce a posporre i propri piccoli interessi per cercare il bene comune. Il credente, poi, reso figlio nel Figlio non si sottrarrà mai da questo dovere, considerandolo profano o cosa "sporca" rispetto ad altri impegni più spirituali. Anzi, forte della sua conformazione a Cristo, considererà tutte le realtà temporali come la materia di un'offerta da elevare a Dio, dopo aver ordinato le cose del mondo secondo giustizia e carità.

La dottrina sociale muove a partire da alcuni principi che nel loro insieme, «costituiscono quella prima articolazione della verità della società, dalla quale ogni coscienza è interpellata e invitata a interagire con ogni altra, nella libertà, in piena corresponsabilità con tutti e nei confronti di tutti».¹² Sono tenuti insieme sia dalla verità sulla persona, che dalla carità. A questo riguardo, si deve superare la visione, che relega la virtù alle relazioni di prossimità, o la limita agli aspetti soltanto soggettivi dell'agire per l'altro, per considerarla, invece, nella sua autentica valenza di *criterio supremo e universale dell'intera etica sociale*. Tra tutte le vie ricercate e percorse per affrontare le forme sempre nuove del vivere sociale «la via più sublime» (1Cor 12,31) è la via tracciata dalla carità. La prima forma di carità è la giustizia, che si completa in quella dell'amore fraterno.¹³

2.2. *Alcuni strumenti sociali*

Come ho già sottolineato, la carità, dono effettivo della redenzione, è la via maestra della dottrina sociale della Chiesa, perché dà vera sostanza alla relazione personale con Dio e con il prossimo. Ne è pienamente con-

¹² PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2004, n. 163.

¹³ Il mistero pasquale rinnova la vita sociale nella logica dell'amore. Su questo aspetto mi permetto rimandare anche a M. DOLDI, *Sacramentum caritatis e vita sociale*, in «La Società» XVII/6 (2007) 834-846.

vinto Benedetto XVI. La carità «è una forza straordinaria, che spinge le persone a impegnarsi con coraggio e generosità nel campo della giustizia e della pace».¹⁴ È il principio non solo delle micro-relazioni: come rapporti amicali, familiari, di piccolo gruppo, ma anche delle macro-relazioni, come rapporti sociali, economici e politici. Suppone la giustizia, espressione del piano della creazione, ma la trascende nel piano della redenzione. C'è dunque una *continuità* e una *discontinuità*, secondo la logica dell'eccedenza.

Questa logica si addice pienamente all'uomo, reso figlio nel Figlio ed è condizione per il raggiungimento dell'autentico bene comune. Ora, sul piano teoretico la medesima logica conduce all'interazione dei saperi. Vivere nella carità significa impegnarsi per cercare la verità tutta intera, secondo la pluralità e la ricchezza dei saperi umani.¹⁵

2.2.1. Il mercato

La necessità di rifarsi al criterio dell'eccedenza o del *maximum* appare già se si considera il mercato. Questo è l'istituzione economica, che permette l'incontro tra gli operatori economici, i quali, alla luce di un contratto precedentemente stabilito, scambiano beni, servizi e conoscenze tra loro fungibili, al fine di raggiungere il fabbisogno necessario. Qui, la giustizia è esigita dall'appartenenza di tutti al piano della creazione. Tuttavia, che cosa avverrebbe se il mercato fosse lasciato alla sola giustizia, che fa del principio di equivalenza il criterio di scambio? Difficilmente si supererebbe la logica del *do ut des* e gli uomini restano estranei tra loro.

Invece, la logica della fraternità conduce a considerare il mercato come strumento di coesione interiore ed esteriore tra le persone. Se la giustizia è di per sé idonea e sufficiente ad arbitrare tra gli uomini la reciproca ripartizione dei beni oggettivi, secondo l'equa misura, l'amore invece, e soltanto l'amore, capace di garantire agli uomini l'autentico bene integrale. Solo la carità è capace di restituire a ciascuno ciò che è autenticamente "suo", perché di ordine materiale e spirituale.¹⁶

¹⁴ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* (CV), n. 1.

¹⁵ Cf. M. DOLDI, *Il progresso richiede l'interazione dei saperi umani. Riflessioni a partire dalla «Caritas in veritate»*, in «La Società» XIX/6 (2009) 801-815.

¹⁶ Benedetto XVI ha commentato il concetto romano di giustizia (*unicuique suum*), affermando che la giustizia distributiva non rende all'uomo tutto il "suo", ciò di cui ha realmente bisogno. «Per godere di un'esistenza in pienezza, gli è necessario qualcosa di più intimo che può essergli

2.2.2. Economia e finanza

Anche *economia* e *finanza* appartengono all'attività dell'uomo e possono essere utilizzate in modo da favorire l'instaurarsi di rapporti autenticamente umani, di amicizia e di fraternità, di solidarietà e di reciprocità. Insomma, tanti sono i beni da promuovere: l'attività economica, i valori dell'onestà e della trasparenza. Valori creaturali, ma anche la logica del dono come espressione della fraternità possono e devono trovare posto entro la normale attività economica.

L'economia della gratuità e della fraternità si concretizza, poi, attraverso quelle iniziative che, pur senza negare il profitto, intendono andare oltre la logica dello scambio degli equivalenti. Una tale logica economica è oggi particolarmente richiesta nel contesto del fenomeno della globalizzazione. Fenomeno inarrestabile, ma da governare, così da giungere a superare i fattori di sottosviluppo, diversamente presenti in tante parti del mondo. L'obiettivo si raggiunge non, semplicemente, potenziando lo scambio di beni, che, paradossalmente, potrebbero condurre a un impoverimento delle materie prime, fonti di ricchezza per paesi in via di sviluppo, ma favorendo forme di attività economica caratterizzate da quote di gratuità e di comunione, che conducano a interventi di miglioramento, al di là del valore dei beni scambiati.

2.2.3. L'impresa

Analogamente, la logica della fraternità conduce a comprendere e governare in modo nuovo l'*impresa*. La sua gestione deve tener conto non solo dei suoi proprietari ma, contemporaneamente, deve farsi carico di tutte le altre categorie di soggetti che contribuiscono alla vita dell'impresa; sono i lavoratori, i clienti, i fornitori dei vari fattori di produzione, la comunità di riferimento. Investire in un'impresa non è solo un fatto di natura economica, ma anche umano e sociale. Occorre interrogarsi se il capitale impiegato possa fare del bene o, al contrario, nuocere a qualcuno; questo avviene, per esempio, quando si investe nella produzione di armi o nella ricerca scientifica, che sacrifica embrioni. La fraternità guiderà a non cercare il profitto a breve termine, ma a puntare su quelle iniziative che favoriscono,

accordato solo gratuitamente: potremmo dire che l'uomo vive di quell'amore che solo Dio può comunicargli avendolo creato a sua immagine e somiglianza»: BENEDETTO XVI, Messaggio per la Quaresima 2010 *La giustizia di Dio si è manifestata per mezzo della fede in Cristo* (cf. Rm 3,21-22).

ad esempio, la formazione nei paesi in via di sviluppo. Al fine di ottenere esiti pienamente umani nell'impresa, occorre indirizzare gli strumenti sociali del nostro tempo secondo l'autentica fraternità, capace di contribuire nella carità alla vita del mondo.

3. Conclusione

La comunità degli uomini può essere costruita con l'impegno di ciascuno, ma il fatto che diventi «fraterna» e che sia «universale» dipende dall'accoglienza della carità, che ha origine in Dio. Se la fraternità è la nuova cifra per leggere le relazioni sociali, ne consegue che deve essere ripensato il modello antropologico giunto fino a noi. La persona non può più essere ritenuta – come nel pensiero boeziano – un individuo autosufficiente; al contrario, è «estasi» che si compie nel non trattenersi, ma nel riversarsi ricolmo di gratitudine nell'Altro e negli altri, dei quali ci si prende cura, secondo un darsi e uno spendersi nella misura del tutto. Non un individuo chiuso in se stesso, ma una persona aperta sull'Altro e sugli altri, così da trovare il senso della propria identità. Ricorda Benedetto XVI: «La vita nel senso vero non la si ha in sé da soli e neppure solo da sé: essa è una relazione».¹⁷ E, ancora:

La creatura umana, in quanto di natura spirituale, si realizza nelle relazioni interpersonali. Più le vive in modo autentico, più matura anche la propria identità personale. Non è isolandosi che l'uomo valorizza se stesso, ma ponendosi in relazione con gli altri e con Dio. L'importanza di tali relazioni diventa quindi fondamentale. Ciò vale anche per i popoli. È quindi molto utile al loro sviluppo una visione metafisica delle relazioni tra le persone (CV 53).

Pertanto, la perfezione della persona, oggetto di molteplici insegnamenti di dottrina sociale, deve essere oggi completata nella prospettiva della filiazione e della conseguente fraternità. Cioè, la persona è socialmente realizzata, non semplicemente quando gode di beni spirituali e materiali necessari, ma quando giunge a vivere rapporti fraterni. La persona umana non può più essere considerata come una sostanza che si isola, ma come il fenomeno della totale relatività verso l'altro e verso Dio. Raggiunge la sua pienezza spendendosi per Dio e per l'altro. E la relazione consiste in un «essere-per-gli-altri». La relazione con il Figlio è una relazione con colui che ha dato se stesso in riscatto per noi (cf. 1Tm 2,6). L'essere in comunione

¹⁷ BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Spe salvi*, n. 27.

con Gesù Cristo coinvolge nel suo essere «per tutti», ne fa il nostro modo di essere. Egli ci impegna per gli altri, ma solo nella comunione con lui diventa possibile esserci veramente per gli altri, per l'insieme.

È Cristo, il Figlio che tesse una fraternità non più estrinseca ma costitutiva dell'*humanum*, radicata nell'atto della filiazione divina.¹⁸

Non si tratta solo di imitare un modello, ma di lasciarsi raggiungere da un nuovo modo di essere, che permette di realizzare tanto più se stessi quanto più si è in grado di andare oltre sé. Questa è l'essenza della natura spirituale dell'uomo: essere in relazione con l'altro e con il totalmente Altro. Così, la vera realizzazione di se stessi, quella che si concretizza nella relazione fraterna, conduce allo sviluppo umano integrale, cui sono tanto attenti il pensiero e l'azione della Chiesa.

Creare un mondo migliore perché più fraterno non è un'utopia, ma diviene possibile grazie all'impegno dei cristiani, autentici ministri della speranza.¹⁹

Riassunto

C'è un'indicazione del Concilio, che continua a interpellare pastori e teologi: scopo della riflessione morale è quello di mostrare «l'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo». Poche parole, ma sufficienti per indurre l'antropologia a lasciarsi illuminare dalla cristologia, nella certezza che questo non sia una divagazione rispetto a domande più urgenti, ma sia la condizione per la qualità della morale cristiana. Nella prospettiva conciliare si mostra come l'impostazione filiale della morale conduca naturalmente alla dottrina sociale della Chiesa: innanzitutto, richiameremo quei dati essenziali che permettono di comprendere come l'uomo sia predisposto e preparato alla filiazione e reso effettivamente figlio; in un secondo momento si affideranno alla riflessione cristologica alcuni ambiti di impegno sociale, colti dal patrimonio della parte sistematica della dottrina sociale.

¹⁸ A.M.Z. IGIRUKWAYO, *L'economia del «dono» cuore della giustizia a misura d'uomo*, in *Lo sviluppo ha bisogno di cristiani. Riflessioni intorno all'enciclica «Caritas in veritate»*, Edizioni OCD, Roma 2011, 171 dove l'autore mostra, conformemente al magistero di Benedetto XVI, come il dono sia il principio che precede, innerva, avvolge e incide decisamente sull'esercizio della giustizia, portandola all'eccedenza.

¹⁹ Cf. M. DOLDI, «*Spe salvi*»: una speranza affidabile, in «La Società» XVIII/4-5 (2008) 551- 561.

LA JUSTICE FILIALE, MESURE DE LA JUSTICE HUMAINE

ANTOINE-MARIE-ZACHARIE IGIRUKWAYO

PATH 10 (2011) 409-426

Dans une étude récente sur la justice filiale, mon intention était de montrer que l'inhérence de la vertu de la justice se situait dans la dimension relationnelle qui caractérise la personne humaine. D'où le rapprochement de la perspective morale à celle personnaliste de la relation avec Dieu et avec autrui; rien de mieux que le statut de fils reconnu à l'homme pour mieux enraciner la justice dans son socle anthropologique vivifiant.¹ Dans une autre qui suivait celle-ci de peu, il s'agissait de montrer, sur base de certaines intuitions de l'encyclique *Caritas in veritate* lues en parallèle avec d'autres documents de l'enseignement social de l'Église, que l'économie du «don» apparaît comme le cœur d'une justice qui se veut à mesure de l'homme. Le facteur «don» traverse en les innervant toutes les formes de justice afin d'élever celle-ci à la dimension anthropologique qui est sa véritable mesure.² Dans la présente réflexion, le thème de la justice filiale sera repris dans la perspective du dialogue avec la mentalité mouvante de nos jours, caractérisée notamment par son refoulement de la filiation et par la défense parfois acharnée d'une autonomie émancipée du créateur.³

¹ A-M-Z. IGIRUKWAYO, *Justice filiale*, in J. MIMEAULT - S. ZAMBONI - A. CHENDI (a cura di), *Nella luce del Figlio. Scritti in onore di Réal Tremblay nel suo 70° genetliaco*, EDB, Bologna 2011, 571-586.

² A-M-Z. IGIRUKWAYO, *L'economia del «dono», cuore della giustizia a misura d'uomo*, in *Lo sviluppo ha bisogno di cristiani. Riflessioni intorno all'enciclica «Caritas in veritate»*, Edizioni OCD, Roma 2011, 571-586

³ Cf. W.A. VISSER'T HOOFT, *La paternité de Dieu dans un monde émancipé*, Labor et Fides, Genève 1984; M. FIZE, *Père et fils. L'histoire d'un amour mal entendu*, Les Éd. de l'Homme, Montréal 2008.

L'objectif est de montrer que la perspective filiale est la plus habilitée à fournir des critères hautement moraux à l'évaluation des actes justes.

L'exposé sera articulé en trois temps. D'abord, nous partirons des exemples concrets pour soutenir qu'il est impérieux de continuer à affirmer que l'homme est fondamentalement un fils (1). Ensuite seront évoqués deux aspects qui nous semblent avoir besoin d'une remise en valeur dans la réflexion sur la vertu de la justice: une réflexion sur le corps humain et une conscience vive du concept de création (2). Enfin, seront frayées certaines voies de dilatation de la justice légale et de la justice commutative à la lumière d'une justice fondamentale marquée au sceau de la filialité (3).

1. L'affirmation du caractère filial de l'homme dans un contexte peu réceptif

L'affirmation du caractère filial de la personne humaine rencontre des embûches dans le contexte actuel où un certain nombre de valeurs traditionnelles comme la parenté ou la paternité sont remises en question par divers courants idéologiques, pseudoscientifiques et technoscientifiques. L'ordre naturel de la réalité, avant même la révélation divine, montre que le concept de filiation humaine qui se traduit dans des expressions telles que «fils de», «fille de», plus que signifier un simple fait biologique, réfère à un horizon métaphysique de précédence.⁴ Tout être humain est précédé par une lignée qui lui transmet une vie humaine biologiquement, culturellement, moralement et spirituellement. Cette donnée élémentaire se heurte à des prétentions à peine voilées d'auto-fondation. Elle est aussi incompatible avec le «nihilisme [qui] résulte de la négation de toute origine».⁵

Pourtant ce genre de nihilisme s'infiltré subrepticement dans les esprits de notre temps et s'y enracine. Mentionnons-en seulement deux exemples.

⁴ À ce sujet, Mgr A. Léonard écrit: «Je suis né. J'ai commencé d'exister. Et je n'y suis pour rien. Nous savons tout cela, mais de science inerte, sans en percevoir réellement les implications. Aussi est-ce un événement proprement métaphysique lorsque, pour la première fois, un enfant comprend qu'il est né, réalise qu'il fut un temps où le monde tournait déjà sans que lui-même existât. Notre vie a commencé en quelque sorte sans nous et c'est sur ce fond de nécessité que tous nos projets se sont déployés et se déploient»: A. LÉONARD, *Le fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique générale*, Cerf, Paris 1999, 61.

⁵ H. PASQUA, *Création, génération et production*, in *Problèmes de bioéthique: la filiation. Actes du colloque du 15.03.2010, sous la présidence de Mgr Pierre d'Ornellas*, Éd. Lethielleux, Paris 2010, 15.

– Le premier est celui de l'idée prônée par les partisans du libéralisme moral au sujet du droit à la «paternité» dans les unions homosexuelles légalisées dans certains pays qui ont élevé le *Pacte social de solidarité* presque au même niveau de légitimité juridique que le mariage traditionnel. Une opinion qui retentit souvent à nos oreilles est qu'il faut dépasser la distinction des sexes dans la conception de la filiation. Des projets de lois visant à légaliser une filiation dans ces conditions sont discutées dans des parlements; quiconque ose s'y opposer risque d'être taxé d'atteinte aux droits de l'homme à tel point qu'on aurait envie de relancer le débat sur le type d'humanité en construction qui est en jeu dans ces démarches. Même si des pratiques comme l'adoption ou d'autres peuvent être présentées comme alternative compensatoire, rien ne remplace la filiation naturelle.

La filiation est reliée par nature, c'est-à-dire par essence – car la naissance a à voir avec l'essence – à un père et à une mère. Le lien entre le père, la mère et le fils, ou la fille, est un lien qui permet de comprendre que l'homme ne saurait être un individu isolé, qu'il est un *zoon politikon*, un vivant social. [...] La filiation n'est pas une différentiation qui fait de l'autre sans référence au même.⁶

L'idée d'une filiation dans le cadre homosexuel cache mal une prétention à légitimer un modèle social qui se passerait du rapport à l'altérité, ce qui est une contradiction dans les termes: un repliement sur le même qui se refuse à l'ouverture sur l'autre étouffe l'humanité de l'homme, car la dimension sociale n'est pas surajoutée à l'être humain, elle lui est connatuelle. Le discours sur la justice qui ne serait pas attentif à ce prérequis se discréditerait, car la justice régule les rapports avec autrui. En outre, dans les unions homosexuelles, la revendication du droit à l'enfant associée au rejet du choix matrimonial ouvert à la filiation naturelle, en plus d'être rationnellement incompréhensible, néglige le droit moral de l'enfant à être aimé pour lui-même et à être éduqué par un père et une mère. Parlant de l'amour requis pour que, à la filiation biologique, soit liée la filiation affective, le docteur Ph. Anthonioz dénonce le court-circuit que les unions homosexuelles introduisent en séparant deux filiations inséparables et en interprétant unilatéralement la filiation affective retenue:

⁶ *Ibid.*, 17.

Effet pervers, l'amour est revendiqué de plus en plus par des couples homosexuels: cela met en cause la parentalité et le bien de l'enfant dont les meilleurs psychologues affirment que, justement, par nature et non par culture, il convient que l'enfant soit élevé par un père et une mère (même si ce n'est pas toujours une réussite parfaite).⁷

– Le second exemple est pris des questions posées par le rapport entre l'éthique et la technoscience. Dans ce secteur plusieurs problèmes sont soulevés autour de la manipulation des embryons, des cellules souches avec le développement de la thérapie réparatrice ou régénératrice des tissus biologiques, du patrimoine génétique débouchant sur le clonage,⁸ etc. Pour ne considérer que ceux-ci, les progrès technoscientifiques de la procréation médicalement assistée ont déplacé la question d'une recherche médicale de solution à la stérilité vers le rêve d'une humanité programmée rationnellement, y compris la possibilité de choisir les caractéristiques que l'on souhaite pour l'enfant grâce au diagnostic génétique pré-implantatoire. Tout cela semble réalisable à l'aune d'une autonomie absolue qui affranchirait l'humanité des lois et limites naturelles de transmission de la vie, en transgressant l'exigence d'une union interpersonnelle au commencement d'une vie humaine, de la filiation naturelle. Du point de vue de l'homme croyant, cette intrusion dans l'origine de la vie pour en modifier le cours relègue l'acte de création aux antichambres du début de la vie en séparant l'origine chaque homme en un Dieu créateur et le commencement de sa vie biologique.⁹

Ces questions et d'autres similaires qui se répercutent sur la problématique de la filiation, découlent d'une série de carences dans la réflexion,

⁷ PH. ANTHONIOZ, *L'homme descend de l'homme*, in *Problèmes de bioéthique*, 62.

⁸ Cf. R. FRYDMAN, *Le clonage reproductif et thérapeutique*, in M. ANTO-SPERBER (ed.), *Éthiques d'aujourd'hui*, PUF, Paris 2004, 69-76. Outre les cinq raisons que cet auteur énumère dans une argumentation visant à réfuter le clonage reproductif, notamment la quatrième qui souligne le danger de troubles psychiques chez l'enfant à qui aura manqué l'espace de liberté dans lequel constituer psychiquement sa personnalité propre entre l'un et l'autre parents, le clone humain représenterait une filiation directe à jamais perdue et poserait la question sociale des origines que tout homme se pose pour se situer sur un arbre généalogique: «Si cela devait arriver dans l'espèce humaine, un clone serait privé de généalogie. Il serait génétiquement le fils de ses grands-parents!»: ANTHONIOZ, *L'homme descend de l'homme*, 55.

⁹ Cf. N. LOPEZ MORATALLA, *Filiation et pratique des diagnostics génétiques préimplantatoires*, in *Problèmes de bioéthique*, 78-80.

qui ne permettent pas de concevoir une justice qui soit à la hauteur de la véritable dignité de personne humaine dans toute sa signification.

2. Carences de la réflexion sur l'homme à l'origine de l'insensibilité pour la filiation

Mises à part les raisons idéologiques, il y aurait beaucoup de motifs qui expliquent la quasi absence de la filiation dans les réflexions sur la justice humaine. Nous n'en esquissons que deux: peu de réflexion philosophique et théologique sur le corps humain; oubli du concept de création. La conception du corps humain la plus répandue de nos jours est aussi éloignée de la conception chrétienne que de la réflexion philosophique la plus pondérée de différentes époques. Nous assistons impuissants à des pratiques publicitaires qui galvaudent le corps humain dans la mesure où sa beauté et ses gracieuses harmonies physiques sont réduites à un pur stimulant des désirs dans une psychologie commerciale qui ne cherche qu'à conquérir le marché, sans parler de l'expansion d'une notion biaisée de la sexualité.¹⁰ La pratique devenue courante de la «cohabitation juvénile» sans engagement pour la vie ni ouverture à la procréation travestit le sens de la médiation du corps dans l'épanouissement mutuel de la personnalité. Pour se rendre compte de cet énorme écart dans la compréhension de la signification du corps humain, il suffit de confronter la conception naturaliste de la médecine moderne à l'anthropologie philosophique antique promue par les Pères de l'Église et à la réflexion pluridisciplinaire de nos jours sur le thème.¹¹ En effet, pendant que la première se limite au corps dans son

¹⁰ «La norme libérale qui autorise (et même promeut) les rapports sexuels entre adultes consentants se révèle trop pauvre pour structurer la sexualité dans sa complexité biologique, psychique, affective et sociale»: PH. BORDEYNE, *Éthique du mariage. La vocation sociale de l'amour*, DDB, Paris 2010, 28-29.

¹¹ Voir notamment la nouvelle approche tributaire des courants récents de la phénoménologie française: M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie birarienne*, PUF, Paris 2011 (1^{ère} éd. 1965) relayé par J.-L. Marion qui met en relief la caractéristique du moi comme corps doué de sens en tant que sensible sentant contrairement au corps du monde et en cela chair comme moyen de perception des phénomènes (voir notamment J.-L. MARION, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, PUF, Paris 2001, 99-124); la spiritualité du corps fondée sur la révélation et développée dans les catéchèses du Pape Jean-Paul II de 1979 à 1984: JEAN-PAUL II, *Homme et femme il les créa. Une spiritualité du corps*, Cerf, Paris 2010.

aspect organique qui ne semble intéresser que la composante végétative de l'âme commune à tous les êtres vivants, les deux dernières prennent en considération la distinction, la complexité et l'entrelacement des différentes composantes de l'âme.¹² En même temps, elles soulignent l'importance incontournable de l'esprit qui s'élève à la connaissance intuitive purement intellectuelle ouverte à la connaissance des réalités spirituelles. Source de la conscience, de l'intelligence et de la capacité d'autodétermination, l'esprit est donc la dimension qui fait que la personne humaine est portée par nature à s'auto-transcender et à s'auto-réaliser. Et pourtant il n'est pas séparé des autres dimensions de l'homme, il les unit et les élève au niveau de l'*homo capax Dei*.¹³ D'une part, la personne humaine est structurée de manière à se réaliser dans la communion avec Dieu, en vertu de la création à l'image et à la ressemblance de Dieu qui fait qu'aucun des deux n'est incompatible à l'autre. De l'autre, l'action porte cette structure à l'effectivité, car l'homme qui, dans son existence, vit la relation avec Dieu qui est esprit, est un sujet spiritualisé, à partir de ses dimensions les plus invisibles jusque dans son corps.¹⁴ La signification la plus authentique du corps plonge ses racines dans cette intériorité immatérielle que la Bible désigne par le mot *cœur*.¹⁵

¹² Il s'agit notamment de la composante végétative, de la composante animale avec ses différents pouvoirs, notamment l'irascible et le concupiscible, et de la composante distinctive de l'homme qui, au-delà des phénomènes et des premiers mouvements, accède à la conscience réfléchie, la pensée abstraite et la fonction linguistique, sans oublier le pouvoir d'autodétermination dans lequel est fondée la liberté. Cf. J.-C. LARCHET, *Théologie du corps*, Cerf, Paris 2009, 14-15.

¹³ «L'intrication de l'âme et du corps est en fait due à l'âme qui pénètre ce dernier en sa totalité, comme la lumière pénètre l'air. Cela vaut aussi pour l'esprit: il n'est pas extérieur au corps mais, de même que l'âme, il lui est uni, non en l'une de ses parties, mais dans sa totalité, et il le pénètre totalement, de même qu'il pénètre l'âme tout entière. Par cette union, le corps reçoit avec l'âme la possibilité de participer intégralement à la vie spirituelle»: LARCHET, *Théologie du corps*, 20-21

¹⁴ «L'homme est un sujet non seulement en vertu de son "auto-conscience" et de son "auto-détermination", mais aussi en raison de son propre corps. La structure de ce corps est telle qu'elle lui permet d'être l'auteur d'une activité typiquement humaine. Dans cette activité, le corps exprime la personne; il est donc dans toute sa matérialité [...], pénétrable et transparent, de manière à faire voir clairement qui est l'homme (et qui il devrait être) grâce à la structure de sa conscience et de son auto-détermination»: JEAN-PAUL II, *Catéchèse du 31 octobre 1979*, in ID., *Homme et femme il les créa*, 41-42. Voir notamment J. DESCLOS, *Les assises anthropologiques*, in ID. (ed.), *L'anthropologie spirituelle. Jalons pour une nouvelle approche théologique*, Médiaspaul, Montréal 2011, 41-56.

¹⁵ «Le cœur est cette dimension de l'humanité à laquelle est directement lié le sens de la signification du corps humain et l'ordre de ce sens»: JEAN-PAUL II, *Catéchèse du 23 avril 1980*, in ID., *Homme et femme il les créa*, 142.

Créé en toute cette consistance, l'homme est un sujet, interlocuteur de Dieu prédisposé à accueillir son amitié et sa communion, et à y répondre librement.¹⁶ Plus qu'un organisme à manipuler, le corps humain est l'expression de cette consistance personnelle et le moyen de sa communication avec les autres corps matériels du monde.¹⁷

Cette anthropologie démontre que la filiation outrepassse les frontières du champ biologique. Pour un être humain, être engendré ne signifie pas seulement surgir biologiquement. C'est aussi naître au vouloir, au connaître et à l'ouverture à l'intelligence et à l'aimer (être aimé et apprendre à aimer), bref être engendré dans son âme. C'est aussi être engendré à la culture grâce à l'éducation. C'est encore être engendré dans le sens de la vie. Cela veut dire que l'on naît avec des germes du sens de la vie, des germes des raisons de vivre véhiculés par la parole et le langage humain.¹⁸ Dès le sein maternel, ce début de sens est enregistré par le fœtus rejoint par les langages et les paroles des parents,¹⁹ jusqu'au jour où il se découvre mystère d'être de don et se réveille à la conscience filiale.²⁰

Le trait à peine ébauché nous amène à nous demander si la réalité de l'homme et du droit, peut être convenablement perçue en faisant abstraction de son origine constitutive. Dans une brève étude sur le concept de

¹⁶ Cf. LARCHET, *Théologie du corps*, 16.

¹⁷ «Les corps du monde (ciel, terre, etc.) ne s'identifient absolument pas avec mon corps doué de sens. [...] Mon corps, même s'il s'inscrit dans le monde et peut, comme tel, s'y trouver senti comme un objet, a comme caractéristique propre [...] de sentir lui-même et de pouvoir se laisser affecter par le sensible, précisément parce qu'indissolublement doué de sens; bref, en tant que sentant, mon corps se distingue radicalement des corps du monde, seulement sentis, mais jamais sensibles à titre de sentant»: MARION, *De surcroît*, 101-102.

¹⁸ «Parler, c'est produire du sens grâce à des sons. Par quelle admirable complicité entre la vie et l'esprit est-il donné à celui-ci de trouver dans les bruits émis par le larynx l'humble support physique de cet événement métaphysique qu'est la parole sensée»: LÉONARD, *Le fondement de la morale*, 63.

¹⁹ Cet aspect de filialité est fondamental car il montre que l'anthropologie filiale imprime à l'être humain la conscience d'un être de réponse à un être de parole qui précède et appelle à la vie: cf. J.-D. CAUSSE, *Figures de la filiation*, Cerf, Paris 2008, 13. Cet aspect symbolique de la filiation est très important car il indique que: «L'alliance de la parole exige de se soutenir d'une confiance qui ne porte pas sur quelque chose, sur un objet de croyance, mais sur le langage lui-même comme lien à l'autre»: *ibid.*, 41. Et ailleurs: «On devient mère ou père par un acte symbolique, c'est-à-dire par des gestes et des paroles qui inscrivent charnellement un lien filial»: *ibid.*, 47.

²⁰ T. AVALLE, *La filiation comme fondement premier de l'être au monde*, in *Problèmes de bioéthique*, 21-26.

la création en saint Thomas, J. Pieper a démontré que la création est une évidence fondamentale sur laquelle est tissée la trame de tout discours ultérieur. Mais ce concept fondamental doit être désigné et expliqué. S'il reste implicite et sous-entendu, la création risque de demeurer une notion ensevelie paradoxalement sous les décombres de ce qu'elle fonde car si on décide de ne plus l'invoquer, c'est le silence sur les créatures qui s'en suit. Chez Thomas, le concept de création constitue la base sur laquelle sont intégrées les sources utilisées comme les écrits d'Aristote, est dessiné le cadre de l'ontologie qui se reporte à l'être en tant que créature, est élaborée et appliquée la théorie des transcendants, en l'occurrence ce qui concerne la vérité des choses. Cette dernière réside dans l'intelligibilité que Dieu en a et a imprimée dans les choses en les créant.²¹ Quant à la connaissance de la vérité par l'homme, elle consiste en une pénétration dans cette intelligibilité si lumineuse qu'elle est inépuisable dans une saisie intellectuelle créée.

L'étude qui vient d'être évoquée constitue une sorte de base qui a permis au même auteur de déterminer ce que signifie le droit, ce qui est dû à chacun, objet de la justice (le *debitum iustitiae*). Si la justice consiste à donner à chacun ce qui lui est dû, l'injustice consiste à le lui refuser.²² La question supplémentaire est celle de savoir ce que signifie «à chacun son dû», sur quelle base est établi un droit, comment à quelqu'un revient une chose de telle sorte que l'on se sache en devoir de le lui donner ou de le lui laisser.²³ Dans sa réponse à ces questions, J. Pieper adopte la réflexion de saint Thomas:

L'acte de justice consiste à *rendre à chacun ce qui lui appartient*. Cet acte est donc précédé d'un autre, en vertu duquel une chose devient propriété de quelqu'un. On le voit clairement dans les choses humaines: en travaillant nous méritons que devienne nôtre ce que notre débiteur nous remet par un acte de justice. Donc, cet acte, par lequel une chose devient nôtre pour la

²¹ «C'est cette intelligibilité divine qui est la mesure non mesurée de la connaissance: "la connaissance créatrice" de Dieu est *mensurans non mensuratum*, elle donne la mesure et ne la reçoit pas; le réel naturel est *mensuratum et mensurans*, il reçoit la mesure et la donne; la connaissance humaine, enfin, est *mensuratum non mensurans*, elle reçoit la mesure et ne la donne pas»: J. PIEPER, *Le concept de création. La «philosophie négative» de saint Thomas d'Aquin*, Ad Solem, Paris 2010, 29-30.

²² St THOMAS D'AQUIN, S.T., II^a-II^{ae}, q.58, a.1.

²³ Ce sont des questions que se pose J. Pieper et auxquelles il répond dans sa réflexion sur la justice publiée pour la première fois en 1954: Cf. J. PIEPER, *Sulla giustizia*, Morcelliana, Brescia 1962², 13.

première fois, ne peut pas être un acte de justice. Or c'est par la création que la créature commence absolument à avoir quelque chose à soi. Par conséquent la création n'est pas l'effet d'une obligation de justice.²⁴

Partant de là, Pieper invoque l'acte de création comme celui qui fonde tout droit de l'homme sans que cet acte soit lui-même l'objet d'un droit (cf. Rm 11,35-36). Dieu n'est tenu à créer ni rien ni personne. Il le fait dans la plus grande liberté quant à l'acte même de création auquel Dieu n'était nullement tenu (*libertas exercitii*) et quant au mode propre de création de l'homme (*libertas specificationis*). Mais il crée également dans une pure gratuité qui plonge ses racines en ce qu'il est lui-même Amour (*Amor diffusivus sui*) et Bonté (*Bonum diffusivum sui*); gratuité à comprendre dans le cadre global traduit par les notions d'alliance et de prédestination (Ep 1).²⁵ L'acte qui fonde le *debitum iustitiae* est une pure donation. Nous sommes en face d'une justice divine qui est fondamentalement un acte d'amour délibérément posé en toute gratuité par Dieu en sa bonté; mais c'est sur cet acte de bonté et d'amour qu'est fondé ce qui est dû à l'homme en tant que personne,²⁶ créature spirituelle, car au seul être spirituel peut appartenir quelque chose en droit. La question 28 du deuxième livre de la *Somme contre les Gentils* de saint Thomas est consacrée à ce thème. Dans cette perspective, le concept de «droit naturel» est loin de conduire à une vision naturaliste de ce qui est dû à l'homme. Il se réfère plutôt à ce qui est dû à l'homme considéré comme créature spirituelle. D'où ce à quoi l'homme a droit, objet de la justice, est avant tout ce qui correspond à la dignité hu-

²⁴ St THOMAS D'AQUIN, C.G., II, 28, 2.

²⁵ F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Queriniana, Brescia 2005, 253.

²⁶ À défaut de pouvoir l'expliquer de manière systématique dans cette étude, qu'il nous soit permis de citer une réflexion de B. Sesboué qui résume de manière très juste la signification du concept de personne dans la compréhension chrétienne. Ici la consistance de sens suggérée par le concept de création est approfondie par la lumière que l'événement de l'incarnation rédemptrice du Verbe de Dieu y projette: «L'individuation personnelle s'exprime dans notre participation pleine de grâce à la filiation divine. L'image de la filiation humaine, source de la personnalisation interhumaine, est transposée au niveau de la relation fondamentale entre l'homme et Dieu. Tel est le thème de l'adoption filiale chez Paul et Jean. La dignité de la personne humaine se fonde désormais dans la fraternité de tous dans le Christ, le Verbe fait chair, qui a assumé une solidarité nouvelle et totale avec l'humanité et qui est devenu "l'aîné d'une multitude de frères" (Rm 8,29). Nous sommes créés à l'image de Dieu, c'est-à-dire à l'image du Christ, lui-même image du Dieu invisible, manifestée parmi nous»: B. SESBOÛÉ, *Dieu et le concept de personne*, in «Revue Théologique de Louvain» 33 (2002) 333-334.

maine telle qu'elle est donnée dans l'acte de création: le *debitum iustitiae* est proportionnel à la vérité sur l'homme. Celle-ci est communément contenue dans la notion de dignité humaine, un concept complexe et inépuisable puisqu'elle comprend tous les éléments de l'anthropologie biblique de genre iconique (l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu) ainsi que tous les éléments historiques et culturels qui contribuent à une meilleure humanisation. Entre ces éléments, figure la dimension sociale de l'homme qui est créé comme personne, autre que Dieu mais lié à lui, et lui-même marqué du sceau de l'altérité à partir du couple homme-femme jusqu'à la plus large communauté humaine possible, altérité qui apparaît comme possibilité de communion.²⁷ L'homme créé comme être spirituel est destiné à la communion qui sera réalisée pleinement dans le Christ, *lieu* de communion entre Dieu et l'humanité, entre l'humanité et Dieu, entre les hommes dans leur diversité (cf. Ga 3,28). Dans ces conditions, le droit de l'homme est invulnérable, inamovible, débordant les limites intramondaines. Aussi Dieu est-il le seul en mesure de garantir la justification de l'homme en y engageant son propre Fils. Dans l'œuvre de justification de l'homme, Jésus-Christ renforce toujours la dignité de l'humanité de l'homme et la recrée en la libérant des avilissements du mal et du péché qu'il prend sur lui. L'homme justifié devient chaque fois juste dans le Christ, interlocuteur de Dieu, redevable à Dieu de ce qu'il est et devient. Il accomplit à son tour des actes de louange et tous les actes religieux comme une justice rendue à Dieu, quoique toujours de manière très modeste (Ps 116,12).

Bien que l'approfondissement du concept du *debitum iustitiae* à partir du concept de la création ait été bref, il nous a permis de comprendre le lien entre trois instances:

- le droit moral de la personne humaine (en tant que créature spirituelle et sociale);
- la spécificité de la justice de Dieu envers ses enfants qui fonde le *debitum* dans une généreuse donation incessante d'être et d'existence (Dt 32,4; Ps 11,7; Jr 12,1; Gn 18,25; Ps 62,13);²⁸

²⁷ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 215; R. TREMBLAY, *Vous, lumière du monde... La vie morale des chrétiens: Dieu parmi les hommes*, Fides, Montréal 2003, 143-145.

²⁸ Cf. E. BORGHI, *Giustizia e amore nelle lettere di Paolo. Dall'esegesi alla cultura contemporanea*, EDB, Bologna 2004, 40-41.

- l’incarnation de la justice de Dieu dans le Verbe fait chair, Jésus le juste, qui justifie en faisant participer les hommes à la dignité filiale qu’il a en plénitude et par nature, non seulement de manière structurale (par prédestination et création), mais aussi de manière existentielle, car, dans la force de son Esprit et par les différents canaux de grâce, il fait vivre l’humanité dans la foi et dans les œuvres de justice envers autrui.

Dans cette logique, même la justice humaine est resituée, en amont, dans la relation commune de tous les hommes au Créateur et, en aval, dans leur relation de créature à créature, chacun ayant le droit proportionnel à sa dignité de personne humaine.

3. Une justice filiale qui imprègne la justice humaine

Dans cette troisième section, nous voudrions passer de la phase critique à la phase constructive en brossant un schéma d’imprégnation de la justice humaine par la justice filiale. Pendant que la justice filiale pénètre et féconde du dedans la justice humaine, elle lui fait franchir un saut de qualité morale. C’est ainsi que, pour atteindre cet objectif, après avoir montré que la justice fondamentale provient du concept de création dont nous avons indiqué précédemment l’importance, nous esquisserons brièvement les voies dans lesquelles cette justice fondamentale, qui a des traits filiaux, élève la justice humaine en ses versions légale et commutative à une moralité plus élevée.

Nous avons insisté précédemment sur la place fondamentale du concept de création pour comprendre la notion d’un *debitum iustitiae* moralement contraignant qui est à la base des discours ultérieurs, car il dessine le cadre global dans lequel s’inscrit l’exercice des différentes formes de justice. Ce cadre inauguré par la justice de Dieu dans le sens susmentionné requiert de l’homme l’acte de justice primordiale qui est un acte filial: se reconnaître en figure d’homme créé; ce qui veut dire reconnaître une précedence fondatrice. Et que peut représenter se reconnaître en figure d’homme sinon «reconnaître une image de l’homme, “non faite de main d’homme”, dans le don qu’en fait, à l’homme, Dieu». ²⁹ C’est en cela que consiste l’acte de jus-

²⁹ J.-L. MARION, *Le croire pour le voir. Réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l’irrationalité de quelques croyants*, Communio - Parole et silence, Paris 2010, 121.

tice fondamentale qui incombe aux personnes humaines prises individuellement, mais qu'il incombe aussi au corps mystique du Christ d'annoncer:

Laisser paraître que Dieu seul peut donner à l'homme de revenir – d'abord – à l'homme lui-même, en lui donnant de ne ressembler à rien de moins qu'à Dieu même.³⁰

Mais comment cette simple reconnaissance est-elle un *debitum iustitiae*? J.-L. Marion, s'inspirant d'une étude de C. Bruaire, répond clairement:

Le propre de l'homme, c'est qu'il sait n'être rien que ce qu'il a reçu; il a reçu d'être si radicalement qu'être revient, pour lui, et lui seul dans le monde, à se recevoir. Originellement, l'homme est en dette de lui-même. Cette dette n'a ni à être remboursée, ni à peser comme une malédiction; elle ne demande qu'à être reconnue. Non pas connue, mais reconnue – acceptée comme un don.³¹

Cette justice fondamentale serait-elle à réduire à la foi? Certes la justice est une partie intégrante de la foi: «Le juste par la foi vivra» (Rm 1,17; Ga 3,11; He 10,38).

La foi, par rapport à la loi, introduit dans l'obéissance l'aspect existentiel qui implique nécessairement la totalité de l'individu et l'offre à Dieu comme sacrifice d'amour qui lui est agréable.³²

La foi dont il s'agit ici n'est nullement passive, c'est la foi active dont parlait saint Paul aux Thessaloniens (cf. 1Th 1,3). L'acte de croire exerce en ce cas une fonction médiatrice,³³ il est un enracinement chaque fois reconfirmé dans une identité et une orientation de vie, mais cette orientation elle-même est un chemin que l'on parcourt continuellement et dont les manquements marquent toujours de la nouveauté pour relancer la marche. C'est une foi qui est reconnaissance et existence d'obéissance à Dieu; obéissance affective et effective dans le sens étymologique du verbe «obéir» dont l'orthographe archaïque oboedire était proche du latin *ob-audire* qui renvoie à l'attitude de celui qui se tient en écoute pour agir selon ce qu'il a entendu. Cette attitude d'obéissance correspondant à l'obéissance fon-

³⁰ *Ibid.*, 122.

³¹ *Ibid.*, 125.

³² BORGHI, *Giustizia e amore*, 35.

³³ Sur la notion de la foi médiatrice, cf. M.-F. LACAN, *Dieu n'est pas un assureur*, Albin Michel, Paris 2010, 69-71.

damentale trouve sa visibilité maximale et son explication ultime dans la profondeur ontologique et existentielle du Christ. Si la justice de Dieu ne s'arrête pas en un acte ponctuel mais au contraire traverse toute l'histoire humaine de fidélité et de miséricorde (*hesed we'emet*) en la rendant histoire salvifique pour la montrer finalement en celui qui est apparu comme manifestation de la grâce et de la vérité (cf. Jn 1,14.17), la justice de l'homme qui y répond est une existence qui se configure à celle du Christ qui a emprunté la voie de l'abaissement à la condition des hommes pécheurs comme un acte de justice (la justice divine),³⁴ et se trouve déclaré *homme juste* par le centurion au moment où il mourait dramatiquement, offrant sa vie pour les hommes (cf. Lc 23,47).³⁵ Se configurer à cette justice fondamentale reviendra à en assumer les traits ébauchés dans l'évangile: avoir faim et soif de la justice (Mt 5,6), ce qui signifie s'engager à porter toujours à la perfection la justice que l'on voit réalisée sur la terre et dont on reste insatisfait, y compris quand cela devrait entraîner la persécution (Mt 5,10); élever l'étalon de mesure de la justice plus haut qu'au niveau où la maintiennent les justiciers d'ici-bas (Mt 5,20) à travers une plus grande intériorisation (cf. Mt 5,21-48).³⁶ Comme le montre Jésus-Christ, cette intériorisation doit couvrir tous les aspects habituellement considérés dans la justice légale des hommes et débouche sur la participation de la justice filiale à celle du Père (Mt 5,42-48).³⁷ Les champs particuliers évoqués par Jésus sont notamment:

- la sauvegarde et la défense de la vie de tout homme (*ne pas tuer*), à laquelle on porte atteinte non seulement dans un homicide matériel mais de multiples manières comme des actes incontrôlés de colère, et dont la protection s'étend jusqu'à la réconciliation;

³⁴ Je me réfère ici à la réponse de Jésus à Jean-Baptiste qui hésite à lui administrer un baptême de conversion destiné aux pécheurs: Mt 3,15.

³⁵ «Le modèle de la vraie justice, c'est Jésus, qui se définit lui-même en disant à ses disciples: "Chargez-vous de mon joug et mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur"»: M.-F. LACAN, *La vérité ne s'épuise pas*, Albin Michel, Paris 2010, 87.

³⁶ Cf. E. BORGHI, *Giustizia di Dio, giustizia dell'uomo. Lettura della fonte cristiana*, in «Annali di studi religiosi» 5 (2004) 41-47.

³⁷ «"Devenir enfant", c'est reconnaître notre impuissance et, par là-même, nous ouvrir à la vraie justice en accomplissant la volonté du Père qui est aux cieux (Mt 7,21). Cette volonté, c'est que nous soyons parfaits comme le Père céleste est parfait (Mt 5,48)»: LACAN, *La vérité ne s'épuise pas*, 90.

- la sauvegarde et la défense de l'intégrité et intégralité de la femme que l'on viole quand on altère la relation à elle en l'instrumentalisant sous la pulsion des passions déchaînées de la concupiscence (*ne pas commettre l'adultère*) et que l'on honore quand on reconnaît la valeur sacrée de l'amour de ceux qui se donnent totalement l'un à l'autre dans la fidélité;
- la conscience de la sainteté de Dieu, qui interdit de l'interpeller dans les affaires humaines où il suffit d'exercer avec rectitude les facultés dont l'humanité est dotée (*ne pas parjurer*), entraîne par elle-même la prohibition de l'instrumentalisation de la puissance de Dieu qui n'est autre qu'une forme d'infidélité, donc d'injustice face à Dieu;
- le dépassement de la logique du critère de réciprocité dans les rapports interpersonnels (œil pour œil, dent pour dent), même en cas d'affronts et de dommages subis.³⁸

Si telle est l'orientation fondamentale de la justice filiale, donc, de ceux qui cherchent le royaume de Dieu et sa justice en premier lieu dans leur vie, comment cela se traduit-il dans les formes classiques de la justice? Pour répondre à cette question, partons du fait que la caractéristique spécifique de la justice est de régler les actes de l'homme dans ses relations avec autrui (*iustitia est ad alterum*). Elle est la vertu inhérente à la relationalité entendue comme mode d'existence de la personne humaine dans les diverses situations où se déploient son être et sa vocation:

Dieu n'a pas créé l'homme solitaire: dès l'origine, «il les créa homme et femme» (Gn 1,27). Cette société de l'homme et de la femme est l'expression première de la communion des personnes. Car l'homme, de par sa nature profonde, est un être social, et, sans relations avec autrui, il ne peut vivre ni épanouir ses qualités.³⁹

Les rapports avec autrui sont de justice de la manière la plus profonde parce qu'avec les autres, on est en situation de relations nécessaires pour sa propre vie et croissance personnelle. Chacun est membre d'une totalité sociale dans laquelle son individualité ne se dissout pourtant pas. Autrui est donc d'abord la communauté humaine où l'on ne vit pas seulement côte

³⁸ Cf. E. BORGHI, *La giustizia per tutti. Una lettura esegetico-ermeneutica del discorso della montagna*, Claudiana, Torino 2007, 81-104.

³⁹ CONCILE VATICAN II, Constitution Pastorale *Gaudium et spes*, n. 12.

à côté, mais où les actes sont mesurés par une interaction qui crée communion. Les rapports entre l'individu et la société prise en sa globalité sont régis par la justice légale. La justice légale est souvent comprise comme un ordre intelligible, un ordre de relations raisonnables, sur lequel les individus n'exercent pas leur influence, car le bien commun est bien placé sous la tutelle des lois avec ses compensations et punitions sous l'autorité de celui qui a en charge la communauté. Ainsi entendue, la justice légale verrait sa qualité de vertu minée, car à la vertu est liée la constance, l'agilité dans l'exécution des actes, accompagnée de joie et d'affabilité. L'observation de la justice légale en appelle donc à la responsabilité de chacun pour la sauvegarde et la fructification du bien commun. Le bien commun requiert l'engagement de chacun selon le critère de l'être-membre de la communauté et de l'être-membre les uns des autres (cf. Rm 12,5; Ep 4,25). Pour cette raison la justice filiale basée sur le concept de création imprime à la justice légale sa caractéristique propre de justice de membre de la communauté humaine présente et à venir, et en régime chrétien, justice de membre du corps mystique du Christ, justice de frères dans le sens où elle requiert l'amour fraternel:

L'amour invente et improvise la communauté en aimant, en surmontant les déceptions, les rebuffades et les obstacles; et loin qu'il aime son prochain, comme le suggérerait une explication raisonnable et motivée, parce que ce prochain est son frère, il faut dire plutôt que le prochain devient son frère à force d'être aimé.⁴⁰

Surgit ici la question sur l'usage de la coercition et de la punition. En respectant le réalisme qui requiert les moyens de coercition dans des cas bien déterminés de résistance, la question morale du sort du coupable devant la justice a toujours été posée tant à la réflexion philosophique qu'à celle théologico-morale. En d'autres termes, qu'est-ce qui est encore dû au coupable humainement parlant? C'est ici que la justice filiale reflétée en Jésus-Christ, mort pour rendre justes les coupables devant Dieu et les recréer à une vie de rapports renouvelés avec le Père, est illuminante; le droit inaliénable et inamovible de l'autre coupable est qu'il ait la vie et l'ait en abondance. Dans la ligne des multiples réponses qui peuvent être formulées à cette demande s'inscrivent les expériences à caractère cathartique comme

⁴⁰ V. JANKÉLÉVITCH, *Les vertus et l'amour II*, Harmattan, Paris 1986, 84.

les commissions de Vérité et Réconciliation (en Afrique du Sud post-*apartheid*), les justices d'écoute et de dialogue, les «justices de médiation» ... pour réveiller et encourager la culture de la relation à la communauté que l'on cherche à sauver par la justice légale à laquelle il revient de promouvoir sa fonction reconstructive des relations dans la société.⁴¹ À la lumière de l'amour qui animait et traversait la justification apportée par le Christ en sa passion, il est clair que la justice légale doit aussi s'ouvrir à des formes d'interprétation de l'application de la légalité par amour pour l'homme.

Autrui, ce sont aussi les autres considérés chacun individuellement. C'est cet autrui qui est considéré dans l'ordre des rapports des parties (individus) singulières d'une société entre elles, régi par la justice commutative. Nous l'avons vu plus haut, ce qui revient à l'autre, ce ne sont pas seulement les choses, c'est lui en personne, et en sa dignité de créé à l'image et à la ressemblance de Dieu avec tout ce que cela comporte. C'est-à-dire: l'être capable d'aimer et de connaître Dieu et qu'il ne faut par conséquent jamais rabaisser au niveau des autres créatures; l'autre complexe en sa constitution multidimensionnelle et unifiée par l'esprit qui traverse en spiritualisant l'âme pour arriver à pénétrer le corps où il s'exprime et entre en rapport avec la création; l'autre doué d'intelligence et donc capable d'atteindre la vérité pour cheminer dans la sagesse; l'autre qui s'auto-détermine, car doué de liberté et disposant du sanctuaire de la conscience qui lui fait discerner le bien à faire et le mal à éviter; l'autre dont la dignité filiale s'enracine en son lien ontologique et dynamique avec le Christ qui est sa vie et son salut. Ce qui est dû à l'autre est d'abord la reconnaissance de cette dignité, le respect, jusqu'à la «positivité toute gracieuse de l'amour».⁴² Dans ce cas, plus que l'équivalence, la justice filiale s'ajuste au critère de l'infini du mystère de l'autre en tant que créature spirituelle et reflet de la présence multiforme du Christ (cf. Mt 25,31-46). C'est ce préalable qui indique que la justice dans les échanges des choses, basés eux-mêmes sur la confiance, inclut en la dépassant la mécanique de l'équivalence pour s'ajuster au critère de l'équité que V. Jankélévitch appelle «égalité pneumatique»:⁴³

⁴¹ Cf. P. RICOEUR, *Le juste, la justice et son échec*, L'Herne, Paris 2005, 62-74.

⁴² JANKÉLÉVITCH, *Les vertus et l'amour*, 106.

⁴³ *Ibid.*, 81.

L'équité découvre que les personnes ne sont ni égales ni inégales, mais qualitativement diverses; que des «absolus» hétérogènes échappent nécessairement à la commune mesure de la quantité.⁴⁴

En ce qui concerne l'ordre des rapports de la totalité de la société vis-à-vis des parties singulières régi par la justice distributive, sont valables les mêmes critères à peine évoqués car, la justice, une fois qu'elle se propose de considérer le droit des personnes, voit ses paramètres chaque fois transcender les prévisions, car ce sont les personnes concrètes et leurs besoins dans des contextes mouvants que l'autorité doit chercher à satisfaire dans une juste proportion.

4. Conclusion

Au terme de cette réflexion, force est de constater que la foi chrétienne, sans prétention de s'imposer à qui que ce soit, porte en elle des éléments pour la recherche, en dialogue avec les hommes de bonne volonté, des meilleures voies pour réaliser le désir de justice que tous les hommes portent au-dedans d'eux-mêmes. Il n'y a pas une collectivité humaine qui n'aspire à une meilleure justice, mais les voies pour l'atteindre sont souvent longues, voire déviantes si la question d'une justice à mesure d'homme est contournée. Pour notre part, nous avons essayé de l'affronter en partant de certaines questions qui se posent à notre culture face à laquelle la notion de justice filiale elle-même pourrait sembler anachronique en raison des turbulences herméneutiques que la relation «père-fils» traverse. C'est en l'affrontant par ce biais que nous avons tenu à débusquer certaines défaillances qui causent ce déficit de la pensée sur le caractère filial de la justice humaine. Tant d'autres lacunes pouvaient être relevées, mais nous nous sommes limités à deux exemples qui nous ont permis de voir combien les questions vitales sont liées dans la réflexion et qu'il faut élargir l'éventail quand on entreprend de réfléchir sur un thème tel que la justice qui régit tout le champ ouvert à autrui. Nous sommes conscients que la méthode que nous avons proposée, c'est-à-dire partir d'une justice fondamentale aux traits filiaux pour la montrer vivifiant les formes classiques de justice, n'est pas la seule possible. Elle pourrait même être approfondie et améliorée.

⁴⁴ *Ibid.*, 83.

Cette étude aura donc eu le mérite de frayer une voie pour une ligne de recherche dialoguante pour proposer une présentation de la justice qui respecte en la mettant à jour la place que la réflexion éthique a toujours reconnue à la vertu de la justice.

Riassunto

Quand on parle de la justice filiale, il semble que l'affirmation n'ait plus d'audience significative en dehors du catholicisme et des autres confessions chrétiennes. Vilipendé dans certains comportements en expansion dans nos sociétés marquées par le libéralisme moral et la prédominance toujours croissante de la technoscience médicale, le concept de filiation est plus anthropologique qu'on ne veut le laisser croire. Mais pour bien en constituer l'assise dans la réflexion, il faudrait remettre en valeur certaines autres catégories qui souvent passées sous silence ou simplement présumées. C'est ce que cette étude a fait en se penchant sur la valeur du corps humain et le concept de création. Les résultats obtenus ont permis de tirer des conclusions qui représentent des acquis de la notion de justice filiale en même temps qu'elles dilatent les formes légale et commutative de la justice vers un plus grand humanisme.

LA SOLIDARIDAD DESDE LA PERSPECTIVA DE LA TEOLOGÍA MORAL FILIAL

LUÍS ALFREDO ANAYA

PATH 10 (2011) 427-443

Reflexionar a partir de la perspectiva filial sobre la solidaridad, principio de la doctrina social de la Iglesia, es tratar de entenderla teológicamente, es decir, mirarla desde Jesucristo el Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado por nosotros. Sabemos que su concepto¹ tiene una larga historia tanto desde el punto de vista etimológico cuanto en su significación filosófica y teológica.² En efecto, como expresa B. Sesboüe:

en nuestro horizonte cultural, el término solidaridad lleva consigo un denso valor afectivo y reenvía a experiencias fuertes.³

En términos generales, es una idea que va más allá del campo de las obligaciones que nacen del derecho, para expresar una realidad de la persona que puede tener valencia positiva o valencia negativa. Puede referirse al acto por el cual salimos al encuentro de quien se encuentra alejado, en el sentido de la ausencia de vínculos personales, como de aquellos que se encuentran en situación de exclusión o pobreza. Rápidamente podemos pensar en el episodio del buen samaritano como ejemplo de esta comprensión (Lc 10,36). Es capaz también manifestar la actitud que acompaña a la misión de quien lleva al otro una buena noticia, como san Pablo que se

¹ E. MONTI, *Alle fonti della solidarietà. La nozione di solidarietà nella dottrina sociale della Chiesa*, Glossa, Milano 1999, 31ss.

² *Ibid.*, 42ss.

³ B. SESBOÜE, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut. I. Problématique et relecture doctrinale*, Desclée, Paris 1988, 367 (nuestra traducción).

hace todo con todos para que el mensaje llegue – al menos – a algunos (cf. 1Cor 9,20-22). Su concepto puede consistir incluso en una solidaridad tan estricta y radical que lleve a dar la vida por aquellos por los que se solidariza, como es el ejemplo de santa Benedicta de la Cruz.⁴ Finalmente, es posible considerar a la solidaridad incluso como la natural manifestación de un vínculo de amistad o simpatía o de intereses comunes de grupo.

La pretensión de esta colaboración es estudiar a la solidaridad dentro del contexto de la doctrina social de la Iglesia en el estadio más avanzado o teología.⁵ Más aún, trataré de mostrar cómo es en la perspectiva de la teología moral filial cuando ella se manifiesta en su verdad profunda e integral.

En ese sentido nos impulsa desentrañar su concepto en el horizonte último de su comprensión, constituido por su entrañable asociación con la realidad de la salvación en Jesucristo. En efecto, el acontecimiento de la encarnación del Hijo de Dios será el punto de referencia inmediato de la referida vinculación, porque en ella el Verbo se hizo solidario con toda la humanidad a la vez que hace solidario al hombre con la divinidad. Desde esta perspectiva abordamos su acabada comprensión, y lo que constituye para la misma su mayor radicación en cuanto es el fruto de un acto de amor del Padre que pide al Hijo, en la obediencia más plena, hacerse verdadero hombre hasta asumir su realidad de pecado. La solidaridad del Hijo de Dios hecho hombre tendrá la capacidad de cambiar al hombre porque nace del amor agápico y se concreta en un acontecimiento radical, como es la cruz gloriosa de Jesús.⁶ Así transforma el signo de la solidaridad humana, que pasa del entrañarse en la inequidad⁷ para ser capaz de solidaridad en el bien. Dice Sesboüé:

Pero Cristo toma sobre sí la solidaridad de nuestros sufrimientos y nuestro destino marcado por el pecado, para revertirla en una solidaridad de justi-

⁴ Cf. F.J. SANCHO FERMÍN, *Edith Stein. Modelo y maestra de espiritualidad*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 1997, en particular 214-215.

⁵ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* (SRS), n. 41; ID., Carta encíclica *Centesimus annus* (CA), n. 55.

⁶ R. TREMBLAY, *La cruz gloriosa, realización y fundamento del designio divino de filiación*, en R. TREMBLAY - S. ZAMBONI (dir.), *Hijos en el Hijo. Una teología moral fundamental*, Ediciones EDUCA, Buenos Aires 2009, 171-193.

⁷ JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Reconciliatio et paenitentia* (RP), n. 16.

cia y de felicidad, y comunicarnos la bendición de la solidaridad divina que es, en razón de su origen, la suya.⁸

La Sagrada Escritura es pródiga al referirse a este concepto, dependiendo siempre del contexto en el que se encuentra colocado. Sin embargo es el Apóstol a quien tomamos ahora por la rica presencia de la realidad de la solidaridad en sus escritos, aún cuando no siempre lo denomine de esta manera.

Por eso comenzamos el estudio con san Pablo, particularmente lo que nos dice en la *Carta a los Filipenses* 2,6ss., cuya importancia es indiscutiblemente reconocida, y – por su cercanía con nuestro argumento – un texto de la *Epístola a los Hebreos*. Finalmente, a modo de culminación, reconoceremos en *Efesios* 1,4-5 un dato principal para nuestra reflexión. Será el primer paso (1). Con la reflexión de *Hypsosis*, que tiene un importante hito expresivo en *Hijos en el Hijo*,⁹ sacamos luego algunas conclusiones para el concepto de solidaridad, es decir, para su comprensión desde su constitución cristológica (2). Precisar qué es la solidaridad en el contexto específico de la doctrina social de la Iglesia implica reconocerla en su relación con el amor, que es el dinamismo específico del hijo adoptivo en el Hijo de Dios, y distinguirla de él y de otras expresiones similares como son las de la justicia y la fraternidad (3). Acabaremos nuestro estudio desentrañando las características que emergen de la solidaridad desde la perspectiva de la teología moral filial (4).

1. Gozamos del amor que el Padre corresponde al Hijo

Comenzamos, entonces, por una breve mirada a la palabra de Dios. Nos parece apropiado tomar *Filipenses* 2,6ss. En razón de la claridad expresiva, pero también por la integridad teológica del texto. En efecto, dice allí:

⁵Tengan entre ustedes los mismos sentimientos que Cristo; ⁶el cual, siendo de condición divina, no codició ser igual a Dios ⁷sino que se despojó de sí mismo tomando la condición de esclavo. Asumiendo semejanza humana y apareciendo en su porte como hombre, ⁸se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz. ⁹Por eso Dios lo exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre. ¹⁰Para que al nombre de

⁸ SESBOUÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, 369 (nuestra traducción).

⁹ Cf. TREMBLAY - ZAMBONI (dir.), *Hijos en el Hijo*.

Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos,¹¹ y toda lengua confiese que Cristo Jesús es el Señor para gloria de Dios Padre.

Conocemos el texto que recoge Pablo y la exégesis reconoce como un himno pre-paulino correspondiente a un autor cristiano del ambiente helenístico, compuesto en griego y probablemente utilizado en la liturgia y conocido por la comunidad a la cual se dirige la carta.¹⁰ Jesús, Adán escatológico, siendo Dios en su condición de Hijo eterno, no pensó en retener su cualidad divina sino que, como dejándola de lado, aceptó la condición de siervo haciéndose hombre como los demás. Bajo este aspecto, igual al de todo hombre, se humilló sometándose en razón de la obediencia a la muerte, y ésta de cruz.¹¹ Precisamente por esto Dios lo ha exaltado, otorgándole el don del nombre sobre todo nombre, para que toda criatura doble la rodilla ante él y proclame su señorío para gloria del Padre.

La obediencia al Padre es el concepto que caracteriza al Hijo, quien como Siervo consuma la actitud propia con la muerte en cruz.¹² La obediencia es la actitud profunda que no está separada de la realidad histórica de la cruz, sino que constituye el soplo vital que da vida al acontecimiento pascual, calificándolo respecto del Padre como un acto de amor y de obediencia a través del cual Jesucristo retorna a él y, por otra parte, expresa todo el amor de Dios al hombre. Es un acto, en este segundo aspecto, que está todo él a favor del hombre,¹³ es solidario con él. Afirmamos la solidaridad en el sentido que, allí donde la desobediencia del hombre había roto el diálogo de amor con el Padre, Jesucristo no sólo realizó la reconciliación sino que abrió en su carne el único y verdadero camino de comunión con él.¹⁴

En una palabra, la solidaridad cambia de signo a partir del acontecimiento de la encarnación que acaba en la cruz, por la cual y mediante

¹⁰ P. DACQUINO, *La lettera ai Filippesi. Analisi ed esegesi*, en G. CANFORA (dir.) *Il Messaggio della salvezza. Lettere di san Paolo e lettera agli Ebrei. 7/Il Corso completo di studi biblici*, LDC, Leumann (TO) 1990⁴, 556-557.

¹¹ Fil 2,6-8; DACQUINO, *La lettera ai Filippesi*, 557-563.

¹² S. LEGASSE, *La Carta a los Filipenses*, Ediciones Verbo Divino, Estella (Navarra) 1994, 25: La *morphé doulou* o *forma* de esclavo significa simplemente hombre y no Dios, hombre que es como un esclavo ante su amo.

¹³ Cf. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo. 3. Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder - PUL, Perugia 1986, 113.

¹⁴ Cf. *ibid.*, 113; cf. LEGASSE, *La Carta a los Filipenses*, 25-26.

nuestra libre adhesión, nuestra solidaridad en Adán pasa a ser solidaridad en Cristo, el nuevo Adán (Rom 5,12-21; 1Cor 15,21-22). En él formamos un solo cuerpo, al que llamamos el cuerpo místico de Jesucristo (cf. Col 1,18; 2,19; 3,15; Ef 1,23; 5,23-30).

Otra Carta de inspiración paulina de profunda hondura teológica, señala también de manera relevante esta realidad solidaria. Se trata de la epístola a los *Hebreos*, que comienza indicando la naturaleza del sacerdocio en cuanto tal.

¹Todo Sumo Sacerdote es tomado de entre los hombres y puesto para intervenir a favor de los hombres en todo aquello que se refiere al servicio de Dios [...] (5,1).

Emerge la condición mediadora del sacerdocio entre Dios y los hombres, insistiéndose especialmente en la solidaridad entre el sacerdote y los hombres.¹⁵ A diferencia del Antiguo Testamento en la que se trataba de ser sacerdote para Dios (cf. Ex 28,1; 30,30), el Nuevo Testamento en la carta que analizamos refiere que está puesto para intervenir a favor de los hombres. Es un doble vínculo el que ata al sacerdote, que podemos llamar con el autor bajo cuya guía hacemos esta breve exégesis, de origen y de finalidad: tomado de entre los hombres, y a favor de los hombres, siendo ciertamente – para que sea mediación – constituido para aquellas cosas que se refieren a Dios.

Esta mediación sacerdotal se actualiza en el ofrecimiento de dones y sacrificios por los pecados del hombre (Heb 5,1). En ella, el movimiento por el cual se va hacia Dios con dones y sacrificios es esencial a la manifestación solidaria a la cual hacemos referencia. En efecto, el sacerdote experimenta indulgencia y siente justa comprensión por aquellos que pecan por ignorancia y quienes están en error, porque también él está sujeto a la debilidad humana (cf. Heb 5,2). Es por esto, agregará el v. 3 haciendo referencia a la situación del Sumo Sacerdote que en el Antiguo Testamento debía ofrecer sacrificios primero por sus pecados y luego por los del pueblo, que compartiendo la debilidad del hombre se hace solidario con los sentimientos y la acción hacia Dios.

¹⁵ A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, Sacerdote nuevo, según el nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1984, 132-143.

Esta notable, solemne y litúrgica mediación propia del Sumo Sacerdote, sólo podía ser ejercida por quien era llamado a ella; no es una dignidad que pudiera alguien atribuirse de algún modo sino que sólo Dios invitaba a ella (cf. Heb 5,3). Jesucristo fue constituido por el Padre en Sumo Sacerdote por medio de su pasión, y es proclamado como tal según rezan los oráculos de los Salmos 2,7 y 110,4 que cita el autor de la carta:

El que le dijo: Tú eres mi Hijo, yo te engendrado hoy, también lo nombra sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec.

Cristo estaba destinado desde siempre a ser sacerdote, pero lo obtiene en la pasión cuando «se humilló hasta aceptar por obediencia la muerte y muerte de cruz», como reza Fil 2,8. Jesucristo es consagrado sacerdote en su pasión y muerte, es decir, en la expresión de mayor solidaridad con los hombres. Es allí cuando, quien siempre dirigió súplicas y plegarias siendo Hijo de Dios, aprendió por medio de sus propios sufrimientos qué significa obedecer.

De este modo él alcanzó la perfección y llegó a ser causa de salvación eterna para todos los que le obedecen (Heb 5,7-9).

El texto hace una distinción entre la obediencia como disposición permanente de Jesús (cf. Heb 10,5-9), y la virtud probada de la obediencia que se adquiere a través de la prueba. Sólo aquel que enfrenta y supera la prueba concreta adquiere para sí en su realidad humana la disposición actual a la obediencia, es algo de la naturaleza humana que el Hijo de Dios realmente asumió en su encarnación. Esto quiere decir que la pasión de Jesús ha sido como el lugar decisivo de la verdad de la obediencia, y toda su vida desde el mismo momento de la encarnación no ha sido sino el camino arduo hacia la cruz.¹⁶

Sin embargo, la solidaridad que se muestra del modo sintetizado en Jesucristo Verbo encarnado, tiene su último fundamento en el designio eterno de Dios que nos ha elegido en Cristo desde siempre (cf. Ef 1,4-5).¹⁷ Dice el texto:

¹⁶ Cf. BORDONI, *Gesù di Nazaret*, 124.

¹⁷ SESBOUÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, 370.

⁴Él nos eligió en él antes de la creación del mundo, para que fuéramos santos e inmaculados en su presencia. ⁵En su amor nos predestinó para ser hijos suyos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluta.

Hemos sido elegidos por Dios – nos dirá el Apóstol – en un designio eterno que constituye al hombre en su verdad como imagen de Dios (Gen 1,26), le da esta identidad propia. La creación tal como narra el *Génesis*, será el momento histórico en el cual Dios creador actúa su designio, posibilitando que la criatura esté preparada para ser constituida ya en su condición de hombre nuevo en Cristo, dejándose insertar para ello en la Pascua del Señor.

En una rápida exégesis del texto, en la que seguimos a H. Schlier, podemos observar que se trata de un himno cristológico conformado por una incomparable bendición de Dios que responde a la revelación de un misterio escondido en el cual, manifestándose, las acciones salvíficas se hacen presentes. La misma radica, ante todo, en la elección eterna y predestinación de Dios en Cristo. Es una elección que Dios hace desde siempre, allí donde reinaba el amor eterno del Padre por el Hijo.¹⁸ La elección es en Cristo, en el sentido que en ella los elegidos somos nosotros en él. En esta condición preexistimos en Jesucristo por lo cual, siendo en él participamos de una existencia eterna, realidad que se hace concreta y viva a partir del Bautismo.¹⁹

La elección tiene una concreta finalidad: la de ser santos e inmaculados en su presencia, por el amor. Dios nos eligió en Cristo para ser santos según su santidad. En una palabra, recibir la bendición del Padre es ser elegidos por Dios en la propia identidad eternamente dada en Cristo y caracterizada por una irrefragable integridad en su presencia.

Ahora bien, la eterna elección en Cristo es una definición del amor de Dios en la que radica toda posibilidad y realización de la santidad, lo cual nos permite indicar que su amor está especificándose – ante todo – en la condición de hijos adoptivos por medio de él. Constituye una realidad filial verdadera y plena, aún cuando revista la provisoriedad de quien aguarda la realización última y definitiva. Ésta es la voluntad eterna de Dios en la

¹⁸ Cf. Jn 17,5,24; H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini. Commentario teologico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1973², 64.

¹⁹ *Ibid.*, 66-67; cf. también Col 1,15ss.; Jn 1,1ss.; Jn 17,5,24; 1Pe 1,20; Rom 8,28.

que hemos sido elegidos: ser hijos adoptivos en Jesucristo y por el Espíritu Santo.

Culmina finalmente el Apóstol el análisis en estos versículos (vv. 6 y 7) con dos importantes referencias. Dado que por su elección somos en su Hijo amado, también nosotros gozamos del amor que corresponde al Hijo. De tal manera somos plenificados en el Amado por la benevolencia de Dios que nos incluye en el amor que nutre por su Hijo, y nos permite gozar del amor en el cual él goza de su Padre. Podemos decir que la bendición originaria no sólo expresa el acontecimiento de haber sido eternamente elegidos en su Hijo por Dios, sino que también gozamos del amor con el cual ama a su Unigénito.²⁰

El amor recibido y experimentado es, por otra parte, expresión de la bendición que implica haber sido perdonados por la sangre de su cruz. La gracia divina que nos ha hecho felices en su Amado redundando en vivir anticipadamente la liberación, para lo cual nos perdona de nuestros pecados (cf. Ef 1,7).

2. Solidaridad, su constitución cristológica

Estamos ahora preparados para el inicio de la segunda consideración. El rápido paso por los textos paulinos precitados sirve de sustento a algunas afirmaciones teológicas, que fundarán el concepto de solidaridad en su más honda expresión y alcance específico. Ante todo, y como expresión antropológica fundante, vemos que el hombre imagen de Dios está desde siempre en el designio divino para ser en su Hijo Primogénito, por lo cual participa de algún modo en el misterio filial. En consecuencia, al momento de crear, Dios plasma en la criatura trazos filiales que serán la condición de posibilidad del hombre perfecto en Cristo, porque lo predispondrán a él como hijo en el Hijo. ¿Cuáles son los trazos sugeridos?

Predestinado desde siempre a ser hijo en Jesucristo, Primogénito de muchos hermanos (cf. Rom 8,29), participa del dinamismo de amor que vincula eternamente al Padre con el Hijo; en otras palabras, de algún modo y de manera entrañable el hombre se constituye, en su específica condición creada, según la verdad del ágape trinitario que signa su humanidad vitalmente, como disposición antecedente y profunda de su vocación de hijo

²⁰ *Ibid.*, 78.

adoptivo. El destino será el de una plenitud filial, por lo cual no puede no estar predispuesto ontológicamente a ser, vivir y gozar del amor que el Padre tiene por su Hijo, y éste por su Padre (Jn 17,5.24) y permanecer en el mismo (Jn 15,10). Pero la elección eterna no ocurre sino en el horizonte de la cruz salvífica, aquella que sella eterna y misteriosamente, para expresarse en el tiempo, el amor del Padre por su Hijo y del Hijo por su Padre. Por lo que, permanecer en este amor supone hacerse discípulo²¹ y servidor (cf. Jn 13,1ss).

En estos términos entendemos a la solidaridad: es algo del misterio del amor filial, partícipe del ágape trinitario, que sin confundirse con la caridad, la justicia o la fraternidad manifiesta un dinamismo ya presente en la naturaleza humana, que se perfecciona cuando, por el trazo de la cruz que la signa filialmente, es capaz de salir al encuentro del otro hasta el gesto radical de dar la vida por él. Cuando la solidaridad se deja asumir por el ágape, entonces resplandece en su verdad última, y abre paso a la fraternidad como conciencia y experiencia de un vínculo específico entre personas a partir de la vida teologal.

Como puede observar el lector, el designio de Dios es único al que denominamos *ser hijos en el Hijo*, la cual se realiza en la Pascua de Jesucristo a la que nos incorporamos por medio del Bautismo. Pero la voluntad divina no depende de la aceptación o no del hombre, aunque no prescinde de ella; su designio eterno está desde siempre presente en él, plasmándose efectivamente como predisposición al momento de la creación cuando Dios nos llama a cada uno a la efectiva existencia, abriéndose en una expectativa cierta y realizable al momento de la plenitud de los tiempos, con la encarnación del Hijo.²²

Esta realidad ontológica fundamental de la persona humana es clave para entender qué es la solidaridad. Con R. Tremblay el concepto se explica detalladamente en lo que él llama las «cuatro solidaridades», por las cuales el hombre pensado eternamente por Dios y creado, es presentado en una dinamismo de tensión hacia la realización filial y de atracción por parte del Cristo escatológico desde la plenitud pascual en la cual el Hijo es generado:

²¹ Nos parece que un texto recopilador en los Evangelios sinópticos de la condición de discípulos, es el conocido texto de Mt 19,16-22. En la mirada propia de san Juan, puede tomarse la expresión de Jn 15: permanecer en él.

²² TREMBLAY - ZAMBONI (dir.), *Hijos en el Hijo*, en su fundación cristológica.

solidaridad por semejanza, por recapitulación, por excelencia y solidario al modo que un autor lo es con su obra.²³

Dentro del contexto en el cual nos encontramos es importante subrayar que la solidaridad del Hijo con el hombre tiene un punto central de referencia o vértice, constituido por la persona de Jesucristo, en quien el hombre es reconducido a una relación viva y filial con el Padre, porque

[...] aquello que por sí mismo es indeterminado y abierto – la persona humana – está determinado de modo definitivo por la unidad de la persona con el *Logos*, por el cual Jesús a través de la unidad de persona con el Hijo, la persona humana alcanza su actualización absolutamente singular e indeducible.²⁴

El hombre, en su condición de persona, es capaz de volver al Padre por la potencia del Espíritu Santo, luego de haber sido purificado del pecado que impedía el ingreso en el dinamismo trinitario.

Es como si las dos primeras solidaridades [...] tendiesen hacia la tercera que, por otra parte, no puede existir sin las otras, un poco como ocurre en el caso de un cono en el cual los círculos que lo constituyen tienden hacia un punto que, por otra parte, se apoya sobre ellos.²⁵

Esta solidaridad profunda de Cristo hacia el hombre alcanza su plenitud en la Pascua, misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo, que se ofrece como don al hombre. En ella, generación eterna del Hijo, él se dona de modo permanente como alimento para que hecho intimidad nuestra seamos atraídos hacia él en la unidad del ser personal, la cual es de una profundidad tal que sólo los místicos se atreven a intentar describir con trazos inimaginables.²⁶

El don participado del modo descrito, se debe inmediatamente indicar, es una realidad que llega al hombre de manera incontestable, es decir, la comunicación del mismo lo toca y transforma en su profunda constitución ontológica. Jesucristo Sumo y eterno Sacerdote es fundamento ontológico

²³ Cf. TREMBLAY, *La cruz gloriosa*, 176-193.

²⁴ *Ibid.*, 190.

²⁵ *Ibid.*, 191.

²⁶ Cf. *Ibid.*, 193-196.

de la verdad personal del hombre, que hace de él una persona nueva, llamado a obrar de un modo nuevo.²⁷

3. Solidaridad y doctrina social de la Iglesia

Volvamos ahora, desde el prisma filial de densidad ontológica, a considerar esta realidad del hombre hijo en sus aspectos particulares. Para introducirme en esta parte, comienzo con un texto del Concilio Vaticano II:

Dios creó al hombre no para vivir aisladamente, sino para formar sociedad. De la misma manera, Dios «ha querido santificar y salvar a los hombres no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo que le confesara en verdad y le sirviera santamente». Desde el comienzo de la historia de la salvación, Dios ha elegido a los hombres no solamente como individuos, sino también como miembros de una determinada comunidad. A los que eligió Dios manifestando su propósito, denominó *pueblo suyo* (Ex 3,7-12), con el que además estableció un pacto en el monte Sinaí.²⁸

Ya desde la creación, el hombre experimenta la propensión a salir de sí y encontrarse con el otro; él es un ser social. Ahora bien, esto pertenece fundamentalmente a la fuerza del amor, por lo que nos preguntamos ¿cómo se inserta en ella la solidaridad y con qué características?²⁹

En un trabajo anterior³⁰ hemos expuesto la articulación de los distintos dinamismos que manifiestan en el cauce del amor potencias específicas en la persona, aún cuando el objetivo final es la comunión agápica como hijos en el Hijo. La primera y espontánea percepción en el hombre es la del *eros* que emerge de la naturaleza humana con la fuerza pasional que le pertenece; ella se encuentra con el *ágape* que la asume y la orienta en la unidad integral de la persona, imprimiéndole – en su orientación específica – la necesidad de salir de si para ir al encuentro del otro. Esto nos permite

²⁷ Cf. *Ibid.*, 169-176; también C. CANNIZZARO, *El Bautismo y la confirmación: puerta de entrada a la filiación*, en TREMBLAY - ZAMBONI (dir.), *Hijos en el Hijo*, 387-411.

²⁸ CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n. 32.

²⁹ Cf. BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est* (25.12.2005); se puede ver el análisis que hace *Hypsosis* de algunos puntos del texto en R. TREMBLAY (dir.), *Deus caritas est. Per una teología morale radicata in Cristo*, LEV, Città del Vaticano 2007.

³⁰ Cf. L.A. ANAYA, *Giustizia e carità: i loro rapporti e i frutti morali per la vita del mondo*, en R. TREMBLAY (dir.), *Deus caritas est*, 29-45.

afirmar que el bien de la justicia se sitúa en la lógica del *eros*, porque es el lugar en el cual se coloca la fuerza original humana que abre a la persona hacia el otro, en el caso, reconociendo sus derechos. De allí emerge rápidamente la distinción entre *eros*, justicia y solidaridad. La fraternidad será la perfección hacia la cual tienda este dinamismo – cada uno de modo propio – que siempre necesita del ágape como don que nos inserta en el Padre, como hermanos en el Primogénito.³¹

El *eros* es el lugar en el que se encuentra con el ágape – que se hace presente como don y lo busca – para imprimirle su tensión propia, por lo que el *eros* es sólo un momento de un camino, de un movimiento que no acaba sino en el encuentro con Dios Padre y con los otros como hermanos. Es decir que la vida del hombre es como un éxodo, que se inicia en su cogeneración eterna en la generación del Hijo por el amor del Padre, y a él vuelve en el Hijo encarnado, muerto y resucitado. Es, por ello, un itinerario que se recorre en los trazos del Hijo, haciendo del amor su tensión única aún cuando multifacéticamente expresada: como *eros*, justicia y *ágape*.

En dicho contexto referencial la solidaridad es una verdad dinámica específica, en la fuerza única del amor, de la cual participa a modo de conciencia social o como sentido de una común pertenencia, que me impulsa al reconocimiento del otro como alguien de mi misma dignidad y por ello necesitado de mi atención y consideración. En este sentido, la solidaridad reviste de las características de la espontaneidad del *eros*, antes que de la constitución integrada e integradora del amor personal.

Ahora bien, la solidaridad como fuerza vital que me abre a la dignidad del otro, miembro como yo de la común humanidad y de la vida social, se convierte en virtud moral cuando por el esfuerzo de su incorporación al modo de una disposición estable hacia el bien del semejante, alcanza la perfección propia de la misma que es definida como determinación firme y perseverante por el compromiso en el bien común (SRS 38). La solidaridad es así principio y virtud de la vida del hombre en sociedad, expresiones ambas de un mismo dinamismo arraigado en la naturaleza del hombre, espontáneo al modo del *eros* aún cuando el objeto de su atención será la ausencia de un bien suficiente en el otro, de sus necesidades y carencias, del

³¹ Cf. L. LORENZETTI, *Fraternità cristiana universale. Unità nella diversità*, en J. MIMÉ-AULT - S. ZAMBONI - A. CHENDI (dir.), *Nella luce del Figlio. Scritti in onore di Réal Tremblay nel suo 70° genetliaco*, EDB, Bologna 2011, 561-562.

bien propio de quien está llamado a la común dignidad humana. Por eso emerge como respuesta la actitud consciente del hombre solidario que sale al encuentro de su semejante para brindarle su mejor y posible atención.

4. La solidaridad desde la perspectiva de la teología moral filial

Ahora bien, ¿cuáles son las características específicas de ella en razón de su original predisposición al nuevo Adán?

La primera es su predisposición a ver en el otro a un hermano y, por lo tanto a la comunión en la fraternidad. En este contexto, Jesucristo resucitado ya está presente de alguna manera, porque es la presencia personal en la cual se define el movimiento. Haciendo el bien al otro por solidaridad, de alguna manera se verifica aquello de Mt 25,40: «Cuando lo hicisteis con el más pequeño de mis hermanos, conmigo lo hicisteis». Es un ejercicio solidario que busca implícitamente la realización de la comunión fraterna.³² No hay movimiento que nazca del amor en el hombre que no participe de la búsqueda de Jesucristo, y que no sea atraído desde él, aún cuando quien lo hace no tenga conciencia de ello.

La perfección de la solidaridad estará indiscutiblemente en la consciente participación del misterio de la Pascua, y por ello partícipe de la caridad de Cristo. Como dice Juan Pablo II:

A la luz de la fe, la solidaridad tiende a superarse a sí misma, al revestirse de las dimensiones específicamente cristianas de gratuidad, perdón y reconciliación. Entonces el prójimo no es solamente un ser humano con sus derechos y su igualdad fundamental con todos, sino que se convierte en la imagen viva de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción permanente del Espíritu Santo. Por lo tanto, debe ser amado, aunque sea enemigo, con el mismo amor con que le ama el Señor, y por él se debe estar dispuesto al sacrificio, incluso extremo: «Dar la vida por los hermanos» (cf. 1Jn 3,16) (SRS 40).

Como expresa el documento, el Espíritu Santo actúa la condición que nos es común a partir de un mismo y eterno designio de Dios, aquel para el que hemos sido elegidos desde siempre: ser «hijos en el Hijo». Es un nuevo vínculo más fuerte, que trasciende de algún modo los humanos y naturales,

³² Cf. J. RATZINGER, *La fraternidad de los cristianos*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2005², 46-49.

pero que no es ajeno a estos últimos sino que constituye su perfección porque para él estaban llamados; es la comunión de la fraternidad al modo de las tres divinas personas en la que se inspira y a la cual apunta – en última instancia – la solidaridad (cf. SRS 40).

Es Jesucristo encarnado, muerto y resucitado el punto de referencia de la solidaridad, en quien somos llamados desde siempre para ser santos e inmaculados en su presencia, por lo que sus sentimientos no pueden ser ajenos a la actitud solidaria. Pensamos particularmente en Fil 2,5ss. Ya lo hemos analizado, por lo que a su rápida exégesis remitimos, pero anotando aquí que la obediencia que parte del anonadamiento será como su característica operativa. En efecto, ya desde las entrañas del dinamismo natural de la solidaridad, que tiene su punto de partida en el reconocimiento de la común dignidad personal, se expresa como verdadera solidaridad cuando se pone al servicio del otro. Esta es:

Esta es la dimensión «vertical» de la solidaridad: soy llevado a hacerme *menos* que el otro para satisfacer sus necesidades (cf. Jn 13,14-15), justamente como Jesús que «se ha humillado» para permitir a los hombres y a las mujeres de participar en su vida divina con el Padre y el Espíritu (cf. Flp 2,8; Mt 23,12).³³

Precisamente, en el texto del papa Benedicto se cita el pasaje clave para la comprensión del servicio, el del lavado de los pies (Jn 13,1ss.), donde Jesús se coloca en actitud de un servicio que podemos llamar propio del esclavo.³⁴ Es cierto que la reflexión a la que nos lleva el análisis del referido texto concluye en que el gesto revela al ser divino en cuanto tal, y por lo tanto al *Ágape* trinitario, mientras que aquí nos referimos a la solidaridad como principio de la doctrina social. Sin embargo no debemos olvidar que ésta última, en cuanto tal, es el impulso primero e inmediato que lleva a «agacharme para lavar los pies del otro» para seguir con el ejemplo del Señor; es la tendencia escrita en mi naturaleza predispuesta filialmente, que al momento de dejarse asumir por el don de la caridad, «[...] tiende a superarse a sí misma, al revestirse de las dimensiones específicamente cristianas

³³ BENEDICTO XVI, *Alocución con ocasión de la XIV Asamblea Plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales* (4.5.2008) (nuestra traducción).

³⁴ Cf. R. TREMBLAY, *La lavanda dei piedi di Gv 13,1-20, paradigma della morale cristiana?* en ID., *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, Edizioni Dehoniane, Roma 1997, 125-139.

de gratuidad total, perdón y reconciliación».³⁵ Efectivamente, la solidaridad está llamada a ser un bien del obrar moral que participa del dinamismo de perfección del hijo. Presente en el hombre en el inicio como apertura a la caridad, y actuante en él como disposición inmediata por razón de la encarnación y Pascua de Jesús, se hace realidad como un bien escatológico en el hombre bautizado. Por el sacramento somos hijos de Dios, y tenemos conciencia «[...] de la paternidad común de Dios, de la fraternidad de todos los hombres en Cristo “hijos en el Hijo”, de la presencia y acción vivificadora del Espíritu Santo», lo que nos dará una mirada nueva sobre el mundo y criterios también nuevos para entenderlo y obrar en él (cf. SRS 40). En definitiva, debe imperar la caridad y manifestarse con un creciente grado de intensidad hasta dar la vida por el hermano.³⁶

Lo que en la precitada *Alocución* Benedicto XVI llama dimensión vertical y horizontal de la cruz, nosotros podríamos denominarlo como la expropiación que está constitutivamente presente en el hombre a partir de su co-generación en el Hijo amado. En efecto, pertenece a la realidad del Amor trinitario el misterio de la eterna generación del Hijo por el cual el Padre participa al Hijo de todo lo suyo, lo cual constituye para el Hijo la «medida filial» en la cual realiza lo que es ser «el Hijo». Por ello, el dinamismo propio del Hijo será entregarse totalmente a sí mismo, como el Padre eternamente lo hizo con él, hasta la encarnación y la cruz.³⁷

En la medida que el hombre participa de esta verdad, aún en el grado de disposición a la misma, no podrá no experimentar en todo ejercicio de la libertad que busque el bien la misteriosa presencia de la cruz como apertura hacia Dios y hacia los hermanos, o – dicho de otro modo – la necesaria auto-expropiación o abandono de sí mismo, «que lo determina antes de toda posible realización de sí».³⁸ La solidaridad experimentará en la lógica del amor que siempre es salir de sí mismo reconociendo la necesidad del semejante, y experimentando el requerimiento de hacer algo por él, la presencia misteriosa de la cruz que no le permitirá un verdadero

³⁵ SRS 40. Nos dice la encíclica en el mismo punto que la solidaridad es, sin duda, una virtud cristiana, por lo que en la exposición acerca de la misma es posible vislumbrar numerosos puntos de contacto entre ella y la caridad, que es signo distintivo de los discípulos de Cristo (Jn 13,35).

³⁶ Cf. SRS 40; también 1Jn 3,1-2.16.

³⁷ TREMBLAY - ZAMBONI dir., *Hijos en el Hijo*, 158-159.

³⁸ *Ibid.*, p.159.

ejercicio de solidaridad que no signifique contemporáneamente la negación de sí mismo.

Particularmente arduo será para el hombre solidario hacer presente dicho bien en las conductas sin romper con el cerrojo que cierra a la humanidad en las estructuras del pecado, que hoy día son el afán de ganancia exclusiva y la sed de poder con el propósito de imponer a los demás la propia voluntad (SRS 37). El primer paso, por así decir, de dicha expropiación de sí, estará en un necesario cambio de actitud o de mentalidad, que en lenguaje bíblico es la conversión. Este será el primero e imprescindible paso, porque la estructura de pecado y las actitudes emergentes sólo se superan con una actitud diametralmente opuesta, como es darse al otro hasta «perdersé» en sentido evangélico (cf. Mt 10,40-42), y ponerse al servicio del otro (Lc 22,25-27) (cf. SRS 48).

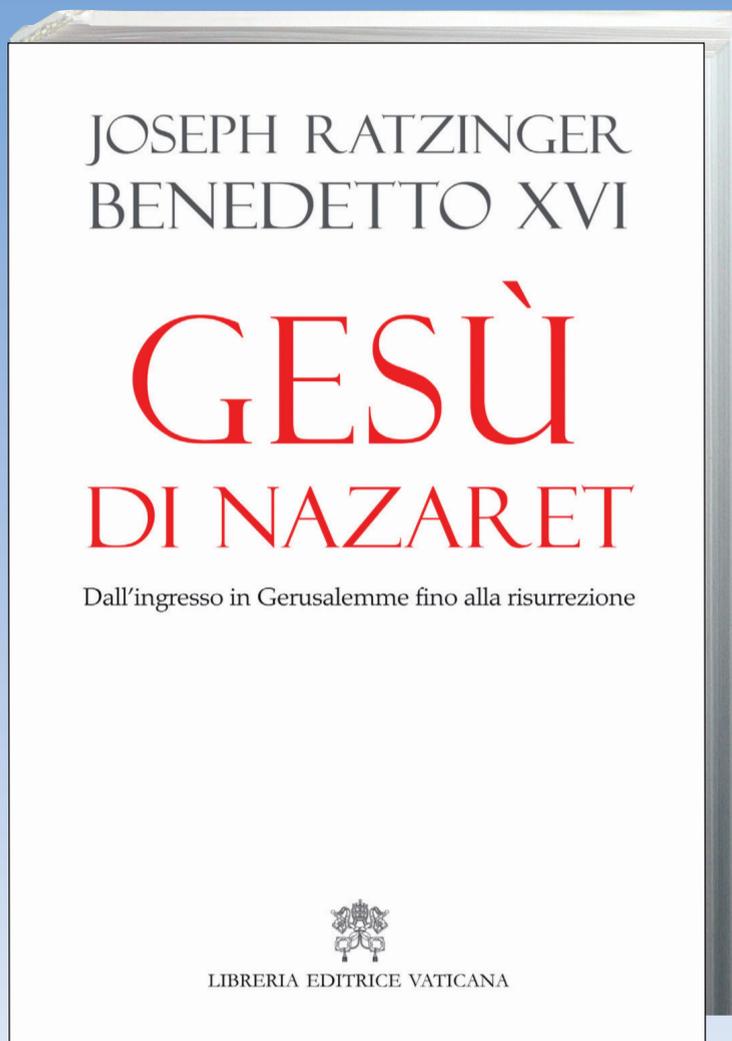
5. Conclusión

La fraternidad es la plenitud a la que estamos llamados, porque hijos en el Hijo, el designio de Dios es la participación en su gloria al modo de Jesucristo glorificado. Este es el designio de su amor, y en él – el Unigénito Amado –, hemos sido co-generados, y creados en el tiempo como condición de posibilidad de realización del designio salvífico del Padre. Para esto el Espíritu Santo derrama el amor de Dios en nosotros (cf. Rom 5,5), insertándonos en el vínculo real de hijos del Padre en el Hijo encarnado, muerto y resucitado. Pero ello no ocurre al modo de un don que prescinde de la naturaleza humana, sino por el contrario, la asume, purifica y eleva. En este designio único del Padre, como personas humanas tendemos a él y somos atraídos por su gloria filial en la propia condición solidaria, que con la espontaneidad y fuerza del *eros* – pero sin confundirse con el mismo – descubre y reconoce al otro como alguien de la misma dignidad, revestido de la igualdad común a la humanidad, merecedor de mi respeto y atención, en un primer esfuerzo para que ocupe su lugar. No se puede ser fraterno si no se es solidario, no se puede amar agápicamente si no se es justo. Pero también hay que decir: no se puede ser solidario, si no es en la tensión de la fraternidad, no se puede ser justo, si de algún modo no dispone a amar con el amor de Dios. Hasta alcanzar la estatura final en Cristo, donde el que está sentado en el trono dirá: «Esta será la herencia del vencedor: *yo seré Dios para él, y él será hijo para mí*» (Ap 21,7), es decir, hijos de Dios y hermanos en él.

Riassunto

Estudiamos el principio y la virtud de la solidaridad, de la doctrina social de la Iglesia, desde la perspectiva teológica que nos constituye como hijos en el Hijo. El punto de partida no puede ser sino el misterio de Jesucristo, Hijo de Dios muerto, resucitado y glorificado, que nos comunica el ser y fundamenta nuestro obrar. Para reflexionarlo tomamos a san Pablo, expositor de la filiación adoptiva, con tres textos: Fil 2,6ss., Heb 5,1ss., y – particularmente – Ef 1,4-7. Emerge de allí que el hombre co-generado en el amor del Padre a su Hijo participa por designio divino del amor trinitario, misteriosamente sellado en la cruz de Jesucristo. La solidaridad brota como un específico dinamismo del único amor divino, con trazo filial, proyectándose en el reconocimiento y promoción del otro. La Pascua de Jesús, plenitud de la solidaridad de Dios con el hombre, actualizará la constitución solidaria del hombre. Partícipe del dinamismo del eros que se encuentra con el ágape y en él se acaba y trasciende, la solidaridad se dinamiza al servicio de la común pertenencia de la humanidad al misterio de la fraternidad en Cristo, caracterizada filialmente por la humillación y el amor que se expropia hasta dar la vida en la forma de la cruz.

UN SUCCESSO CHE CONTINUA



Libreria Editrice Vaticana

INFORMAZIONI E PRENOTAZIONI:

tel. 06/698.81032 - fax 06/698.84716 - commerciale@lev.va
www.vatican.va - www.libreriaeditricevaticana.com

LA VITA FILIALE IN CONTESTO ECUMENICO

ANDRÉ-MARIE JERUMANIS

PATH 10 (2011) 445-465

L'indirizzo ecumenico del Concilio Vaticano II e l'appello al dialogo ecumenico in ambito morale costituiscono un invito e insieme una responsabilità a illustrare, seppur brevemente, come la via cristocentrica filiale si presenti, effettivamente, via ecumenica per eccellenza nel dialogo inter-confessionale cristiano. Giovanni Paolo II colloca l'impegno ecumenico nella prospettiva della verità della croce di Cristo, radice della vita nuova.¹ In questa prospettiva cercheremo di mostrare che la vita nuova filiale del cristiano, che scaturisce dalla croce, è fondata a monte nella vita intratrinitaria e conduce a una vita di comunione. Si deve riconoscere che è la vita stessa della Chiesa che è stata trasformata dal dialogo ecumenico e, in modo particolarmente fecondo, nel fare la teologia.² In dialogo con la teologia dell'Oriente la vita morale, come vita in Cristo, riceve non solo una più chiara impostazione trinitario-antropologica, ma anche una lettura cristico-ecclesiale-sacramentale. D'altra parte la teologia protestante permette di cogliere meglio l'importanza della questione della giustificazione per la comprensione della vita morale in Cristo e del suo riferimento alla teologia della croce.

¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Ut unum sint*, n. 1.

² Cf. M. OUELLET, *Méthode théologique et dialogue oecuménique*, in M. SODI (a cura di), *Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo*, LEV, Città del Vaticano 2008, 277-291.

1. La dimensione filiale della morale cristiana secondo la tradizione ortodossa

1.1. *La prospettiva cristocentrica della morale ortodossa*

Ripercorrendo la storia della teologia morale in Oriente non si può non riconoscere in essa una differente evoluzione dalla teologia morale dell'Occidente.³ Rileviamo una continuità dello stile della teologia morale orientale dalle origini fino al secolo XV. Dal secolo XVI al secolo XIX cogliamo l'influsso occidentale nell'assunzione di idee della riforma e della controriforma. La nascita del slavofilismo e di una crescente critica dell'Occidente in favore dell'autenticità ortodossa, unitamente all'affermazione di una filosofia religiosa e un ritorno ai Padri, condurrà mediante la diaspora russa a un rinnovamento della teologia ortodossa. Tale processo orienterà a una concezione personalista dell'uomo e all'elaborazione di un'antropologia in Cristo. Ne conseguirà una «visione della vita morale cristiana come vita della persona in Cristo e nella Chiesa».⁴ Questo rinnovamento teologico avrà un importante impatto sulla teologia morale, particolarmente decisivo dagli anni '60 del XX secolo; esso farà ritrovare una concezione della teologia morale quale teologia della «vita trasfigurata in Cristo».⁵

Si deve dunque riconoscere nell'elemento cristocentrico la nota dominante della teologia morale orientale contemporanea.

La prospettiva del cristocentrismo etico, ricca di tutto l'apporto neoesicasta e aperta al dialogo con la cultura filosofica moderna, quale emerge in Mantzaridis, Yannaras e Metsopoulos, appare oggi nell'ambito greco-ortodosso ampiamente diffuso e dominante, quantunque non ugualmente chiara in tutti gli autori.⁶

Nella teologia rumena, l'elemento cristocentrico è prevalente sotto l'influsso di D. Staniloa, come anche nell'ortodossia russa con G. Florovskij e J. Meyendorff. Anche nella tradizione siriana si può rilevare un forte

³ Per una storia della teologia morale ortodossa cf. B. PETRÀ, *L'etica ortodossa. Storia, fonti, identità*, Cittadella, Assisi 2010, 9-15.

⁴ *Ibid.*, 28.

⁵ Cf. *Ibid.*, 26-27.

⁶ B. PETRÀ, *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, EDB, Bologna 1992, 27.

orientamento cristocentrico.⁷ Emerge quindi una concezione profondamente cristocentrica ecclesiale pneumatologico-trinitaria della teologia morale ortodossa, come riconosce B. Petrà quando afferma che la teologia morale ortodossa, radicata nell'esperienza di fede, nella salvezza operata da Cristo

è essenzialmente cristocentrica e configura l'esistenza del credente come vita in Cristo. Tale vita, che anticipa il futuro e fa pregustare la luce del regno, è comunicata attraverso i sacramenti della Chiesa per la potenza dello Spirito del Risorto, costituisce il credente come creatura ecclesiale e rende partecipi della vita stessa della Trinità.⁸

Secondo Petrà la caratteristica fondamentale dell'etica ortodossa è dunque il suo radicale cristo-ecclesiocentrismo per indicare l'ontologia di salvezza che ristabilisce l'uomo nella sua verità ontologica quale chiamato alla comunione di vita con Dio assumendo il modo d'agire di Dio in Cristo per la potenza santificante dello Spirito accessibile nel suo corpo che è la Chiesa. È nella comunione ecclesiale che avviene anche la formazione del giudizio di coscienza.⁹

1.2. *La dimensione filiale della morale ortodossa*

1.2.1. L'agire cristico è il nucleo della tradizione morale orientale

Si tratta di partecipare all'agire teandrico di Cristo, di conformarsi alle operazioni da lui compiute, attraverso l'unione ipostatica ed esistenziale della volontà naturale e dell'operazione umana a quella divina. Partecipazione che significa conformarsi all'ipostasi di Cristo nello Spirito Santo nel suo modo di essere, nel suo volere ed operare.¹⁰ L'agire etico del cristiano consiste perciò nel conformarsi con la vita ipostatica di Cristo. In realtà la persona-ipostasi divinizzata, enipostatizza non solo l'*ousia-dunamis* umana ma anche le energie e la *dunamis* divine in modo che si deve dire che esistere, volere e operare ipostatico della persona umana

⁷ Cf. G. SABER, *Essai sur la morale chrétienne dans la tradition syrienne*, in «Studia Moralia» 14 (1976) 72, 75; J. HATEM, *Éthique chrétienne et révélation. Études sur la spiritualité de l'Église d'Antioche*, Cariscript, Paris 1987, 114.

⁸ PETRÀ, *Tra cielo e terra*, 255.

⁹ Cf. PETRÀ, *L'etica ortodossa*, 297-300.

¹⁰ Cf. P. EVDOKIMOV, *La vita trasfigurata in Cristo. Prospettive di morale ortodossa*, Lipa, Roma 2001, 150 (Introduzione di Sviatoslav Ševčuk).

non è ridicibile a un esistere, volere e operare solamente umano, ma è divinoumano. Nel pensiero teologico orientale, infatti, è la divinizzazione a essere il fondamento dell'agire morale, secondo la legge dell'*operari sequitur esse*. Tuttavia, la dimensione morale implica la presa in considerazione dell'*autexousia* cioè dell'attività divinoumana della persona divinizzata alla quale spetta di portare «fuori» (*ex*) dalla sostanza l'*ousia* teandrica.¹¹ Non abbiamo quindi il rischio di una passività o di un automatismo essere-agire che ridurrebbe fortemente la libertà dell'uomo, la sua partecipazione. Lo possiamo cogliere chiaramente nel pensiero di P. Evdokimov che «compie un passo importante dalla divinizzazione alla morale dell'uomo divinizzato attraverso la nozione della persona-ipostasi e della sua libertà».¹² La persona-ipostasi rimane attiva, mantiene le facoltà volitive ma «agisce secondo l'energia divina enipostatizzata, in quanto ciò che avviene in essa supera infinitamente le possibilità delle sue facoltà naturale, ed essa diventa organo operante di Dio».¹³

Ci sembra importante di rilevare che l'ipostasi umana come persona nella teandria «viene ad essere dunque il modo personale, unico, incomparabile dell'esistenza teandrica di ogni cristiano». L'esistenza teandrica della persona allora, non è più solamente esistenza *kata fusin*, ma vita *kata duo fuseos*. Di conseguenza la persona umana «anche se di natura creata, non agisce più soltanto nel modo umano, ma attraverso la sua umanità rivela l'agire stessi di Dio».¹⁴

1.2.2. L'agire filiale come norma primaria dell'etica della teologia orientale

Il teologo ortodosso S. Ševčuk nella presentare la morale ortodossa secondo Evdokimov fonda la morale cristiana nell'ipostasi filiale e parla dell'agire filiale come di norma primaria dell'etica della teologia orientale.¹⁵ In questo modo mette chiaramente in evidenza che la morale cristiana in prospettiva orientale è la morale dei figli di Dio,

¹¹ Cf. *Ibid.*, 151.

¹² *Ibid.*, 77; per una presentazione generale del pensiero ortodosso sulla *theosis* cf. N. RUSSEL, *Fellow Workers with God. Orthodox Thinking on theosis*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 2009.

¹³ EVDOKIMOV, *La vita trasfigurata*, 77.

¹⁴ *Ibid.*, 71.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, 151.

il cristiano diviene figlio nel Figlio, ipostasi umana in pericorese con le ipostasi divine. Ricevendo la vita nuova, la persona è e rimane anch'essa principio degli atti ad essa congeniti. La vita in Cristo del cristiano è realmente sua, e allo stesso tempo è corrispondente a quella che Cristo vive in lui. Il figlio adottivo percorre la vita del Figlio e porta frutti come il tralcio della vite, che produce l'uva per il vino nuovo.¹⁶

Per cogliere fino in fondo la ricchezza del pensiero filiale morale della teologia orientale occorre presentare alcune sfumature fondamentali della filiazione afferente tutta la triade *ousia-dunamis-energeia*. L'unione alla volontà operatrice di Dio non può ridursi a unità che rimane al livello della solo *energeia*, cioè di una conformità contenutistica, di un'adeguazione all'oggetto del volere divino. Sarebbe un'unione solo «esterna», estrinseca alla persona del soggetto etico. Una tale morale cade facilmente nel moralismo perché l'operare morale non coinvolge la persona. Ševčuk evidenzia due modalità di una concezione moralistica, giuridicizzante ed esterna della morale.¹⁷ Esiste una conformazione puramente «ipocrita» di un soggetto morale che non vive in Cristo ma imita il modo di operare teandrico di Cristo solo secondo la sua umanità. Un altro moralismo è chiamato «selettivo» ed è quello del cristiano che opera per abitudine senza scaturire dalla radice teandrica ma dalla coscienza giuridico-legale. Ma l'etica della tradizione orientale non rimane a livello del puro dovere, ma da una conformità dell'*ousia-dunamis* con le energie increate, è un *operare secondo chi si è*, cioè un essere in tensione interna mosso dal trasporto ascensionale, dell'*eros* verso Dio. Pertanto, la teologia morale orientale concepita come vita in Cristo, implica la partecipazione all'*ethos* stesso di Cristo, è condivisione della sua esistenza filiale, del suo modo di essere filiale. La vita cristiana come manifestazione *ad extra*, o «economia dell'ipostasi umana» diventa l'oggetto vero dell'etica cristiana. L'antropologia teologica diventa così, intimamente unita alla cristologia, il fondamento della visione morale orientale. La relazione tra la morale e l'essere rigenerato del cristiano è analogico alla distinzione che esiste tra la vita trinitaria *ad intra* e l'opera della Trinità *ad extra*. L'antropologia teologica, l'antropologia filiale non è certo l'etica filiale per l'etica ortodossa ma ad essa è strettamente legata.

¹⁶ *Ibid.*, 152.

¹⁷ Cf. *Ivi*.

L'etica cristiana orientale è connessa con la dogmatica ma ha come oggetto proprio l'operatività, la sinergia teandrica. Permette di cogliere l'identità ipostatica dell'atto moralmente retto, cioè l'identità «filiale» dell'atto, il suo significato e il suo autentico valore. Così per Evdokimov, come rileva Ševčuk, un atto è moralmente retto e buono se è ipostatico, cioè se è integro-saggio-casto, se attualizza e afferma la pienezza della vita in Cristo. La rettitudine e la bontà non viene determinata dalla sola conformità alla legge, ma dal modo di essere *espresso* dalla legge, modo di essere filiale e comunionale. La morale cristiana è così una realizzazione dell'essere in Cristo (filiale), operando tramite il libero arbitrio della persona in sinergia con le ipostasi divine.

1.2.3. L'importanza della paideia mistagogica dell'agire morale filiale

La morale ortodossa non è puramente nozionistica ma mistagogica e liturgica. Ševčuk mette in evidenza come nella teologia morale orientale «si impara d operare camminando insieme alla comunità liturgica in un processo mistagogico».¹⁸ Gregorio Nazianzeno lo indica molto bene:

Per noi sull'apparenza e sulla lettera c'è poco da dire, mentre è affare più importante l'uomo interiore ed elevare lo spettatore al significato profondo: è così, infatti, che noi educiamo la folla.¹⁹

Lo esplicita Ševčuk:

La paideia e la mistagogica etica delle Chiese orientali mirano a sviluppare nel cristiano la capacità di vivere in Cristo, di coltivare i sensi spirituali, «gli organi vitali» adeguati alla vita nella comunione trinitaria.

E quindi afferma:

La vita morale retta è la crescita della persona nella sua figliolanza divina, lo sviluppo e la maturazione dell'unione definitiva con lui, la docilità al Padre che si compiace nel figlio adottivo il quale, crescendo, usufruisce di tutti i beni creati e increati che Dio gli conferisce.²⁰

¹⁸ *Ibid.*, 154.

¹⁹ GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio IV. Contra Julianu*, 114.3b: PG 35, 652C (tr. it.: *Contro Giuliano l'apostata*, a cura di L. LUGARESI, Nardini, Firenze 1993, 200).

²⁰ EVDOKIMOV, *La vita trasfigurata*, 155.

È utile richiamarsi alla riflessione teologica di J. Zizioulas per illustrare come l'etica cristiana può essere considerata trasfigurazione sacramentale. Egli rileva, in modo particolare, l'intima relazione tra liturgia ed etica e propone una visione eucaristica dell'uomo e del mondo. Mette l'accento sulla riduzione avvenuta nella comprensione dell'Eucaristia come uno dei sette sacramenti tra molti, dimenticando che

il fondamentale carattere dell'Eucaristia consiste nel fatto che essa è sinassi (*synaxê*) e prassi (*praxê*), e che in essa si contempla, si ricapitola e si vive tutto quanto il mistero di Cristo, al salvezza del mondo.²¹

Inoltre, mette in rilievo come l'individuo viene inserito nel corpo di Cristo e diventa pienamente persona.

La (divina) liturgia che non teologizza né offre definizioni, ma mostra e rivela, risponde alla domanda «che cosa è l'uomo?» indicando il Cristo come l'uomo per eccellenza, come l'uomo cioè unito con Dio, l'uomo deificato. Nella comunione delle «cose sante», che sono offerte a santi, l'ago si orienta spontaneamente verso «il solo santo, il solo Signore, Gesù Cristo», colui unito al quale – con la divina comunione – l'uomo diventa quel che davvero è: uomo in pienezza.²²

Insiste fortemente sulla missione della comunità eucaristica come lievito nella società della comunione teonoma.²³

1.2.4. Contributo della teologia morale orientale

Ševčuk ha evidenziato l'apporto orientale alla ricerca teologica morale contemporanea, rilevando, innanzitutto, come di fronte alla spersonalizzazione e all'individualismo esasperato contemporaneo la «via dei figli di Dio» della morale ortodossa è chiamata a rimanere fedele alla propria concezione di morale quale agire cristico. Solo così può essere una risposta «alla necessità vitale del popolo di Dio di riscoprire e presentare al mondo moderno la verità della figliolanza divina della persona umana»²⁴ per evitare l'autodistruzione che minaccia l'uomo spersonalizzato. L'antropologia

²¹ I.D. ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia. Approccio teologico all'ecologia* (in greco), Nea Smyrni 1992, 17-37 (ivi 21) (tr. da PETRÀ, *L'etica ortodossa*, 91).

²² *Ibid.*, 37 (tr. da PETRÀ, *L'etica ortodossa*, 92).

²³ Cf. *Ibid.*, 33-34 (tr. da PETRÀ, *L'etica ortodossa*, 94).

²⁴ EVDOKIMOV, *La vita trasfigurata*, 156.

crisocentrica filiale offre una chiave per ricentrare l'antropologia sulla dimensione personale dell'*humanum*. Alla teologia morale cattolica essa richiama l'effettiva importanza dell'antropologia filiale per il discorso della teologia morale.

Evdokimov costata che le etiche filosofiche degli ultimi secoli sono carenti, perché manca loro, nella concezione dell'atto umano, la dimensione dell'eternità. Tutta la discussione morale si concentra nel modo di concepire il rapporto tra autorità e libertà in correlazione esterna e di rapporto dialettico e non di relazionalità come insegna la patristica greca con l'*autoexousia divina*. La teologia orientale ci insegna che Dio non è un'autorità esterna all'uomo e che il conflitto legge-libertà è dovuto a questa esteriorizzazione dell'autorità. Mentre «nell'incarnazione l'uomo è riportato di nuovo “in Dio”, vive in Cristo nell'“eone nuovo”, è contenuto dall'ipostasi del *Logos* e a sua volta contiene in sé il suo archetipo». Di conseguenza «non è l'autorità esterna, ma la persona-ipostasi, principio dei suoi atti, nella sua vita teandrica, a diventare la fonte della moralità teologale, la norma esistenziale e teandrica della morale cristiana». ²⁵ In realtà la teologia orientale ci invita a prendere sul serio il dogma di Calcedonia che non è teoria astratta ma regola della sinergia tra il divino e l'umano. Il dogma di Calcedonia offre una via per evitare sia il monofisismo che distrugge a livello morale la libertà umana, sia il nestorianesimo che esteriorizza l'autorità divina.

L'unilateralità dell'essenzialismo oggettivista e dell'esistenzialismo soggettivista, la dialettica tra il soggetto e l'oggetto riceve nella prospettiva personalista filiale una comprensione non più antitetica ma di reciprocità. Come indica giustamente l'impostazione orientale a proposito dell'oggettività del *logos* e la soggettività del *tropos*:

non l'uno o l'altro, ma l'uno e l'altro nello stesso momento. Questa tensione si risolve quando l'uomo accetta in umiltà di essere co-liturgico, co-creatore, co-poeta con Dio. ²⁶

Rileviamo, inoltre, come la teologia morale dell'Oriente sottolinea l'ecclesialità (la *sobornicje*) della vita cristiana. La teologia morale di Ch. Yannaras, mette particolarmente in evidenza come l'etica per essere vera

²⁵ Cf. *Ibid.*, 157-158.

²⁶ Cf. P. EVDOKIMOV, *La culture à la lumière de l'Orthodoxie*, in «Contacts» 19 (1967) 14 (cit. it. da EVDOKIMOV, *La vita trasfigurata*, 159-160).

deve essere ecclesiale. Un'etica individuale, mirando alla virtù individuale, rimane solo a livello dello stato dell'uomo caduto. Mentre attraverso la Chiesa, l'essere umano partecipa nell'Eucaristia alla persona di Cristo, al suo *modo di esistenza* come *persona e comunione*.²⁷ Questo può avvenire solo attraverso una trasformazione ontologica, un innestarsi nel corpo di Cristo mediante l'Eucaristia, ristabilendo nel suo modo di esistenza la pienezza della comunione trinitaria.²⁸ L'essere personale si attua allora come unità e comunione. Questa etica della comunità ecclesiale ha però anche una dimensione cosmologica non separando la vita morale dalla vita umana, dalla verità del mondo.

2. La dimensione filiale dell'etica cristiana secondo la tradizione protestante

2.1. *Importanza del principio cristocentrico*

Sulla dimensione cristologica della morale cristiana e la sua importanza concordiamo con i teologi protestanti J.-D. Causse e D. Müller, che non esitano ad affermare:

Il Cristo è il fondamento, nel senso di un'economia del dono e della grazia, ma su questo fondamento si costruisce precisamente una dottrina di Dio, dispiegata trinitariamente, e un'etica positiva, dialetticamente sviluppata. In tal modo l'elaborazione del dogma trinitario suppone il gioco complesso di un'etica che non può essere solo collocata in un polo. Essa è riferita alla cristologia, ma anche essa rimandata al Padre e al Dio creatore.²⁹

C. Frey sottolinea l'importanza del principio cristocentrico per l'etica protestante invitandola a non abbandonare la confessione protestante della fede in Gesù Cristo. Si tratta della condizione fondamentale avanzata da Frey per aver nel dibattito etico odierno un significato.³⁰

²⁷ Cf. CH. YANNARAS, *Communauté ecclésiale et éthique*, in J.-L. LEUBA (a cura di), *Fondement de l'éthique chrétienne. Spécificité et problématiques actuelles*, Cerf, Paris 1995, 200-201.

²⁸ Cf. *Ibid.*, 201.

²⁹ J.-D. CAUSSE - D. MÜLLER, *Christologie et éthique*, in IID. (a cura di), *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, Labor et Fides, Genève 2009, 235-236.

³⁰ Cf. CH. FREY, *Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart*, Guetersloher, Gütersloh 1989, 254-257.

Proponiamo di evidenziare nella tradizione protestante un filone cristocentrico filiale molto fecondo che conduce da Lutero e Calvino alla teologia protestante attuale. Senza pretesa di esaustività, abbiamo scelto con i padri fondatori della tradizione protestante di presentare la dimensione filiale del pensiero etico di K. Barth e di W. Pannenberg.

2.2. Lutero, la fede e la filiazione

Si può dire che la vita cristiana, secondo la visione dei riformatori, è *sequela Christi* che scaturisce dalla fede in Cristo che fa dell'uomo un vero figlio di Dio. Lutero indica, riferendosi a Gal 1,11, la condizione per diventare *figlio di Dio*:

Per mezzo della fede, l'anima è fatta dalla parola di Dio santa, giusta, verace, mansueta, libera e piena di ogni bene, un vero figliolo di Dio.³¹

Il tema della divinizzazione e della filiazione è dunque ben presente nel pensiero di Lutero. E dalla divinizzazione deriva anche una responsabilità filiale. Sul dovere di vivere come figlio di Dio Lutero afferma nel commento al *Padre nostro*:

Noi cristiani attraverso il Battesimo siamo nati di nuovo diventando figli di Dio, e se seguiamo nostro Padre nella sua condotta, tutti i suoi beni e i suoi nomi sono pure nostra eredità eterna.³²

Commentando il versetto: «Chiunque è nato da Dio», che interpreta come colui che crede e confida in Dio, sottolinea che per coloro che confidano nel Signore «tutto quello che fanno deve essere buono».³³ Il rapporto con Cristo, con la fede in Gesù Cristo, emerge costantemente nel pensiero di Lutero. Quanto più il cristiano resta lontano dalla fiducia nelle opere buone, rivolgendo questa esclusivamente a Cristo, tanto più vive cristianamente la sua vita: è con tale fiducia che si debbono compiere le opere

³¹ M. LUTHER, *Tractatus de libertate christiana*, WA 7, 53 (tr. it., *Libertà del cristiano*, a cura di G. MIEGGE, Claudiana, Torino 1976³, 35).

³² M. LUTHER, WA 2, (tr. it., *Il padre nostro spiegato ai semplici laici*, a cura di V. VINAY, Claudiana, Torino 1957, 21).

³³ M. LUTHER, WA 6, (tr. it., *Delle buone opere*, in *Scritti religiosi*, a cura di V. VINAY, Claudiana, Torino 1967, 330).

buone durante tutta la vita.³⁴ Lutero afferma chiaramente l'importanza della *sequela Christi*. Egli invita a prendere Cristo come modello nelle relazioni che i cristiani intrattengono nella loro vita.³⁵ Non si deve dimenticare però che la *sequela Christi* è sempre da interpretare nel contesto della teologia della croce.³⁶ La condizione del cristiano è sequela della croce, è un «concrucifigi Christo»,³⁷ il Battesimo è così un continuo morire e risorgere.³⁸ Divenire simile a Cristo, essere divinizzati significa svestirsi come Cristo della *forma Dei* e indossare la *forma servi*.³⁹ Si tratta di sperimentare nella vita il fatto della croce.⁴⁰ La prospettiva della croce nella vita significa concretamente camminare nel nascondimento,⁴¹ nell'*humilitas*,⁴² nella *tentatio*⁴³ e nell'*oratio*.⁴⁴

In che senso dobbiamo intendere la divinizzazione dell'uomo, la partecipazione dell'uomo alla vita divina, la vita filiale nel pensiero di Lutero? Nella teologia protestante liberale, A. Ritschl e A. von Harnack hanno considerato il tema della deificazione e dell'inabitazione divine come residui della metafisica greca. Questo ha reso difficile nel mondo protestante una ricezione del tema della divinizzazione dell'uomo. Sarà il merito della ricerca teologica finlandese, dalla quale T. Mannermaa è una rappresentante di spicco, affermare che quando si parla in Lutero del rapporto tra Dio e l'uomo in Cristo, si deve concepire tale rapporto in termini di partecipazione «reale-ontica» dell'uomo alla natura divina in Cristo.⁴⁵ Nella stessa linea, secondo S. Peura, per Lutero la fede unisce il cristiano a Cristo, a tutti i suoi beni in un scambio mirabile tra il peccato dell'uomo e i beni di Cristo (*bonae Christi*). La partecipazione comporta un legame che viene realizzato dallo Spirito Santo. È importante notare, secondo Peura, la sfumatura

³⁴ Cf. M. LUTHER, WA 2, 462.

³⁵ Cf. M. LUTHER, WA 11, 76.

³⁶ Cf. W. VON LOEWENICH, *La vita sotto la croce*, in ID., *Theologia crucis. Visione teologica di Lutero in una prospettiva oecumenica*, EDB, Bologna 1975, 147-188.

³⁷ Cf. M. LUTHER, WA 1, 338, 12ss; WA 4, 476, 26ss; WA 5, 445, 37ss.

³⁸ Cf. M. LUTHER, WA 6, 534, 31ss.

³⁹ Cf. M. LUTHER, WA 56, 171, 16ss.

⁴⁰ Cf. M. LUTHER, WA 2, 138, 19ss.

⁴¹ Cf. M. LUTHER, WA 3, 57, 34s.

⁴² Cf. M. LUTHER, WA 3, 301, 30ss.

⁴³ Cf. M. LUTHER, WA 2, 123, 1ss; WA 7, 785, 3ss.

⁴⁴ Cf. M. LUTHER, WA 6, 223, 15 ss.

⁴⁵ Cf. T. MANNERMAA, *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog*, Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1989, 48-55.

di Lutero nella comprendere la partecipazione, poiché egli distingue tra *substantia Dei* e *forma Dei* non in senso ontologico ma, bensì, noetico.⁴⁶ La ricezione nel mondo teologico evangelico di lingua tedesca della tesi di Mannermaa rimane controversa. Diversamente secondo R. Flogaus occorre tenere conto che l'ontologia di Lutero è relazionale e attualista, in modo che la partecipazione dell'uomo alla natura divina anche se avviene *in nobis* rimane *extra-nobis*.⁴⁷ Pannenberg considera la tesi di Mannermaa della «comunione estatica che la fede stabilisce con Cristo, cui il fedele si abbandona» come fondamento per la comprensione della giustificazione.⁴⁸ Nel mondo americano la tesi dell'*Unione with Christ* ha trovato una forte risonanza.⁴⁹ Allo stesso modo nella ricerca cattolica sulla riforma la tesi della scuola finlandese è presa sul serio.⁵⁰

2.3. *Calvino e la «coniunctio» filiale con il Padre*

Notiamo che per Calvino «lo Spirito Santo costituisce il legame mediante il quale il Figlio di Dio ci unisce a sé con efficacia».⁵¹

Si unisce a noi unicamente mediante il suo Spirito, e ci fa sue membra per grazia e potenza di esso (*Ephes.*, V,30), per legarci a sé e per essere per parte sua posseduto da noi.⁵²

Calvino parla di *coniunctio cum Deo* per esprimere la relazione tra Cristo e il cristiano sottolineando che si tratta di una *coniunctio* sul modello della *coniunctio* di Cristo con il Padre. *Coniunctio* significa un'unione intima in Cristo con il Padre partecipando a tutte le ricchezze dell'essere divi-

⁴⁶ S. PEURA, *Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519*, Zabern, Mainz 1994, 144-156; ID., *Die Teilhabe an Christus bei Luther*, in S. PEURA - A. RAUNIO (Hrsg.) *Luther und Theosis*, Martin-Luther-Verlag, Erlangen 1990, 121-161.

⁴⁷ Cf. R. FLOGAUS, *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, 380.

⁴⁸ Cf. W. PANNENBERG, *Teologia sistematica* 3, Queriniana, Brescia 1996, 234.

⁴⁹ Cf. C.E. BRAATEN - R.W. JENSON (a cura di), *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.) 1998.

⁵⁰ Cf. H. BLAUMEISER, *Martin Luthers Kreuzestheologie*, Bonifatius, Paderborn 1995.

⁵¹ CALVINO, *Institutio religionis christianae*, III, 1, 1, (tr. it.: *Istituzione della religione cristiana*, a cura di O. BERT - M. MUSACCHIO - G. TOURN, Claudiana, Torino 1971 [rist. 1983], 670.

⁵² CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, III, 1, 3, 673

no.⁵³ Calvino lega tale *coniunctio* con lo statuto di figli di Dio, uno statuto che corrisponde al tema patristico della divinizzazione. Nell'incarnazione esiste un doppio trasferimento, l'umanità dell'uomo viene trasferita a Cristo e Cristo ci trasferisce la sua divinità. La divinizzazione per natura di Cristo comunicata per grazia all'uomo è espressa da Calvino con l'espressione «in commune ipse nobiscum». Come nota bene C.A. Keller questa divinizzazione non è nella mente di Calvino una banale metafora che esprimerebbe una relazione filiale di tenerezza, di rispetto, di gratitudine verso Dio-Padre. E, se è vero che l'espressione rileva una metafora in un certo senso, essa rimanda a una relazione molto più forte. Se Gesù è Figlio del Padre ciò significa che egli è della stessa essenza del Padre. E se l'uomo è figlio di Dio «comunamente con Cristo» allora si deve dire che per grazia l'uomo è «divino», è «essere umano divinizzato». Calvino e tutta la tradizione protestante mette in rilievo che l'uomo-figlio di Dio non è di essenza divina ma partecipa alla sostanza divina di Dio e che l'uomo è chiamato a diventare in comunione con Cristo delle ipostasi divine.⁵⁴ La posizione di Calvino sulla divinizzazione-filiazione sarà condivisa da tutti i riformati di Zurigo sulla scia di Zwingli che afferma con vigore che «siamo trasformati in veri figli di Dio». Nel *Consensus tigurinus* (1549) si sottolinea che la rigenerazione a vita nuova rimanda proprio alla vita nuova di Figlio adottivo di Dio che partecipa a tutte le qualità del Figlio di Dio eterno.

2.4. K. Barth e la vita dei figli di Dio

Come nota D. Müller, la questione etica per Barth è compresa nella questione dogmatica della dottrina di Dio, in quanto l'uomo entra nel progetto di *alleanza* di Dio con l'uomo. La responsabilità dell'uomo deriva dalla responsabilità di Dio verso l'uomo che lo *elegge* in Cristo.⁵⁵ Secondo Müller si deve parlare di sinergia cristocentrica.⁵⁶ L'uomo è di fatto per

⁵³ Cf. *Ibid.*, I.

⁵⁴ Cf. C.A. KELLER, *Calvin mystique. Au coeur de la pensée du Réformateur*, Labor et Fides, Genève 2001, 44-45.

⁵⁵ Cf. D. MÜLLER, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité*, Cerf - Labor et Fides, Paris - Genève 1999, 257; cf. a questo proposito K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II/2, Evangelischer Verlag, Zürich 1975, § 36.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, § 36; § 38.

Barth auditore attivo della Parola in virtù dell'incorporazione filiale nel Figlio.

L'umanità del Figlio di Dio significa che tutti coloro che credono in lui sono ricevuti nella sua comunione e incorporati nel suo corpo sulla terra, partecipano per grazia alla filiazione divine che li appartiene per natura: questo è nella sua pienezza, il contenuto della rivelazione compiuta dallo Spirito Santo in Gesù Cristo, parola di Dio fatto carne.⁵⁷

K. Barth non esita, pertanto, a presentare la sua etica teologica come vita filiale, vita dei figli di Dio chiamati a vivere nell'amore di Dio alla lode di Dio.⁵⁸ Vita di figli di Dio significa che l'autodeterminazione umana è posta sotto la determinazione sovrana della rivelazione. Ne consegue che la rivelazione crea degli uomini che non possono più esistere senza cercare Dio in Gesù Cristo, e attestare nella loro vita di figli che Dio gli ha trovati. Von Balthasar rimprovera a Barth di leggere troppo unilateralmente la relazione fra Cristo e il creato e di cadere così in un «restringimento» cristologico. Il *prius* di Cristo non significa che la natura non abbia una consistenza. È proprio perché essa ha una consistenza,

la grazia di Dio è partecipazione alla sua vita intradivina e, in quanto tale, elevazione della creatura al di là di ogni pretesa e aspettativa. Questa partecipazione non è né semplicemente forense né semplicemente escatologica, ma reale, interiore e presente.⁵⁹

2.5. W. Pannenberg e l'inserzione dell'uomo nel rapporto filiale con il Padre

W. Pannenberg attribuisce un'importanza significativa al tema della figliolanza divina relato alla giustificazione. Si tratta di una proposta che può aprire vie per un dialogo fecondo, offrendo un contributo per l'elaborazione di una morale filiale in relazione alla questione della giustificazione. Il dono escatologico dello Spirito permette di concepire la figliolanza dal Padre come partecipazione alla figliolanza di Gesù e quindi alla stessa vita

⁵⁷ BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I/2, & 18.

⁵⁸ Cf. *Ivi*, paragrafo che viene chiamato: *La vita dei figli di Dio*.

⁵⁹ H.-U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, a cura di G. MORETTO, Jaca Book, Milano 1985, 402 (or. ted.: *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976).

intratrinitaria di Dio.⁶⁰ Nella teologia paolina Pannenberg coglie il fondamento scritturistico per concepire la fede in modo filiale: la fede «ci eleva al di sopra del nostro Io e ci introduce nella comunione con Gesù Cristo, quindi ci fa partecipare al suo rapporto con il Padre nella libertà di figli».⁶¹ Pannenberg sottolinea che il dono escatologico dello Spirito permette di concepire la grazia, non come una forza o una qualità diversa da Cristo, ma come un essere inserito nel suo rapporto filiale con il Padre, riconciliati, dunque, con Dio e liberati per partecipare all'amore di Dio per il mondo.⁶²

I fedeli, in quanto figli di Dio, vengono dunque inseriti nella comunione di amore del Figlio con il Padre, ma anche nel rapporto d'obbedienza in cui il Figlio vive nel mondo. [...]. Figliolanza è dunque sinonimo di esistenza cristiana.⁶³

Pannenberg rileva quanto la teologia protestante recente coglie l'ampiezza del significato racchiuso nell'idea della figliolanza divina, a differenza dei vecchi teologi protestanti del secolo XVII che vedevano la figliolanza come effetto della giustificazione.⁶⁴ Egli invita a non considerare la dottrina della giustificazione come l'unica forma per esprimere il vero tema centrale degli scritti del Nuovo Testamento che è l'agire salvifico di Dio in Gesù Cristo. È solo nella teologia occidentale che la dottrina della giustificazione acquisisce una tale centralità e viene interpretata secondo a linea agostiniana nella polemica antipelagiana, dimenticando che è Dio stesso a trasformare l'essere umano e a condurre alla comunione con lui. Pannenberg considera che la posizione di Lutero merita di essere differenziata da quella degli altri riformatori, come ad esempio Melantone, in quanto per Lutero «la giustificazione si fonda sul rapporto comunione che la fede stabilisce con Cristo»⁶⁵ e dunque per Lutero «l'uomo è *interamente* in Cristo e quindi viene pure rinnovato "in se stesso"».⁶⁶ Pannenberg considera che la fede e il Battesimo creano una nuova identità: «È l'effettiva ricostituzione della persona nel forma del segno sacramentale». Al punto che «è la struttura stessa

⁶⁰ Cf. W. PANNENBERG, *Teologia sistematica* 3, Queriniana, Brescia 1996, 20.

⁶¹ *Ibid.*, 209.

⁶² Cf. *Ibid.*, 219.

⁶³ *Ibid.*, 229-230.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 230-231.

⁶⁵ *Ibid.*, 237.

⁶⁶ *Ibid.*, 238.

dell'identità dell'io risulta modificata per la partecipazione al rapporto del Figlio con il Padre tramite lo Spirito». ⁶⁷ Egli aggiunge, però, che una tale ricostituzione non è estranea alla natura dell'uomo avendo nella creazione il suo fondamento; pertanto la nuova identità personale (filiale) può essere valutata come un'acquisizione della vera identità dell'uomo che riconcilia l'uomo con se stesso e ne armonizza l'identità con la sua destinazione naturale. ⁶⁸

È dalla giustificazione e dall'elevazione alla dignità di figli di Dio che deriva la vocazione di vivere un'esistenza santa. ⁶⁹ L'etica cristiana, quindi, deve essere concepita come disciplina teologica in rapporto alla dogmatica, una dogmatica che lascia spazio per una riflessione etica sul fondamento della natura creaturale dell'uomo. Pannenberg vede «nella tematica della santificazione dell'uomo attraverso l'innesto della sua vita e morte nella relazione filiale di Gesù Cristo al Padre», il punto di contatto tra la dogmatica e l'etica cristiana. ⁷⁰ È proprio sulla base antropologica che l'argomentazione etica cristiana deve svolgersi, una base riletta a partire da presupposti dogmatici. Si percepisce tutta l'importanza di un'interpretazione della giustificazione in chiave filiale e, dunque, la ricchezza della riflessione di Pannenberg per concepire una morale filiale in prospettiva ecumenica.

2.6. *Contributo del teologia morale protestante*

L'etica protestante ricorda l'importanza della questione della giustificazione per un'impostazione autenticamente cristiana della morale. Il fatto che il *Catechismo della Chiesa cattolica* abbia inserito la giustificazione nel trattato sulla morale, ⁷¹ rivela l'importanza che la teologia cattolica attribuisce alla giustificazione nel presentare i fondamenti della morale cristiana. ⁷² Nel contesto di una società che relativizza la gratuità ed è tentata dal pelagianismo o semipelagianismo la salvezza è sempre il frutto di un dono

⁶⁷ *Ibid.*, 296.

⁶⁸ Cf. *Ivi.*

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, 458.

⁷⁰ Cf. W. PANNENBERG, *Fondamenti dell'etica. Prospettive filosofico-teologiche*, Queriniana, Brescia 1998, 151.

⁷¹ Cf. *Catechismo della Chiesa cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1999², nn. 1987-2016.

⁷² Cf. J. RATZINGER, *È ancora attuale il Catechismo della Chiesa cattolica?*, in ID., *In cammino verso Gesù Cristo*, San Paolo, Cinisello B. 2004, 135-137.

che ci precede. La tradizione protestante ricorda che una teologia morale «ecumenica» deve tener conto della questione della giustificazione e che non è possibile elaborare una morale eludendo la questione della salvezza. Pensare l'uomo, tralasciando la questione della salvezza, è una costruzione «astratta» che non conviene all'epistemologia e alla metodologia dell'etica teologica. Rimane vero, però, che il principio cristocentrico nella prospettiva cattolica non si oppone al principio dell'*analogia entis*, come Barth ritiene. La questione della giustificazione mette in evidenza quanto la questione antropologica sia importante per la teologia morale. Nella svolta antropologica della teologia si tratta sempre di mantenere chiarezza sull'identità del soggetto umano. La giustificazione ricorda sempre che il soggetto umano della teologia non è mai un soggetto umano che non sia relazionale, o che sia puramente autonomo, che si contrappone a Dio e agli altri, affermando la propria identità nella contrapposizione o nella separazione. Si deve affermare la dimensione filiale e fraterna del soggetto umano. Tale antropologia filiale conviene a una lettura attualizzante della giustificazione e permette di cogliere l'importanza di una lettura filiale della giustificazione, la relazione rilevata da Agostino.⁷³ La rilettura filiale della giustificazione di Pannenberg ne è un esempio molto significativo. Anche il «consenso differenziato», tra la Chiesa cattolica e la Federazione luterana mondiale con la prima *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, ufficialmente sottoscritta⁷⁴ merita di essere considerato come un guadagno irrevocabile con dei punti, senz'altro, da approfondire.⁷⁵ In modo particolare sia la posizione protestante (cf. DC 26) che quella cattolica (cf. DC 27) sono formulate con una tale apertura, l'una verso l'altra, che un'opposizione nel contenuto non è riconoscibile. Questi due testi mettono chiaramente in rilievo la relazione che esiste tra la giustificazione e il rinnovamento della vita (cf. DC 26), tra la giustificazione-filiazione e il rinnovamento della vita mediante la grazia (cf. DC 27).

⁷³ Cf. SANT'AGOSTINO, *Sermo* 185,3: PL 38, 999.

⁷⁴ Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, Roma 1999 (DC).

⁷⁵ Cf. L. SCHEFFCZYK, *Ecumene in cammino: elementi comuni e differenze che permangono nella dottrina della giustificazione*, in A. MAFFEIS (a cura di), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Queriniana, Brescia 2000, 189-202.

Ricordiamo che il dialogo ecumenico svolto tra la comunità ecclesiale protestante finlandese e la Chiesa ortodossa russa nel 1977 ha messo in evidenza punti di convergenza tra la *theosis* ortodossa e la testimonianza dei credenti nella fede.⁷⁶ A conclusione analoghe porterà il dialogo americano svolto tra luterani e ortodossi in America tra 1983 e 1989, e tra la *Evangelischen Kirche in Deutschland* (EKD) e la Chiesa ortodossa rumena nel 1988.⁷⁷

3. Conclusione: elementi per una morale filiale ecumenica

1. La “riscoperta” cattolica della grazia come divinizzazione/filiazione offre una via molto promettente per un dialogo fecondo a livello della teologia morale fondamentale. La *Dichiarazione congiunta* sulla giustificazione ha fatto emergere l'importanza del fondamento trinitario della dottrina paolina della giustificazione che offre un ricentramento cristologico della questione della giustificazione. La giustificazione del peccatore è opera della grazia di Dio nel Cristo mediante l'opera creatrice e rinnovatrice della vita dello Spirito Santo.

2. L'apertura protestante alla figliolanza, rilevata in modo particolare da Pannenberg può essere la via sulla quale il dialogo ecumenico potrebbe procedere. L'importanza della dimensione filiale nella teologia dell'Oriente e del suo significato per la teologia morale anche nell'etica ortodossa, come emerge specialmente dal pensiero di Evdokimov, ci spinge a valorizzare soprattutto la prospettiva filiale nella teologia cattolica, nel senso di un'articolazione organica “più” filiale della teologia sistematica. Ne deriverebbe una comprensione anche più comunionale dell'agire morale. La divinizzazione/personificazione/filializzazione dell'uomo in Cristo per mezzo dello Spirito Santo ha luogo nella Chiesa, partecipando al corpo di Cristo. L'autentico modo di essere/agire dell'uomo nuovo viene comunicato e rinnovato nella Chiesa. L'apporto della riflessione teologica in campo morale da E. Mersch offre elementi

⁷⁶ Cf. R. SAARINEN, *Faith and Holiness. Lutheran-Orthodox Dialogue 1959-1994*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997.

⁷⁷ Cf. *Rechtfertigung und Verherrlichung (Theosis) des Menschen durch Jesus Christus (Kirchberg 18.-27.5. 1988) and Die Taufe als Annahme in den Neuen Bund und als Berufung zum geistlichen Kampf in der Nachfolge Jesu Christi (synergia) (Curtea de Arges 11.-20.6. 1991)*, (EKD-Studienheft 23), Missionshandlung, Hermannsburg 1995.

particolarmente significativi per fondare l'ecclesialità della morale filiale e incontrare l'approccio cristico-ecclesiale della morale ortodossa.

3. La stretta relazione tra etica e soteriologia nell'ortodossia offre ugualmente un apporto prezioso per intendere il vero senso del *simul iustus et peccator*. È un invito a prendere sul serio la «caduta» dell'essere umano e dell'essere peccatore che ne deriva, e del modo di esistenza frammentata in individualità dell'uomo naturale. La salvezza in Cristo nella Chiesa consiste nell'entrare «realmente» nel rapporto ontologico filiale nuovo del Figlio con il Padre nello Spirito e realizzare la verità personale/filiale e comunione dell'uomo, che esce dalla sua propria autosufficienza per compiersi come persona «a somiglianza» di Dio, compimento/attualizzazione sottomessa, pertanto alla legge del cammino in *status viator* e, dunque, in stato di conversione permanente nella sequela di Cristo in *forma crucis*. Essa permette di cogliere la verità della libertà umana e dell'*ethos* umano a livello dell'immagine, verità che fa vedere simultaneamente il valore «persistente» della libertà dell'uomo «caduto», la finitudine e la fallibilità della libertà umana. Il vangelo della giustificazione come centro della fede cristiana riceve allora una densità nuova, «filiale». La giustificazione consiste nella remissione dei peccati e nel rinnovamento e santificazione della vita intesa filialmente, che deriva – come ben sottolinea Pannenberg – dall'inserimento dell'io (con la sua dimensione creaturale di autotrascendenza) nella relazione filiale del Figlio con il suo Padre, nella comunione d'amore filiale che lo unisce al Padre, una comunione che comporta anche una comunione alle sofferenze del Figlio per la vita del mondo.

4. La teologia della croce e la teologia della gloria non sono dunque da separare ma all'interno del mistero pasquale sono unite dall'amore assoluto di Dio che si manifesta e si dona nel Crocifisso risorto. Teologia della croce e teologia della gloria non si confondono ma si richiamano reciprocamente come ha mostrato H.U. von Balthasar in dialogo con K. Barth. Come pone in evidenza E. Jünger, Dio si dice nell'evento dell'*agapè*, nel *novum et inauditum* dell'evento del Crocifisso risorto; ma non solo, dice anche la verità dell'uomo in Gesù Cristo, chiamato a vivere come colui che accoglie o colui che corrisponde a Dio. Così viene riconosciuta la precedenza dell'agire di Dio che è la condizione perché l'agire dell'uomo sia pienamente umano. Nello stesso senso, R. Tremblay mostra bene le conseguenze di una teolo-

gia della croce per la teologia morale.⁷⁸ La croce rivela l'identità di Dio e il volto dell'uomo. La croce è presenza dell'indicibile amore di Dio nell'estrema indigenza del mondo; è compimento *pro nobis* dell'essere filiale di Gesù; è dunque vangelo dell'amore. Nello stesso tempo, l'uomo peccatore trova nella croce la sua identità filiale, chiamato a partecipare all'essere filiale del Figlio. La croce non solo manifesta l'obbedienza del Figlio, ma incorpora il cristiano – come afferma von Balthasar – nell'obbedienza del Figlio, incorpora nella sua libertà d'amore, rendendo l'uomo veramente libero per camminare di gloria in gloria verso la piena comunione con Dio.⁷⁹ In questo modo è possibile parlare della croce come del sorgere di una morale teofanica nel senso che l'agire filiale manifesta la gloria di Dio, nell'abbandono di sé a vantaggio della gloria di Dio e nell'abbandono in favore del fratello.

5. Il richiamo della dimensione comunionale della persona-ipostasi filiale dell'ortodossia evita il restringimento individualista del discorso morale che sarà ecclesiale e sociale: «L'amore tra gli uomini nella società è l'estensione alle creature delle reciproche relazioni d'amore esistenti presso le persone divine».⁸⁰ Filialità e fratellanza determinano i due poli della morale cristiana che non può che essere ecclesiale e sociale.

Riassunto

L'antropologia filiale e la morale filiale che ne deriva costituiscono una via privilegiata, finora poco percorsa, per il dialogo ecumenico. Teologia protestante e teologia ortodossa offrono validi contributi per l'elaborazione di una teologia morale filiale ecumenica. L'indirizzo cristocentrico della morale cristiana costituisce, infatti, una significativa possibilità di approfondimento filiale della teologia morale in un contesto ecumenico. Possiamo riconoscere nella teologia ortodossa una via molto feconda per pensare la vita del credente a partire dell'ipostasi filiale come vita della persona in Cristo e nella

⁷⁸ Cf. R. TREMBLAY, *L'«innalzamento» del Figlio, fulcro della vita morale*, Lateran University Press, Roma 2001.

⁷⁹ Cf. A. CHENDI, *La morte del Figlio. Il mistero del Crocifisso e il suo significato per la fondazione della morale nella riflessione teologica di Hans Urs von Balthasar*, Ed. Camilliane, Roma 2009.

⁸⁰ T. GOFFI, *Etica cristiana trinitaria*, EDB, Bologna 1995, 27.

Chiesa, e presentare al mondo moderno la verità della figliolanza divina della persona umana. La teologia protestante con accenti diversi, derivanti dalla centralità della questione della giustificazione e dall'interpretazione negativa che a partire da A. Rietschel e A. von Harnack è stata proposta del tema della theosis, pur rendendo più complessa una valorizzazione della relazione tra giustificazione, divinizzazione e filiazione non la esclude. Tale approccio alla giustificazione è mostrato nei brevi accenni del presente articolo passando da Lutero, Calvino, a K. Barth e W. Pannenberg. La teologia morale cattolica che relativizzasse un'impostazione filiale della morale si allontanerebbe da una via particolarmente feconda per il dialogo ecumenico e il mutuo arricchimento.

GLI ESERCIZI SPIRITUALI 2011 PREDICATI A PAPA BENEDETTO

NOVITÀ



Pagine: 298
Prezzo: € 16,00

“Motivo di speciale riconoscenza è l’itinerario che Lei, Reverendo Padre, ci ha fatto percorrere attraverso le meditazioni: un cammino spirituale ispirato dalla testimonianza del Venerabile mio predecessore Giovanni Paolo II, la cui prossima beatificazione ha suggerito il tema della santità, da approfondire mediante l’incontro con le figure vive di alcuni Santi e Sante, come stelle luminose ruotanti intorno al Sole che è Cristo, Luce del mondo”

Dalla lettera di Benedetto XVI a P. François-Marie Lethel, O.C.D. del 19 marzo 2011

Libreria Editrice Vaticana

INFORMAZIONI E PRENOTAZIONI:

tel. 06/698.81032 - fax 06/698.84716 - commerciale@lev.va
www.vatican.va - www.libreriaeditricevaticana.com

COLLECTANEA

PROBLEMI APERTI E DI CONFINE TRA LITURGIA, DIRITTO E MORALE

IGNAZIO SCHINELLA

PATH 10 (2011) 467-494

1. Il dono, la vita e la custodia

La rivelazione quale iniziativa divina di *essere con l'uomo*,¹ parte da Dio e, nel caso specifico della fede cristiana, da una rilettura della comprensione di sé in forma trinitaria che fa pensare. Infatti, la Trinità è l'archetipo, il principio più che il fondamento, «de toutes les relations positives – paternelles, mais aussi filiales, conjugales et fraternelles»² ed essa postula la comunione e l'ordine. Tale figura trinitaria del sé si è resa manifesta nell'*incarnatus est* di Cristo, in cui la Parola e la Voce si fanno carne e perciò appello visibile dell'amore eterno al peccatore, cui è dato così di sorgere alla vita quale tu associato nel dialogo dell'agire trinitario. Si manifesta il valore rivelatore pedagogico e salvifico/antropologico dell'incarnazione, divenendo Cristo *via*

¹ Molto penetranti le riflessioni di F. JACQUES, *Avec. Intersubjectivité ou réciprocité interpersonnelles? Implications d'un changement de paradigme*, in M.M. OLIVETTI (a cura di), *Intersubjectivité et théologie philosophique*, Cedam, Padova 2001, 61-78, specie 59-62: «Trouvaille de Dieu: un jour il vient joindre l'homme. Il l'appelle à se dégager du devenir et à s'élever vers lui avec un cœur nouveau» (59). Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Esperienza di Dio nella bibbia dei Padri*, in «Communio» 5 (1976) 4-15; R. GUARDINI, *L'esistenza del cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1985, 35-78; M. NARO, *Prima viene l'Ultimo. Un'intuizione per comprendere l'escatologico cristiano*, in «Filosofia e teologia» 24 (2/2010) 245-263, specie 249-253.

² JACQUES, *Avec*, 60.

nobis tendendi in Deum,³ proponendosi così, attraverso i suoi *acta et passa in carne*, un modello di umanità esemplare. Tutto ciò si ricapitola nello scopo profondo e ultimo dell'incarnazione perché l'uomo viene adottato in Cristo come figlio nel Figlio, introducendo la persona umana nel cuore stesso della relazione trinitaria, per farla partecipare al suo dialogo di amore. Anche perché ormai l'umanità di Cristo ha posto fisicamente accanto a Dio ogni umanità, nel compimento di una lode e offerta perenne. Dalla madre assume come dono un corpo, a sua volta da donare, e il sangue da versare in dono (cf. Gv 1,14 che rimanda al c. 6 e a 19,25-27.34), ma assume anche il dinamismo interiore di cui il dono del corpo è il sacramento. Si ha una vera e propria dimensione fondamentalmente liturgica dell'incarnazione, dando alla divinità la possibilità di assumere la dimensione sacerdotale⁴ fino a introdurre la preghiera nell'atto stesso del suo ingresso nel mondo (cf. Eb 10,5-7; Sal 40, 7-9), della sua uscita dal mondo (cf. Mc 15,34; Mt 27,46; Lc 23,34.46; Gv 17), costituito *agnello immolato* intercessore eterno nella risurrezione e ascensione al cielo alla destra del Padre. Così a tutti, a cominciare da Maria, è aperta la via per offrire «a Dio in ogni tempo un sacrificio di lode: il frutto delle labbra che confessano il suo nome» (Eb 13,15). Perché a tutti nell'acqua e nello Spirito è dato di entrare nello stesso movimento dell'Incarnato, frutto dell'opera stessa dello Spirito.⁵

Ora, sia la morale che il diritto, nell'esperienza della Chiesa, si ancorano proprio all'iniziativa divina dell'amore, che nella liturgia viene rivelata, celebrata e partecipata costituendo e rappresentando «un soggetto comunitario nelle sue articolazioni vitali: la Chiesa».⁶ E con ciò si afferma la disciplina della celebrazione delle azioni liturgiche per eccellenza che sono i sacramen-

³ Cf. G. LAFONT, *Structures et méthode dans la «Somme théologique» de saint Thomas d'Aquin*, du Cerf, Paris 1996, 305-310; J.-P. TORREL, *Tommaso d'Aquino, maestro spirituale*, Città Nuova, Roma 1998, 131-141.

⁴ I. SCHINELLA, *La «Madre di Gesù» madre del «discepolo amato»*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, 67-83, specie 82-83.

⁵ Cf. K.H. SCHELKE, *Un popolo sacerdotale*, Queriniana, Brescia 1987², 45-49 proprio sul Vangelo di Giovanni, qui 46.

⁶ B. MALFÈR, *I sacramenti come «paradigmi» di vita cristiana. Disciplina ecclesiale morale e riflessione teologica focalizzata dai sacramenti*, in M. LÖRER (a cura di), *Sacramenti ed etica. I sacramenti della Chiesa tra preoccupazioni dottrinali, interesse disciplinare ed esperienza vissuta. Atti del Simposio della specializzazione dogmatico-sacramentaria presso la Facoltà di teologia del Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma, 15-16 marzo 1991*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1993, 89-99, qui 90.

ti, vere azioni di intelligenza simbolica. La loro stessa celebrazione impone «una determinata disciplina (la struttura dei rapporti nella Chiesa), comunica una nuova e specifica competenza (la grazia), e richiama alla memoria quel sapere salvifico che caratterizza e contraddistingue la Chiesa (la fede in Gesù Cristo)»,⁷ così da fondarsi come *risorse vitali* e attestarsi come *paradigmi* o *esercizi esemplari* di competenza morale e di disciplina ecclesiale. Nella fede celebrata, la liturgia, la Chiesa manifesta al mondo che la ella, in tutto ciò che è, crede, prega e fa, si riceve dall'agire primordiale di Dio dentro cui inerisce e s'inserisce, lasciandosi modellare dall'ordine trinitario dell'amore. Luogo per eccellenza dell'iniziativa trinitaria di «fare tenda» con l'uomo e per l'uomo (cf. Gv 1,14 e Ap 22,23), la liturgia è la celebrazione efficace del dono di Dio Trinità e l'accoglienza nella fede da parte dell'uomo per vivere e condividere tale dono di vita: un dono – la vita divina (cf. Gv 1,1-4) – che viene a noi in Gesù Cristo nello Spirito e, d'altra parte, la celebrazione di questo dono, cioè la maniera sacramentale di riceverlo, di viverlo e di dividerlo tra noi. «Mon action est ma livraison à mon Dieu, qui me donne d'être le relais de sa propre action à l'égard du monde et des hommes».⁸ Il movimento dell'agire nella sua relazione a Dio non è quello «d'un culte qui remonte de moi à lui», ma quello della fede che riceve e si abbandona al suo agire, all'agire del Figlio del Dio vivente, che per volontà del Padre e con il lavoro dello Spirito, opera il dono di sé verso gli uomini e il mondo, restaurando il dinamismo del dono insito nel cuore della materia e dell'uomo. Alla coscienza spetta situarsi e trovarsi, nella pienezza del dono di tutto se stesso, «là où il m'attend, le relais de cette action de Dieu. Il n'y a pas pour moi aucune différence entre m'offrir à Dieu (contemplation) et être le ministre de la *Sequentia sancti Evangelii*».⁹

Raccontare ciò che Dio ha operato per e con Gesù Cristo e aderire nel riconoscimento del Signore come Salvatore, fa nascere un popolo, quello di Dio, divenuto eucaristicamente corpo di Cristo, tempio dello Spirito: esso viene con-vocato per l'alleanza e radunato per prendere corpo dall'ascolto della Parola (la Parola proclamata), dal memoriale dei *mirabilia* della sua

⁷ *Ivi*.

⁸ Y. CONGAR, *Action et contemplation*, in «Vie consacrée» 45 (1973) 204-205, qui 204. H.U. VON BALTHASAR, *Au-delà de l'action et de la contemplation?*, in *ibid.*, 65-74, qui 70; cf. ID., *L'impegno del cristiano nel mondo*, Jaca Book, Milano 1971, 44-50; I. SCHINELLA, *Lo spazio dell'amore. Pregando si impara a pregare*, San Paolo, Cinisello B. 2002.

⁹ CONGAR, *Action et contemplation*, 204-205.

grazia (la Parola celebrata) e dalla pratica evangelica (la Parola vissuta). Cosicché la liturgia diviene il luogo della sorgente della vita: essa dona inizio alla nascita di uomini e donne che danno corpo alla Chiesa, in un luogo, insieme sotto l'azione dello Spirito Santo, perché ascoltino la parola del Padre (*corpo di Scrittura*), entrino nella sua azione di grazia (*corpo liturgico/eucaristico*) e si inscrivono nel dinamismo dell'alleanza, ovvero della dimensione nuziale e condividente della vita divina (*corpo sociale/ecclesiale*). L'accoglienza del dono non esiste senza un corpo che lo racconti e lo condivida con l'umanità, ne celebri il mistero o disegno di amore e, in radice, si riconosca e proponga come una comunità di lode, una comunità di vita e una comunità di disciplina. La fede è essenzialmente ecclesiale e comunitaria ed essa accade proprio nell'agire liturgico dell'amore. Il dono dell'alleanza ci afferra personalmente, ma non a titolo individuale: Dio ha fatto, in Cristo – l'Unto dal Padre nello Spirito – un popolo sacerdotale, il suo popolo (cf. 1Pt 2,9-10) chiamato alle opere buone quale splendore di bellezza divina.¹⁰

Liturgia ed etica vengono così a vitalizzarsi: la liturgia è la grazia che salva, la legge è la grazia rivelatrice; l'una è il dono e inserisce nella vita, ed è primaria e fondativa, l'altra è seconda (non secondaria) a servizio dell'amore ricevuto, per questo può essere comandato. San Tommaso, con il suo stile lapidario, scrive che la legge nuova consiste nella *lex Spiritus*, «*quae vel ipse Spiritus Sanctus, vel eam in cordibus nostris Spiritum sanctum facit. Ier 31,33*»,¹¹ che soprattutto l'Eucaristia dona quale autentico compimento dell'alleanza nuova promessa da Geremia,¹² ma anche gli altri sacramenti a partire dal Battesimo.¹³ Essa libera dal peccato e dalla morte ed è data dalla fede in Cristo, specie nell'azione liturgica. Mentre la legge dei comandamenti è *lex spiritualis*, «*id est a Spiritu sancto data, qui digitus Dei dicitur in Scripturis (Lc XI,20). Unde dicitur Ex. XXXI,18: Dedit Dominus Moysi*

¹⁰ Cf. I. SCHINELLA, *Mistero pasquale e vita cristiana*, in «Liturgia» 37 (2003) 182-188; ID., *La Chiesa e l'ethos pasquale*, in *ibid.*, 251-270.

¹¹ S. TOMMASO, *Super epistolam ad Romanos lectura*, c. VIII, lec. I, n. 603, vol. I, ed. Cai - Marietti, Romae - Taurini 1953⁸, 110.

¹² PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, LEV, Città del Vaticano 2008, nn. 74-76, 104-108.

¹³ Cf. il magistrale articolo di F. VANDENBROUKE, *Esprit saint et structure ecclésiale selon la liturgie*, in «Questions Liturgiques et Paroissiales» 39 (1968) 115-131, che mostra come i testi dei rituali dei sacramenti del Battesimo e della Confermazione traducono proprio la storia della salvezza.

duas tabulas lapideas scripta digito Dei»,¹⁴ e costituisce la fioritura mistica della grazia versata nei nostri cuori. Perciò quello che il cuore detta al pio ebreo (e al cristiano) «non è un mistico dettame divino che vi risuoni: è invece una parola ascoltata dalla tradizione comunitaria a cui quell'uomo appartiene: e non come semplice richiamo di un precetto dato una volta per tutte (sarà questa l'interpretazione letteralistica e riduttiva dei farisei), ma come proposta raccolta dal vivo della storia salvifica di cui egli fa parte».¹⁵

La narrazione storica di questo servizio pedagogico dona e assume la legge come carta di identità di Dio e del suo popolo liberato/liberante, esorcizzando alla radice «il vezzo cattolico preconiliare di contrapporre “legge” (Antico Testamento) e “amore” (Nuovo Testamento)».¹⁶ Sta qui il significato del cuore nella Bibbia, sinonimo della coscienza, da non ridurre né alla legge naturale (da Aristotele a D. Hume), né al complesso delle norme positive per un'ordinata convivenza, ma a una terza figura, quale si disegna già nell'Antico Testamento nel rapporto di alleanza tra il Dio personale e il partner umano, che così diviene persona. Esso consiste, nella consapevolezza del fallimento dell'alleanza e della promessa di un cuore nuovo, realizzata sulla croce di Cristo (Eb 9,14), nella ricostruzione del tempio del cuore, quale avviene nella morte-risurrezione-ascensione al cielo di Cristo e del dono dello Spirito. Esso non libera dalla schiavitù della legge per la libertà dell'amore: «Si tratta della ricostruzione della legge nel suo originario significato di legge dell'amore e di amore come legge».¹⁷

Si comprende allora che la liturgia fa la Chiesa, perciò è un'istituzione «istituente», mentre la Chiesa fa la liturgia, ovvero è un'istituzione «istituita». La liturgia, perciò, non è alla fine della trattazione della vita cristiana, come era nei manuali e com'è nella logica dell'*exitus/reditus* della stessa visione

¹⁴ S. TOMMASO, *Super epistolam ad Romanos lectura*, n. 557, 101.

¹⁵ A. VALSECCHI, *Coscienza*, in L. ROSSI - A. VALSECCHI (a cura di), *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Paoline, Roma 1974, 16; per la dimensione ecclesiale della coscienza, cf. B. PETRÀ, *Costituzione ecclesiale del cristiano e formazione del giudizio di coscienza*, in «Studia Moralia» 46 (2008) 51-80. Cf. anche E. CAPEZZUTO, *Lo Spirito Santo e la coscienza morale nel rinnovamento attuale della catechesi in Italia*, in «Studia Moralia» 44 (2006) 165-180.

¹⁶ A. RIZZI *Dell'interezza e pienezza dell'annuncio evangelico*, in «Servitium» 43 182 (2009) 21-31, qui 28.

¹⁷ *Ibid.*, 29 da leggersi nel contesto di 27-30. Non diversamente si esprime Beauchamp: «Or l'avènement du nouveau avec Jésus se reconnaît à ce fruit qui est, non l'abolition de la loi, mai bien le renouvellement de la Loi par l'amour»: P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, du Cerf, Paris 1982, 185 da leggersi entro 184-186.

tommasiana, posta nella terza parte della *Summa*. Questa, però, non cade nel positivismo precettivo dei manuali cattolici, in cui vengono «considerati in una prospettiva da “catalogo dei doveri”. Il discorso sui sacramenti, infatti, si limita ad aggiungere ai comandamenti un altro cerchio di doveri. La trattazione sacramentale è così caratterizzata dalla psicosi della non validità e dall’angoscia di fronte a nuovi e numerosi peccati mortali che si possono commettere nella loro celebrazione». ¹⁸ Essa è all’inizio ed è foriera di vita nuova e non occasione di morte, ancorando l’esistenza umana alla Pasqua vittoriosa di Cristo e al suo mistero pasquale di vita e di morte.

Il diritto, perciò, è a servizio della salvaguardia e della custodia del dono rivelato celebrato partecipato e comunicato nell’evento liturgico, ¹⁹ che accade solo nell’offerta della grazia e nella risposta della libertà, nella priorità della grazia o del dono dell’amore che sana e salva, come ben si esprime la Colletta della prima domenica *per annum*. Il diritto è a servizio del processo dinamico di grazia che inaugura la Parola dando luogo e tempo alla costituzione della nascita del popolo dell’alleanza che viene convocato dalla Parola e consacrato nell’evento sacramentale in modo che i credenti abbiano parte alla vita divina e alla comunione ecclesiale. Per questo il diritto canonico va guardato con autentica simpatia perché àncora a una rivelazione, a base religiosa, e perché la comunità cristiana si autocomprende in relazione all’evento di grazia del Figlio del Padre celeste. Perciò il diritto ecclesiale fin dall’inizio non qualificò le sue disposizioni come *leggi* (gr. *nomos/nomoi*), ma di *canoni*, volendo così significare la convinzione che le regole relative alla vita ecclesiale e alla condotta dei cristiani erano legate alle verità di fede proclamata, celebrata e vissuta («fidem credendam et moribus applicandam», *Lumen gentium*, n. 25, ovvero la fede, specie celebrata, che diviene la regola della fede e dei costumi) con delle conseguenze giuridiche sul piano disciplinare, ovvero della *disciplina della fraternità* quale condotta comune dei discepoli, fondata sull’affermazione radicale della filiazione nel Figlio e la contestuale negazione ai fini della salvezza e dell’appartenenza ecclesiale di ogni altra radice umana della persona. Ciò significa che liturgia, morale

¹⁸ B. HÄRING, *Rapporti tra teologia morale e liturgia*, in «Rivista Liturgica» 68 (1971) 212-218; cf. MALFÈR, *I sacramenti come «paradigmi» di vita cristiana*, 89-99; R. FRATTALLONE, *Sacramenti e vita morale. Dalla manualistica alla riflessione postconciliare*, in «Rivista Liturgica» 91 (3/2004) 349-370, specie 355-357: tutto il numero è monografico su *Sacramenti e vita morale*.

¹⁹ D. RIMAUD, *Liturgie et mystère du Christ*, in «Christus» 43 (171/1996) 329-335.

e diritto intendono convincerci che l'esistenza credente non si può pensare al di fuori della vita e della comunità ecclesiale, che viene costituita quale assemblea convocata, fecondata e inviata nel mondo proprio dall'iniziativa dell'amore, che si rende presente e agente nell'azione liturgica.

Il diritto canonico è chiamato a giocare il ruolo di ogni disposizione giuridica, ma deve diventare necessariamente istituzione di libertà spirituale. Per lo più il diritto canonico è certamente una realtà umana, ma nella quale la realtà propriamente spirituale del mistero della Chiesa come comunione viene resa accessibile alla misura degli uomini che noi siamo. Non basta enunciare che la Chiesa è mistero, comunione, comunità di fede, di speranza e di carità... è importante rendere questo disegno a portata delle nostre mani, delle nostre capacità di ascoltare, di comprendere, di dire, così che sappiamo anche come viverle. In certo senso possiamo dire che il diritto canonico è una struttura *spirituale* e quindi anche *sacramentale* della Chiesa e della libertà spirituale.²⁰ Certo, il diritto è costrizione, ma non solo perché in ogni società vi è la costrizione, ma anche perché nasce dall'Eucaristia che è il sacrificio di Gesù Cristo, e la libertà speculare è quella del Crocifisso risorto. Il proprio del diritto canonico rispetto a quello civile è di mostrare e far partecipare il mistero pasquale come realtà comunitaria e personale e criterio di autentica vita cristiana, che oltrepassa l'ambito liturgico per fecondare la vita e la storia. Proprio la radicazione liturgica della vita morale e giuridica della comunità e del credente permette di apprezzare il ruolo della successione apostolica, il cui compito è quello «di guidare la comunità ecclesiale nella sua confessione di fede perché essa avvenga secondo le Scritture, nella sua celebrazione dell'Eucaristia perché questa realizzi in verità ciò che significa nelle figure, nella sua vita perché sia obbediente al Signore».²¹

²⁰ Chiaramente l'affermazione non intende radicare tutto il diritto a una base sacramentale, ma non va misconosciuta l'opera dello Spirito al cui servizio è chiamata sia la dimensione istituzionale della Chiesa che quella carismatica; per un primo approccio cf. G. LAFONT, *L'Esprit-Saint et le droit dans l'institution religieuse*, in «Supplement à la Vie Spirituelle» 83 (1967) 616-619; I. SCHINELLA, *La Chiesa di Cristo guidata dallo Spirito tra mistero e istituzione*, in «Vivarium» 15 (1997) 429-442.

²¹ C. CAFFARRA, *Liturgia e formazione della coscienza morale*, in C. GHIDELLI (a cura di), *Teologia Liturgia Storia. Miscellanea in onore di Carlo Manziana*, La Scuola - Morcelliana, Brescia 1977, 295-303, qui 299.

La deontologia²² ecclesiale, anche liturgica, pur non appartenendo alla dogmatica, alla morale, alla spiritualità, vi si radica. Cosicché la sua natura squisitamente giuridica rinvia continuamente, situandosi in pagine di ecclesiologia e di sacramentalità.²³ Senza talvolta essere completamente codificata – e il diritto, come vedremo, lo codifica – si situa sul versante estetico della testimonianza cristiana, ovvero quell'ordine che conviene assicurare «sia nella vita personale che sociale che nell'attività della stessa comunità ecclesiale» quant'altro fosse per un esercizio corretto dei diversi uffici e ruoli ecclesiali – *ut exercitium munerum rite ordinetur* – come suggerisce Giovanni Paolo II al momento della pubblicazione del *Codice di diritto canonico* del 1983.²⁴ Del resto il tentativo del *Codice* del 1983 è proprio quello di radicare la disciplina proprio sulla visione ecclesiologica propria del Vaticano II.

Sostanzialmente relazionale, come il mistero trinitario, il mistero stesso della Chiesa si iscrive nel dinamismo dell'incarnazione e nella sua forma di popolo di Dio. Nel richiamo strutturale alla mediazione della legge che svolge una funzione *simbolica*, ovvero determina e struttura uno spazio sociale/ecclesiale di comune incontro, dove comprendere se stessi e gli altri e le nostre e altrui azioni. La legge intende «organiser l'espace social comme un champ de possibles, autorisés, voire souhaitables»,²⁵ in riferimento al *Battesimo*, che fa ri-nacere a/in una nuova famiglia nel riconoscimento dell'unico Padre, che smaschera ogni forma di razzismo e ogni mito di divisione dell'umanità in classi; alla *Confermazione*, in cui l'autorità riconosce a ciascuno la pari dignità mentre chiama al rispetto della vocazione e del carisma specifico; all'*Eucaristia*, in cui Cristo, la nuova vita, si dona e nutre

²² La deontologia, come si sa, è l'insieme dei doveri propri di una categoria. Il ben conosciuto canonista Borrás l'applica anche ai diversi ministeri operanti nella vita della Chiesa, avvertendo che il «mestiere» – termine che ha la sua origine in *ministerium* – è legato intimamente al mistero dell'alleanza tra Dio e l'umanità, al quale siamo chiamati come autentici operai, in un legame profondo tra ministero e vita, per cui questa deontologia è legata sia alla professione di fede, sia alla spiritualità che alla morale e al diritto (cf. A. BORRAS, *Vers une déontologie du ministère ecclésial?*, in «Nouvelle Revue Théologique» 121 (1999) 573-593; ripreso nell'articolo sintetico ID., *Vers une déontologie du ministère ecclésial: mimétisme ou nécessité*, in «Esprit et vie» 113 (77/2003) 3-11).

²³ Cf. I. SCHINELLA, *La spiritualità della vita consacrata nel nuovo Codice*, in «Rassegna di teologia» 25 (4/1984) 365-370.

²⁴ GIOVANNI PAOLO II, Costituzione apostolica *Sacrae disciplinae legis*, in *Codex Iuris Canonici*, LEV, Città del Vaticano 1983, XIII.

²⁵ E. FUCHS, *Loi et Évangile: de l'anthropologie à l'éthique*, in S. PINCKAERS - L. RUMPF (a cura di), *Loi et Évangile*, Labor et Fides, Genève 1981, 23.

coinvolgendo nello stesso dono nell'impegno personale senza farsi rimpiazzare ma se mai rimpiazzando; alla *Penitenza* che afferma che la grazia è più forte del male e del peccato e che il nemico va perdonato per essere reintegrato come fratello. Nell'*Unzione*, la comunità si impegna a non emarginare nessuno, specie i malati e gli ultimi che vengono normalmente segregati, e che, nel sacramento, vengono reintegrati e affidati alla cura solidale della comunità. L'*Ordine* afferma la qualità dell'autorità come servizio alla comunità fraterna da promuovere, mentre nel *Matrimonio* due persone radicalmente diverse, differenziate nel sesso, fondano la loro unità non sulla seduzione e sulla cupidigia, ma sulla Parola affidabile, consentendo alla comunità di costruirsi e volersi sviluppare su alcune relazioni fondamentali, quali la paternità/maternità, la figliolanza/fraternità, nei due *capisaldi della realtà*, la differenza sessuale e la differenza delle generazioni.

La comunione culturale si allarga a comunione di fede come obbedienza o meglio sequela. Perciò «la legge sarà la forma che assume la grazia di fronte al tempo pieno o alla vita dell'uomo». ²⁶ Tutto ciò richiede l'elaborazione morale e giuridica di sentieri di vita, quali i comandamenti e le altre disposizioni giuridiche per la celebrazione del culto e l'ordinata convivenza. Soprattutto i comandamenti fanno parte dell'alleanza e perciò del culto che la rinnova e la rende presente a tutte le generazioni, nel duplice movimento di far evitare, attraverso la proposizione positiva dei primi tre comandamenti, l'alienazione nella ricerca e costruzione di altri idoli e nell'autoreferenzialità, mentre quelli «negativi», posti come divieti, riguardano il modo di vivere le pulsioni umane più impellenti: pulsioni aggressive, sessuali e predatorie. Nel richiamo alla memoria *simbolica* delle proprie origini, così fondamentali nella strutturazione del soggetto: *Dio* (santificare il giorno di sabato), la *terra* (il comandamento del lavoro/riposo), i *genitori* («onora il padre e la madre»). «Ciò significa che la giusta posizione davanti a Dio è quella in cui l'uomo non si serve dell'invocazione liturgica del Signore per limitare le mediazioni temporali, sociali, politiche, economiche, psichiche...» ²⁷, e quindi anche etiche e giuridiche. Chiaramente, oggi la legge va insegnata, specie in contesto cristiano, in una visione *intellettualistica* o *ragionevole* e non *volontaristica*, nell'armonia della *fides et ratio*, ovvero nell'ascolto dello

²⁶ G. SIEGWALT, *La loi, chemin de salut*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1971, 101.

²⁷ X. THÉVENOT, *Liturgia e morale*, in ID., *Principi etici di riferimento per un mondo nuovo*, LDC, Leumann (TO) 1984, 105-116, qui 111.

Spirito perché il culto cristiano è il *culto razionale*, mostrando come la legge di Cristo trovi una corrispondenza e una risonanza nella coscienza, nella ragione, nella fede e carità della comunità e di ciascun credente.

La legge, soprattutto canonica, è chiamata così a indicare le *esigenze essenziali della vita cristiana*, di cui i sacramenti sono i *simboli* o *paradigmi* essenziali ed esemplari. Dentro questo quadro, la legge non si sostituisce ai valori tanto meno li rende non obbliganti, ma apporta delle precisioni concrete ai valori. In modo che il valore non diventi soltanto l'enunciato di buone intenzioni, di cui è lastricato l'inferno, ma si faccia carne quotidiana dell'uomo. La legge permette di *rinforzare* la coesione della comunità, chiamata dalla legge a mostrarsi in uno stile e in una pratica unificata come testimonianza viva della loro identità e antidoto alla dispersione propria del nostro tempo. Non si può lasciare alla buona volontà dei singoli l'attuazione della vita cristiana, anche la carità deve essere organizzata come lo fu fin dall'inizio della Chiesa con l'istituzione dei cosiddetti «sette diaconi», senza la quale anche gli apostoli avrebbero girato a vuoto. Così la legge assicura un minimo necessario alla vita comune: valida spia né è la reintroduzione della «legge» dalla seconda generazione protestante, mentre la prima aveva voluto fare l'economia in nome della libertà cristiana.²⁸

2. Diritto liturgico²⁹ forma della sequela

Ciò che caratterizza la vita liturgica del Signore e della sua comunità apostolica è l'inserimento pieno nella vita codificata del suo popolo. In un articolo profondo e puntuale, J. Dupont³⁰ va rilevare principalmente la preghiera personale di Gesù, che il Signore indirizza al Padre ritirandosi in solitudine, ma anche di fronte alle folle e ai discepoli e perfino sulla croce:

²⁸ Cf. l'edizione del 1559 di PH. MELANCHTHON, *Loci praecipui theologici*, in R. STUPPE-
RICH (a cura di), *Melanchthon Werke*, vol. II, C. Bertelsmann, Gütersloh 1951², 1, 321: *De usu legis*. In un bilancio sull'insegnamento conciliare, Bouyer lamentava l'assenza quasi totale, specie nella *Lumen gentium*, del diritto, peraltro non compensata da un'adeguata ed espressa dottrina sull'azione dello Spirito Santo. Ricordava, invece, come una rinascita dello studio del diritto si ha proprio in campo protestante e anglicano (cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio corpo di Cristo e tempio dello Spirito*, Cittadella, Assisi 1971, 198-200).

²⁹ Per la determinazione del concetto di diritto liturgico, cf. A. CUVA, *Diritto liturgico*, in D. SARTORE - A.M. TRIACCA (a cura di), *Nuovo dizionario di liturgia*, Paoline, Roma 1984, 367-378.

³⁰ J. DUPONT, *Jésus et la prière liturgique*, in «La Maison-Dieu» 95 (1968) 16-49.

manifesta così la sua identità personale di autentico Figlio di Dio e fonda la testimonianza della fede apostolica che egli è veramente Figlio del Padre celeste. Quanto alla sua partecipazione alla preghiera ufficiale e comune del suo popolo, gli evangelisti più che tacere ci offrono degli indizi molto particolari da indurci a concludere che egli vi prendeva parte come qualsiasi altro pio ebreo. La sua frequentazione della sinagoga, specie in giorno di sabato, ci autorizza a pensare che egli prendeva parte alla liturgia sinagogale e alle preghiere connesse (l'atro nome della sinagoga è *proseuche*, cioè luogo di preghiera). Il suo pellegrinaggio al tempio, come la sua presenza attestata dagli evangelisti in alcuni momenti e specie nelle solennità, ci fa supporre che, presente al tempio, Gesù prendeva parte al culto che si praticava; tanto meno è possibile immaginarselo come colui che impediva o sobillava gli altri a non prendervi parte. L'interpretazione polemica della cacciata dei mercanti del tempio sembra non trovare nessun fondamento, perché «la connessione tra Gesù e il tempio va colta in un contesto escatologico e non già in quello di una riforma, per quanto radicale del culto».³¹ Tanto più che la stessa disposizione interiore che Gesù richiede per l'offerta eucaristica è la stessa che veniva richiesta per coloro che dovevano partecipare al sacrificio del/nel tempio. Inoltre, secondo il diritto liturgico del tempo, ogni pio ebreo pregava almeno tre volte al giorno, con particolare attenzione a quella pomeridiana nell'ora in cui si offriva il sacrificio al tempio: se non vi si poteva recare, poteva pregare in sinagoga o nel luogo dove ci si trovava. Dobbiamo pensare che Gesù si associasse alla preghiera del popolo ebreo, in comunione con il rituale che si compiva in quel momento al tempio. Vi era, infine, la cosiddetta preghiera del mattino e della sera, da recitarsi prima di alzarsi e prima di coricarsi, lo *shema*, con riferimento a tre brani biblici (Dt 6,4-9; 11,13-21; Nm 15,[37-]41) propri del libro della legge:³² è possibile proprio in questa preghiera squisitamente liturgica avvertire l'intreccio tra liturgia o confessione di fede, l'accoglienza dell'alleanza e della *Torah* e le stesse prescrizioni giuridiche. Fino al punto che nelle tentazioni, «le Fils de Dieu n'est donc pas un pneumatique qui librement faire "ce que l'occasion

³¹ P. STEFANI, *Quale tempio, quali sacrifici*, in «Servitium» 44 192 (2010) 55-63: l'articolo puntualizza che lo stesso atteggiamento si ritrova in Paolo e in Luca, negli Atti, tanto che egli interpreta la perseveranza dei primi cristiani al tempio (At 2,46) da attribuire alla comunità degli ebrei credenti (*ibid.*, 56).

³² Cf. A.-C. AVRIL, *Ecoute, Israël*, in «Nouvelle Revue Théologique» 118 (1996) 709-726.

lui offre”, mais un fils de l’alliance, soumis à la Tora». ³³ Anzi, sembra che la vita di Gesù o lo stesso Vangelo possa strutturarsi proprio alla luce dello *shema*, ³⁴ ovvero tutta la vita di Cristo viene vissuta e si distende nel cono della preghiera a cominciare dalla pagina delle tentazioni. Conclude giustamente il Dupont:

Nous n’avons aucune raison de penser que Jésus ait voulu se désoladiser d’Israël dans sa prière; il y a lieu de croire, au contraire, que sa vie de prière était profondément insérée dans la prière communautaire du peuple juif. Jésus a dû partager cette prière et en adopter le rythme. ³⁵

Ed è chiaro che la comunità dei discepoli e degli apostoli siano stati associati, senza entrare nella specifica consegna del *Pater* e nella novità della cena pasquale cristiana, alla tradizione ebraica, alla quale la liturgia e la preghiera cristiana è radicalmente e intimamente legata a motivo soprattutto del suo carattere *pasquale*. Lo stesso invito del Signore a pregare nel segreto o a digiunare o fare l’elemosina non mira alla proibizione di tali atti di fronte e dentro la vita comunitaria, ma al guadagno dell’interiorità quale nota distintiva della perfezione morale della persona e dei suoi atti.

La liturgia cristiana si ispira proprio alla sequela della vita del Signore e al suo comando alla sua comunità apostolica nella sua *anamnesi*, affidata alla concelebrazione tra l’azione dello Spirito e quella degli apostoli e dei loro successori. R. Guardini rileva come la deviazione sia insita nel processo di imitazione, specie quando diviene arida, della *memoria liturgica*, che intende ri-attualizzare il passato, vale a dire a ripetere quanto il Signore aveva fatto. E ciò a motivo del trambusto che assorbe ogni cura, del gioco della vanità e dell’invidia che si contendono il terreno, e delle speculazioni affaristiche che si fanno strada fatalmente negli intrighi degli attori, ma anche perché «la cosa stessa è tale che il casto riserbo della fede declina e rifugge». ³⁶ È il caso dell’Eucaristia, che da principio e per lungo tempo si celebrava nel contesto dell’agape, come era stato nel Cenacolo, ma ben presto si presentarono degli

³³ B. GERAHARDSSON, *Du judéo-christianisme à Jésus en passant par le Shema*, in «Recherches de Sciences Religieuses» 60 (1972) 23-36, qui 27.

³⁴ Cf. I. SCHINELLA, *Carità e dottrina sociale. I consigli evangelici «patrimonio comune» del popolo di Dio*, AVE, Roma 1996.

³⁵ DUPONT, *Jésus et la prière liturgique*, 23.

³⁶ R. GUARDINI, *Il testamento di Gesù. Pensieri sulla S. Messa*, Vita e Pensiero, Milano 1950, 132.

inconvenienti tanto che Paolo ha parole gravi in 1Cor 12,20-23, 26-31. Si comprende allora come il diritto liturgico cerchi di mantenere la comunità cristiana nell'asse della sequela o del Vangelo la cui predicazione nello Spirito fa incontrare con la carne viva degli uomini, facendo germogliare sempre aspetti nuovi dell'unico mistero celebrato. Si tratta di un modo originale di attuarsi della vita della Chiesa come *traditio*: «Una generazione narra all'altra le tue opere, racconta i tuoi prodigi» (Sal 145,4).³⁷ Ed è sempre un fatto di Chiesa animata dallo Spirito Santo che continuamente ringiovanisce la Chiesa in tutti gli aspetti della sua vita, mediante un duplice confronto: nel legame con la vita e l'insegnamento che emerge dal colloquio della storia salvifica di Dio con il suo popolo, ovvero dalla rivelazione come parola ed evento com'è emerso ed è stata interpretato e sviluppato dalla tradizione in un'ermeneutica di *continuità* o *sviluppo organico* (cf. *Sacrosanctum concilium* [SC], n. 23) più che di *continuità/discontinuità* e con le esigenze che risultano dalla situazione presente «consistenti in difficoltà da superare e in tendenze, suscitate dallo Spirito, che devono essere assecondate».³⁸

Soggetto ultimo interprete ed ermeneuta della memoria di Cristo, lo Spirito concelebra sempre con la Chiesa il mistero del Signore: e ciò avviene nella congiunzione dell'azione dall'alto, dello Spirito, che si congiunge alla memoria di Gesù, garantita dalla successione apostolica nella simultaneità della Chiesa come *evento* e *istituzione*,³⁹ ma anche nel dono carismatico ai

³⁷ S. BASTIANEL, *Introduzione*, in «Gregorianum» 83 (3/2002) 418-419. Il testo è tratto dall'intervento di apertura ai lavori alla giornata di studi del Centre Saint-Louis de Français e della Pontificia Università Gregoriana (11 maggio 2000) su *Philosophes et théologiens français du XX^e siècle*.

³⁸ Z. ALSZEGHY, *L'Unzione degli infermi*, in «La Civiltà Cattolica» 124 (1973) n. 2944, 320.

³⁹ Cf. V. FUSCO, *Chiesa e Regno nella prospettiva lucana*, in G. LORIZIO - V. SCIPPA (a cura di), *Ecclesiae Sacramentum. Studi in onore di p. Alfredo Marranzini*, D'Auria, Napoli 1986, 113-135, qui 131-132. È la visione squisitamente conciliariana in costante dialogo con la riforma e l'ortodossia: Y. CONGAR, *Le Saint-Ésprit et le Corps apostoliques, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, in «Revue de Sciences philosophiques et théologiques» 36 (1952) 613-625 e 37 (1953) 24-48, ripubblicati in ID., *Esquisses du Mystère de l'Église*, du Cerf, Paris 1952², 129-179; cf. ID., *Pneumatologie ou Christomonisme dans la tradition latine?*, in J. COPPENS (a cura di), *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges Mgr. G. Philips*, Duculot, Gembloux - Louvain 1970, 41-63; ID., *Je crois en l'Esprit Saint*, t. I-III, du Cerf, Paris 1979-1980. Visione fatta propria da Paolo VI: cf. PAOLO VI, *Allocuzione In questi*, in *Paolo VI predicatore del Concilio. Discorsi alle Udienze generali dicembre 1965 - giugno 1967*, La Scuola - Morcelliana, Brescia 1967, 82-85; cf. P.-TH. CAMELOT, *L'Église des Apôtres*, in «La Vie Spirituelle» 549 (1968) 519-543.

membri del popolo di Dio, la cui autenticità è sempre, però, garantita dalla successione apostolica, perché lo Spirito che consacra i vescovi è appunto lo Spirito del *discernimento* e del *governo*,⁴⁰ chiamato ad autenticare un'iniziativa della comunità e dunque un processo di creatività. Consapevoli che la liturgia non è un atto di qualcuno, ma di una comunità.⁴¹ In questo processo dinamico e cibernetico, viene così garantita l'*ars servandi*, ma anche l'*ars promovendi*, che insieme assicurano l'*ars custodiendi*.

3. Esempificazioni paradigmatiche

Dentro questo quadro è possibile far affiorare la diversa problematica giuridica delle questioni che s'intrecciano nel trinomio liturgia, morale e diritto canonico, come la concelebrazione, la cosiddetta *missa sine populo*, la messa con esorcismi, il digiuno eucaristico, il digiuno penitenziale, la celebrazione del mese gregoriano e tutte le altre problematiche che un tempo erano connesse con la celebrazione dei sacramenti e venivano affidate direttamente al canonista più che al moralista, chiamato a fare opera di mediazione casistica più che di ispirazione dell'agire. Invece, in quest'ultimo punto vorrei far vedere, in maniera esemplificativa, la connessione tra *lex orandi*, *lex credendi* e *lex vivendi et agendi* nella situazione irregolare degli sposi cristiani divorziati risposati, la cui disciplina è speculare alla visione di fede quale la liturgia esprime e custodisce; in secondo luogo, nell'inefficacia dell'esortazione anche dogmatica senza il supporto della legge canonica: è il caso del digiuno pasquale; in terza istanza, esamino l'obbligatorietà della Liturgia delle Ore, che invita a una riconsiderazione della legge canonica proprio alla luce del grembo liturgico-dogmatico della nuova *Institutio Generalis Liturgiae Horarum*.⁴²

⁴⁰ B. BOTTE, «*Spiritus principalis*». *Formule de l'ordination épiscopale*, in «Notitiae» 10 (1974) 410-411.

⁴¹ Cf. U. BETTI - A. GRILLMEIER - A. KERRIGAN - L. RANDELLINI - O. SEMMELROTH, *Commento alla Costituzione conciliare dogmatica sulla divina rivelazione «Dei Verbum»*, Massimo, Milano 1966, 235-236; C.M. MARTINI, *Ermeneutica, comunità e magistero*, in *Esegesi ed ermeneutica. Atti della XXI Settimana Biblica*, Paideia, Brescia 1972, 163-170.

⁴² Per il testo in it. dell'*Institutio Generalis Liturgiae Horarum* (IGLH) cf. A. LAMERI (ed.), *La liturgia delle ore*, EMP, Padova 2009.

3.1. *La disciplina sulle situazioni matrimoniali difficili e irregolari*

La disciplina canonica che regola le situazioni matrimoniali difficili e irregolari traduce nella realtà la verità della celebrazione biblico-liturgica-dogmatica del Matrimonio cristiano quale *anamnesis*, ovvero segno reale e storico riproduttivo del mistero pasquale, *métexis*, cioè sua partecipazione oblativa e vitale, ed *epiclesis*, amore donato dalla Pasqua di Cristo sempre efficace nello Spirito.⁴³ Dalla celebrazione scaturisce, infatti, anche perché posta dentro la celebrazione eucaristica, la sacramentalità dell'unità, dell'indissolubilità e della fedeltà che ha nel perdono – «il sangue versato in remissione dei peccati» – l'apice redentivo dell'amore umano esemplato e partecipato a quello di Cristo per la Chiesa; e proprio questa partecipazione vale sia nel caso di *separazione e/o del divorzio subìto*, dello scacco dell'amore che viene crocifisso. Tanto più che gli eunuchi per il regno, di cui parla Mt 19, sembra siano proprio i *separati*.⁴⁴ In questo contesto il Vangelo del sacramento del Matrimonio chiama all'unicità, all'indissolubilità e alla fedeltà da coniugare con la vocazione all'astinenza sia nel caso di malattia di uno dei coniugi e anche al perdono nel caso di separazione e/o divorzio subìto: lasciare il posto libero in attesa del coniuge è proprio il segno del perdono accordato. Per cui i credenti, che chiedono di sposarsi nel Signore, devono assimilare questa presenza sacramentale/dogmatica del legame di Cristo/Chiesa. Nella consapevolezza che essi sono chiamati a *testimoniare* ai propri figli la verità del Matrimonio cristiano e tutto l'ordine vitale dell'eredità del Signore, come il perdono, percorrendo nell'accoglienza e vissuto della disciplina della Chiesa il loro itinerario di santificazione e di santità personale⁴⁵. Come ben si esprime von Balthasar:

⁴³ Cf. A.M. TRIACCA, *Matrimonio e verginità. Teologia e celebrazione per una pienezza di vita in Cristo*, LEV, Città del Vaticano 2005; A. MATTHEEUWS, *Le sacrement de mariage*, in «Nouvelle Revue Théologique» 121 (1999) 505-811, specie a partire da 599: *L'apport de la liturgie*.

⁴⁴ Cf. SCHINELLA, *Carità e dottrina sociale*; ID., *Matrimonio e perdono*, in «La Famiglia» 158 (1993) 17-27; M. OUELLET, *Mariage chrétien, péché et conversion*, in «Anthropotes» 16 (1/2000) 19-40, qui 31; J. DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Évangile*, Desclée de Brouwer, Bruges 1959, 220.

⁴⁵ Il Medioevo avrà cura di distinguere tra comunione interiore, o della carità, e comunione esteriore, ovvero dall'esclusione dei sacramenti e – diremmo noi oggi – dall'esercizio di alcuni ruoli ecclesiali. Aggiunge Guglielmo di Aurvegne che la privazione esteriore può procurare frutti spirituali maggiori della comunione esteriore, apparentando la scomunica

Il comportamento sessuale del cristiano dovrebbe essere per il mondo in cui vive una testimonianza sorprendente e urtante al pari della sua fede; anzi, i due comportamenti sono addirittura inscindibilmente uniti, poiché il comportamento sessuale è parte della sua fede incarnata e quindi credibile. [...] Alla Chiesa si richiede semplicemente che sia essa sia i singoli individui tengano lo sguardo fisso all'originario contenuto evangelico e cristiano della fede.⁴⁶

Avendo cura di sottolineare l'intimo nesso tra alleanza eucaristica e alleanza matrimoniale.⁴⁷

3.2. *Il digiuno pasquale*

Il card. J. Ratzinger riportava la memoria del card. J. Willebrands, cui il patriarca dei monofisiti in Egitto, al termine del loro colloquio, disse:

«Sì, ho capito che la nostra fede in Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, è identica. Ma ho trovato che la Chiesa romana ha abolito il digiuno, e senza digiuno non c'è Chiesa.»⁴⁸

Il digiuno cristiano, prima e oltre che assumere un aspetto penitenziale e di ascesi e di padronanza di sé,⁴⁹ è invece quanto mai ricco e ha un tratto antropologico fondamentale: è il distintivo dell'ultimo Adamo, dell'*uomo nuovo* guidato dallo Spirito Santo, di Cristo, quale appare nelle tentazioni. Prima che ascesi, è vita e *simbolo* complessivo dell'armonia della rete di relazioni in cui la persona si dà.⁵⁰ Ma la liturgia, nelle *Norme generali per l'ordinamento dell'Anno liturgico e del calendario* del Messale Romano, al n. 20, ricorda che «il Venerdì di passione del Signore e, secondo l'opportunità, anche il Sabato fino alla Veglia pasquale, si celebra il digiuno pasquale», che

esteriore al martirio (cf. a riguardo l'ottima trattazione di J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, Morcelliana, Brescia 1964, 174-180, qui 178).

⁴⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Punti fermi*, Rusconi, Milano 1972, 243-244. Si tenga presente anche I. SCHINELLA, *I presbiteri mistagoghi: quale formazione liturgica*, in «Rivista Liturgica» 97 (1/2010) 81-102, qui 100-101.

⁴⁷ Cf. P. CARLOTTI, *L'accesso all'Eucaristia. Morale e diritto dinanzi ai divorziati risposati*, in «Rivista Liturgica» 91 (3/2004) 437-444.

⁴⁸ J. RATZINGER, *Il cammino pasquale*, Ancora, Milano 2006⁴, 16.

⁴⁹ Sembra siano proprio questi i caratteri espressi nel *Catechismo della Chiesa cattolica* (nn. 1434 e 1438).

⁵⁰ Cf. I. SCHINELLA, *Con Cristo dal deserto al banchetto di Dio. Itinerario quaresimale*, Progetto 2000, Cosenza 2008, 27-34.

fin dalla sua istituzione nel III sec. non aveva carattere di commemorare la passione, ma di percezione del legame della croce con la risurrezione, il cui splendore illuminava il *digiuno pasquale*,⁵¹ *digiuno per l'incontro* «al Diletto – lo Sposo –, a colui che viene per colmare e saziare, con il dono della sua stessa vita, non la fame fisica bensì l'attesa e il desiderio più profondi».⁵²

Tale forma del digiuno tipicamente cristiano, che condivide negli altri tempi e forme assieme all'astinenza delle carni, un cammino comune alle altre tradizioni religiose di penitenza e di conversione, luogo di intercessione e di guarigione, ma anche via di reale testimonianza a Dio della nostra reale volontà di impegnarsi nel quotidiano della vita, illumina anche il senso profondo del digiuno eucaristico. Il *digiuno pasquale* era il *digiuno eucaristico* per eccellenza, «et c'est a sa lumière qui doit être compris le jeûne strict que l'Église ancienne a prescrit avant chaque réception de l'Eucharistie».⁵³ Si comprende perché la tradizione latina fino alla seconda guerra mondiale ha prescritto il digiuno dalla mezzanotte fino al momento della comunione eucaristica. Ma chi parla mai di questo *digiuno pasquale* e della sua *qualità di vita*, che, se mai si riuscisse a tramandare alle nuove generazioni potrebbe guarire il tragico fenomeno della strage dei giovani del sabato sera! Da parroco, mi lamentavo molto coi giovani della tradizione della pizza del sabato sera. Eppure il *Codice* nemmeno lo nomina, e nemmeno i catechismi al pari dei parroci. Come si vede, proprio la carenza della «traduzione» giuridica mortifica profondamente e non alimenta lo spirito cristiano e non dona alla liturgia quella autonomia interiore per assimilare il mistero liturgico e viverne pienamente.

3.3. Per una deontologia spirituale del ministero

Il vocabolario, *Officium divinum* (cf. SC 84) invece di *Breviario*,⁵⁴ che indicava il libro contenente le preghiere dell'ufficio divino e che pure aveva

⁵¹ Cf. P. DESEILLE, *Jeûne*, in «Dictionnaire de Spiritualité» 8 (1974) 1164-1175, qui 1169s.

⁵² N. FANTINI, *Per una più viva partecipazione al mistero: 2. «Digiunare nell'attesa dello Sposo»*, in «Rivista Liturgica» 77 (1990) 67-71, qui 69.

⁵³ DESEILLE, *Jeûne*, 1170.

⁵⁴ Va detto, però, che i manuali di teologia morale portavano come titolo: *Divinum officium* e anche *Horarum canonicarum* «quia partes eius principaliores, per certas diei horas distributae sunt, ad imitationem Prophetarum dicentis: "Septies in die laudem dixi tibi" (Ps. 118, 164)» (I. AERTNIS - C. DAMEN, *Theologia moralis*, vol. I, Marietti, Torino 1956¹⁷, 901).

il suo significato,⁵⁵ mira a indicare la celebrazione in sé e rimanda alla preghiera come *opus Dei* di marca e consegna benedettina: «Nihil operi Dei praepnatur»,⁵⁶ nella convinzione che l'*ergon* di Dio e del Signore è il dono, mentre il *parergon*, ovvero l'attività umana è solo un accessorio o meglio è chiamata a inserirsi nella *liturgia horarum* per una santificazione del tempo (cf. SC 84 e 94).⁵⁷ Paolo VI, in un'immagine bellissima della Chiesa, alla domanda: «Cosa fa la Chiesa?», risponde lapidariamente: «La Chiesa prega»⁵⁸ in un intreccio diacronico e sincronico di fede, speranza e carità. Possiamo dire che gli altri ci riconosceranno come discepoli del Signore, se preghiamo, forma ed esperienza squisita dell'amore di Dio.

Il genere letterario a cui ricorre il testo dell'ordinamento della Liturgia delle Ore è quello dell'*institutio*, il quale più che un insieme di prescrizioni e di rubriche da conoscere e osservare indica un piano e una regola di vita, di formazione, di istruzione e di educazione, volendo promuovere una pedagogia e uno spirito nell'apertura a un orizzonte non di precisioni da osservare ma ragioni di fede per un'etica spirituale. E. Lévinas afferma che «l'éthique est une optique spirituelle», cioè apre gli occhi sulla profondità del mistero di Dio in modo che anche «l'oeil écoute»: ⁵⁹ più che eseguire dei riti, bisogna celebrare e partecipare con intelligenza, pietà e frutto per sé e per gli altri. L'attendere alla preghiera della Liturgia delle Ore diventa la narrazione delle diverse generazioni cristiane, che si riferiscono alla vita di Gesù, che chiama i suoi ad avere una vita come la sua in un'alternanza di ministero e di preghiera, in modo che abbiano quello sguardo contemplativo di inserimento nella corrente dell'agire amoroso di Dio, proprio della liturgia cristiana. Per questo l'*Institutio* si apre con la memoria della Chiesa primitiva che prega sempre insieme con Maria e i suoi fratelli (At 1,12) per chiedere, come Gesù

⁵⁵ Il termine «Breviario» era stato dato perché si tratta di un compendio dell'Antico e del Nuovo Testamento, degli scritti dei Padri, della vita dei Santi (cf. *ivi*).

⁵⁶ S. BENEDICTI, *Regula*, 43,3, cf. G. PENCO (a cura di), *S. Benedicti Regula*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1970.

⁵⁷ Cf. il bell'articolo di A. AUTIERO, *L'uomo tra «polis» ed «ekklelesia». La questione antropologica nell'orizzonte della teologia liturgica*, in «Annali di Studi Religiosi» 8 (2007) 237-249. È valido il fascicolo monografico di «Rivista Liturgica» 77 (4/1990) dal titolo: *La «memoria liturgica»: quale concezione del tempo?*

⁵⁸ PAOLO VI, Discorso *Ancora noi*, in «L'Osservatore Romano», giovedì 4 novembre 1971, 1; ID., Allocuzione *La nostra visita*, in «Insegnamenti di Paolo VI», VI (1968) 412.

⁵⁹ Cf. P. CLAUDEL, *L'oeil écoute*, Gallimard, Paris 1946.

e insieme a lui lo Spirito dell'amore che ci fa gridare: Abbà, in un legame intrinseco con il sacrificio di lode e di dono totale dell'Eucaristia.

Proprio perché la Chiesa prega la Liturgia delle Ore non si modula sul regime beneficiale o sull'istituzione monastica, ma costituisce il tesoro di tutta la comunità cristiana, senza essere campo esclusivo di nessuno.⁶⁰ M. Righetti registra che la Chiesa di Napoli tra le *traditiones* battesimali aveva anche quella della *traditio psalmodum*. Così la Liturgia delle Ore diviene una pagina di ecclesiologia, una manifestazione audiovisiva della Chiesa che si unisce in un abbraccio con quella del cielo tra le braccia del Crocifisso risorto, nella realizzazione soprattutto del mistero della Chiesa particolare riunita attorno al vescovo «in qua vere inest et operatur una sancta catholica et apostolica Christi Ecclesia» (*Christus Dominus*, n. 11). Anche la vita parrocchiale deve immettersi in questo ritmo ecclesiale, chiamata a celebrare almeno le Ore principali, senza appiattare tutta la forma liturgica della comunità nella celebrazione eucaristica. In questo ritorno alla tradizione, nella valorizzazione dei diversi uffici e perché mai machi questa comunione di lode con Cristo testa della Chiesa, vengono incaricati alcuni, tra cui i vescovi i diaconi e i presbiteri, a non far mancare mai la voce della Sposa che si unisce allo Sposo, compiendo tale ufficio in nome di tutta la Chiesa e di tutto il mondo.⁶¹ È singolare che gli articoli che trattano *De iis qui celebrant Liturgiam Horarum* (cf. IGLH 20-33), previsti inizialmente alla fine del testo, vengano posti nel capitolo dottrinale con uno spaccato ecclesiale e comunitario rimarchevole. Sicché l'obbligo della Liturgia delle Ore è squisitamente pastorale: si tratta di convocare la comunità per la preghiera. A tale missione prioritaria viene associato l'impegno e il coinvolgimento personale, che, mentre assume ed esercita il *munus* di tutta la comunità e lo realizza, anche quando di fatto la comunità non è riunita o presente, da *presidente* dell'azione liturgica, che lo coinvolge personalmente e lo proietta verso l'azione pastorale.⁶² In tale direzione, non sarebbe male che la comunità sapesse a che ora il presbitero recita Lodi e Vespri.

⁶⁰ «[...] est maxime proprium Clericis» (AERTNIS - DAMEN, *Theologia moralis*, 901).

⁶¹ Per un approfondimento delle diverse dimensioni della Liturgia delle Ore, cf. SCHINELLA, *Lo spazio dell'amore*, 186-194.

⁶² Cf. *Ministero e Liturgia delle Ore*, in «Notitia» 27 (1991) 169-172.

Qual è l'obbligo morale di tale compito ecclesiale? In che misura fa parte della deontologia del ministero ordinato?

Per apprezzarne la qualità, partiamo dalla formazione dei presbiteri ancora fino a dopo il Concilio. A.M. Arregui, ben conosciuto e molto raccomandato, ma con lui gli altri manuali di teologia morale, seguiva da vicino i cann. 135, 1475, 610 del *Codice* del 1917.⁶³ Principalmente, bisogna servirsi dell'edizione di san Pio V⁶⁴ secondo il calendario, osservando le seguenti avvertenze: cambiare spesso l'ufficio prescritto, senza una ragionevole motivazione, costituiva una mancanza leggera, sempre che non intervenisse il disprezzo per il Breviario. Ciò che viene richiesto è l'osservanza *materiale*. Poiché *in hac lege* l'obbligo è «potius ad quantitatem quam ad qualitatem».⁶⁵ Il testo ha cura di sottolineare la qualità delle condizioni esteriori della recita del Breviario: l'ordine da rispettare va dalla recita del *Mattutino* a quella di *Compieta*. La lettura deve essere *vocale*,⁶⁶ *continua*, in un *tempo* e *luogo* convenienti. Le disposizioni interiori non sono ritenute essenziali. Venivano enumerate le cause di dispensa dalla recita del Breviario (e delle pene anche pecuniarie in cui incorreva chi non ottemperava all'obbligo: un parroco doveva restituire un quinto del suo beneficio, un canonico un quarto, un beneficiario un terzo).⁶⁷ Accanto a questa recita materiale, il clero sviluppava a parte una sua preghiera personale parallela al Breviario, a cominciare dalla meditazione mattutina alla recita del rosario, che era comunitaria mentre

⁶³ Cf. A.M. ARREGUI, *Summarium Theologiae moralis*, El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao 1934¹², 282-286.

⁶⁴ La cosa singolare è che Gy afferma che, in cerca del Breviario personale di san Pio V di cui ha trovato solo «ses lunettes (à Sainte-Sabine de Rome)», si è imbattuto nel «son missel (à Bosco Marengo)». Ma con grande meraviglia e sorpresa: «hélas! Ce n'est pas le Missel réformé par lui, mais un *Missale Romanum* de 1564» (P.-M. GY, *Du breviare de saints à l'appel à la sainteté*, in «La Maison-Dieu» 201 [1/1995] 131-138, qui 132). Tutto l'articolo è molto profondo e istruttivo dal punto di vista spirituale.

⁶⁵ ARREGUI, *Summarium Theologiae moralis*, n. 477.

⁶⁶ La posizione orientativa, ma non ufficiale, della Congregazione per il Culto Divino è che «sufficit ea oculis legere».

⁶⁷ Va certamente respinta la concezione beneficiale del Breviario. Però il fatto che bisognava restituire una quota del proprio sostentamento, è quanto mai spirituale: significava che il delegato della Chiesa per recitare l'ufficio esercitava il suo lavoro – essendo economo dei misteri di Dio – di cui egli viveva. Per questo san Tommaso ritiene che i claustrali debbono essere sostenuti dalla comunità credente. Avveniva come un contratto di lavoro che non si poteva disattendere, diversamente non si veniva retribuiti! L'economia della salvezza crea un nuovo lavoro: quello apostolico della lode.

quella del Breviario era personale tanto che, ricevuto il suddiaconato, si consigliava anche di recitare il Breviario partecipando alla celebrazione eucaristica. Cosa che ho osservato fino a molto tempo fa compiere da qualche vescovo non concelebrente partecipando alla concelebrazione dei confratelli.

Le direttive adottate dalla riforma del Breviario sono quanto mai chiare:

I sacerdoti recitino quotidianamente l'ufficio divino, osservando la verità delle ore. Non omettano mai, se non per *motivo grave*, quelle ore dell'ufficio divino che ne costituiscono come il cardine: cioè, lodi, come preghiera del mattino (e che non si devono recitare al di là di mezzogiorno) e vesperi, come preghiera della sera (e che non si devono recitare al di là di mezzanotte) [...]. *L'omissione prolungata* dell'ufficio divino costituirebbe per il sacerdote *grave negligenza*.⁶⁸

L'obbligo non viene espresso in termini di «sub poena peccati gravi ex genere suo», ma si enuncia lo stesso obbligo in modo più largo (*mitius*). Le indicazioni vengono riprese in IGLH 29, che in termini positivi più che giuridici riafferma, in modo netto, l'obbligo della recita di tutto il breviario:

Episcopi et presbyteri, aliique ministri sacri qui mandatum ab Ecclesia acceperunt Liturgiam Horarum celebrandi, integrum eius cursum cotidie persolvant, Horarum veritate, quantum fieri potest servata.

Tale richiamo è la naturale conseguenza della radicazione spirituale e pastorale della lode che la Chiesa associata a Cristo non deve far mancare nel pellegrinaggio della storia. Proprio perché è il tesoro di tutta la Chiesa, i vescovi e i presbiteri sono chiamati primariamente a presiedere tale liturgia insieme al proprio popolo o alla propria comunità. Sta qui a mio parere l'obbligo verso cui tende lo spirito dell'*Institutio* e a cui il buon pastore deve essere formato spiritualmente, in modo che nella comunità sia *il pioniere* della preghiera: deve sentirla come parte della sua *deontologia professionale*, di cui fa parte integrante pregare insieme al popolo di Dio. Il tema morale dell'obbligo viene considerato dall'*Institutio* nei nn. 20-27, mentre i nn. 28-29 costituiscono come l'apice, che si addice sia alla forma di celebrazione in comune disegnata nei testi precedenti, sia principalmente per i vescovi e i presbiteri (nn. 28-29) sia anche per gli altri soggetti personali e comunitari di cui ai nn. 30-32. La *mens* dell'obbligo, a me pare, è proprio quello

⁶⁸ *Descriptio et specimina officii divini iuxta Concili Vaticani II decreta instaurati*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1969, p. 16, n. 67.

di riscoprire la Liturgia delle Ore come «preghiera della Chiesa locale» in modo che meglio appaia al mondo l'immagine originaria e originante della Chiesa: l'essere una *Chiesa in preghiera* e che manifesta *il mistero di Cristo*. Il compito e l'obbligo primario dei vescovi, dei presbiteri e dei diaconi è quello di invitare e formare i fedeli tutti a questa celebrazione comunitaria, sapendoli introdurre in un'intelligenza dei salmi, che forse gli stessi ordinati poco conoscono benché sia il testo quotidiano della loro preghiera. E sembra che proprio in questa direzione pedagogica insistano gli ultimi interventi del Magistero, compresa la recente Esortazione apostolica postsinodale di Benedetto XVI *Verbum Domini* al n. 62,⁶⁹ come anche il *Catechismo della Chiesa cattolica* ai nn. 1174-1176. Vescovi, presbiteri e diaconi ricevono la missione/obbligo di compiere questa liturgia anche in «assenza del popolo», ma si tratta di un servizio di supplenza. La Chiesa li delega «perché il compito di tutta la comunità sia adempiuto in modo sicuro e costante almeno per mezzo loro, e la preghiera di Cristo continui incessantemente nella Chiesa» (*ivi*).

Va subito detto che è la prima volta che un documento del Magistero si inoltra nella problematica dell'obbligatorietà dell'ufficio divino e mi pare che lo faccia con fine sapienza e quale madre che conosce bene i suoi figli. L'obbligo così contestualizzato conosce una *gerarchia* delle varie parti o diversi gradi di obbligazione così da poter parlare di una *triplice* obbligatorietà *modulata e graduale*:

Debitum in primis momentum tribuant Horis, quae huiusmodi Liturgiae sunt veluti cardo, id est Laudibus matutinis et Vesperis, caveantque ne has Horas omittant, *nisi gravi causa*. Officium quoque Lectionis, quod est potissimum celebratio liturgica verbi Dei, *fideliter peragant*; ita munus, peculiari ratione sibi proprium, verbum Dei in seipsos recipiendi, cotidie adimplent, quo perfectiores fiant Domini discipuli et profundis sapiant investigabiles divitias Christi. Quo melius totum diem sanctificent, *cordis insuper ipsi erit* recitatio Horae mediae et Completorii quo ante cubitum, integrum «Opus Dei» perfidia sesesque Deo commendent (IGLH 29).

La *triplice* gradazione è così espressa: Lodi e Vespri, Ore cardine: «ne omittant gravi causa»; Ufficio di lettura: «fideliter peragant»; Ora media e Compieta: «cordi erit».

⁶⁹ Cf. P.A. MURONI, *La Liturgia delle Ore: opus Dei - locus Dei - opus ecclesiae*, in «Rivista Liturgica» 98 (2/2011) 285-294.

Il nuovo *Codice* parla solo del significato e valore della Liturgia delle Ore (can. 1173) e dell'obbligo specificando le persone tenute (cann. 1174 § 1; 276 § 2, 3°), ma non entra nella determinazione della gravità di tale obbligo. Per cui fa testo proprio l'IGLH o, meglio, come si esprime il can. 276 § 2, 3°: «Secondo i propri libri liturgici regolarmente approvati». ⁷⁰ Si ha qui uno spostamento di orizzonte: sembra quasi che sia più il liturgista che il moralista e/o il canonista a dover determinare il tipo di ordine richiesto, prova – questa – di un tributo prioritario dato alla spiritualità. ⁷¹ Si viene così a riconoscere al libro liturgico capacità normativa più esigente e radicale, perché radicata nella celebrazione del mistero.

La prioritaria importanza viene data a Lodi e Vespri quali poli e pilastri della preghiera oraria, che non si deve omettere senza grave ragione (cf. IGLH 29 e 37), la cui valutazione viene demandata alla coscienza della persona: la manualistica parlava di *impotentia*, come la mancanza del Breviario, la malattia o la convalescenza o lo stato di scrupolo in cui può venire a trovarsi un presbitero; di «giusto impedimento», fra cui poneva l'esercizio prolungato del ministero del confessionale; il sedare le risse o le discussioni; il prepararsi la predicazione; l'assistenza agli ammalati. Quindi segue l'Ufficio delle letture, «servizio di lettura e di meditazione senza carattere di orarietà» e autentica forma di liturgia della Parola che nutre il cuore del pastore, che deve attendere *fideliter*. Quindi segue almeno un'Ora media, il che significa che si possano celebrare anche tutte e tre senza necessariamente tendere al ribasso giuridico personale. Infine dire Compieta prima di mettersi a dormire. La Madre Chiesa, che conosce bene i suoi figli, ha *inventato* che è possibile imparare la Compieta domenicale in modo di impararla a memoria

⁷⁰ Cf. la nota puntuale di A. MONTAN, *La «normatività» del libro liturgico*, in «Rivista Liturgica» 98 (3/2011) 451-461.

⁷¹ Vale la pena leggere l'articolo di A. BUGNINI, *Dal Breviario alla «Liturgia delle Ore»*, in «Rivista del Clero Italiano» 52 (11/1971) 42-51, in cui quasi grida: «[...] l'Ufficio è ancora obbligatorio? E obbligatorio come prima? È obbligatorio per intero? Sotto pena di peccato? Se devo dire proprio quel che penso, tutta questa problematica moralistica sulla preghiera, mortifica e rattrista. [...]». Comunque sia, la valutazione morale dell'obbligo esula dal liturgista; è, tutt'al più, compito del giurista e del moralista. Il liturgista consiglia, esorta, inculca; parla di ricchezza spirituale» (*ibid.*, 50-51). Ma anche il moralista si esprime in questi termini: cf. anche «L'Osservatore Romano», 24 novembre 1971, 2; cf. anche la pastorale presentazione *La preghiera comunitaria della Chiesa* [sic!], in A. LUCIANI, *Opera omnia. Vol. 5 Venezia 1970-1972. Discorsi, scritti, articoli*, EMP, Padova 1989, 62-68 (ora l'intera opera è disponibile anche in formato digitale).

e fare a meno del libro. Chiaramente si tratta di una legge ecclesiastica, che però ha il suo fondamento remoto nella prassi del Signore e della comunità primitiva: la Chiesa ne ripropone l'importanza e l'obbligo, che grava sui ministri ordinati, specie vescovi e presbiteri, determina i modi e i tempi.

K. Rahner riteneva come immorale la posizione di coloro che dinanzi a un'istruzione della Santa Sede contraria ai loro gusti personali si domandino se essa *hic et nunc* obbliga in coscienza.⁷² L'obbligo, almeno quello personale in forma privata, va inteso non in senso *quantitativo*, ma *qualitativo*: per ogni Ora non deve riguardare la quantità dei testi da recitare, ma piuttosto il tempo adeguato e forse di più necessario per la recita dei testi. Il Breviario e chi lo recita è come la lampada eucaristica che brucia sempre per gli altri. Per cui se si trascorre davanti a Dio con le mani alzate per gli altri il tempo anche solo recitando un salmo o più salmi o il *Benedictus*, bisogna pensare che la fedeltà è stata mantenuta e adempiuta, ed è questo ciò che conta.⁷³ Ciò educerebbe pure a non considerare mai la perdita del Breviario o l'averlo dimenticato a casa o altrove una dispensa dal proprio lavoro quotidiano di tenere alzate le mani associate al Signore per la vita del mondo. Se ben si ricorda, la manualistica vedeva proprio nella quantità l'adempimento dell'obbligo della recita del Breviario, e ciò, come vedremo, ha anche il suo valore. Proprio nello spirito della fedeltà/libertà da sviluppare o restaurare, non si comprende perché oltre mezzogiorno non si dovrebbero più recitare le Lodi, nel caso in cui il vescovo o i presbiteri o i diaconi non abbiano potuto farlo entro il tempo prescritto. Il cuore ha sempre bisogno della lode. Tanto più ciò vale per la recita delle Ore.⁷⁴ Mi è sempre rimasto impresso che i padri certosini, nel giorno del passeggio, anticipassero il Vespro a mezzogiorno probabilmente, per questo e altre situazioni, veniva codificato nella manualistica. Così come non obbligherei alla verità delle Ore quei presbiteri già formati a recitare l'ufficio tutto in una volta: la verità della persona vale

⁷² K. RAHNER, *Fondamenti della teologia pastorale*, Herder - Morcelliana, Roma - Brescia 1969, 142.

⁷³ Mi sono state sempre di molto aiuto spirituale personale ma anche pedagogico e formativo, le belle, anche se sofferte, pagine di C. VAGAGGINI, *Formazione sacerdotale e formazione alla preghiera*, in «Seminarium» 9 (1/1969) 29-58, qui 50-55, di ben due anni prima della pubblicazione della nuova *Institutio*.

⁷⁴ Cf. l'ottimo articolo di J. MANZANARES, *De obligatione liturgiam horarum cotidie persolvendi*, in «Notitia» 27 (1991) 189-206, qui 205-206.

più delle altre prescrizioni.⁷⁵ Ancora: non si può fare obbligo della meditazione quotidiana oltre all'Ufficio delle letture: non si può pranzare due volte nello stesso giorno. Come la stessa Costituzione apostolica *Laudis canticum* si esprime: «L'orazione mentale deve attingere inesauribile alimento dalle letture, dai salmi, e dalle altre parti della Liturgia delle Ore»,⁷⁶ tenendo conto e valorizzando il sano senso di libertà, liberalità, flessibilità e adattamento che offre *l'Institutio* e in modo che non si instauri un'opposizione e una concorrenza *sleale* tra la preghiera della Chiesa e la preghiera privata, anzi se ne favorisca il legame e la connessione specie con la celebrazione eucaristica. Il *Catechismo della Chiesa cattolica* insegna che così «la lectio divina [...] è radicata nella celebrazione liturgica» (n. 1177).

Proprio perché non accada un ingombro di indigestione spirituale, la stessa madre Chiesa prevede che chi partecipa alla *Missa in Cena Domini* non è tenuto a recitare i Vespri, così pure «vigilia paschalis locum tenet Officii lectionis» o nella veglia del Natale. Situazioni e soluzioni analoghe rimandano al discernimento ecclesiale sia del vescovo che del soggetto, come la celebrazione multipla in giorno di domenica o la moltiplicazione degli uffici.⁷⁷ È vero anche che lo spostamento in automobile o con altri mezzi permette la recita aiutata anche dallo sviluppo delle tecnologie o dalla recita condivisa con i fratelli fedeli laici o presbiteri o diaconi.

⁷⁵ Vale la pena richiamare l'aneddoto, raccontato nel XIII sec. dal domenicano Stefano da Bourbon: una donna devota, beneficata del dono delle lacrime viene invitata a passare dalla recita delle sue devozioni a quella del salterio, ma che perde il dono delle lacrime. Vedendo ciò, il vescovo la fa ritornare al suo stato di libertà precedente, cf. P.-M. GY, *Liturgie dans l'Histoire*, du Cerf - Saint-Paul, Paris 1990, 157.

⁷⁶ L'olandese W. van Hees, generale dei crocigeri, espresse nell'aula conciliare il desiderio che il Mattutino potesse essere supplito dalla mezz'ora di orazione mentale che uno suole fare quotidianamente o eventualmente fa, cf. G. CAPRILE (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II*, vol. II, Ed. La Civiltà Cattolica, Roma 1968, 140. Interessanti le riflessioni di N. FANTINI, *Pregare e meditare nella liturgia. Spunti di riflessioni intorno a un problema*, in «Rivista Liturgica» 77 (1990) 673-676, specie 893-694, utile per il nostro tema tutto il fascicolo monografico dal titolo: *Meditazione e liturgia*.

⁷⁷ Due vescovi olandesi, mons. Bekkers e mons. Moors, durante l'*iter* di redazione della *Sacrosanctum concilium* così si esprimevano: «Antiquum principium prudentiae christianae, nempe "Officium pro officio valet" prudenter extendatur ad casus, in quibus sacerdotes ab officiis ecclesiasticis diuturnius occupantur, v. gr. Obstricti sunt binationi vel trinationi Missae, pulmis matrimoniis adsistentis eadem die et his simili bus. Secus formalismo Breviari persolvendi ansa praebetur» (*Acta Synodalia Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II*, vol. I, Pars 2, Typis Polyglottis Vaticani, Romae 1970, 631). È quanto enuncia san Vincenzo de' Paoli: «Lasciare Dio per Dio non è lasciare Dio».

In riferimento alla formazione alla qualità interiore della recita della Liturgia delle Ore, in modo che il cuore *concordi* con la voce, bisogna riconoscere che «l'uomo non dimentica mai se stesso e il suo ambiente vitale neppure quando intende parlare con Dio partecipando al culto della Chiesa». ⁷⁸ Perciò bisogna sempre avere pazienza e saper vivere i momenti di distrazione e di aridità fino al punto che si possa dare anche una recita solo materiale, come ben avvertiva la manualistica morale. ⁷⁹ Tale recita materiale prepara per i giorni della creatività interiore, come il lavoro quotidiano dell'artista lo rende pronto per il momento dell'ispirazione. P. Claudel esorta J. Rivière nel cammino della conversione:

Dite le vostre preghiere tutti i giorni, anche se non le dita che con la bocca, anche se la vostra attenzione è assente, almeno ci sarà la volontà. E chi sa che queste preghiere divine tante volte ripetute da labbra così sante non abbiano un valore per se stesse, *ex opere operato*? ⁸⁰

In sede di valutazione squisitamente morale, alla luce anche di quanto indica la *Descriptio* del 1969, ⁸¹ si può sostenere, *salvo meliori iudicio*, che una *sostanziale e prolungata omissione* della recita della Liturgia delle Ore costituisca materia grave. In analogia anche a quanto prescrive la Chiesa per i giorni di penitenza nella Costituzione *Paenitemini* che nel determinare i giorni dell'anno specifica: «La loro *sostanziale* osservanza vincola gravemente», ⁸² ripresa e specificata dall'interpretazione del testo che ne dà la Congregazione per il Culto Divino il 24 febbraio 1967: «[...] eum graviter contra legem peccare qui, observationis paenientialis complessive praescripte partem, sive quantitative sive qualitative notabilem, absque motivo excusante, omiserit». ⁸³ La convinzione è che

⁷⁸ A.N. TERRIN, *Il «cristianesimo popolare» in prospettiva antropologica e culturale*, in A. SABATELLI - P. ZUPPA (a cura di), *Il cristianesimo popolare oggi. Persistenza o novità, rischio o chance?*, Vivere In, Roma 2004, 98.

⁷⁹ «[...] intentio, saltem virtualis, colendi Dei, quae semper implicite aderit, si sumis brevium ut obligationem impleas, ut soles».

⁸⁰ J. RIVIÈRE - P. CLAUDEL, *Correspondance*, Librairie Plon, Paris 1926, 52.

⁸¹ «L'omissione prolungata dell'ufficio divino costituisce per il sacerdote grave negligenza», perché non è necessario volere ottenere l'osservanza del Breviario con l'obbligo *sub gravi* di una legge.

⁸² In AAS 58 (1966) 183.

⁸³ In AAS 59 (1967) 229. Era questa la *mens* di Paolo VI: cf. MANZANARES, *De obligatione*, 107, nota 38.

quando un canone della Chiesa impone una o più azioni da ripetere o periodicamente, o entro un breve spazio di tempo, o addirittura tutti i giorni, la singola omissione immotivata di essa o di esse non raggiunge affatto la colpa mortale. E non la raggiunge, perché l'obbligo di quel canone andrebbe considerato d'ora in poi come un unico obbligo globale, e non già come un obbligo formalmente o almeno virtualmente multiplo.⁸⁴

In ogni caso, la determinazione dell'osservanza *sostanziale* costituisce la *materia oggettiva*: quale sia, poi, la responsabilità soggettiva, va giudicata secondo le regole morali. Resta chiaro che, trattandosi di una legge ecclesiastica, il suo obbligo prevede sia la dispensa che la commutazione sia totale che parziale, anche quando si perde o si smarrisce l'Ufficio, che nella manualistica veniva considerato motivo di dispensa. Del resto lo aveva già indicato SC 97 e 101, e l'Istruzione della Sacra Congregazione dei Riti *Inter aecumenici* ai nn. 79, 87.

Rimane il vero obbligo: quello di conoscere i testi dei documenti ecclesiali in quel processo di formazione permanente che costituisce un altro degli aspetti fondamentali della deontologia ecclesiale del ministero: molti, e mi auguro non siano i più, non conoscono per nulla l'*Institutio*. Proprio perché *institutio*, il termine richiama il dovere della formazione e costituisce una vero e proprio travaglio educativo, specie dei seminari, a formare i futuri ministri ordinati alla giusta e spirituale comprensione dell'obbligo della Liturgia delle Ore, soprattutto alla sua recita comunitaria, per realizzare la prima nota della Chiesa: *ecclesia orans*, generata di continuo nell'accoglienza e nell'ascolto per porsi dentro l'impegno di Dio per il mondo.

4. Conclusioni

Se volessimo vedere nella preghiera liturgica solamente un'opera di lode e di azione di grazie o, peggio ancora, un obbligo di osservanza del diritto canonico, nella nostra concezione significherebbe tagliarci fuori dalla realtà di quello che siamo. Essa è l'opera del Cristo, del Salvatore, cioè la redenzione che si attualizza nell'umanità in cerca di Dio (cf. SC 6).

⁸⁴ B. RUSSO, *L'obbligo dell'ufficio divino nella legislazione postconciliare*, in «Rassegna di teologia» 12 (3/1973) 159-166, qui 160. Tutto l'articolo è molto lucido e puntuale. Per una rassegna precisa e fedele, sono preziose le schede: *Liturgia delle Ore. Preghiera*, in «Rivista Liturgica» 58 (5-6/1971) 717-739.

Partecipare all'Eucaristia, ricevere il sacramento della Riconciliazione, lasciarsi convertire interiormente dal canto dei salmi, non è anzitutto un'attività personale compiuta da noi: è la preghiera stessa della Chiesa che opera in noi, che ci associa al suo dinamismo divino per trasformarci e assimilarci più profondamente al mistero totale di Cristo.⁸⁵

Sommario

L'articolo mira a intrecciare il dialogo tra liturgia, che genera la Chiesa come frutto dell'agire primordiale di Dio Trinità, morale, quale inserimento della vita umana nella corrente di amore della Trinità, e diritto, come disciplina dei discepoli quale identità storica nel mondo. Liturgia, morale e diritto vengono così descritti come realtà tipicamente ecclesiali. In particolare si fa riferimento alla prassi di Gesù che prega nella solidarietà della disciplina del suo popolo e invita i suoi discepoli all'anamnesi che, nell'azione dello Spirito e della successione apostolica, è all'origine anche della disciplina ecclesiale, specie liturgica. Tre paradigmi aiutano a illustrare il nesso tra liturgia, morale e diritto: il caso delle situazioni difficili e irregolari dei matrimoni, il digiuno pasquale e l'«obbligo» della Liturgia delle Ore.

⁸⁵ I. SCHINELLA, *In cammino con Dio. Lineamenti di teologia morale fondamentale*, Edizioni Mapograf, Vibo Valentia (CZ) 1990.

VITA ACADEMIÆ (LUGLIO 2010 - 2011)

PATH 10 (2011) 495-506

1. Nomine

1.1. *Nomina episcopale di S.E. Mons. Enrico DAL COVOLO*

Il 15 settembre 2010 Benedetto XVI ha nominato vescovo l'Accademico Prof. Don Enrico DAL COVOLO, Magnifico Rettore della Pontificia Università Lateranense, con sede titolare di Eraclea. L'ordinazione episcopale si è svolta sabato 9 ottobre 2010 nella Basilica Vaticana, presso l'altare della Cattedra, presieduta da S. Em. il Cardinale Tarcisio BERTONE.

1.2. *Il Concistoro di novembre 2010*

Al termine dell'Udienza di mercoledì 20 ottobre, Benedetto XVI ha annunciato il Concistoro che si è tenuto in Vaticano nei giorni 19-21 novembre. L'Accademia di Teologia è stata particolarmente lieta nel sentire annunciati tra i nuovi Cardinali due suoi membri: S.E. Mons. Angelo AMATO, Prefetto della Congregazione dei Santi e primo Prelato Segretario della nostra Accademia, e l'Accademico emerito Mons. Walter BRANDMÜLLER, già Presidente del Pontificio Comitato di Scienze Storiche.

Con questo annuncio è aumentato il numero degli Accademici insigniti del titolo cardinalizio. È in questa prospettiva che nella seduta del Consiglio del 5 ottobre già si era ritenuto opportuno istituire nel *colophon* della rivista «PATH» una nuova categoria di Accademici, e precisamente *Accademici ad honorem* dove sono indicati i membri Cardinali e Vescovi.

1.3. *Nomina episcopale di S.E. Mons. Savio HON TAI-FAI*

Il 23 dicembre 2010 Benedetto XVI ha nominato Segretario della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli Don Savio HON TAI-FAI. Don Savio è stato docente di Teologia nel Seminario di Hong Kong, membro della Commissione Teologica Internazionale e Accademico ordinario della Pontificia Accademia di Teologia. Il Papa lo ha elevato in pari tempo alla sede titolare di Sila, con dignità di Arcivescovo. Mons. Savio ha svolto attività di insegnamento come professore invitato in vari seminari della Cina. La sua attività scientifica si è manifestata in diverse pubblicazioni, soprattutto di Teologia. Inoltre, è stato responsabile della traduzione in cinese del *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

2. Riunioni del Consiglio dell'Accademia

– Il 5 ottobre 2010 il Consiglio dell'Accademia ha ripreso la serie degli incontri quasi mensili per portare avanti il proprio mandato di riflessione e di promozione. Gli Accademici sono sempre informati con l'invio dell'Ordine del giorno. In questa seduta di avvio delle attività – per la verità mai interrotte – si è preso atto della partecipazione del Presidente a un evento di grande importanza culturale. A Istanbul si è tenuta l'«International Conference on The Councils. New Challenges for Theology & History», con l'obiettivo di presentare al Patriarca BARTOLOMEO I l'iniziativa che si svolge sotto il patrocinio dell'UNESCO, del Mansi 3. Si tratta dell'indicizzazione dei 680 volumi che racchiudono gli atti di tutti i Concili e Sinodi della storia da mettere a disposizione gratuitamente sulla rete. Il Presidente era stato invitato a tenere una relazione sul tema: *La recherche en Théologie liturgique. Études et publications des sources* (1 ottobre 2010). Presentandosi come un elemento di alto profilo accademico e di grande valore per il servizio alla teologia l'iniziativa avrà il patrocinio anche della nostra Accademia, unitamente ad altre Istituzioni della S. Sede.

– Le altre sedute del Consiglio si sono svolte nelle seguenti date: 23 novembre 2010 con un previo incontro dei membri del Consiglio con S.E. il neo-Card. Gianfranco RAVASI per porgere gli auguri da parte della Pontificia Accademia di Teologia; 11 gennaio 2011; 15 febbraio 2011 presso

il Laterano; 3 maggio 2011 e 14 giugno 2011 presso il Laterano (con l'approvazione del bilancio economico).

– Il 9 luglio 2011 si è tenuta l'annuale riunione dei Presidenti delle Pontificie Accademie. In quella riunione, presieduta dal Card. Gianfranco RAVASI, ogni Presidente ha condiviso con i presenti le attività svolte durante l'anno. In particolare, per la Pontificia Accademia di Teologia questi sono stati i punti evidenziati: *a)* Riunioni del Consiglio; *b)* Le sedute pubbliche del 22 ottobre 2010 e del 31 marzo 2011; *c)* Elezioni e nomine; *d)* La preparazione del VI Forum internazionale; *e)* La rivista «PATH»; *f)* La collana «Itineraria»; *g)* La situazione economica.

3. Sedute «pubbliche» del 22 ottobre 2010 e del 31 marzo 2011

3.1. *Simposio sulla categoria della «relazione»*

Il 22 ottobre 2010, presso l'Aula «Paolo VI» della Pontificia Università Lateranense si è tenuto un Simposio organizzato dalla Pontificia Accademia di Teologia insieme alla Pontificia Accademia di San Tommaso. Il Simposio era stato preannunciato sia da adeguata pubblicità, sia da un'intervista del Presidente Prof. Manlio SODI alla Radio Vaticana in onda al mattino del 22, e sia da una notizia apparsa su «Avvenire» dello stesso giorno.

A partire dal tema: «*Relazione*»? *Una categoria che interpella*, il Simposio – partecipato da vari Accademici e da un folto gruppo di persone interessate alla tematica – ha toccato vari aspetti a partire dalle indicazioni e dalle attese presenti nell'Enciclica *Caritas in veritate* di Benedetto XVI. *Panel* e comunicazioni hanno permesso a vari relatori di far presenti alcune sottolineature e le loro implicanze per la riflessione e per l'azione.

Parte dei risultati sono già stati pubblicati nella rivista «PATH» (10/1, 2011); in forma più estesa tutti i testi predisposti saranno pubblicati nel vol. 7° della collana «Itineraria» durante il 2011 o all'inizio del 2012.

La soddisfazione dei presenti e il coinvolgimento manifestato anche con gli interventi al termine delle relazioni sono stati il segno eloquente di quanto il Simposio ha voluto realizzare come risposta ad attese. L'accoglienza, infine, offerta dall'Università Lateranense ha fatto sì che tutto si svolgesse con precisione e con spirito di condivisione per una partecipazione fruttuosa.

Nella circostanza è stato messo a disposizione il secondo volume della rivista «PATH» (9/2, 2010); un fascicolo miscelaneo, sotto il titolo: *Il «ministero» della ricerca in teologia tra dialogo, ragione e cultura*. Il fascicolo offre anche una nuova rubrica dal titolo: *Academicorum opera*, la presentazione cioè delle opere (volumi) degli Accademici pubblicate nel 2009; e si completa con l'*Indice generale* dell'annata.

3.2. Emeritati a due Accademici

Il 31 marzo 2011 l'Accademia ha vissuto un altro momento particolare. Predisposto da tempo, il pomeriggio ha avuto due momenti di incontro. Nel primo, riservato agli Accademici, si è proceduto all'elezione di un membro del Consiglio in sostituzione di Mons. Enrico DAL COVOLO. Nuovo economo è risultato eletto il prof. Giulio MASPERO. Nell'incontro sono stati discussi alcuni temi riguardanti la vita dell'Accademia.

La seconda parte si è aperta con il saluto di S.E. Mons. Enrico DAL COVOLO:

«Eminenza Reverendissima, Eccellenze,
Presidente e Consiglieri della Pontificia Accademia di Teologia
Accademici illustri, Professori. Studenti e Amici.

La sessione pubblica che ora iniziamo prevede anzitutto il conferimento di due emeritati: quello del Prof. Johannes STÖHR e quello del Prof. Francisco LÓPEZ-ILLANA. Permettete che a loro, nuovi illustri emeriti dell'Accademia, come anche ai due chiarissimi *laudatores* – rispettivamente il Prof. Johannes GROHE e il Prof. François-Marie LÉTHEL – io rivolga uno speciale saluto.

A proposito del Prof. LÉTHEL, non posso passare sotto silenzio la predicazione da lui appena conclusa degli Esercizi Spirituali al Papa e ai suoi Collaboratori della Curia Romana. Esercizi che – quanto ai contenuti della predicazione – si sono collocati nel fervido clima della prossima beatificazione di Giovanni Paolo II, il Papa che, fra l'altro, ha dato alle Accademie Pontificie il loro volto attuale, e che per oltre 26 anni è stato il Papa di questa Università. [...]

Infine, sarà proprio il Prefetto delle Cause dei Santi, S.E. Rev.ma il Card. Angelo AMATO, a concludere la nostra serata, presentando il suo ultimo volume di saggi mariologici.

Come si vede il lavoro non ci manca, e perciò concludo immediatamente, non senza avervi espresso gli auguri più sentiti per le prossime feste pasquali ormai vicine».

Dopo le parole del Presidente e del Prelato Segretario, ha aperto la seduta S.Em. il Card. Angelo AMATO. Si è proceduto al conferimento dell'emeritato ai due Accademici: il Prof. Johannes STÖHR e il Prof. mons. Francisco LÓPEZ-ILLANA. I testi della rispettiva *laudatio* e *lectio magistralis* sono già stati pubblicati in «PATH» 10/1 (2011) 169-222.

Alla conclusione della seduta è stato presentato il vol. 6° della collana «Itineraria», opera del Card. Angelo AMATO: *Maria la Theotokos. Conoscenza ed esperienza* (pp. 487, € 32,00). A tutti i presenti è stato fatto il dono del volume da parte dell'Autore.

4. Il Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione

Ha iniziato i lavori il 12 ottobre 2010 il «Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione»; un nuovo dicastero che ha lo scopo di «riflettere» e «trovare le forme adeguate per rinnovare il proprio annuncio presso tanti battezzati che non comprendono più il senso di appartenenza alla comunità cristiana», come ha detto il suo presidente, Mons. Rino FISICHELLA, membro della Pontificia Accademia di Teologia.

Il presule ha presentato il Motu Proprio *Ubicumque et semper* di Papa Benedetto XVI, con cui si istituisce ufficialmente questo nuovo organo della Curia Romana. Benedetto XVI aveva annunciato la sua creazione durante l'omelia dei Vespri celebrati il 28 giugno nella Basilica romana di San Paolo fuori le Mura in occasione della celebrazione della festa dei Santi Pietro e Paolo.

«Uno dei tratti peculiari del cristianesimo è la sua concezione di essere profondamente inserito nella storia. Le parole di Gesù ai suoi discepoli quando ricorda loro di essere nel mondo, ma di non essere del mondo (cf. Gv 15,19; 17,13-14), sono state interpretate come un impegno fondamentale a condividere le vicende della storia, pur sapendo che l'obiettivo ultimo che dà significato pieno agli avvenimenti, va oltre la storia stessa. Proprio su questo tema, tra l'altro, è facile rilevare un insegnamento tra i più conosciuti del Concilio Vaticano II, il quale ha voluto sottolineare con maggior forza

del passato il concetto di storia della salvezza. Questa premessa consente di comporre una riflessione dinanzi alla Lettera Apostolica, *Ubicumque et semper*, con la quale il Santo Padre istituisce il Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione. Anzitutto, siamo grati a Papa Benedetto XVI per questa intuizione profondamente profetica. Essa è in grado di saper guardare con realismo al presente della Chiesa, per prospettarle un cammino che la impegnerà non poco nel prossimo futuro. Viviamo un tempo di grandi sfide, che incidono non poco nei comportamenti di intere generazioni, dovute al fatto della conclusione di un'epoca con l'ingresso in una nuova fase per la storia dell'umanità. A tanti elementi positivi, che consentono di vedere un impegno più coerente nella vita di fede – dovuto anche a una conoscenza più profonda dei suoi contenuti – corrispondono non di rado forme di “distacco dalla fede” come conseguenza di una diffusa forma di indifferenza religiosa, preludio per un ateismo di fatto. Talora la mancanza di conoscenza dei contenuti basilari della fede porta, inevitabilmente, ad assumere comportamenti e forme di giudizio morale spesso in contrasto con l'essenza stessa della fede, così com'è stata sempre annunciata e vissuta nel corso dei venti secoli della nostra storia. Il relativismo, di cui Papa Benedetto XVI ha sempre denunciato i limiti e le contraddizioni, proprio in vista di una corretta antropologia, emerge come la nota caratteristica di questi decenni segnati sempre più dalle conseguenze di un secolarismo teso ad allontanare il nostro contemporaneo dalla sua relazione fondamentale con Dio. In questo senso, sono soprattutto le Chiese di antica tradizione che risentono di questa condizione, anche se nel processo di globalizzazione in cui siamo inseriti nessuno sembra sfuggire a questa drammatica situazione che, per riprendere le parole della Lettera Apostolica, crea un “deserto interiore”, allontanando l'uomo da se stesso. Al principio secolarista di vivere nel mondo *etsi Deus non daretur*, allora Cardinale Joseph Ratzinger aveva opposto il principio di vivere nel mondo *veluti si Deus daretur*.

«È questo uno dei motivi che ha portato Papa Benedetto XVI alla creazione di un Dicastero con il compito di promuovere la nuova evangelizzazione. Essa, come ben afferma il titolo stesso del *Motu proprio*, è la missione che “sempre e dovunque” la Chiesa ha sentito come suo compito fondamentale per corrispondere in pieno al comando del Signore di andare in tutto il mondo e fare suoi discepoli tutti i popoli della terra. Il tema

della nuova evangelizzazione è stato oggetto di attenta riflessione da parte del Magistero della Chiesa negli ultimi decenni. È doveroso ricordare l'*Evangelii nuntiandi* di Paolo VI, a conclusione del Sinodo sull'evangelizzazione del 1974, i ripetuti e insistenti interventi di Giovanni Paolo II, che volle introdurre la stessa espressione di "nuova evangelizzazione" e, da ultimo, Benedetto XVI che ha voluto raccogliere il testimone compiendo un ulteriore passo concreto con l'istituzione di questo Pontificio Consiglio. L'obiettivo appare da subito come una grande sfida che viene a porsi per la Chiesa intera nel dover riflettere e trovare le forme adeguate per rinnovare il proprio annuncio presso tanti battezzati che non comprendono più il senso di appartenenza alla comunità cristiana e sono vittima del soggettivismo dei nostri tempi con la chiusura in un individualismo privo di responsabilità pubblica e sociale. Il *Motu proprio*, più direttamente, individua le Chiese di antica tradizione che, pur con una realtà tra loro ben differenziata per tradizione e cultura, richiedono un rinnovato spirito missionario in grado di far compiere quel balzo necessario per corrispondere alle nuove esigenze che la situazione storica contemporanea richiede. In questo senso, il compito che ci attende non è diverso da quello che ha segnato la Chiesa da sempre: far conoscere il vero volto di Gesù Cristo, unico Salvatore, Rivelatore dell'amore misericordioso del Padre che va incontro a tutti senza escludere nessuno. Nel mistero della sua incarnazione egli porta a compimento la "promessa antica" di Dio e nella sua morte e risurrezione ha posto nel mondo il germe di quella speranza che non delude perché risponde all'esigenza dell'intimo di ogni persona di dare senso alla propria vita, fondandosi non sulle ipotesi peregrine del momento, ma sulla certezza che proviene dalla fede. La Chiesa, quindi, è chiamata a rinvigorire se stessa in ciò che ha di più essenziale quale il suo annuncio missionario. Lo potrà fare in maniera efficace nella misura in cui si fonderà sulla parola di Dio che deve trasmettere in maniera viva di generazione in generazione, permettendo a tutti di compiere una vera esperienza di vita ecclesiale, fondamento per una genuina risposta di fede. Come attesta *Ubicumque et semper*, la "nuova evangelizzazione" non è una formula uguale per tutte le circostanze. Anzitutto, non è una formula più o meno fortunata. Essa indica molto di più; impegna, infatti, a elaborare un pensiero forte in grado di sostenere un'azione pastorale corrispondente. Inoltre, deve essere in grado di verificare con attenzione le differenti tradizioni e obiettivi che le Chiese

possiedono in forza della ricchezza di tanti secoli di storia. Una pluralità di forme che non intacca l'unità, ma la rende più articolata e ne permette la dovuta efficacia presso il nostro contemporaneo.

«Una parola sulle competenze del nuovo Dicastero potrà aiutare a comprendere meglio le sue finalità e il lavoro che sarà chiamato a svolgere. Dovremo evitare, anzitutto, che “nuova evangelizzazione” risuoni come una formula astratta. Dovremo riempirla di contenuti teologici e pastorali e lo faremo forti del Magistero di questi ultimi decenni. Una prima sistematizzazione di questo insegnamento evidenzierà l'attenzione permanente alla problematica e la ricchezza degli approcci che di volta in volta si sono susseguiti. Insieme a questo, sono da considerare le tante iniziative con le quali nel corso di questi anni i singoli Vescovi con le loro Chiese particolari, le Conferenze episcopali e associazioni di credenti hanno assunto per la sensibilità propria al tema della nuova evangelizzazione. Una conoscenza e un coordinamento di queste preziose iniziative potrà essere prodromo per ulteriori attività del Dicastero. Nel 2012 ricorrerà il ventesimo anniversario della pubblicazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Tra le competenze che vengono affidate al Dicastero risulta essere qualificante quella di “promuovere” il suo uso. Il *Catechismo*, infatti, risulta essere uno dei frutti più maturi delle indicazioni conciliari; in esso viene raccolto in modo organico l'intero patrimonio dello sviluppo del dogma e rappresenta lo strumento più completo per trasmettere la fede di sempre dinanzi ai costanti cambiamenti e interrogativi che il mondo pone ai credenti. Trovare tutte le forme che il progresso della scienza della comunicazione ha realizzato per farle diventare strumenti positivi a servizio della nuova evangelizzazione è, infine, un compito che tocca da vicino il Dicastero, consapevoli del ruolo determinante che i mezzi di comunicazione hanno nel veicolare la cultura e la mentalità nel contesto attuale.

«Viviamo nella storia e le date hanno un loro significato. Anche il nuovo Dicastero guarda con attenzione ad alcune ricorrenze che lo riguardano da vicino per la valenza simbolica che possiedono. Il Santo Padre ha dato l'annuncio di voler istituire il Pontificio Consiglio nei Vespri solenni dei Santi Pietro e Paolo, le colonne della Chiesa, che con il loro annuncio e martirio hanno reso efficace testimonianza a Gesù Cristo. [...] Il Vangelo non è un mito, ma la testimonianza viva di un evento *storico* che ha cambiato il volto della storia. La nuova evangelizzazione deve far conoscere,

anzitutto, la persona storica di Gesù, e il suo insegnamento così com'è stato fedelmente trasmesso dalla comunità delle origini e che trova nei Vangeli e negli scritti del Nuovo Testamento la sua codificazione normativa. Non è senza tremore che affidiamo a Maria, stella dell'evangelizzazione, la grande missione che il Papa ci ha affidato perché possa sostenere l'opera della Chiesa nel suo costante annuncio del Vangelo a ogni persona che incontriamo nel nostro cammino».

✠ RINO FISICHELLA

5. Gli Esercizi Spirituali della Curia Romana predicati dal P. François-Marie Léthel, ocd (13-19 marzo 2011)

Il tema scelto dal Padre LÉTHEL, Prelato Segretario della Pontificia Accademia di Teologia, era: *La luce di Cristo nel cuore della Chiesa. Giovanni Paolo II e la teologia dei Santi*.

Secondo le parole di Benedetto XVI, questi Esercizi Spirituali sono stati un «cammino di riflessione, di meditazione, di preghiera in compagnia dei Santi amici di Papa Giovanni Paolo II». Rivolgendosi poi al predicatore, il Santo Padre ha affermato: «I Santi: Lei ce li ha mostrati come «stelle» nel firmamento della storia e [...] ci ha mostrato che proprio i Santi «piccoli» sono i Santi «grandi». Ci ha mostrato che la *scientia fidei* e la *scientia amoris* vanno insieme e si completano, che la ragione grande e il grande amore vanno insieme, anzi che il grande amore vede pi  di della ragione sola» (19 marzo 2011, a conclusione degli Esercizi Spirituali).

Cos  il Papa riassumeva tutto lo spirito e il contenuto di questi esercizi, facendo riferimento all'immagine del girotondo dei Santi dipinta dal beato fra Angelico, l'icona che ha illuminato questi giorni di grazia, e che   riprodotta sulla copertina del volume edito dalla LEV. Ges  redentore dell'uomo   sempre al centro, e nella «gerarchia della santit », la Vergine Maria Madre del Redentore e San Giuseppe Custode del Redentore, sono i pi  vicini a lui.

Tra i «Santi amici di Giovanni Paolo II», sono stati privilegiati Luigi Maria de Montfort, ispiratore del suo *Totus Tuus*, e Teresa di Lisieux, dichiarata da lui Dottore della Chiesa, come «esperta della scienza dell'amore». A sua volta la «piccola Teresa» dava la mano ai due grandi maestri della scienza della fede che sono Sant'Anselmo e San Tommaso, testimoni della «grande ragione» che   inseparabile dal «grande amore», della grande

Verità che risplende nel grande Amore, cioè nella carità che è sempre «più grande» (cf. 1Cor 13,13).

Nella luce di Maria Ss.ma, Giovanni Paolo II aveva una grande stima per la donna e il suo «genio femminile», e così le Sante sono state molto presenti in questi esercizi: Caterina da Siena e Giovanna d'Arco, in un momento di profonda crisi della Chiesa e della società alla fine del Medioevo; poi nel XX secolo due laiche, l'una sposata e madre di famiglia, Conchita Cabrera de Armida, dichiarata venerabile da Giovanni Paolo II nel 1999, l'altra una giovane di 18 anni, morta nel 1990, la beata Chiara Luce Badano, esempio dei giovani che hanno accolto pienamente il grande messaggio di Giovanni Paolo II: la vocazione al vero amore che è la santità.

Ed ecco il testo conclusivo di Benedetto XVI:

«Cari Fratelli, caro Padre Léthel,

alla fine di questo cammino di riflessione, di meditazione, di preghiera in compagnia dei Santi amici di Papa Giovanni Paolo II, vorrei dire di tutto cuore: grazie a Lei, Padre Léthel, per la Sua guida sicura, per la ricchezza spirituale che ci ha donato. I Santi: Lei ce li ha mostrati come “stelle” nel firmamento della storia e, con il Suo entusiasmo e la Sua gioia, Lei ci ha inserito nel girotondo di questi Santi e ci ha mostrato che proprio i Santi “piccoli” sono i Santi “grandi”. Ci ha mostrato che la *scientia fidei* e la *scientia amoris* vanno insieme e si completano, che la ragione grande e il grande amore vanno insieme, anzi che il grande amore vede più della ragione sola.

La Provvidenza ha voluto che questi esercizi si concludano con la festa di San Giuseppe, mio Patrono personale e Patrono della Santa Chiesa: un umile santo, un umile lavoratore. che è stato reso degno di essere Custode del Redentore.

San Matteo caratterizza San Giuseppe con una parola: “Era un giusto”, *dikaios*, da *dike*, e nella visione dell'Antico Testamento, come la troviamo per esempio nel Sal. 1, “giusto” è l'uomo che è immerso nella parola di Dio, che vive nella parola di Dio, che vive la Legge non come “giogo”, ma come “gioia”, vive – potremmo dire – la Legge come “Vangelo”. San Giuseppe era giusto, era immerso nella parola di Dio, scritta, trasmessa nella saggezza del suo popolo, e proprio in questo modo era preparato e chiamato a conoscere il Verbo incarnato – il Verbo venuto tra noi come uomo –, e predestinato a custodire, a proteggere questo Verbo incarnato; questa rimane la sua missione per sempre: custodire la Santa Chiesa e il Nostro Signore.

Ci affidiamo in questo momento alla sua custodia, preghiamo perché ci aiuti nel nostro umile servizio. Andiamo avanti con coraggio sotto questa protezione. Siamo grati per gli umili Santi, preghiamo il Signore affinché renda anche noi umili nel nostro servizio e così santi nella compagnia dei Santi.

Ancora una volta grazie a Lei, P. Léthel, per la Sua ispirazione. Grazie!».

Lettera di Benedetto XVI al P. Lethel:

«Di vero cuore desidero esprimere la mia viva gratitudine per il prezioso servizio che Ella ha offerto a me e ai miei collaboratori della Curia Romana predicando, nei giorni scorsi, gli Esercizi Spirituali. Anche grazie all’impegno da Lei posto in tale circostanza, siamo potuti entrare nel Tempo quaresimale cos   come la madre Chiesa, seguendo la divina Parola, ci richiede: facendoci pi   attenti alla voce del Signore.

Motivo di speciale riconoscenza    l’itinerario che Lei, Reverendo Padre, ci ha fatto percorrere attraverso le meditazioni: un cammino spirituale ispirato dalla testimonianza del Venerabile mio predecessore Giovanni Paolo II, la cui prossima beatificazione ha suggerito il tema della santit  , da approfondire mediante l’incontro con le figure vive di alcuni Santi e Sante, come stelle luminose ruotanti intorno al Sole che    Cristo, Luce del mondo. Con questa impostazione, Lei si    accordato molto bene al programma di catechesi da me svolto in questi anni durante le Udienze generali, con il proposito di far meglio conoscere e amare la Chiesa cos   come essa si mostra nella vita, nelle opere e negli insegnamenti dei Santi: a partire dagli Apostoli e attraverso la lunga schiera dei Padri e degli altri scrittori antichi, dei teologi e dei mistici dell’et   medievale, con particolare attenzione a un nutrito gruppo di donne, fino a riprendere la serie dei Dottori della Chiesa, che sto per completare. Questa linea di riflessione e di contemplazione sul mistero di Cristo riflesso, per cos   dire, nell’esistenza dei suoi pi   fedeli imitatori costituisce un elemento fondamentale che ho ereditato dal Papa Giovanni Paolo II e che ho portato avanti con piena convinzione e con grande gioia.

So bene, caro Fratello, che il mio ringraziamento Lei lo intende come rivolto anche all’Ordine Carmelitano di cui fa parte. Apprezzo e condivido tale sentimento e lo estendo alla pi   vasta dimensione ecclesiale, poich  

questo corso di Esercizi ci ha fatto sentire più che mai la Chiesa quale comunione dei santi. Alla Chiesa, animata dall'azione dello Spirito Santo, e alla sua Madre, la Beata Vergine Maria, vada la nostra riconoscenza. La Madonna e San Giuseppe, Sposo e Patrono della Chiesa universale, che oggi celebriamo e al quale Lei ha dedicato la meditazione di questa mattina, Le ottengano l'abbondanza dei doni celesti, in pegno dei quali Le imparto di cuore una speciale Benedizione Apostolica, che volentieri estendo a quanti Le sono cari.

Dal Vaticano, 19 marzo 2011».

6. Preparazione del VI Forum internazionale

Tra le attività della rinnovata Accademia di Teologia a partire dal 1999, è da annoverare la celebrazione del *Forum internazionale* ogni due anni. Così, durante il prossimo anno «accademico» 2011-2012 – il XII della Nuova Serie, il CCCXVI dalla fondazione avvenuta nel 1695 – si attuerà il VI Forum.

Come già anticipato nel precedente numero di «PATH» (pp. 254-255) il tema toccherà un aspetto della teologia, e cioè l'invito a un dialogo più intenso tra le varie discipline teologiche, ma a partire dalla dimensione cristologica che costituisce la linea portante per una sintesi teorica e vitale insieme.

Il Consiglio dell'Accademia di Teologia si è soffermato più volte per mettere a punto il progetto che ora è di pubblico dominio, offerto a chiunque intenda confrontarsi con la problematica messa a punto da *Optatam totius* n. 16.

Il Forum – 26-28 gennaio 2012 – si svolgerà presso la sede della Pontificia Università Lateranense, ospiti del Magnifico Rettore che con rinnovata attenzione all'Accademia – da membro Accademico fin dalla sua rifondazione – accoglie questa sessione così particolare e strategica in vista di un miglior coordinamento fra le discipline teologiche.

a cura di MANLIO SODI

ACADEMICORUM OPERA
ANNO MMX EDITA

BORRIELLO Luigi: *Il cielo che è in te. Elisabetta della Trinità*, Ancora, Milano 2010, pp. 224.

DAL COVOLO Enrico: *In ascolto dell'Altro. «Lezioni» di Dio e della Chiesa sulla vocazione sacerdotale*, LEV, Città del Vaticano 2010, pp. 214. - *Il Vangelo e i Padri. Per un'esegesi teologica* (= Carità pastorale, 13), Edizioni Rogate, Roma 2010, pp. 190. - «*Andate! Ecco, io sono con voi tutti i giorni*». Per una «lettura teologica» del Vangelo di Matteo (= Quaderni di Pastorale Universitaria, 7), CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2010, pp. 52.

FERRI Riccardo: *Il Dio Unitrino nel pensiero di Tommaso d'Aquino. Dal Commento alle Sentenze al Compendio di teologia*, Città Nuova, Roma 2010, pp. 203.

FORTE Bruno: *I colori dell'amore. Il matrimonio e la bellezza di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, pp. 80. - *L'eterno Emmanuele. Cristologia, etica, spiritualità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, pp. 431. - *I Salmi delle ascensioni. Un cammino spirituale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, pp. 82.

HOLZER Vincent: HOLZER V. - DURAND E., *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle* (= Cogitatio fidei, 273), Cerf, Paris 2010, pp. 352.

ILLANES José Luis: *Cristo speranza del mondo. Riflessioni sull'enciclica «Spe salvi»* (= Emmaus), Ares, Milano 2010, pp. 112.

LEAHY Brendan: LEAHY B. - MULVEY M. (edd.), *Priests Today: Reflections on Identity, Life and Ministry*, New City Press, Hyde Park N.Y. 2010, pp. 120. - CODA P. - LEAHY B. (edd.), *Preti in un mondo che cambia*, Città Nuova, Roma 2010, pp. 128.

MELINA Livio: *The Epiphany of Love. Toward a Theological Understanding of Christian Action*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2010, pp. 205. - MELINA L. - GALLAZZI G. (edd.), *La famiglia è ancora un affare? La finanza responsabile, la società e la famiglia*, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II - SRI Group, [Roma] 2010, pp. 191. - MELINA L. - ANDERSON C.A. (edd.), *Aceite en las heridas. Analisis y respuestas a los dramas del aborto y del divorcio*, Palabra, Madrid 2010, pp. 281. - MELINA L. - GRYGIEL S. (edd.), *Miłować ludzką miłość. Dziedzictwo myśli Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie*, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2010, pp. 276.

- OCÁRIZ Fernando: OCÁRIZ F. - MATEO SECO L.F. - RUESTRA J.A., *El misterio de Jesucristo*, Eunsa, Pamplona 2010 (4ª ed. revista y aumentada), pp. 567.
- PENNA Romano: *Tra la gente con il vangelo di Paolo*, Esperienze, Fossano 2010, pp. 78. - *Sulle tracce del Gesù storico, verso il Cristo pasquale*, Esperienze, Fossano 2010, pp. 143. - *Lettera ai Romani*, EDB, Bologna 2010, pp. LXXIV + 1331 (vol. unico: unificazione dei tre voll. editi rispettivamente nel 2004, 2006 e 2008).
- SODI Manlio: SODI M. - LOSSKY A. (edd.), *Rites de Communion. Conférences Saint-Serge. LV^e Semaine d'Études Liturgiques (Paris, 23-26 juin 2008)* (= Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 59), LEV, Città del Vaticano 2010, pp. XV + 324. - «*Sine Dominico non possumus*». *Itinerario formativo per universitari nel rapporto tra culto e cultura. Anno pastorale 2010-2011* (= Quaderni di pastorale universitaria, 5), CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2010, pp. 127. - SODI M. - TONIOLO A. - BRUYLANTS P. (edd.), *Liturgia Tridentina. Fontes - Indices - Concordantia (1568-1962)* (= Monumenta Liturgica Piana, 5), LEV, Città del Vaticano 2010, pp. XIX + 1254. - SODI M. - TRIACCA A.M. (edd.), *Dicionário de homilética*, Edições Loyola, São Paulo 2010, pp. XXXII + 1821.
- STRAMARE Tarcisio: *Introduzioni e commento-guida. Il Nuovo Testamento* (Nuova versione ufficiale della CEI), Editrice Shalom, Camerata Picena (AN) 2010, pp. 993. - *La Santa Famiglia di Gesù*, Editrice Shalom, Camerata Picena (AN) 2010, pp. 119.
- TREMBLAY Réal: *François-Xavier Durrwell teologo della Pasqua di Cristo*. Con bibliografia di Durrwell a cura di J. MIMEAULT (= Memoria viva, 7), Lateran University Press, Città del Vaticano 2010, pp. 271.

INDEX TOTIUS VOLUMINIS 10 (2011)

EDITORIALES

Card. RAVASI G., «Relazione»? Una categoria che interpella	3-4
TREMBLAY R., <i>Identità filiale e sfide odierne della vita morale</i>	259-262

STUDIA

ALES BELLO A., <i>La categoria della «relazione» nel rapporto interpersonale</i> ..	37-47
ANAYA L.A., <i>La solidaridad desde la perspectiva de la teología moral filial</i>	427-443
BOFFI G., <i>Matematica e relazione</i>	105-108
CAÑIZARES J.S., <i>La familia, lugar de la madurez filial</i>	311-330
CANNIZZARO C., <i>Fede, ragione e bioetica: la prospettiva della teologia filiale</i>	331-350
CHENDI A., <i>La filiazione nel vaglio di alcune questioni di bioetica</i>	351-370
DEODATO G., <i>Aspetti teologici di morale filiale alla luce di 1Cor e applicazioni morali</i>	275-291
DOLDI M., <i>Quale agire nel mondo? Fondamenti della dottrina sociale</i>	391-408
HOLZER V., <i>Les relations intra-trinitaires et la relation de l'homme à Dieu. Peut-on parler d'une analogia relationis?</i>	49-73
IGIRUKWAYO A.-M.-Z., <i>La justice filiale, mesure de la justice humaine</i>	409-426
JERUMANIS A.-M., <i>La vita filiale in contesto ecumenico</i>	445-465
MACERI F., <i>Il matrimonio cristiano: una via della filiazione</i>	293-309
MANTOVANI M., <i>Persona e relazione, tra teologia e filosofia</i>	5-18
MASPERO G., <i>Ontologia trinitaria e sociologia relazionale: due mondi a confronto</i>	19-36
SPÓLNÍK M., <i>Relazione: una categoria che interpella l'educazione. Alcune prospettive per un approfondimento</i>	75-90
TREMBLAY R., « <i>Je ne vous appelle plus serviteurs; je vous appelle amis</i> » (Jn 15,15). <i>À propos de la dignité du croyant</i>	263-273
ZAMAGNI S., <i>La relazione in economia</i>	91-103

ZAMBONI S., <i>Il gemito della creazione e la rivelazione dei figli di Dio. Ecologia e fede cristiana</i>	371-389
---	---------

COLLECTANEA

COLZANI G., <i>Oltre ogni frontiera. Raimon Panikkar: filosofo, teologo e mistico</i>	147-168
RYCHLICKI C., <i>Teologia accademica in Polonia alle soglie del XXI secolo</i> ..	137-145
SODI M. - WIRTH M., <i>Il Rituale Sacramentorum edito da san Francesco di Sales nel 1612. Tra teologia, pastorale e spiritualità</i>	109-136
SCHINELLA I., <i>Problemi aperti e di confine tra liturgia, diritto e morale</i>	467-494
WIRTH M. - SODI M., <i>Il Rituale Sacramentorum edito da san Francesco di Sales nel 1612. Tra teologia, pastorale e spiritualità</i>	109-136

RECENSIONES

AMATO A., <i>Maria la Theotokos. Conoscenza ed esperienza = Itineraria 6, LEV, Città del Vaticano 2011, pp. 498 pp. (ISBN 978-88-209-8339-4) (Czeslaw Rychlicki)</i>	250-253
BLANCO SARTO P., <i>La Cena del Señor. La Eucaristía en el diálogo católico-luterano después del Concilio Vaticano II = Colección Teológica 119, Eunsa, Pamplona 2009, 319 pp. (ISBN 978-84-313-2610-4) (Félix María Arocena)</i>	227-232
CARLOTTI P., <i>Carità persona e sviluppo. La novità della Caritas in Veritate = Saggi e proposte 5, LAS, Roma 2011, 174 pp. (978-88-213-0792-8) (Ignazio Schinella)</i>	245-247
CESAREO G., <i>Guerra e pace: la morale cristiana da Giovanni XXIII al Vaticano II. Il contributo specifico italiano = Etica teologica oggi 50, EDB, Bologna 2011, 176 pp. (978-88-104-0609-0) (Paolo Carloti)</i> ..	248-249
CODA P., <i>Ontosofia. Jacques Maritain in ascolto dell'essere = Volti, Mimesis, Milano - Udine 2009, 173 pp. (ISBN 978-88-8483-914-5) (Riccardo Ferri)</i>	232-235
FERRI R., <i>Il Dio Unitrino nel pensiero di Tommaso d'Aquino. Dal Commento alle Sentenze al Compendio di Teologia = Teologia. Contributi di teologi, Città Nuova, Roma 2010, 203 pp. (978-88-311-3327-2) (Giuseppe Deodato)</i>	235-241
FINO C., <i>L'hospitalité, figure sociale de la charité. Deux fondations hospitalières à Québec = Théologie à l'Université 16, Desclée de B., Paris 2010, 459 pp. (978-2-220-06235-8) (Paolo Carloti)</i>	241-244

PETRÀ B., <i>L'etica ortodossa. Storia, fonti, identità</i> = Questioni di etica teologica 11, Cittadella Editrice, Assisi 2010, 326 pp. (978-88-308-1030-3) (Paolo Carlotti)	249-250
VERGANO G., <i>La forza della grazia. La teoria della causalità sacramentale di L. Billot</i> = Studi e ricerche, Cittadella Editrice, Assisi 2008, 312 pp. (ISBN 978-88-308-0942-0) (Sergio Ubbiali)	223-226

VITA ACADEMIÆ

Nomine

– <i>Nomina episcopale di S.E. Mons. Enrico dal Covolo</i>	495
– <i>Il Concistoro di novembre 2010</i>	495
– <i>Nomina episcopale di S.E. Mons. Savio Hon Tai-Fai</i>	496

Emeritato del Prof. Dr. Johannes Störh

– GROHE J., <i>Laudatio</i>	167-173
– STÖRH J., <i>Lectio magistralis: «La santità di Maria e la santità della Chiesa»</i>	173-192

Emeritato del Monsignor Francisco López-Illana

– LÉTHEL F.M., <i>Laudatio</i>	193-197
– LÓPEZ-ILLANA F., <i>Lectio magistralis: «Bartolomé de Las Casas»</i>	197-222

Riunioni del Consiglio dell'Accademia

496-497

Sedute «pubbliche» del 22 ottobre 2010 e del 31 marzo 2011

– <i>Simposio sulla categoria della «relazione»</i>	497-498
– <i>Emeritati a due Accademici</i>	498-499

Il Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione

499-503

Gli Esercizi Spirituali della Curia Romana predicati dal P. François-Marie Léthel, ocd (13-19 marzo 2011)

503-506

Preparazione del VI Forum internazionale

506

ACADEMICORUM OPERA ANNO MMX EDITA.....

507-508

INDEX TOTIUS VOLUMINIS 10 (2011)

509-511

FLAMINIA ENEA ALESSANDRO LUSANA PATRIZIA PAPINI ANTONIO CATALDI

LE STANZE NUOVE DEL BELVEDERE NEL PALAZZO APOSTOLICO VATICANO

a cura di Vincenzo Francia



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

**“ARCHITETTURA
E ICONOGRAFIA
DI UN’ABITAZIONE
PONTIFICIA.**

**STUDI INEDITI
E ORIGINALI
SULL’APPARTAMENTO
DI GIULIO III”**

Pagine: 114
Prezzo: € 22,00

L'esperienza del bello, del bello autentico, non effimero né superficiale, non è qualcosa di accessorio o di secondario nella ricerca del senso e della felicità, perché tale esperienza non allontana dalla realtà, ma, al contrario, porta ad un confronto serrato con il vissuto quotidiano, per liberarlo dall'oscurità e trasfigurarlo, per renderlo luminoso, bello.

Benedetto XVI

Libreria Editrice Vaticana

INFORMAZIONI E PRENOTAZIONI:

tel. 06/698.81032 - fax 06/698.84716 - commerciale@lev.va
www.vatican.va - www.libreriaeditricevaticana.com