BIBLIOTECA TEOLOGICA NAPOLETANA

29

# ATTESE E FIGURE DI SALVEZZA OGGI

a cura di
ANTONIO TERRACCIANO

PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE
SEZIONE S. TOMMASO D'AQUINO - NAPOLI

I diritti di traduzione e adattamento, totali o parziali, sono riservati per tutti i paesi. Nessuna parte di questo volume può essere riprodotta, registrata o trasmessa con qualsiasi mezzo: elettronico, elettrostatico, meccanico, fotografico, ottico o magnetico (comprese copie fotostatiche, microfilms e microfiches).

© PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE
SEZIONE S. TOMMASO D'AQUINO - NAPOLI
Viale Colli Aminei 2 - 80131 Napoli (Italia)
UFFICIO PUBBLICAZIONI - 2009
Tel. +39 081 7410000 (int. 334/335) - Fax 7437580 - Email pftim@tin.it

© 2009 CAMPANIA NOTIZIE Srl
Editoriale Comunicazioni Sociali
Largo Donnaregina 22 - 80138 Napoli (Italia)

# PREFAZIONE

*L'uomo contemporaneo avverte ancora il bisogno di salvezza? Ne sente l'urgenza, il desiderio? Ne vive l'attesa, la speranza? E in quali forme si esprimono le attese di salvezza del nostro tempo? In quali segni si manifestano? Quali figure assumono? Si tratta di una salvezza che viene dall'uomo, dalla sua passione etica e politica, o anche da Dio, dalla sua "grazia"? Di una salvezza attesa nel tempo e nella storia, o anche di una salvezza e di una beatitudine eterne?*

*Il Convegno dei docenti della Sezione S. Tommaso d'Aquino della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – svoltosi il 15 e 16 febbraio 2007, e di cui qui si raccolgono gli Atti – ha tentato un'esplorazione dell'orizzonte soteriologico evocato da queste domande. I termini "attese" e "figure", presenti nel titolo, indicano due distinti ambiti di ricerca: quello del "vissuto" individuale e collettivo, dei segni di salvezza affioranti dall'*ethos *dell'Occidente, ma anche dalle fedi religiose, da esperienze "mistiche"; e quello più specifico delle tematizzazioni, sul piano antropologico, etico e politico, delle teorie economiche, delle teologie, quindi delle "ragioni", delle categorie, dei modelli e delle proposte di salvezza.*

*Una ricognizione iniziale tenta di delineare l'*orizzonte *attuale delle attese di salvezza, per offrire un quadro di avvio contestuale. I contributi s'inoltrano, poi, nei vari* percorsi *della conoscenza e dei saperi, mediante i quali è possibile esplorare l'orizzonte della salvezza del nostro tempo. Itinerari che "attraversano" i molteplici territori del vissuto, del desiderio, dell'immaginazione e della ragione dell'uomo, dagli aspetti esistenziali e simbolici a quelli teologici e spirituali…*

*Tutti i contributi partono da un dato fondamentale della fede cristiana: la necessità assoluta di Gesù Cristo per la salvezza del mondo. Siamo salvi nella sua carne! Fin dai primi secoli, la chiesa, attraverso la voce dei padri, ha affermato:* caro cardo salutis*, per dire che la carne di Cristo è il centro-perno-cardine della nostra salvezza. Siamo, dunque, provocati a contemplare con occhi nuovi il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio, in modo da sperimentare, personalmente e comunitariamente, l'incessante grazia rinnovatrice che ne fluisce e camminare in una vita nuova, sospinti dal soffio dello Spirito, verso la Fonte della Vita. Noi crediamo, infatti, come canta il* II Prefazio di Natale*, che «il Verbo invisibile apparve visibilmente alla nostra carne, per assumere in sé tutto il creato e sollevarlo dalla sua caduta. Generato prima dei secoli, cominciò ad esistere nel tempo, per reintegrare l'universo nel disegno del Padre e ricondurre a lui l'umanità dispersa».*

*Il mistero redentore di Cristo, inaugurato nel grembo della Vergine e pienamente manifestato sulla croce, pervade la storia intera e consacra l'umanità di generazione in generazione, fino al suo ritorno glorioso: «Il Cristo ieri e oggi, Principio e Fine, Alfa e Omega. A lui appartengono il tempo e i secoli. A lui la gloria e il potere per tutti i secoli in eterno» (*Liturgia della Veglia pasquale*).*

# INTRODUZIONE

Il conclamato "disincanto" del mondo e l'incalzante secolarizzazione, che hanno caratterizzato la coscienza occidentale nel corso dell'ultimo secolo, hanno modificato il rapporto con il sacro, con Dio. Oggi, di fronte a un problema di salute, ci si rivolge al medico; per un disagio esistenziale si consulta uno psicologo; per irrigare i campi non s'invoca la pioggia dal cielo, ma si progetta un sistema efficiente d'irrigazione. Lo stesso ricorso al sacro è avvertito spesso come un attentato all'autonomia e all'emancipazione dell'essere umano.

Le riflessioni di questo volume partono da tale matura consapevolezza. Oggi è fondamentalmente mutato il contesto nel quale veniva posta in passato la questione della salvezza. Come parlare di Dio a un uomo diventato adulto, si chiedeva già Bonhoeffer nei primi decenni del secolo scorso. Come parlarne oggi, ci domandiamo noi, in un clima culturale che ha radicalizzato quell'istanza di autonomia e l'ha resa ancora più strutturata in un panorama determinato per altro da un accentuato pluralismo e dagli effetti della sensibilità postmoderna.

Tuttavia – pur in un panorama tanto diverso –, rimangono sempre aperte le questioni del senso, delle ragioni della vita, del perché del soffrire. L'uomo continua a chiedersi anche adesso qual è la posta in gioco della sua esistenza e di conseguenza se vale la pena impegnarsi nelle lotte sociali, se è giustificata la sua passione civile, se c'è un orizzonte altro al di là di quello sperimentato quotidianamente. Ha finora ritenuto come afferenti alla propria responsabilità

gli argomenti riguardanti il "come" vivere, non ha ancora risolti quelli relativi al "perché" vivere. Forse per questo la sua inquietudine esistenziale è divenuta più bruciante.

La questione della salvezza rimane, quindi, nodale nella coscienza umana oltre che nella vita cristiana. Motivo centrale della rivelazione giudaico-cristiana, essa ha improntato di sé per secoli la riflessione teologica e la prassi pastorale delle chiese cristiane, gli orientamenti etici della comunità come le scelte esistenziali dei singoli fedeli. E, tuttavia, nel variare delle stagioni culturali e del diverso contesto storico, essa è stata di volta in volta ripensata e proposta in molteplici sfaccettature e prospettive. Così, nel corso del tempo è stata sottolineata talvolta come traguardo ultraterreno, talaltra come capacità di incidere nella storia e nell'esistenza quotidiana. In certi momenti è prevalsa la dimensione "spirituale" del messaggio evangelico, in altri si è preferito soffermarsi sulla sua valenza "temporale", "esistenziale", "politica", secondo i vari registri interpretativi del pensiero e le diverse attese del momento storico.

Oggi, in particolare, si avverte l'esigenza di una visione che non trascuri nessun aspetto della proposta salvifica cristiana e che sia in grado di raccordare le diverse dimensioni in un tutto organico, grazie a un impianto di pensiero che ne supporti e giustifichi le singole articolazioni.

In base a queste considerazioni, la salvezza cristiana si presenterà anzitutto come radicale custodia dell'essere.

## 1. Custodia dell'essere

Può, infatti, avere ancora senso parlare di salvezza solo se si riesce a presentarla come una proposta totale, complessiva, capace di rispondere globalmente a tutte le aspettative umane, presenti e future, spirituali e temporali, personali e sociali. Essa perciò sarà presentata anzitutto come custodia dell'essere. La percezione fondamentale e invariata che l'uomo ha di se stesso è di un essere fragile ed esposto

alla precarietà. Per quanto egli si consideri al centro del creato e superiore in dignità a tutto ciò che lo circonda, avverte che la sua vita non è per questo più al sicuro di altri esseri. Il sentimento di finitudine costituisce e accompagna la sua esistenza, definisce la sua condizione metafisica. Egli va alla ricerca dell'essere, ma sa che non può identificarsi con esso, né dominarlo. L'anelito primo dell'uomo va in direzione di un baluardo che lo difenda dal nulla, dalla minaccia che tormenta fin dall'inizio la sua esistenza.

Il progresso scientifico, d'altra parte, pur raggiungendo ambiziosi traguardi sul piano tecnologico, non ha diminuito il livello generale di insicurezza e di provvisorietà. L'ha anzi accresciuto, peggiorando progressivamente le condizioni di vivibilità del creato e minacciandone la stessa sopravvivenza. In questo contesto va ricordato che il Dio della salvezza è il Dio della creazione e che nella protologia è contenuto già l'intera progettualità salvifica. Il primo e radicale patto di alleanza tra Dio e le sue creature avviene fin dal momento della creazione.

Se è vero che l'intera storia della salvezza è scandita da una serie successiva di alleanze, di patti, tra Dio e il suo popolo, è pur vero che tutti fanno riferimento e si radicano in un'alleanza fondamentale e originaria, quella della creazione. Con essa ha inizio l'avventura umana, con essa si rivela quell'intenzionaltà divina di stabilire un rapporto di comunione densa e amicale con le sue creature. Le successive alleanze vanno nella stessa direzione, per ripristinare ciò che era stato compromesso dalla fragilità umana, per portare a compimento l'irreversibile processo del divino autocomunicarsi.

La salvaguardia del creato, in tutti i suoi aspetti e in tutti i suoi livelli, costituisce quindi una priorità iscritta nella tradizione giudaico-cristiana fin dalle origini. Oggi in particolare essa merita un'attenzione specifica e un impegno deciso da parte di tutti. Le ferite inferte alla natura rischiano di compromettere la vivibilità stessa del nostro pianeta, con grave pregiudizio per la vita di tutti, e suonano inoltre come un irriconoscente oltraggio nei confronti di Colui che l'ha dotata di precisa funzionalità e di incantevole bellezza.

È potuto accadere in passato che venisse malintesa la centralità dell'uomo e fosse interpretato in maniera distorta il dettato biblico di "dominare" su tutte le altre creature. Negli ultimi tempi tra i cristiani va affermandosi una nuova sensibilità, una diversa considerazione per la Terra, casa comune da abitare responsabilmente e da custodire anche per le prossime generazioni. Qui la salvezza dell'uomo è strettamente connessa a quella dell'ambiente e all'uso controllato delle sue risorse. In futuro bisognerà saper coniugare una buona qualità della vita con uno stile sobrio e con un serio impegno per un'equa distribuzione delle opportunità. Solo così sarà possibile instaurare un ordine giusto ed ecosostenibile.

Il Dio custode dell'essere si rivela così anche colui che ne garantisce il senso.

## 2. Garanzia del senso

Se l'uomo, con tutto il creato, è stato voluto grazie a un atto libero e intenzionale di Dio, la sua vita non può essere determinata dalla casualità né può essere risucchiata nel nulla. Essa è un'esistenza collegata a una finalità trascendente e quindi destinata a svilupparsi nella storia con consapevolezza e responsabilità.

Diversamente da molte tendenze del pensiero contemporaneo, intrise di fede empiristica, la rivelazione cristiana professa l'assoluta certezza nell'esistenza di un orizzonte altro. Essa scruta e addita le ragioni profonde dell'esistenza, del perché vivere. Esplora la questione del senso, imprescindibile per ogni uomo, per le sue attese di realizzazione e di felicità. Mostra che l'ordinaria aspettazione di felicità delle persone comuni non è affatto "insensata", cioè avulsa da ogni contesto e riferimento, ma sempre collegata con situazioni fornite di senso. Non basta, quindi, la salvezza dall'oblio. L'esserci è esposto al nulla, ma anche al fallimento, allo scacco, alle sue contraddizioni.

Per tale motivo, la questione del senso, prima che interessare la teologia, è di universale pertinenza antropologica, tocca ogni essere

umano. È la vita come tale che ha un senso. Né il credente può presumere di averne uno in esclusiva. Egli, grazie allo sguardo della fede che penetra in profondità, può scoprire più facilmente il senso dell'esistenza umana, che è rispettabile di per sé e rappresenta un valore già in se stesso. Non è la fede che conferisce dignità all'essere, che altrimenti ne risulterebbe privo. Non è l'ottica religiosa che può accordare un significato alla realtà, quasi le venisse accreditato dall'esterno.

Certo, il credente è dotato di una chiave interpretativa che gli consente di scorgere ciò che abitualmente si cela in profondità, nelle pieghe nascoste e riposte della vita. Può, così, essere aiutato a capire quell'eccedenza di significato e quella riserva di speranza che altrimenti sfuggirebbero a occhio nudo. Da qui la necessità della sua testimonianza. La fede religiosa è in grado di attestare il valore dell'essere, di ogni essere, quel valore che però è anteriore a ogni opzione religiosa e scaturisce dalla sua stessa costituzione ontologica.

Come per la salvezza, la questione del senso non è circoscritta all'ambito religioso. Essa trova qui gli elementi idonei per un'ermeneutica atta a scoprire che tutto ha un significato, una finalità, un valore: dal più piccolo sassolino che si calpesta lungo un sentiero alle stelle che brillano nell'universo. Se, infatti, non avesse senso un ciottolo caduto ai margini della strada, non lo avrebbero neppure gli astri del cielo.

Talvolta questa concezione è potuta apparire ingenua e ottimista, non abbastanza attenta alla presenza del male e al problema della sofferenza umana. L'obiezione del dolore, soprattutto se a carico di innocenti, ha costituito sempre una ferita aperta in un quadro d'insieme tendente a rapportare le fila del mondo e della storia a un Essere superiore, padre provvido e misericordioso. A ciò si aggiunga l'intollerabile aggravante di una concezione che presentava Dio, chiuso nella propria perfezione e beatitudine, sostanzialmente assente dalle vicissitudini della storia e indifferente alla sorte dell'uomo.

Il Dio biblico, il Dio salvatore, non è però lontano dalla sofferenza dell'uomo. Egli nella vicenda di Gesù di Nazaret si rivela

intento a guarire le infermità e ad asciugare le lacrime delle sue creature.

## 3. Asciuga le nostre lacrime

La salvezza cristiana non potrà, per questo, trascurare in futuro di interpretare e di illuminare anche gli aspetti concreti dell'esistenza terrena, facendosi carico delle piccole speranze quotidiane, del benessere fisico oltre che di quello spirituale dell'essere umano. È vero che, soprattutto in passato, la preoccupazione della teologia e della prassi pastorale era concentrata in particolar modo sulle realtà "spirituali" dell'uomo, tanto da sembrare poco interessata a tutto ciò che non riguardasse strettamente la salvezza "dell'anima". Così, dinanzi alla "grande" speranza, alla vita eterna, quelle "piccole", intessute di gioie e inquietudini quotidiane, non erano ritenute degne di attenzione e rimanevano di fatto oscurate. Questa consuetudine ha potuto motivare delle riserve nei confronti della predicazione cristiana, ritenuta incapace di ascoltare e condividere con la propria gente sia le comuni gioie della vita, sia i drammi reali dell'esistenza.

In realtà, le scelte praticate da Gesù e la sua agenda giornaliera vanno in altra direzione. Egli, pur proponendo un messaggio di alto profilo morale e pur educando i suoi discepoli a spingere lo sguardo verso un traguardo di vita inesauribile e trascendente, non ha trascurato di chinarsi sull'umanità sofferente, rivelando così il vero volto di Dio che non rimane indifferente dinanzi al dolore dell'uomo, ma manda il proprio Figlio a fasciarne le ferite.

Il breve tempo della vita pubblica di Gesù, infatti, è stato in gran parte assorbito ad ascoltare e curare una sterminata folla di ciechi, storpi, zoppi, diseredati e disperati, ai quali non era certo indifferente la vita dello spirito, ma ai quali stava a cuore in quel momento di essere guariti, consolati, sostenuti nella quotidiana lotta per l'esistenza. Non possiamo dimenticare che proprio essi erano gli assidui seguaci del Maestro, i frequentatori abituali della sua parola. A essi

un giorno egli rivolse le sue beatitudini, perché le condizioni di bisogno li rendevano disponibili all'ascolto e aperti al Regno.

Ancora oggi, l'azione della chiesa, l'annuncio del Regno e la riflessione della teologia non possono prescindere dall'orizzonte concreto e lacerante del dolore. Da qui, come da una cattedra, prendono la parola tutti i sofferenti del mondo, con quell'autorità che può derivare unicamente dalla loro condizione. E da qui si misura anche il grado di responsabilità nei confronti del mondo, propria di ogni religione. In questo contesto, la compassione verso l'uomo diventa il principio di autenticità di ogni prassi credente e quindi il criterio di un ecumenismo veramente universale.

Non si tratta a questo punto – di fronte alla tragica concretezza del dolore altrui – di evocare una categoria sentimentale o di fare appello a una semplice esperienza emotiva. Non si tratta solo della condivisione di uno stato d'animo, della percezione di prossimità al dolore di chi mi sta accanto. Ben più pragmaticamente, la compassione si traduce in tensione operativa, in impegno politico, in capacità sovversiva dell'ordine costituito se ingiusto e oppressivo. La salvezza cristiana è, per questo, intrisa di speranza, che ci costringe a essere più fermi nell'indignazione e più attenti a cogliere i semi di libertà e di giustizia che non mancano anche ai nostri giorni.

## 4. Dio di tutti

Il Dio della fede cristiana si rivela così ispiratore e promotore di libertà per tutti i popoli e per tutti gli uomini della terra. Fino a qualche tempo fa, nella Chiesa cattolica predominava la convinzione che al di fuori di essa non vi fosse possibilità di salvezza e che gli altri uomini – tranne casi eccezionali – fossero destinati alla perdizione eterna. Si riteneva, inoltre, che prima o poi l'intero genere umano avrebbe aderito al cristianesimo, unica vera religione destinata a rimanere sulla terra. Negli ultimi tempi questa valutazione è profondamente mutata. La compresenza di tante religioni non è più

considerata una tappa provvisoria della storia umana, ma una situazione a carattere permanente. Con ogni probabilità, in avvenire incontreremo sempre più frequentemente credenti di diversa appartenenza religiosa e saremo chiamati a interagire con loro e a collaborare insieme per il bene comune.

Tale pluralità pone, intanto, inquietanti interrogativi e solleva problemi complessi, proprio in ordine alla salvezza, quali la mediazione di Cristo, il ruolo della chiesa, la presenza dello Spirito, l'economia sacramentale, il destino dell'intera umanità. Non si può pensare, perciò, di affrontare un simile argomento come se fosse uno dei tanti temi tradizionali. Esso costituisce, piuttosto, una prospettiva innovativa globale, in grado di determinare una rivisitazione radicale dell'intero impianto della fede cristiana.

Di fronte a un compito di così alto profilo, le soluzioni finora proposte appaiono acerbe, spesso insoddisfacenti, per lo più difficilmente componibili con le altre tesi all'interno di un complesso di pensiero tradizionale. La questione resta, intanto, quella oggi più dibattuta non solo nelle zone di frontiera e di contatto con altre religioni, ma anche nei convenzionali centri teologici dell'Europa e del Nord-America. Non sono mancate in questi anni precise indicazioni del magistero, che non ha mancato di incoraggiare il dialogo tra le diverse fedi, ma molte questioni rimangono ancora aperte.

La domanda sul valore salvifico delle altre religioni implica, inevitabilmente, quella sulla natura del cristianesimo stesso. Non si può dare una risposta chiara alla questione sul ruolo delle altre religioni se non dopo una più lucida e approfondita presa di coscienza del significato della religione cristiana.

Oggi se ne avverte l'urgenza non solo per esigenze culturali o per un desiderio di pacificazione religiosa. I problemi che l'umanità vede profilarsi all'orizzonte sono incalzanti e richiedono consensi sempre più estesi, in primo luogo quelli dei credenti. È in gioco il futuro stesso dell'umanità e del nostro pianeta. I tre quarti della popolazione mondiale versano in condizioni di estrema povertà e milioni di persone ogni giorno combattono aspramente per la loro

sopravvivenza. Molti purtroppo senza riuscirvi. La situazione è così drammatica e preoccupante, che le nazioni opulente ritengono indispensabile alla loro sicurezza una milizia armata, composta da trenta milioni di soldati.

In effetti, oggi esiste già una convergenza planetaria su un unico dio: l'interesse economico. È un funesto monoteismo con le sue norme, quelle del mercato; con le sue vittime, sempre più numerose, tra gli oppressi e i diseredati della terra. Le religioni non possono rimanere indifferenti dinanzi a tanti soprusi. Né possono continuare a disquisire di inutili questioni, mentre la casa comune è in fiamme. L'umanità attende oggi più che mai, da tutte loro, la buona novella della speranza e della vita e conseguentemente un impegno concreto di tutti per l'alta posta in gioco.

Le pagine di questo volume intendono inserirsi in maniera critica e costruttiva nel dibattito ormai in atto, che avvince e appassiona studiosi e credenti da un capo all'altro del mondo.

ADOLFO RUSSO

# I

# Orizzonte

GIANNI COLZANI

# LA SALVEZZA OGGI: CULTURA E TEOLOGIA

Il termine "salvezza" viene dal sanscrito *sárvah* che vuol dire "intero, intatto". Nel medesimo senso, il verbo greco *sōzō* si collega alla forma poetica *saóō* e all'aggettivo *sōos* che vuol dire "sano, integro". Questa concezione della salvezza può essere sviluppata sia in rapporto a un pericolo, alla possibilità di perdere ogni cosa, a un potere nemico crudele e distruttore, sia in rapporto alla gioia, alla pienezza di vita che l'intervento salvifico custodisce o restituisce nella sua profondità. Poiché la salvezza è tanto liberazione da una negatività quanto custodia e promozione delle potenzialità personali di vita e di bene, essa va pensata come un evento dinamico in grado di sanare, di prevenire e di sviluppare.

Nelle scritture ebraiche, la salvezza è descritta con la radice verbale *jš'*[1]. L'etimologia corrente ne indica il significato in "essere ampio, spazioso" che, in opposizione a ciò che è angusto e costretto in poco spazio, ha finito per delineare il pieno dispiegarsi della libertà. Da questa radice vengono i termini *sōzein*, *sōtería*, *sōtér* che rappresentano la traduzione adottata dalla LXX per i termini ebraici[2].

[1] Cf. F. STOLZ, *jš' hi. Aiutare*, in E. JENNI - C. WESTERMANN (edd.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, edizione italiana a cura di G. L. Prato, Torino 1978, I, 679-683. Vi sono altre due radici verbali inerenti al nostro tema. La prima è *plt*, che significa "sgusciar fuori" da una strettoia difficile, "sfuggire" da una situazione penosa; questo scampare e portarsi al sicuro rimanda, in senso teologico, alla cura con cui Dio accompagna la vita del suo popolo. La seconda rimanda alla radice *mlt*, che indica tanto fuggire quanto far sfuggire, salvare e salvarsi; quest'essere "tirati fuori" da una situazione di pericolo, questo "strappar via", applicato a Dio, ne indica la potenza favorevole per il popolo.

[2] Cf. W. FOERSTER - G. G. FOHRER, *sōzō ktl*, in *GLNT* XIII, Brescia 1981, 445-608.

Guardando la sua storia, Israele coglie in Dio il suo salvatore: «chi è come te, popolo salvato dal Signore? Egli è lo scudo della tua difesa e la spada del tuo trionfo» (*Dt* 33,29). Per questo, il Signore appare il Salvatore: lo è con la creazione che scampa dal *chaos* e con i suoi doni di sapienza e di giustizia. Lo è soprattutto «al tempo della sventura» (*Ger* 14,8-9).

Si deve, allora, dire che Dio è il Salvatore. Questa fondamentale indicazione di Dio è arricchita di altri termini; in *Is* 43,1-3, il Salvatore è anche «colui che ti ha creato e ti ha plasmato», «colui che ti ha riscattato e ti ha chiamato per nome», «colui al quale appartieni». L'esperienza della salvezza è il cuore della stessa esperienza di Dio; come ricorda il Salmo, i padri «a te gridarono e furono salvati, sperando in te non rimasero delusi» (*Sal* 22,6). È quest'agire salvifico di Dio a stare al centro di ogni riflessione come mostra sia la polemica con i culti idolatrici (cf. *Ger* 2,27-28; 8,20, 11,12) sia la proclamazione della salvezza di Israele e di tutti i popoli (cf. *Is* 45,17.22). È quest'agire di Dio a introdurre i tempi escatologici e a permettere di concludere che, allora, solo Dio salva, solo Dio è salvatore (cf. *Is* 43,11; 45,21; *Os* 13,4). A tali indicazioni, il Nuovo Testamento aggiungerà soltanto due cose: la certezza che la salvezza escatologica, identificata con il Regno, non è solo futura ma anche presente dove è intrecciata con il suo contrario secondo la logica del perdere e ritrovare (cf. *Lc* 15,4-6. 8-9.24.32; 19,10), e il legame della salvezza con la fede (cf. *Mc* 5,34; 10,52; *Lc* 8,48. 50).

Provando a riflettere su questi temi, Y. Congar comincia con l'invitare a prendere sul serio il peccato: è la situazione disperante di chi ha mancato il proprio destino e lo sa: «una salvezza è qualcosa che si può mancare»[3]. Salvezza e perdizione, vita e morte, appaiono così concetti correlativi; come Guardini ha insegnato, questa correlazione, questo *Gegensatz*, è una via per la comprensione del concreto vivente. Le antitesi proprie del vivente comportano una tensione

[3] Y. Congar, *La salvezza, che cos'è?*, in Id., *La mia parrocchia vasto mondo. Verità e dimensioni della salvezza*, Roma 1963, 57-71, qui 61.

dove l'unità vivente della persona non annulla la diversità delle sue componenti. Nei Vangeli, in effetti, non abbiamo una teoria della salvezza ma una serie di applicazioni della salvezza alla vita: si tratta di assicurarla e di garantirla contro le forze che la rovinano e che, proprio per questo, si oppongono a quel creatore che *Sap* 11,24-26 descrive come «amante della vita». La stessa missione di Gesù è ricondotta al medesimo criterio; egli è venuto «perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (*Gv* 10,10).

Le Scritture illuminano, così, le nostre miserie, le nostre servitù che, poiché si chiamano peccato, morte, concupiscenza, vanità creaturale o *hebel*, sono per noi invincibili. La salvezza viene da fuori, viene da un Dio salvatore che infrange il falso destino delle nostre schiavitù chiamandoci alla comunione con la sua vita.

## 1. Quale salvezza? Verso una sua decostruzione

Nonostante le osservazioni riservate al mondo biblico, la nozione di salvezza non è di facile precisazione. Tempo fa, il mondo cristiano aveva potuto dare per acquisito il contenuto della salvezza e lo aveva identificato con la vita divina, con la beatitudine della visione di Dio; a questo tema aveva consacrato un intero trattato, il *De gratia*. Senza tornare qui su quei problemi[4], si può dire che la ritrovata affermazione della singolarità di Cristo, che caratterizza Gesù di Nazaret di fronte a Dio e agli uomini, ha permesso due guadagni: «il superamento in radice del dualismo contestato spesso alla teologia del

[4] Bastano, al riguardo, le nostre osservazioni sintetiche, di carattere più storico, in G. Colzani, *Recenti manuali di Antropologia teologica di lingua italiana e tedesca*, in *Vivens Homo* 3 (1992) 391-407; Id., *Il trattato* De gratia. *Presentazione storico-bibliografica*, *ivi* 4 (1993) 375-389; Id., *L'antropologia teologica e il suo divenire. Il punto di vista cattolico*, in G. Bof (ed.), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, Bologna 1994, 137-146. Per una visione propriamente teoretica, cf. A Vanneste, *Le mystère du surnaturel*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 44 (1968) 179-190; G. Colombo, *Soprannaturale*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, III, Torino 1971, 293-301; O. H. Pesch, *Itinerario e metodo dell'antropologia teologica*, in Id., *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Brescia 1988, 15-43.

soprannaturale e la sua ignoranza o il suo silenzio su Gesù Cristo»[5]. La chiarificazione del soprannaturale ha portato a indicare lo spazio della libertà umana nella risposta al progetto tracciato e definito da Dio in Gesù.

A fianco di questa prima ragione di dibattito, la questione della salvezza ne registra una seconda e cioè il profondo cambiamento culturale. In un suo lavoro del 1935, P. Hazard ha descritto il drammatico passaggio della coscienza europea dal rinascimento all'illuminismo[6]; la fine della funzione di unità della coscienza che la fede cristiana aveva esercitato fino ad allora portò a vedere la concezione cristiana della persona come un'interpretazione tra le altre, come una scelta tra le molte possibili. Ne è venuto il costituirsi autonomo dell'antropologia[7]; è quanto si indica abitualmente con il termine "secolarizzazione".

Lo stesso Giovanni Paolo II ha riconosciuto, al n. 8 della *Redemptoris missio*, che «in un mondo fortemente secolarizzato è avvenuta "una graduale secolarizzazione della salvezza", per cui ci si batte sì per l'uomo, ma per un uomo dimezzato, ridotto alla sola dimensione orizzontale»[8]. Approfondendo la questione, J. Werbick presenterà questa secolarizzazione della salvezza a una salvezza senza Salvatore, a una redenzione senza Redentore[9]; espressione distorta di un'esperienza fondamentale, la salvezza cristiana è ricondotta da A. Schopenhauer e da F. Nietzsche a una negazione della volontà di vivere. I temi della legge e della colpa, del peccato e della redenzione, della risurrezione e dell'aldilà delineano una negazione della vita, una lotta del Crocifisso contro Dioniso; il vedere un peccato originale

[5] COLOMBO, *Soprannaturale*, 300.

[6] Cf. P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea. 1680-1715*, Torino 1946. Nel passaggio da una civiltà fondata sul dovere e sull'autorità a una fondata invece sul diritto, l'indipendenza della morale dalla religione e l'affermazione della ragione furono i cardini di una trasformazione che ebbe in J. Locke e in P. Bayle i suoi corifei.

[7] Cf. H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna* [1966], Genova 1992.

[8] GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio* (7-12-90): *EV* 12, 547-732 [d'ora in poi *RM*].

[9] Cf. J. WERBICK, *La crisi della soteriologia*, in ID., *Soteriologia*, Brescia 1993, 9-59.

nell'affermazione della vita e della sua forza porta a un disprezzo di sé, a uno svuotamento dove la pace interiore è il volto di una volontà spenta e rassegnata.

In pratica, ritroviamo qui un duro scontro sul senso della vita e del mondo. Riconducendo la soteriologia cristiana a un progetto illuministico [10], S. Natoli rivendicherà una concezione naturale di salvezza [11]; nelle sue ricerche descriverà un'etica della finitudine, un'antropologia dove l'uomo è all'altezza dei suoi limiti senza pretendere alcuna infinitezza, una consapevolezza di se stessi per il solo fatto di esistere e fino a quando si esiste. Anche il cristianesimo postula un'etica del finito ma, «a differenza del paganesimo, l'uomo e in generale gli enti non sono caratterizzati da una "finitudine naturale", bensì da una "finitudine creaturale". Nel cristianesimo l'uomo è finito non tanto perché è mortale ma perché è creato» [12]. Dal moderno scomparire di Dio, Natoli non ricava né un'apoteosi del nulla né il bisogno trionfalistico di prendere il posto di Dio ma, più semplicemente, un ridimensionamento delle proprie pretese: la salvezza in questione è la salvezza possibile e non una salvezza assoluta e il bisogno di aiuto è il bisogno di quell'aiuto «che sarebbe bene gli uomini si scambiassero tra loro, resi scaltri e maturi dalla consapevolezza della loro comune fragilità». Insomma, una specie di secolarizzazione della redenzione: «*Etica* non più *Salvezza*» [13].

Già ricca di sfide di per sé, questa situazione si è ulteriormente aggravata con la fine dell'eurocentrismo, la globalizzazione e l'avvento di un pluralismo culturale e religioso. Mentre Natoli, nel nome della modernità, problematizza l'orizzonte cristiano negando Dio ma mantenendo l'esigenza di una relativa salvezza, Mark Heim parte

[10] Cf. S. Natoli, Oeconomia salutis. *Le metamorfosi dell'idea di salvezza nell'età moderna*, in Id., *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo*, Milano 1995, 99-112.

[11] S. Natoli, *La salvezza senza fede*, Milano 2007. In pratica è una riedizione, ripensata, di temi già affrontati nel suo lavoro *I nuovi pagani*.

[12] Natoli, *I nuovi pagani*, 8.

[13] *Ivi* 13-14.15.

dalle profonde differenze esistenti tra le religioni: a suo parere le differenze non consistono soltanto nei mezzi di cui si servono ma anche nei fini che perseguono. Ne viene una tale incommensurabilità reciproca da non poter stabilire alcun nesso tra le religioni; esse devono solo accettarsi nella loro diversità. Il rifiuto di ogni pretesa di unicità, universalità e assolutezza si sposa così con il rispetto delle diversità; la differenza nella concezione della salvezza, dal *nirvana* alla *visio Dei*, se presa sul serio, comporta che esistano molte "salvezze" senza che nessuna possa escludere le altre [14]. Andando ancora oltre, Mark Heim cercherà di legittimare questa pluralità risalendo alla Trinità: superando l'esistenza di un unico Dio, la fede trinitaria ci presenta persone divine diverse tra loro ma che, proprio nella loro relazione, si accolgono e si accrescono in profondità [15].

Questa concezione trinitaria risulta inaccettabile. Mark Heim non coglie il fatto che le persone trinitarie sono l'elaborazione dell'unico evento di Gesù e, per questo, sono l'unico Dio rivelato in Gesù. Per lui la fede trinitaria rischia di diventare un semplice modello adatto a ripensare i rapporti tra le figure divine delle diverse religioni; la stessa fede in Gesù, in questa linea, diventa l'espressione più nitida della molteplice identità di Dio. Poiché credono in Gesù, i cristiani «andranno alla ricerca di questa convergenza» tra le figure divine ma, per questo, non è «affatto necessaria»[16] una qualche conclusione veritativa, perché ogni religione ha la sua dignità e il suo valore. Proprio perché le diverse religioni non hanno nulla in comune, un terreno comune va creato solo attraverso la vicendevole accoglienza e il rispettoso dialogo; ciò che appare nelle pretese universali delle diverse fedi è nient'altro che la consapevolezza che tutte le realtà divine – Jhwh, l'*Abbá* di Gesù, Brahman, Allah – sono importanti non solo per i rispettivi credenti ma per l'intera umanità.

[14] Cf. S. Mark Heim, *Salvations. Truth and Difference in Religions*, New York-Maryknoll 1995.

[15] Cf. S. Mark Heim, *The Dept of Riches. A Trinitarian Theology of Religions Ends*, Grand Rapids 2001.

[16] *Ivi* 269.

Abbiamo qui alcune concezioni che, nel nome della modernità, Natoli o della teologia delle religioni Mark Heim, procedono a una radicale decostruzione della problematica della salvezza. Resta da chiedersi se questi diversi punti di partenza siano veramente diversi o se il pluralismo religioso non sia semplicemente una conclusione della modernità. È quanto sembrano lasciar pensare P. Knitter e J. Hick. In un suo lavoro degli anni '80, Knitter analizza la dialettica tra unità e molteplicità attraverso percorsi di filosofia, di sociologia e di politica che risalgono agli inizi del secolo XX e, addirittura, agli ultimi decenni del XIX [17]; il pluralismo messo così a fuoco non nasce dai limiti di una ragione che non riesce a tenere insieme l'uno e il molteplice ma scaturisce dalla struttura stessa della realtà storica: ne rappresenterebbe il segreto più profondo. Prima di lui, J. Hick aveva parlato di rivoluzione tolemaica per indicare quel cambiamento che passa «dal dogma che la cristianità è al centro alla percezione che è Dio a stare al centro e che tutte le religioni [...], inclusa la nostra, servono questa centralità e girano attorno ad essa» [18]. Per questa via, con *An Interpretation of Religions* (1990), Hick approderà a forme di deciso pluralismo.

G. D'Costa, studioso del pensiero di Hick [19], ricondurrà la sua teologia a un debito kantiano, in pratica alla separazione tra fenomeno e noumeno; ne verrebbe un'analisi delle religioni dove la realtà di Dio è separata dalle sue manifestazioni. Sviluppando queste tesi, D'Costa ritiene che il teocentrismo di Hick e la sua lettura delle religioni rimangano prigioniere delle tesi illuministe di un'oggettivazione di

[17] Cf. P. KNITTER, *L'uno di fronte al molteplice*, in ID., *Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali* [1985], Brescia 1991, 12-50. Il lavoro era stato anticipato in P. KNITTER, *Towards a protestant theology. A case of study of Paul Althaus and contemporary attitudes (mit deutscher Zusemmanfassung)*, Marburg 1974. Quest'ultimo lavoro era stato presentato in Italia da A. GIUDICI, *Religioni e salvezza. Un confronto tra la teologia cattolica e la teologia protestante*, Roma 1978 (si tratta di una tesi discussa alla Facoltà dell'Italia Settentrionale di cui era apparso un estratto con il titolo *Le religioni non cristiane nella teologia protestante*, Roma 1978).

[18] Cf. J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, London 1977, 131.

[19] Cf. G. D'COSTA, *John Hick's Theology of Religions*, London-New York 1987.

Dio[20] e approdino in questo modo a un'uguaglianza delle religioni. La sua conclusione è netta: «their God is modernity's God»[21]. La pretesa illuminista di ricondurre ogni realtà alla ragione e il complesso e critico rapporto tra verità e storia, non adeguatamente risolto dalla proposta ermeneutica, spiegherebbero perché la religiosità umana abbia preso il posto della rivelazione divina. Non si tratta di reciproco rispetto tra le religioni, ma della loro sostanziale intercambiabilità. Interno alla prospettiva illuminista, "questo" pluralismo non riesce a superarlo.

## 2. Legittimazione e criteriologia del tema

La precedente decostruzione della nozione di salvezza impone un recupero metodologico; senza questo passaggio, non si potrebbero giustificare né le affermazioni né i silenzi. Il metodo deve essere in sintonia con i risultati che si ricercano e all'altezza di quanto li problematicizza. Ora, come abbiamo visto, la problematicizzazione della salvezza è avvenuta a opera della modernità e sulla base di una determinata impostazione della teologia delle religioni.

Per questo il primo interrogativo riguarderà inevitabilmente la cultura moderna. Nella forma che, secondo D'Costa, sottostà al pensiero di J. Hick, la teologia delle religioni è un epifenomeno della cultura moderna e la chiusura di questa alla trascendenza obbliga necessariamente a ridefinire il divino nell'ambito dell'umano. A noi sembra che l'interpretazione di D'Costa sia eccessivamente rigida. Riconducendo la teologia delle religioni alla separazione tra fenomeno e noumeno di I. Kant e alla dinamica storico-religiosa di

[20] Su questo, cf. *Processo all'oggettività di Dio. I presupposti filosofici della crisi dell'oggettività di Dio*, Torino 1971: raccoglie i lavori di un dibattito organizzato dalle Facoltà domenicane di Le Saulchoir.

[21] Questo giudizio è netto anche se D'Costa ammetterà che «not all pluralists are modernists». Cf. G. D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, New York 2000, in particolare la *Introduction* (1-15) da cui sono prese le citazioni.

E. Troeltsch, D'Costa liquida, a un tempo, la cultura moderna e la dimensione rivelativo-salvifica delle religioni. Pur riconoscendo la validità di alcuni di questi appunti, crediamo che l'autore dimentichi come, con R. Otto[22], la religione torni a fondarsi sul sacro inteso quale manifestazione di Dio e come la cultura moderna non sia solo Kant. Per questo manterremo separate le due trattazioni.

## 2.1. *Salvezza e cultura moderna*

È noto il progetto di W. Pannenberg: per lui, fare teologia nell'epoca moderna equivale a «comprendere in prospettiva teologica l'antropologia non-teologica del presente»[23]. Questo progetto è, a nostro parere, condivisibile nella misura in cui questa mediazione critico-teologica non si riduce a una "reazione" o a un "accomodamento" a un'ideologia, ma si rifà alla concreta persona che in questa storia si esprime e a questa storia ha dato vita. In questo caso non basta elaborare gli aspetti religiosi dell'antropologia attuale ma occorre partecipare, in modo teologico, all'autoriflessione della persona sulla sua vita. Io ritengo che il cuore di questa concreta attenzione alla persona e di questa sua obiettiva dialogicità con la storia salvifica del Dio di grazia stia nella libertà; il rapporto tra la teologia e la cultura moderna dipende dal modo con cui la teologia elabora il suo discorso sulla libertà.

Intesa come processo di autorealizzazione della persona, la libertà esiste nel divenire e si configura storicamente nel suo rapporto con Dio, con gli altri e con il mondo. Questa prospettiva spinge Pannenberg e Pesch a considerare insufficiente il modo con cui Rahner parla della libertà; questi, infatti, con la sua visione della libertà come autodeterminazione, rimane su un piano astratto e ideologico, del

[22] Cf. R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale* [1927], Milano 1966.

[23] Pesch, *Liberi per grazia*, 29. Il riferimento è a W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica* [1983], Brescia 1987.

tutto insufficiente. In particolare la dimensione puramente formale dell'autodeterminazione non tematizza il valore potenzialmente universale e assoluto dell'autodeterminazione e, così, ne nasconde il volto anticristiano[24]. Mantenuta nella sua assolutezza, in se stessa, l'autodeterminazione moderna non conosce limiti ed è lo strumento di un'autosignoria assoluta che consegna la persona a se stessa.

Sarà la partecipazione della fede al cammino di ricerca dell'dentità umana a cambiare le cose. Nella misura in cui offre la liberante verità di Gesù, uomo-Dio, la fede sa mostrare come la libertà costitutiva della persona è, nel suo fondamento ultimo, libertà creata, libertà donata ma, di per sé, l'orizzonte del puro esercizio della libertà – quale si esprime nella autodeterminazione – risulta incapace di fondare il senso ultimo di questa persona. Questo senso ultimo in grado di rendere ragione della globalità della persona, anche in una persona capace di autodeterminazione, va accolto come un dono; anzi, è questo dono che conferisce all'autodeterminazione il valore di una risposta.

Qui non si tratta di riprendere i dibattiti passati sull'armonizzazione di grazia e libertà, ma di accettare la libertà come implicita nel dono dell'esistenza, fatto da Dio all'uomo. «L'idea di una libertà storicamente donata non è in contrasto con la soggettività in assoluto. Ciò a cui essa mira è soltanto la possibilità di una fondazione definitiva e inattaccabile della soggettività e libertà umane, che non si ritrovano però già presenti in ogni storia, ma che costituiscono esse stesse il tema delle persone singole e di interi popoli»[25]. Profondamente inserita nella comprensione teologica della persona, la libertà si svela così tema tanto cristiano quanto moderno; sarà, però, il suo concreto dispiegarsi a determinare il volto che la persona assume davanti a Dio.

[24] Cf. W. Pannenberg, *Christlicher Glaube und menschliche Freiheit*, in *Kerygma und Dogma* 4 (1958) 251-280.

[25] W. Pannenberg, *Il fondamento cristologico dell'antropologia cristiana*, in *Concilium* 9 (1973) 1091 (merita attenzione l'intero articolo, 1073-1098).

## 2.2. *Salvezza e teologia delle religioni*

Saranno alcuni teologi comparatisti a porre, nella maniera più ferma, la problematica metodologica: ci riferiamo qui a F. X. Clooney[26] e a J. L. Fredericks[27]. La loro argomentazione si appoggia, più che altro, a una constatazione: «una teologia delle religioni non-cristiane compiutamente sistematizzata non è oggi possibile»[28]; da qui la conclusione di rimandare, per ora, quest'impresa. Per ora è praticabile solo una comparazione delle religioni tramite la comparazione dei loro testi. Va da sé che questa teologia comparata mira a una più profonda comprensione della propria fede: è, infatti, «il tentativo di comprendere il significato della fede cristiana esplorandola alla luce degli insegnamenti delle altre tradizioni religiose»[29].

Non si può non notare un'incongruenza in un simile progetto. Per un verso, infatti, la constatazione che una organica e compiuta sistematica di teologia delle religioni non è ancora possibile oggi può anche essere condivisa: ne verrebbe una teologia consapevole dei propri limiti; per un altro verso, però, lo sforzo per capire meglio la propria fede alla luce del pensiero altrui ci sembra pretendere molto di più. Non solo capire meglio la fede cristiana è compito proprio della teologia ma capire la fede cristiana alla luce delle altre tradizioni religiose – avvalendosi di loro «come di una risorsa»[30] – sembra fare di queste tradizioni un *locus theologicus* della fede cristiana. Questo ci parrebbe almeno discutibile.

[26] Cf. F. X. Clooney, *Comparative Theology. A Review of Recent Books (1989-1995)*, in *Theological Studies* 56 (1995) 521-550; Id., *Leggere il mondo in Cristo. Dal confronto all'inclusivismo*, in G. D'Costa (ed.), *La teologia pluralista delle religioni: un miti? L'unicità cristiana riesaminata*, Assisi (Perugia) 1994, 151-176.

[27] Cf. J. L. Fredericks, *A Universal Religious Experience? Comparative Theology as an Alternative to Theology of Religions*, in *Horizons* 22 (1995) 67-87.

[28] *Ivi* 83.

[29] J. L. Fredericks, *Faith among Faiths. Christian Theology and Non-christian Religions*, New York 1999, citato in P.F. Knitter, *Introduzione alle teologie delle religioni*, Brescia 2005, 405.

[30] Clooney, *Leggere il mondo in Cristo*, 156.

Il fatto che questi autori pratichino il dialogo definendo in esso e attraverso esso punti di accordo e di disaccordo con le altre religioni, indica la presenza di un limite, ma la serietà e la radicalità con cui chiedono il coinvolgimento personale del teologo nella comparazione e la sua piena adesione a questo cammino suscita riserve: l'adesione a Cristo e alla sua forza salvifica è a monte del dialogo o è il suo frutto? Non abbiamo riserve sul fatto che il dialogo sia un fatto positivo e che la fede cristiana possa imparare molto attraverso esso, ma ci preme sapere su cosa poggi l'identità ultima della fede di chi, aprendosi al dialogo, accetta in qualche modo di es-porla a rischio. Ci rendiamo conto che la pratica del dialogo può rappresentare l'occasione di incertezze e di crisi per chi vi si impegna, ma non ci pare accettabile che diventi una sorta di perenne iniziazione cristiana mai conclusa. Chi si addentra nel dialogo deve mantenere la certezza del legame tra fede e salvezza. Forse bisognerebbe tirare tutte le conclusioni dal testo paolino di *Rm* 10,9-13 che, dopo aver strettamente connesso fede e salvezza, commenta: «dice infatti la Scrittura: "Chiunque crede in lui non sarà deluso". Poiché non c'è distinzione tra giudeo e greco, dato che lui stesso è il Signore di tutti, ricco verso tutti quelli che l'invocano. Infatti: "chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato"».

Ovviamente, restano aperte tutte le questioni di contenuto. Dupuis, ad esempio, ritiene che «l'operosità del Verbo oltrepassa i limiti che segnano la presenza operativa dell'umanità persino glorificata di Gesù come pure la persona del Verbo oltrepassa l'essere umano di Gesù Cristo»[31]. Da qui la sua teologia delle religioni. Di parere nettamente contrario è, invece, G. D'Costa[32] che si appoggia alle formulazioni «purificare e restituire al suo autore», «sanare elevare e perfezionare» (*AG* 9), «purificare elevare e portare a compimento» (*LG* 17) usate dal Concilio per precisare il valore

[31] J. Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Brescia 2001, 302 (ma si veda tutto il brano: 301-304).

[32] D'Costa, *The Meeting of Religions*, 104-109; Id., *Revelation and "Revelations": Beyond a Static Valuation of Other Religions*, in *Modern Theology* 10 (1994) 2, 165-184.

dei *semina Verbi*[33]; la sua conclusione è che il Concilio non ha inteso entrare nel merito del valore salvifico delle religioni non-cristiane ma si è accontentato di precisare «that supernatural saving grace is operative in other religions and that in those other religions there is much that is true, good and holy, and much to be admired and learned by the church»[34].

## 3. Nozione e comprensione della "salvezza"

Quanto abbiamo detto in precedenza basta per capire che vi sono molte, diverse comprensioni della categoria "salvezza"; per poter procedere dobbiamo, però, caratterizzarla in qualche maniera. Per farlo ci serviremo dei contributi elaborati per il VI Congresso nazionale della Associazione teologica italiana[35], in particolare dei contributi di N. Abbagnano[36] e di quello corposo di C. Molari[37]. La data del congresso e il luogo della sua celebrazione lascia facilmente intuire che i contenuti del congresso non sono all'altezza delle sfide odierne, proprie del pluralismo religioso. Basta aver presente l'affermazione di Cantwell Smith: «la vita religiosa dell'umanità, se dev'essere vissuta, sarà vissuta d'ora in poi in un contesto di pluralismo religioso»[38] per rendersi conto di quanto sia cambiata la stessa

[33] Interpretando i *semina Verbi* in termini intellettuali, come una particolare forma di conoscenza di Dio, D'Costa richiama l'insegnamento della *Dei Filius* del Vaticano I sulla conoscibilità naturale di Dio e quello della scolastica sui rapporti tra natura e grazia così da concludere che i *semina Verbi* sono espressione di un'attuazione della libertà all'interno della grazia. Per lui, «this is a restatement of the Thomistic Principle: *gratia non tollit naturam sed perficit*»: D'Costa, *The Meeting of Religions*, 104.

[34] *Ivi* 105.

[35] Associazione Teologica Italiana, *La salvezza cristiana. Atti del VI Congresso nazionale*, Assisi 1975.

[36] Cf. N. Abbagnano, *Il senso della salvezza nella cultura moderna*, in Associazione Teologica Italiana, *La salvezza cristiana*, 13-34.

[37] Cf. C. Molari, *La salvezza cristiana nella moderna teologia cattolica*, in Associazione Teologica Italiana, *La salvezza cristiana*, 35-118.

[38] W. Cantwell Smith, *The Faith of Other Men*, New York 1962, 11.

impostazione dei problemi. Noi ce ne serviremo come di un comodo schema entro il quale calare varie considerazioni.

### 3.1. *Panorama tra autori*

Filosofo attento alla realtà di questo tempo, Abbagnano descrive la salvezza in rapporto «all'inguaribile instabilità dell'esistenza»[39]: dominata dalla fragilità e sovrastata dalla morte, la vita umana aspira alla salvezza. Non si tratta solo di una questione teorica ma di qualcosa che lo sostenga nella vita, lo aiuti nel dubbio, lo conforti nel dolore. In una parola, lo salvi dal male. Descrivendo le varie soluzioni storiche – la salvezza nella natura, nella storia, nella moralità, nell'infinito, nella fede religiosa – Abbagnano mostra come la salvezza dipenda strettamente dalla *Weltanschauung* e dal concetto di persona che si assume come punto di riferimento. In particolare, mentre la scienza fornisce un quadro di riferimento che si vorrebbe certo ma non è privo di incertezze e disagi, le religioni esaltano il bisogno di salvezza che ritengono di soddisfare pienamente; infatti, nella misura in cui Dio è il principio e il criterio della salvezza, non vi è nulla che la possa minacciare.

Il concetto di salvezza che così emerge appare un concetto relazionale, segnato da punti di riferimento diversi, non privi di tensione tra loro. Da una parte la salvezza implica una valorizzazione della persona umana e dall'altra il suo superamento, da una parte fa riferimento all'azione e dall'altra alla contemplazione, da una parte rimanda alla ragione e dall'altra alla vita nella sua totalità corporea e istintuale. L'insieme di queste realtà permette ad Abbagnano di parlare di una prevedibile, disordinata rinascita della religione; ad essa assegna il compito «di dare nuova forza, mediante la carità e la fede, alla speranza dell'uomo nel suo futuro»[40]. Di certo, una simile prospettiva non è sufficiente per esprimere quanto la teologia indica come salvezza.

[39] ABBAGNANO, *Il senso della salvezza*, 14.
[40] *Ivi* 34.

Il lavoro di Molari prende atto che la nozione di salvezza, frequentemente usata, è segnata da «inefficacia pastorale e usura progressiva»[41]; la teologia europea avrebbe cercato di rispondere a questo deterioramento con lo sforzo di chiarire il rapporto tra «l'affermazione relativa all'autonomia delle realtà storiche e quella concernente l'impegno ecclesiale per l'attuazione del Regno nella storia»[42]. Di fatto, il testo di Molari si muove lungo due direttrici. La prima è lo sforzo di integrare la concezione cristiana di salvezza eterna e di superamento del male con gli schemi antropologico-esistenziali di "pienezza" e di "totalità": la salvezza è pienezza di vita, di comunione, di senso, di libertà e via dicendo. In pratica, abbiamo qui il rovesciamento degli abituali schemi di mancanza, senza che si chiarisca come, perché e da chi siano rovesciati. La seconda direzione è quella tipica della teologia della liberazione; riprendendo Gutierrez, anche Molari condivide la convinzione che la teologia sia una «riflessione critica nella e sulla prassi storica, messa a confronto con la Parola del Signore, vissuta e accettata nella fede»[43]. In pratica Molari fa riferimento a un circolo ermeneutico che lega vicendevolmente il dato biblico e quello storico[44].

Il senso di questa relazione è quello di allineare la teologia alla svolta conciliare che ha inteso la rivelazione come storia di salvezza; legarvi la teologia significa aprire la prassi storica della comunità al Regno e allo Spirito dando così vita a un'ermeneutica del Vangelo. Secondo il nostro parere, solo rompendo la circolarità ermeneutica e collocando l'evento-Cristo al di là di essa si riesce a formulare una corretta ermeneutica e a dar vita a una prassi evangelica; in caso contrario, rimanendo all'interno del circolo ermeneutico, la prassi

[41] MOLARI, *La salvezza cristiana*, 39.

[42] *Ivi* 41.

[43] *Ivi* 95. In modo ancora più netto: «La vita della chiesa è luogo della riflessione teologica solo se e in quanto è espressione dell'azione trasformatrice dello Spirito, che diventa così storia salvifica nel mondo» (*ivi* 97).

[44] Si può ricordare la critica a questa relazione presente in R. CANTALAMESSA, *La salvezza cristiana oggi*, in *Palestra del Clero* 56 (1975) 3 [estratto].

cristiana appare espressione di una coscienza antropocentrica che né l'appello al Regno né quello allo Spirito possono superare.

Mantenendo questa relazionalità, W. Pannenberg ha strettamente intrecciato la salvezza con le diverse condizioni umane e con il modo di pensarle[45]. Sarà la consapevolezza della finitezza umana a spingere i padri greci a vedere nella salvezza la liberazione da questa finitezza: essa è *théosis*, divinizzazione, partecipazione alla natura divina. Per contro i drammi della fine dell'epoca antica e dell'alto medioevo saranno letti alla luce del peccato; di conseguenza, ne verrà una lettura della salvezza come liberazione dal peccato. Invece, l'umanesimo e il rinascimento, con la loro esaltazione della persona umana, provocheranno la reazione della riforma e la risposta molto più complessa di Trento: la libertà umana è ferita ma non annientata. In quei dibattiti sarà comunque la *iustitia Christi* a essere posta come fondamento del rinnovamento umano; il successivo recupero della centralità della grazia increata porterà in primo piano le persone divine e, in particolare, la presenza e l'azione dello Spirito.

In una linea altrettanto storica, G. Greshake[46] vedrà in Agostino e nel suo punto di vista antipelagiano il momento in cui la riflessione cristiana prende una strada che si separa dal grande solco delle Scritture[47]. Rifacendosi a Paolo, ma soprattutto alla sua esperienza, Agostino pensa la salvezza sulla base di una lacerazione interiore che è all'origine del dramma della libertà; con Adamo, l'uomo ha perso la *libertas*, la capacità di fare il bene: ormai prigioniero del peccato, mantiene una semplice capacità di scelta o *liberum arbitrium* che,

[45] Cf. PANNENBERG, *Il fondamento cristologico dell'antropologia cristiana*, 1073-1098.

[46] G. GRESHAKE, *L'uomo e la salvezza di Dio*, in K. H. NEUFELD (ed.), *Problemi e prospettive di Teologia dogmatica*, Brescia 1983, 275-302. Dello stesso autore, cf. pure: *Libertà donata. Breve trattato sulla grazia*, Brescia 1984; *Gottes Heil - Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien 1983.

[47] Greshake si stacca dalla lettura pelagiana propria di Agostino, per il quale siamo di fronte a una decisiva questione di "autosotería"; senza accedere nemmeno a una lettura pastorale di Pelagio, Greshake interpreta il dibattito in termini teologici cogliendo in Agostino un'ottica metafisica a cui si contrapporrebbe quella storico-salvifica di Pelagio. Cf., in particolare, GRESHAKE, *Libertà donata*.

però, non è in grado di superare il male. In questo contesto la salvezza sarà pensata come gratuita, nella linea della natura e della soprannatura. La pura esaltazione della gratuità allenterà il legame tra natura e soprannatura e, in pratica, renderà più difficile la precisazione dei rapporti tra la grazia e i compiti storici del cristiano; il tema della natura pura aggraverà non poco questa problematica.

Senza entrare in questi dibattiti, si può osservare con D. Bosch [48] che quest'impostazione è all'origine di una duplice restrizione: la spiritualizzazione della salvezza e la sua individualizzazione. La salvezza è salvezza dell'anima e, più ancora, della mia anima. La spiritualizzazione e l'individualizzazione della salvezza sono il frutto, combinato, dell'indebolimento delle grandi prospettive escatologiche e dell'influsso dell'ellenismo; la Gerusalemme celeste passerà in secondo piano e l'attenzione si sposterà sulla sorte finale di quegli individui il cui valore sta soprattutto nell'anima. La speranza del Regno sarà così trasformata in speranza del Paradiso, è in speranza di un luogo o di uno stato da considerare come premio per la propria fedeltà.

### 3.2. *L'orizzonte escatologico della salvezza*

Il nodo teoretico della comprensione della salvezza sta, però, nella complessa precisazione dei rapporti tra regno di Dio, chiesa e storia. Questo nodo teorico ha alla base una questione storica: la disescatologizzazione della salvezza che, secondo alcuni autori, avrebbe provocato una sopravvalutazione della chiesa. È stato R. Bultmann [49], e al suo seguito il suo discepolo H. Conzelmann [50], a

[48] Per la verità, Bosch parla di individualizzazione della salvezza e di ecclesiasticizzazione della stessa, ma crediamo sia più corretto parlare di spiritualizzazione della salvezza: la centralità della chiesa nella salvezza è da tempo abbandonata. Per l'individualizzazione della salvezza, cf. D.J. Bosch, *L'individualizzazione della salvezza*, in Id., *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Brescia 2000, 304-306; per l'ecclesiasticizzazione, *ivi* 306-310.

[49] Cf. R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, Milano 1962.

[50] Cf. H. Conzelmann, *Il centro del tempo. La teologia di Luca*, Casale Monferrato (Alessandria) 1996.

indicare la presenza di questo spostamento già in Luca. I lavori di O. Cullmann [51] hanno decretato la fine di queste prospettive. Mettendo l'accento su un'escatologia realizzantesi nella tensione tra un "già" e un "non-ancora", Cullmann ha ribadito con forza che «non l'abbandono dell'attesa di una fine prossima bensì l'abbandono della tensione, propria della storia della salvezza, significa allontanamento dall'essenza più vera del messaggio neotestamentario» [52]. Qui riprendiamo le posizioni di G. Jossa [53] che indica l'inizio di quest'ecclesiaticizzazione della salvezza in Ireneo e nella sua teologia della storia [54]. Da qui, da Ireneo inizia una tradizione teologica che Agostino rafforzerà con il *De civitate Dei* e che inaugurerà un'identificazione di chiesa e Regno [55].

Il nostro tempo ha conosciuto una rinascita dell'escatologia; in questa visione l'*eschaton* non si contrappone alla storia ma la chiarisce e la illumina. L'escatologia, infatti, è «una dimensione profonda del tempo. In questo senso l'*eschaton* potrebbe essere definito addirittura come il mistero del tempo» [56]. Questo mistero del tempo,

[51] Cf. O. CULLMANN, *Il mistero della redenzione nella storia*, Bologna 1971, 321-336.

[52] *Ivi* 335.

[53] Cf. G. JOSSA, *Regno di Dio e chiesa. Ricerche sulla concezione escatologica ed ecclesiologica dell'*Adversus haereses *di Ireneo di Lione*, Napoli 1970, 241-250; ID., *Teologia della storia nel pensiero cristiano del secondo secolo*, Napoli 1965, 264ss.

[54] Ireneo non pensa il Regno in termini apocalittici, come la frattura escatologica che pone termine al potere di Satana e proclama quello di Dio; per lui, il Regno è il compimento della storia cominciata con la prima venuta di Cristo e con la restaurazione dell'uomo a opera di Gesù. Questo lo porta a valorizzare il momento terreno della chiesa e a vedere quello futuro nei termini morali di un giudizio che premia e castiga; «la salvezza è stata vista come già pienamente realizzata e raggiunta in quello che è l'evento postpasquale per eccellenza: la chiesa, e quindi nel presente. E il regno di Dio è stato considerato soltanto come un completamento, un'appendice di questo presente. Ma ciò non significa che si siano identificati regno di Dio e chiesa. Al contrario si sono troppo distinti»: JOSSA, *Regno di Dio*, 248.

[55] Sulle diverse vicende dell'interpretazione del Regno nella storia, cf. B. T. VIVIANO, *The Kingdom of God in History*, Wilmington 1988; V. SUBILIA, *Il regno di Dio. Interpretazioni nel corso dei secoli*, Torino 1993; E. GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Louvain-Paris 1952; H. A. SNYDER, *Models of the Kingdom*, Nashville 1991.

[56] C. SCHUTZ, *Fondazione generale dell'escatologia*, in J. FEINER - M. LOHRER (edd.), *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia di salvezza*, XI, Brescia 1978, 179.

questo *eschaton* si concentra in Gesù, si rivela nella *kénosis* del Figlio che si auto-estranea dalla sua divinità per la salvezza del mondo[57]. In Gesù, Dio e uomo, si ha «il vivo e personale, libero scambio tra le due sfere fino ad allora separate. In questo movimento dello scambio, egli mostra che le due sfere non sono originariamente estranee, l'una di contro all'altra, è stato mandato da Colui che chiama Padre in un mondo che al Padre appartiene»[58].

Da Cristo *eschatos* scaturisce un dinamismo salvifico rivolto all'intera umanità che guarda con particolare attenzione alla chiesa. Fino a che a Cristo *eschatos* non corrisponderà un'umanità pienamente rinnovata, vi sarà necessità dello Spirito del Risorto: il suo contenuto avrà la forma di quella vita filialmente restituita al Padre da Gesù nella potenza dello Spirito. Questo rapporto tra la storia escatologica di Gesù e la storia temporale dell'umanità, spiega la missione della chiesa: essa ricerca tutto ciò che – nella storia umana – è segno della misteriosa presenza del suo Signore. «È opportuno vedere chiesa e Spirito Santo come il modo duplice e unitario insieme in cui il Cristo asceso, che ha raggiunto per se stesso l'*eschaton* storico e ne ha superato i limiti, si rende presente secondo la sua promessa nella storia temporale […]. Questo processo, per tramite del quale la verità vera viene portata alla luce attraverso lo Spirito e basandosi sulla chiesa, costituirà il senso obiettivo della storia»[59].

Su un simile impianto si può tracciare il rapporto tra Regno, chiesa e storia umana[60]. Come dicono con chiarezza *RM* 18 e 20, vi è una

[57] «La dimensione dell'escatologia, del compimento storico per mezzo di Dio stesso, non è soltanto uno dei temi della predicazione di Gesù: è invece "la" dimensione mediante la quale vengono in se stesse determinate la collocazione e persona di Gesù […]. Il fatto che con lui il futuro di Dio si sia già reso presente nel mondo dipende esclusivamente dal carattere di assolutezza e definitività escatologiche che qualifica la persona di Gesù»: D. WIEDERKEHR, *Prospettive dell'escatologia*, Brescia 1978, 42.

[58] H. U. VON BALTHASAR, *Lineamenti di escatologia*, in ID., *Saggi teologici*. IV. *Lo Spirito e l'istituzione*, Brescia 1979, 358.

[59] H. U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, Milano 1970, 102.

[60] Cf. J. DUPUIS, *Universalità del cristianesimo. Gesù Cristo, il regno di Dio e la chiesa*, in M. FARRUGIA (ed.), *Universalità del cristianesimo. In dialogo con Jacques Dupuis*, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, 19-57; J. HAUGHEY, *Church and Kingdom: Ecclesiology in the Light*

netta distinzione tra chiesa e Regno ma, insieme, vi è un profondo ordinamento della chiesa al Regno. La Commissione Teologica Internazionale precisa questa relazione presentando la chiesa come "sacramento del Regno" [61]; lo stesso affermano Puebla [62] e la FABC [63], anche se quest'ultimo si spinge alquanto oltre. Sarà il già ricordato *RM* 20 a insegnare che la chiesa è «effettivamente e concretamente a servizio del Regno». In questo modo l'interpretazione trionfalistica della chiesa lascia il passo a una comprensione kenotica del Regno. Serva del Regno, la chiesa avrà la sua identità oltre se stessa: poiché rende accessibile il mistero della salvezza ma non si identifica con esso, la chiesa non è la salvezza né la esaurisce.

Da questa chiarificazione dei rapporti tra chiesa e Regno verrà anche una migliore comprensione della chiesa. Leggendo la salvezza nei termini dell'amore trinitario che si manifesta nella storia con il Regno, H. Berkhof sosterrà che il movimento d'amore che dalle persone divine arriva alla umanità non ha il suo scopo nella chiesa: il suo scopo è la ricapitolazione di ogni cosa in Cristo. In questo senso, la chiesa è certo un risultato provvisorio di questa dinamica d'amore ma è un risultato provvisorio in cui quel processo ha raggiunto un

*of Eschatology*, in *Theological Studies* 29 (1968) 1, 72-86; J. FUELLENBACH, *Église et Royaume*, in *Spiritus* 36 (1995) 140, 305-317.

[61] COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Themata selecta de ecclesiologia* (7-10-1985), n. 10 (*L'indole escatologica della chiesa: regno di Dio e chiesa*): *EV* 9, 1753-1765.

[62] *Documenti della Terza Conferenza generale dell'Episcopato latinoamericano* (*Puebla, 27 gennaio-13 febbraio 1979*), II,2,1: *Enchiridion. Documenti della Chiesa Latinoamericana*, n. 227: «Da qui la missione che la chiesa ha ricevuto di annunciare e instaurare il Regno in tutti i popoli. Essa ne è il segno. In essa si manifesta in modo visibile quello che Dio sta portando a termine silenziosamente nel mondo intero […]. La chiesa è anche strumento che introduce il Regno tra gli uomini per spingerli verso la loro meta finale».

[63] BIRA IV/2, Pattaya (Thailandia), 17-22 novembre 1985: *La chiesa al servizio del regno di Dio*, II.1.2: *Enchiridion. Documenti della Chiesa in Asia*, n. 930: «Il regno di Dio è la stessa ragion d'essere della chiesa. La chiesa esiste nel Regno e per il Regno. Il Regno, dono e iniziativa di Dio, è già iniziato e viene continuamente realizzato e reso presente per mezzo dello Spirito. Dove Dio è accolto, dove i valori del Regno sono vissuti, dove l'uomo è rispettato […] là c'è il Regno. Esso va molto al di là dei confini della chiesa. Questa realtà già presente è orientata verso la manifestazione finale e la piena perfezione della Signoria di Dio».

suo primo fine[64]. Sempre in quest'ottica escatologica, Ch. Duquoc parlerà della chiesa chiarendone la precarietà istituzionale; il Regno, infatti, proprio perché *eschaton*, relativizza ogni cosa[65]. Legando il vangelo del Regno e la potenza dello Spirito all'esperienza apostolica e alla celebrazione eucaristica, J. M. Tillard parlerà della comunione come fondamento visibile della stessa chiesa[66]. Questa comunione ecclesiale, proprio perché introduce la novità divina della salvezza nella storia umana, non è solo memoria di fede ma anche profezia del mondo nuovo: dona la speranza di un profondo rinnovamento e ne manifesta le primizie.

## 4. La dottrina della salvezza: la soteriologia

La salvezza comprende quindi un riferimento al Dio di Gesù e alla storia umana. In modo nitido, W. Pannenberg sosterrà che la salvezza non è una semplice trasformazione del mondo e dell'umano ma va legata «alla verità della rivendicazione da parte di Gesù del suo carattere escatologico definitivo»[67]. L'affermazione di Pannenberg è qui relativa a religioni che, pur rivendicando una verità risolutiva per tutti quando parlano di Dio o di salvezza, sono però troppo spesso in conflitto tra loro. Pannenberg si chiede se le diverse religioni, quando parlano di salvezza, possano imparare qualcosa l'una dall'altra.

Mentre un dialogo è possibile a proposito di Dio, dato che – pur con nomi diversi – ci si rivolge pur sempre all'unico Creatore e

[64] Cf. H. Berkhof, *Lo Spirito Santo e la chiesa. La dottrina dello Spirito Santo* [1964], Milano 1971.

[65] Cf. Ch. Duquoc, *«Credo la chiesa». Precarietà istituzionale e regno di Dio*, Brescia 2001.

[66] Cf. J. M. Tillard, *Chiesa di chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia 1989, 9-90.

[67] W. Pannenberg, *Pluralismo religioso e rivendicazioni di verità in conflitto fra loro*, in G. D'Costa (ed.), *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, Assisi 1994, 199-213, qui 208. Dello stesso autore, su questo tema, cf.: *Die Religionen als Thema der Theologie*, in *Stimmen der Zeit* 169 (1991) 98-110; *Le religioni nella prospettiva della teologia cristiana e l'autocomprensione del cristianesimo nel suo rapporto con le religioni esterne alla chiesa*, in *Filosofia e Teologia* 6 (1991) 1, 25-37.

Padre, Pannenberg ritiene che non abbia né possibilità né significato a proposito della salvezza. Il nostro autore evita di motivare quest'affermazione con il rimando a qualche testo biblico, come *At* 4,12, o con l'insistenza su Gesù unico mediatore tra Dio e gli uomini; per lui la salvezza di cui parlano le Scritture cristiane contiene un preciso riferimento a Gesù che non può essere saltato; a tal punto appartiene alla coscienza di Gesù la consapevolezza di essere il Messia atteso, di rappresentare l'*eschaton*, di essere una cosa sola con il Regno che il rifiuto di questa coscienza intaccherebbe in modo decisivo sia Gesù sia il cristianesimo. Per questo sostiene che ci si salva solo in forza della comunione con Dio realizzata in Gesù Cristo; non vi è altra salvezza.

Naturalmente, non tutti sono d'accordo con Pannenberg. Altri, come C. Geffré, insistono su una concezione ecumenica e universale della salvezza e pongono come criterio per un vero dialogo quanto indicano come "l'umano autentico". Questa categoria viene precisata come comprensiva di una valenza etica e di una dimensione mistica, vale a dire «l'apertura dell'essere umano ad un certo altrove» [68], ma non sembra una precisazione sufficiente. Addirittura, una semplificazione di questo criterio si ha là dove la soteriologia è sviluppata in termini etici o antropologici, presentandola come un favorire l'umanità delle persone e un rifiutare ciò che vi si oppone [69]. Se le tesi di Geffré chiedono di essere ulteriormente precisate, l'*humanum* di questi ultimi autori non sembra accettabile per la sua impostazione solo antropologica.

Per contro, il discorso di Panneberg ha una sua coerenza ed è una coerenza compatibile con la cultura moderna e con il pluralismo interculturale e interreligioso. Infatti, l'interesse che sospinge il

[68] C. GEFFRÉ, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Brescia 2002, 122.

[69] In questa linea si colloca Balasuriya, per il quale cf. H. STANTON (ed.), *Mary and human liberation. The story and the text. By Fr. Tissa Balasuriya*, London 1997, 121-123. Nella stessa linea sono anche S. SAMARTHA, *Courage for Dialogue*, New York-Maryknoll 1982, 125-167; J. HICK, *On Grading Religions*, in *Religious Studies* 17 (1981) 467.

pluralismo culturale e religioso non è quello di una nuova teologia delle religioni, ma è piuttosto quello per una concreta esperienza di relazioni priva di arroganza e di intolleranza e aperta al vicendevole rispetto. Con Pannenberg, riteniamo che la proclamazione e la testimonianza della salvezza cristiana non è intollerante; fondata nel mistero della persona di Gesù e nel suo comportamento, l'evangelizzazione è radicata nella *kenosis* e, per questo, nel dono di sé per la pienezza della vita altrui. Questo sposta il baricentro della salvezza dalla chiesa a Gesù Cristo, il Salvatore. Da una parte, «il regno di Dio non è un concetto, una dottrina, un programma soggetto a libera elaborazione, ma è innanzitutto una persona che ha il volto e il nome di Gesù di Nazaret, immagine del Dio invisibile» (*RM* 8), dall'altra – mentre si distingue da Gesù e dal Regno – «la chiesa è indissolubilmente unita a entrambi» (*RM* 19). Qui non s'intende sviluppare l'evoluzione delle dottrine soteriologiche[70] o i compiti attuali della redenzione[71]; più semplicemente si cerca di delineare alcuni aspetti utili per collocare la problematica soteriologica cristiana nel nostro mondo, nel nostro clima culturale.

### 4.1. *Il Salvatore*

Il testo fondamentale, forse il più citato a proposito della salvezza è *1Tm* 2,4: «[Dio] vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità». Il brano ha come fondamento la "volontà di Dio". Presentata come volontà in atto, questo *thélema* è il cuore della vita cristiana: il credente prega perché la volontà di Dio sia fatta (cf. *Mt* 6,10) e tende a «una conoscenza piena della sua volontà con ogni sapienza e intelligenza spirituale» (*Col* 1,9). La stessa missione della chiesa si deve conformare al disegno «di colui che tutto opera efficacemente conforme alla sua volontà» (*Ef*

[70] Cf. G. Greshake, *La trasformazione delle concezioni soteriologiche nella storia della teologia*, in L. Scheffczyk (ed.), *Redenzione ed emancipazione*, Brescia 1975, 29-130.

[71] Cf. Th. Pröpper, *Compiti attuali di una teologia della redenzione*, in Id., *Redenzione e storia della libertà. Abbozzo di soteriologia*, Brescia 1990, 9-92.

1,11). Ora, secondo il nostro testo, al cuore di questa volontà sta la salvezza di tutti gli uomini: la salvezza è descritta tanto al passivo come un "essere salvati" quanto all'attivo come un "venire alla conoscenza della verità". Il senso è che l'agire di Dio non esclude una partecipazione umana nel senso che il dono è anche il punto di arrivo della ricerca umana. Questo "giungere a conoscenza", indicato con *elthéin eis epígnosin*, indica l'assimilazione di una conoscenza diventata esperienza di vita. Al termine viene la "verità": coincide con la volontà divina e rappresenta la conclusione della ricerca umana.

Senza dilungarci troppo, basti qui richiamare il carattere originale della verità biblica, del tutto diverso dalla concezione greca; mentre la *alétheia* greca si svela alla conoscenza intellettuale, la *emeth* ebraica si manifesta solo nella fiducia di chi si affida a Dio[72]. Il contenuto della verità biblica è un'esperienza di stabilità e sicurezza, è un abbandono fiducioso nella mani di Dio: in modo stringato, si potrebbe dire che il contrario della verità biblica non è la menzogna ma la delusione.

Si può, allora, comprendere il carattere personale, cristologico che la verità assume in *Gv* 14,6 quando Gesù afferma di essere lui stesso la verità; la trasparenza dell'uomo Gesù all'amore trinitario è qui tale che Gesù è la verità perché, con la sua persona, mostra la stabile fedeltà dell'amore dell'*Abbá* nello spazio umano[73]. Cristo-verità è la manifestazione della amorosa fedeltà di Dio nello spazio sempre pericolante della fedeltà umana. Con Gesù-verità l'amore fedele e potente di Dio è posto dentro la storia umana come libertà imprevedibile che indica nell'amore, nel dono di sé il senso ultimo di ogni

[72] Sull'aspetto biblico della verità, cf. I. DE LA POTTERIE, *Verità biblica e verità cristiana*, in ID., *Gesù verità*, Casale Monferrato 1973, 9-24; ID., *La verité dans Saint Jean*, Rome 1977.

[73] Su questi aspetti più teologici, cf. W. PANNENBERG, *Che cos'è la verità?*, in ID., *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1975, 228-250; H. U. VON BALTHASAR, *Verità e Vita*, in ID., *Saggi teologici*. III. *Spiritus Creator*, Brescia 1972, 227-234; G. COLZANI, *Il carattere personale della verità: verità, libertà e salvezza*, in *Educazione e Verità. XXXVI Convegno di Scholé*, Brescia 1998, 7-24. Per la problematica filosofica, cf. M. HEIDEGGER, *Sull'essenza della verità*, Brescia 1973.

cosa; dallo Spirito di verità, i credenti sono poi introdotti in questa dimensione cristologica della storia così da poter vivere di essa.

Impegno umano corrispondente al divino "essere salvati", il "giungere alla conoscenza della verità" è qualcosa di molto più profondo di un atto intellettuale ma non per questo lo esclude; è impegno di vita che, proprio seguendo l'obiettivo decorso della vita, si apre a ciò che il Creatore vi ha posto all'inizio e che il Padre di Gesù ha in Lui completato e portato a pienezza. Se quest'adesione comprende anche un *intellectus fidei*, espressione intelligente dell'adesione personale, quest'intelligenza della fede si esprime nel riconoscimento che Gesù è il Salvatore. Questo termine – presente nelle lettere pastorali e nella seconda di Pietro – non è gran che usato per parlare di Gesù: gli si preferisce quello di *Kyrios*.

Senza entrare nella spiegazione di questa ritrosia, si può richiamare il giudizio di W. Foerster: «non il titolo di *sotér* in sé ma la realtà della *sotería* da lui arrecata innalza Gesù quale *sotér* alla sfera di Dio»[74]. Per non cadere in un quel regnocentrismo che «passa sotto silenzio Cristo» e che «privilegia il mistero della creazione […] ma tace sul mistero della redenzione» (*RM* 17, poi ripreso in *Dominus Iesus* 19), occorre che questa *sotería* richiami e valorizzi a fondo la persona di Cristo e la sua vita. La soteriologia, infatti, non sarebbe adeguatamente affermata se il Salvatore che la realizza non fosse alla sua altezza. Questo comporta, a mio parere, almeno tre sottolineature: presentare Gesù come il rivelatore dell'*Abbá*, come il liberatore che annuncia il vangelo del Regno e come il redentore che muore per noi.

È stato R. Bultmann a insistere sul tema del Rivelatore[75]; Gesù è colui che, come inviato del Padre che lo ha mandato, ci introduce nel mondo divino e ce ne svela i progetti. Sono però stati J. Jeremias[76]

[74] FOERSTER - FOHRER, *sōzō*, 601.

[75] La sua tesi è che Cristo non è una personalità numinosa ma un rivelatore e che, al centro della rivelazione, vi è la grazia come dono escatologico; cf. R. BULTMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1985, 44-46; per Giovanni, cf. soprattutto 381-391. 391-400.

[76] Cf. J. JEREMIAS, *Abbá*, Brescia 1968.

e G. M. Soares-Prabhu[77] ad approfondire il tema dell'*abbá* e a illuminare la singolare personalità di Gesù nel quadro di una relazione vissuta nella preghiera, nella fiducia e nella ricerca della volontà del Padre. Il tema del Regno[78] ha caratterizzato Gesù come un carismatico che si muoveva al di fuori dello schema dell'insegnamento della *Torah* da parte di un rabbi[79]; il vangelo del Regno appare come un evento che «mira a trasformare i rapporti tra gli uomini e si attua progressivamente, man mano che essi imparano ad amarsi, a perdonarsi, a servirsi a vicenda» (*RM* 15). Gesù appare, così, il liberatore che restituisce dignità alle persone e che le riconcilia al di là delle loro contrapposizioni. Infine, la morte-risurrezione di Gesù apre il dibattito su un messianismo crocifisso[80] che ridiscute a fondo un umanesimo che non considera seriamente il fallimento, il dolore, il male e la morte[81].

Non sempre l'opera salvifica di questo Messia crocifisso è stata chiaramente compresa; Moltmann ha scritto pagine amare sulla falsificazione della croce[82]. Ne è venuta una crisi soteriologica che, come indicato sopra, per un verso si lega alla secolarizzazione della salvezza e per un altro è frutto del confronto con altri sistemi religiosi. In questa linea, il *deficit* di attualità e di incidenza della soteriologia cristiana viene risolto a scapito della coerenza di insieme della fede.

Per questo si può, forse, guardare con interesse il saggio in cui P. Grelot ci ha offerto un dialogo con le scienze umane e, in particolare,

[77] Cf. G. SOARES-PRABHU, *The dharma of Jesus: interdisciplinary essays in memory of George Soares-Prabhu*, Pune 1997.

[78] Cf. R. SCHNACKENBURG, *Signoria e regno di Dio*, Bologna 1971.

[79] Cf. M. HENGEL, *Sequela e carisma. Studio esegetico e di storia delle religioni su* Mt *8,21s e la chiamata di Gesù alla sequela*, Brescia 1990.

[80] Cf. S. DIANICH, *Il Messia sconfitto. L'enigma della morte di Gesù*, Casale Monferrato 1997.

[81] Cf. N. FÜGLISTER, *Il valore salvifico della Pasqua*, Brescia 1976; F.G. BRAMBILLA, *Il crocifisso risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Brescia 1998.

[82] Cf. J. MOLTMANN, *L'opposizione della croce alle sue interpretazioni*, in ID., *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia 1973, 43-95.

con la psicoanalisi [83]. Presentando la salvezza come passaggio da un'esistenza lacerata a una riconciliata [84], Grelot vi ha riconosciuto tre aspetti grosso modo riconducibili ai tre indicati sopra come fondamentali per la figura del Salvatore: la rivelazione di Dio Padre che ristruttura la nostra vita interiore nella configurazione al Figlio Gesù; la ritrovata fraternità umana che concretizza il regno di Dio nella riscoperta della unità della famiglia umana; il ritrovamento della propria unità personale che si perfeziona nell'ascesi e nel combattimento per una vita al seguito dello Spirito. Qui la soteriologia si traduce in un'antropologia che ne rende evidente l'umana bellezza.

Allo stesso modo si può ricordare il lavoro di A. Pieris [85]. Questo gesuita presenterà le religioni asiatiche come religioni cosmiche con soteriologie metacosmiche; in questo modo leggerà il cosmo come un insieme di forze con cui l'uomo convive e la salvezza come una liberazione da se stessi, come una purificazione interiore. Mentre l'Occidente, con il dibattito fede-ragione, ha perso molto delle sue radici cristiane, l'Asia punta a una sapienza religiosa da costruire in dialogo con il suo patrimonio religioso. A quest'impegno può contribuire anche la fede cristiana e può contribuire proprio in base alla persona di Cristo; analizzando la dimensione sacramentale, quella contemplativa e quella attiva che considera modalità diverse dell'unica soteriologia, Pieris pone l'accento sulla sua vita: Gesù «non diede la sua vita in una solennità liturgica [...] al contrario, in un ovvio conflitto secolare, anche se tinto di religione, egli rimase fedele a Dio e agli uomini e diede la sua vita per i suoi in una combinazione secolare di circostanze. Perciò il Calvario non fu una liturgia ecclesiastica, ma un'ora di vita umana che Gesù sperimentò come culto» [86]. Per questo chiede di mettere al centro l'esperienza

[83] Cf. P. Grélot, *Péché originel et redemption. A partir de l'epître aux Romains. Essai théologique*, Paris 1973.

[84] Cf. P. Grélot, *De l'existence déchirée à l'existence réconciliée*, in Id., *Péché originel et redemption*, 263-325.

[85] Cf. A. Pieris, *Una teologia asiatica di liberazione*, Assisi 1990.

[86] *Ivi* 30.

dell'attiva presenza di Dio nella storia e di dar vita a una soteriologia che, come ha fatto Gesù, accetta di imparare dal mondo in mezzo al quale vive. Resta, comunque, la realtà di una persona che offre la realtà di una salvezza definitva e insuperabile.

### 4.2. *Le dimensioni della salvezza*

Legata al Regno, la salvezza ha una dimensione escatologica: richiama il compimento del disegno di Dio. Al riguardo, andrà sempre tenuta presente sia la lezione di K. Barth sia quella di O. Cullmann. Del primo, va ricordata la protesta contro la tentazione di fare dell'escatologia un «innocente capitoletto finale» [87]: l'escatologia è una dimensione trasversale dell'evento salvifico e della riflessione teologica; del secondo va tenuta presente la ricostruzione della temporalità degli eventi salvifici come segnati da una tensione tra presente e futuro. In questa luce, l'*eschaton* va letto in termini cristologici: non rimanda a un aldilà ma a una forma kenotica di presenza; il compimento della storia – Cristo – è a disposizione di chi vive in essa. Il compimento della storia non ha la forma gloriosa del trionfo ma quella crocifissa della realtà contraddetta e, anche, rifiutata. Per questo, le dimensioni della salvezza portano in sé il germe di una loro, sempre possibile, negazione; evento di giustizia, amore e pace, la salvezza non si realizza che nel complesso superamento del suo contrario. Sembra, dunque, che le principali dimensioni della salvezza siano alla fine tre: la salvezza è universale, olistica e comunitaria.

1. *La salvezza è universale*. Non riguarda solo i credenti ma l'intera umanità. Alla sua base sta una prospettiva storico-salvifica nella quale l'opera di Dio raggiunge l'intera storia umana, dalla creazione al suo compimento. Al cuore di questa storia sta «la pienezza del

[87] K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, Milano 1974, 481. Su tutto questo cf. G. COLZANI, *Escatologia e Teologia della storia*, in G. CANOBBIO - P. CODA (edd.), *La Teologia del XX secolo. Un bilancio.* 2. *Prospettive sistematiche*, Roma 2003, 483-560.

tempo» (*Gal* 4,4; *Ef* 1,10; *Mc* 1,15), realtà ben diversa dalla fine del mondo e della sua storia, dato che si realizza in Cristo Gesù. La teologia ha tradotto quest'universalità nella volontà salvifica universale di Dio ma, quasi da subito, ha trovato il suo punto critico nella conciliazione della volontà salvifica universale con la dottrina agostiniana della predestinazione di alcuni [88]. Senza seguire tutte le molte chiarificazioni del tema [89], ci sembra necessario evitare ogni forma di irrigidimento: dovrà essere la predestinazione a essere compresa alla luce del Vangelo e non questo a venir ristretto nei confini di una dottrina.

Questa teologia ha trovato la sua conferma al Vaticano II. Da una parte, *Lumen gentium* 16 ha insegnato che «coloro che non hanno ancora ricevuto il battesimo in vari modi sono ordinati al popolo di Dio» [90]; dall'altra, *Gaudium et spes* 22, dopo aver ricordato che la grazia lavora invisibilmente nel cuore degli uomini di buona volontà, insegnerà che, poiché Cristo è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è una sola, allora «dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale» [91]. Il miglior commento a questi insegnamenti si ha, a nostro parere, in *RM* 10, dove l'universalità della salvezza è affermata con decisione: «se è destinata a tutti, la salvezza deve essere messa in concreto a disposizione di tutti». Affrontando

[88] Al riguardo, cf. il pensiero classico di O. ROTTMANNER, *Der Augustinismus. Eine dogmengeschichtliche Studie*, München 1892 per il quale, dopo il 418, Agostino negherebbe la volontà salvifica universale; la sua tesi rimane sostanzialmente vera, nonostante l'appassionata difesa che ne fa A. TRAPÉ, *S. Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia*. II. *Grazia e libertà*, Roma 1990, 199-300.

[89] Cf. G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero*, Bologna 1997, 285-309.

[90] In modo più preciso, sempre *Lumen gentium* 16 dirà che «quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua chiesa, e che tuttavia cercano sinceramente Dio e la sua chiesa e con l'aiuto della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna».

[91] Ritroviamo la stessa posizione in *Ad gentes* 7, anche se in modo leggermente più ipotetico. Infatti, dopo aver richiamato la mediazione di Cristo e il ruolo della chiesa, aggiunge: «benché quindi Dio, attraverso vie che Lui solo conosce, può portare gli uomini, che senza loro colpa ignorano il Vangelo, a quella fede senza la quale è impossibile piacergli».

poi il nodo di coloro che non hanno la possibilità di conoscere il Vangelo, lo stesso numero insegna che «per essi la salvezza in Cristo è accessibile in virtù di una grazia che, pur avendo una misteriosa relazione con la chiesa, non li introduce formalmente in essa ma li illumina in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale»[92].

Un'ultima precisazione verrà dall'istruzione *Dialogo e annuncio* che il Pontificio Consiglio per il Dialogo interreligioso e la Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli daranno congiuntamente alle stampe nel 1991; al n. 35, l'istruzione precisa che «la presenza incoativa di questo Regno si può trovare anche oltre i confini della chiesa, per esempio nei cuori dei seguaci di altre tradizioni religiose, nella misura in cui vivono valori evangelici e rimangono aperti all'azione dello Spirito». Va da sé che queste affermazioni aprono alla teologia non poche questioni.

2. *La salvezza è integrale od olistica*. La deformazione spiritualista della salvezza viene fatta risalire, da più di un autore, alla teoria della natura pura. H. de Lubac ne ha ricostruito la storia indicando in Tommaso de Vio, detto Caietano († 1534) il suo inventore[93] e in F. Suarez († 1617) colui che la divulgherà con il suo *De ultimo fine hominis* (1592) e con il *De gratia* (pubblicato postumo nel 1619). Alla tesi della natura pura sarà collegata un'antropologia dei due fini, naturale e soprannaturale, che avrà effetti devastanti sulla vita cristiana confinata ormai in un ambito puramente interiore e soprannaturale. Se, al suo sorgere, questa doppia finalità poteva giustificarsi con

[92] Il passo è riportato e ribadito in *Dominus Iesus* 20.

[93] Cf. H. DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, Milano 1978; ID., *Il mistero del soprannaturale*, Milano 1978. La tesi della natura pura aveva già fatto capolino sia con Giovanni Bockingam che, durante il nominalismo, ne parlerà nell'ambito del *de potentia Dei absoluta*, sia con Bernardo Bernardi († 1332) e Dionigi Ryckel detto il "Certosino" († 1461), che la velavano sotto il paravento della polemica antiscotista. A farne un caposaldo sarà il Caietano che, nel suo commento ai testi tomistici sul *naturale desiderium videndi Deum*, sosterrà che la persona umana non può avere un *desiderium* veramente naturale se non a proposito di un fine a lui connaturale; di conseguenza il discorso di Tommaso sul fine soprannaturale come unico fine dell'uomo verrà interpretato in senso restrittivo: il rivolgersi a Dio di un'inclinazione naturale è frutto della grazia.

il bisogno di salvaguardare la libertà della chiesa, qualificata dal fine soprannaturale, da ogni forma di indebita ingerenza di stati totalitari, qualificati dal fine naturale, il risultato sarà drammatico: sarà quello di escludere la chiesa e la vita cristiana da ogni partecipazione alla costruzione della storia umana.

La consapevolezza di questa marginalità storica della fede cominciò ad aprire una serie di interrogativi pastorali e teologici a partire dalla fine della prima guerra mondiale. Una nuova, positiva concezione del mondo generò una nuova visione della creazione, interna all'alleanza, che divenne il fondamento di una teologia delle realtà terrene [94] e del laicato [95]. Nacquero così interrogativi sui rapporti profondi tra la chiesa e il mondo: «è la chiesa qualche cosa di realmente diverso dal mondo? [...]. La chiesa è del mondo: in un certo senso, la chiesa è il mondo: la chiesa non è un non-mondo» [96]. Il punto più alto di questa teologia sarà costituito da una distinzione di Congar [97] che porterà a un profondo ripensamento dei rapporti tra chiesa e mondo; sullo sfondo delle loro implicazioni, il grande teologo francese riterrà che chiesa e mondo abbiano un unico identico fine ultimo, ed è il Regno, ma un diverso fine prossimo o immediato: l'evangelizzazione per la chiesa e l'animazione cristiana di quanto è nel tempo per il mondo. Quest'unità di missione nella distinzione dei piani sarà, in larga misura, la teologia adottata dal Vaticano II.

[94] G. THILS, *Teologia delle realtà terrene* [1946], Alba (Cuneo) 1949; J. COMBLIN, *Verso una teologia dell'azione* [1964], Roma 1967.

[95] Y. CONGAR, *Per una teologia del laicato* [1953], Brescia 1966.

[96] J. B. METZ, *L'Église et le monde*, in *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967, 150; cf. pure la raccolta di saggi di E. SCHILLEBEECKX, *Il mondo e la chiesa* [1965], Roma 1969.

[97] La bibliografia di Congar è vastissima; su quest'aspetto, registra un mutamento di pensiero con il dopo Concilio. Nel periodo precedente il Concilio e in quello conciliare – a questo periodo appartengono le osservazioni ricordate – si possono richiamare: *Vera e falsa riforma della chiesa* [1950], Milano 1972; *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris 1953; *La mia parrocchia vasto mondo. Verità e dimensioni della salvezza* [1959], Roma 1965. Dopo il Concilio ricordiamo: *Ecco la chiesa che amo! Meditazioni teologiche* [1968], Brescia 1969; *Ministeri e comunione ecclesiale* [1971], Bologna 1973; *Un popolo messianico. La chiesa sacramento di salvezza. La salvezza e la liberazione* [1975], Brescia 1976.

Già la *Gaudium et spes*, però, avrà accenti nuovi e diversi che, a partire dalla centralità di Cristo, ricaveranno una lettura cristocentrica della storia. Al n. 45, infatti, si legge: «Il Verbo di Dio, per mezzo del quale tutto è stato creato, si è fatto egli stesso carne per operare, lui l'uomo perfetto, la salvezza di tutti e la ricapitolazione universale. Il Signore è il fine della storia umana, "il punto focale dei desideri della storia e della civiltà, il centro del genere umano, la gioia d'ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni"». Vi è qui un indubbio recupero del cristocentrismo [98]; la storia umana ha per fine quel Signore che è, al tempo stesso, il centro della chiesa e la ragione della sua missione: attraversata da questa dinamica salvifica al cui servizio è posta in quanto chiesa, essa non può guardare la storia con indifferenza. La storia appartiene agli interessi della chiesa.

Questa prospettiva abilita la chiesa a parlare non solo ai cristiani ma a tutti gli uomini: a tutti ha il compito di richiamare la pienezza della dignità umana. «In realtà solamente nel mistero del verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro che è Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (*GS* 22). Ne verrà una chiesa estroversa [99]; la sua missione la apre al mondo e la impegna in esso.

Si comprendono, allora, gli sforzi post-conciliari per una concezione olistica della salvezza: deve comprendere tutta la vita umana,

[98] Sulla *Gaudium et spes* cf. articolo e bibliografia in G. COLZANI, *Cristocentrismo e umanesimo nella* Gaudium et spes, in *La Rivista del Clero Italiano* 75 (1994) 339-354. Qui richiamiamo solo alcuni bilanci bibliografici, per altro abbastanza asettici: B. LAMBERT, *Gaudium et spes hier et aujourd'hui*, in *Nouvelle Revue Théologique* 107 (1985) 321-346; P. VANZAN, *A vent'anni dal Vaticano II. I rapporti chiesa-mondo secondo la* Gaudium et spes *e la complessa sua recezione nella chiesa italiana*, in *Ripensare il Concilio*, Casale Monferrato 1986, 53-73. Per un ripensamento dell'evento conciliare e delle sue prospettive, oltre che della sua ricezione, cf. i contributi raccolti in G. ALBERIGO - J. P. JOSSUA (edd.), *Il Vaticano II e la chiesa*, Brescia 1985.

[99] Cf. J. C. HOEKENDIJK, *The Church inside out*, London 1964; S. DIANICH, *Chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta dell'ecclesiologia contemporanea*, Cinisello Balsamo 1987.

compresa la sua dimensione sociale e politica. Le chiese proveranno a riprendere la guida di questo cammino con *Populorum progressio* [100], e con Uppsala [101], ma il cammino troverà una sua radicalizzazione nella teologia dello *shalom* del protestante Hoekendijk [102] e nella teologia della missione del cattolico Rütti [103], espressione della concezione teologico-politica di J. B. Metz [104]. Il Sinodo dei vescovi del 1971 su *La giustizia nel mondo* darà la formulazione più nitida a queste esigenze di impegno storico insegnando che «l'agire per la giustizia ed il partecipare alla trasformazione del mondo ci appaiono chiaramente come dimensione costitutiva della predicazione del Vangelo, cioè della missione della chiesa per la redenzione del genere umano e la liberazione da ogni stato di cose oppressivo» [105].

In questo contesto nascerà in America Latina la teologia della liberazione, che sostituirà quella del *desarrollo*; al di là dei dibattiti che provocherà [106], avrà il merito di conferire una precisa identità alle giovani chiese. Se ne avrà una verifica nel Sinodo del 1974 dove queste chiese assumeranno un ruolo decisivo: saranno loro a indicare nell'evangelizzazione e nell'inculturazione il compito apostolico

[100] Cf. PAOLO VI, Lettera enciclica *Populorum progressio* (26-3-1967): *AAS* 59 (1967) 257-296. Sul suo significato, cf. G. COLZANI, Populorum progressio. *Un'intuizione etica al servizio della speranza*, in G. CAMPANE (ed.), *Paolo VI. Testimone della fede, difensore dell'uomo*, Vigodarzere (Padova) 1992, 93-105.

[101] Cf. testi in *Quarta Assemblea generale del CEC* (*«Ecco io faccio nuove tutte le cose» [Uppsala, 4-20 luglio 1968]*): *EO* 5, 410-817.

[102] Cf. J. C. HOEKENDIJK, *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*, München 1967; ID., *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*, Stuttgart 1964. Su di lui cf. J. LOPEZ-GAY, *La nueva escuela del shalom*, in *Misiones Extranjeras* 16 (1969) 415-430; G. COFFELE, *J.Ch. Hoekendijk. Da una teologia della missione*, Roma 1976.

[103] Cf. L. RÜTTI, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen*, München-Mainz 1972.

[104] Cf. J. B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1969; ID., *La fede nella storia e nella società*, Brescia 1978; ID., *Al di là della religione borghese. Discorsi sul futuro del cristianesimo*, Brescia 1981; ID., *Sul concetto della nuova teologia politica. 1967-1997*, Brescia 1998.

[105] Cf. SINODO DEI VESCOVI, *La giustizia nel mondo* (30-11-1971): *EV* 4, 1243.

[106] Pensiamo alle due istruzioni della CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE: *Libertatis nuntius* (6-8-1984): *EV 9*, 866-987; *Libertatis conscientia* (22-3-1986): *EV* 10, 196-344.

della chiesa [107]. La *Evangelii nuntiandi* del 1975 [108], conclusiva di quell'incontro, ne terrà grande conto. Nel n. 31, in particolare, insegnerà che «tra evangelizzazione e promozione umana ci sono dei legami profondi» che indicherà come legami di ordine antropologico, teologico ed evangelico. Sarà però il cammino delle chiese e del movimento ecumenico a fare della liberazione [109] e della triade *giustizia*, *pace* e *salvaguardia del creato* il punto di sbocco del ministero salvifico della chiesa [110].

Questa veloce carrellata basta per concludere che la concezione olistica della salvezza è ormai un dato pacifico: «tutte le forme dell'attività missionaria sono contrassegnate dalla consapevolezza di promuovere la libertà dell'uomo annunciando a lui Gesù Cristo» (*RM* 39). Non basta, però, che questa concezione della salvezza sia dichiarata: occorre che sia anche motivata e fondata adeguatamente. Per farlo, Moltmann [111] ricorda che Gesù fu condannato come bestemmiatore e come rivoluzionario e sobillatore: la teologia non può accontentarsi di sviluppare la sola opposizione tra il Crocifisso e il peccato, trascurando il suo contrasto con la legge e con il potere politico. La teologia della redenzione non può trascurare la sua valenza politica perché questa entra profondamente nell'evento della crocifissione; in effetti, a partire dalla teologia trinitaria della croce

[107] Cf. J. GROOTAERS, *Dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II*, Casale Monferrato 1982, 62-75.

[108] Cf. PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8-12-1975): *EV* 5, 1588-1716. Un primo commento in J. LOPEZ-GAY, *Evangelii nuntiandi*, in *Dizionario di Missiologia*, Bologna 1993, 239-243.

[109] Iniziata in America Latina, la liberazione è ormai un'indicazione di tutte le chiese, in particolare di quelle del Terzo Mondo; di fatto, vi è una teologia della liberazione latino-americana, una africana e una asiatica.

[110] Decisi a Vancouver (1983), i temi *giustizia, pace e salvaguardia del creato* avranno il loro dibattito nelle Assemblee ecumeniche di Basilea (1989) e di Seoul (1990): testi in A. FILIPPI (ed.), *Basilea: giustizia e pace*, Bologna 1989 e in ID. (ed.), *Seoul: giustizia, pace e salvaguardia del creato*, Bologna 1990. Questi temi saranno poi ripresi a Canberra (1991): testi in *Settima Assemblea generale del CEC* (*Spirito Santo: rinnova l'intero creato [Canberra, 7-20 febbraio 1991]*): *EO* 5, 1472-1925.

[111] Cf. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso*, 131-182.

di Moltmann, è iniziata un'attenzione al crocifisso che ha trovato in R. Girard [112] e nelle cristologie della liberazione sia dell'America Latina sia dell'Asia la loro espressione più immediata e più forte [113].

La concezione di un'unità della storia si è a poco a poco imposta come presupposto indispensabile di questa visione olistica. Se, in precedenza, il mondo europeo aveva fermato la sua attenzione sulla storia nel quadro di un'ermeneutica del Vangelo [114] e di un "esistenziale soprannaturale" che avvolge e accompagna la vita dell'intera umanità e di ciascun uomo [115], l'unità della storia umana e di quella salvifica appare come il fondamento ineludibile di questa scelta olistica. G. Gutierrez lo affermerà senza esitazioni: «non esistono due storie, una profana e l'altra sacra, "giustapposte" o "strettamente legate", ma un solo divenire umano assunto irreversibilmente da Cristo, Signore della storia. La sua opera salvifica abbraccia tutte le dimensioni dell'esistenza conducendola al suo pieno compimento. La storia della salvezza è il contenuto stesso della storia umana» [116]. Per quanto diverse, esse condividono un compito salvifico: come Gesù si è occupato della condizione sociale e storica dell'uomo, così la sua chiesa non può separare la propria fede e della pace.

[112] R. Girard, *La violenza e il sacro*, Milano 1980; Id., *Il capro espiatorio*, Milano 1987; Id., *Il sacrificio*, Milano 2004.

[113] Pensiamo in particolare a J. Sobrino, *Gesù Cristo liberatore: lettura storico-teologica di Gesù di Nazaret*, Assisi 1995; Id., *La fede in Gesù Cristo: saggio a partire dalle vittime*, Assisi 2001; Id., *Gesù in America Latina: suo significato per la fede e la cristologia*, Roma 1986. Come è noto, le prime due opere di Sobrino sono state oggetto di una "notificazione" censoria della Congregazione per la Dottrina della Fede, pubblicata il 14 marzo 2007.

[114] Cf. J. Moltmann, *Storia esistenziale e storia universale. Verso un'ermeneutica politica del Vangelo*, in Id., *Prospettive della teologia. Saggi*, Brescia 1973, 149-170; W. Pannenberg, *Avvenimento di salvezza e storia* [1959], in Id., *Questioni fondamentali di teologia sistematica. Raccolta di scritti*, Brescia 1972, 30-93.

[115] Cf. K. Rahner, *Esistenziale*. II. *Applicazione alla teologia*, in *Sacramentum Mundi*, III, Brescia 1975, 590-592; Id., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Alba 1977, 161-188.

[116] G. Gutierrez, *Teologia della liberazione. Prospettive*, Brescia 1972, 152.

3. *La salvezza è comunitaria*. Benché possa raggiungere i cuori di ogni persona, «tuttavia Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse nella verità e fedelmente lo servisse» (*LG* 9). In poche parole, la salvezza deve essere comunitaria; nel contesto del disegno di Dio la chiesa è in Cristo come sacramento, cioè come segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (*ivi* 1). La struttura di questa comunità salvifica è la cattolicità. È quanto riconosce esplicitamente l'Assemblea di Uppsala per la quale la cattolicità ha lo scopo «di condurre gli uomini di tutti i tempi, di tutte le razze, di tutti i luoghi, di tutte le condizioni all'unità organica e vivente in Cristo attraverso lo Spirito santo, sotto la paternità universale di Dio. Quest'unità non è puramante esterna; ha una dimensione più profonda, interiore, che è espressa dal termine "cattolicità". La cattolicità raggiunge la sua pienezza quando ciò che Dio ha già comunicato nella storia è in ultimo rivelato e compiuto» [117].

A dir la verità non si tratta di una conclusione scontata. Alcune affermazioni riportate sopra circa un'azione salvifica che avviene nell'intimo delle coscienze, secondo modalità note a Dio solo, sembrano valorizzare un'azione diretta e immediata di Dio. Lo sforzo di prendere sul serio questo discorso porta A. Dulles a concludere che «the Catholic principle, however, does not fully express the nature of the Church» [118]. Il riconoscimento di quest'inadeguatezza non porta a una liquidazione della cattolicità ma obbliga a un suo ripensamento in grado di mantenere l'unità tra la libera e universale azione salvifica di Dio e la mediazione ecclesiale. È quanto, del resto, riconosce *RM* 9.

La ragione di questo problema sta in una storia che, a poco a poco, ha visto la *unitas* ecclesiale accentuare sempre più gli aspetti gerarchici e istituzionali; in questo modo – scriverà Ratzinger – si arriverà

[117] *Quarta Assemblea generale del CEC*: *EO* 5, 416.

[118] A. Dulles, *The Catholicity of the Church*, Oxford 1985, 170.

a dare un rivestimento teologico alla «forte accentuazione del diritto ineliminabile della chiesa visibile» [119]. Non intendo ricostruire qui la storia della tematica [120]; vorrei solo dire che la lettura conciliare della chiesa come «sacramento universale di salvezza» (*LG* 1.48) non è una vera soluzione del problema, ma è un riportare entrambi i corni del dilemma all'interno della chiesa, senza provare in alcun modo a raccordarli se non con il rimando alle tesi patristiche circa le diverse maniere con cui Dio può mettere le persone in rapporto con la *communio* di salvezza (cf. *ivi* 14-16) [121].

L'insieme di questi dati attende ancora di essere organizzato in un'ecclesiologia che rispetti la complessità di un'economia salvifica che conosce la libertà di un Dio che *non alligatur sacramentis*, ma che pure confessa l'unicità e l'universalità salvifica del Signore Gesù; l'insieme di questi dati attende un franco ripensamento non solo della cattolicità ma della chiesa stessa. Abbiamo ecclesiologie che non tengono alcun conto di una storia della salvezza che conosce un'opera di Cristo e dello Spirito «fuori dei confini visibili della chiesa» (*RM* 18) e di un magistero che non esclude «mediazioni partecipate di vario tipo ed ordine» alla unicità salvifica universale di Cristo (*RM* 5). Se si può dire che il magistero ha cercato più di circoscrivere il problema che di risolverlo, resta il fatto che il problema appartiene alla teologia e non al magistero. Bisogna ammettere che la struttura "cattolica" della unità della chiesa resta in larga misura ancora da investigare.

Forse si può partire dal fatto che la chiesa, serva del Regno, possiede la pienezza dei mezzi di salvezza ma non la pienezza e l'esclusività della salvezza. Non a caso *Ad gentes* 4 ricorda che lo Spirito «operava

[119] J. RATZINGER, *Nessuna salvezza fuori della chiesa*, in ID., *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971, 373.

[120] Cf. G. CANOBBIO, *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, Cinisello Balsamo 1994; *Quaderni teologici del Seminario di Brescia*. 1. *L'appartenenza alla chiesa*, Brescia 1991.

[121] In questi passi i cattolici *plene incorporantur* alla chiesa; la stessa chiesa si sa *plures ob rationes coniunctam* con i cristiani non cattolici, mentre i non cristiani in vari modi *ordinantur* al popolo di Dio.

nel mondo già prima che Cristo fosse glorificato» e *Dominum et vivificantem* 42 presenterà lo Spirito come «il trascendente protagonista della realizzazione di tale opera [salvifica] nello spirito dell'uomo e nella storia del mondo»[122]. Qui non abbiamo un appiattimento dello Spirito sulla chiesa ma una valorizzazione della sua vivificante presenza in tutte le età. Un primo riconoscimento di tutto questo si è avuto con il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, laddove si parla di un'alleanza noachica che invita a comprendere come «economia divina verso le "nazioni", ossia gli uomini riuniti in gruppi, "ciascuno secondo la propria lingua e secondo le loro famiglie, nelle loro nazioni" (*Gen* 10,5)» (n. 56). Citando in nota il testo di *At* 17,26-27, il *Catechismo* lascia intuire l'ampiezza di un'economia che si presenta come un «ordine ad un tempo cosmico, sociale e religioso» (n. 57).

In questa direzione *RM* 24-25 parleranno di Dio come di Colui che «ha creato e dirige misteriosamente i popoli e la storia» e, perciò, è presente nella loro vita; la chiesa, di conseguenza, deve aprire le sue porte e diventare «casa in cui tutti possono entrare e sentirsi a proprio agio, conservando la propria cultura e le proprie tradizioni». Saranno, però, soprattutto i successivi nn. 28-29 ad affrontare questo tema. Citando il bel testo di *Sap* 1,7, secondo il quale lo Spirito «riempie l'universo abbracciando ogni cosa e conosce ogni voce», l'enciclica riconosce che questo ci porta «ad allargare lo sguardo per considerare la sua azione presente in ogni tempo e in ogni luogo». Da questo ricava attenzione e rispetto per la vita religiosa delle persone, nella convinzione che ogni autentica preghiera è suscitata dallo Spirito. Fino a oggi non abbiamo un'ecclesiologia veramente cattolica, capace di rendere ragione di queste aperture.

Possiamo provvisoriamente attenerci alla prudenza di P. Evdokimov quando scrive: «noi sappiamo dove è la chiesa ma non ci è dato di giudicare e dire dove la chiesa non è»[123]. La cattolicità ci

[122] Il testo, citato, è riportato anche in *RM* 21.

[123] P. Evdokimov, *L'Ortodoxie*, Paris-Neuchâtel 1959, 343.

aiuta a capire che cattolico è il Vangelo e non la comunità che vi si ispira o la cultura che lo accoglie; per questo Uppsala dirà che «la concezione di una cattolicità rivolta all'interno e al passato è stata radicalmente attaccata ed il suo posto è stato preso da una concezione tesa in avanti, cioè verso il futuro» [124]. In qualche modo la cattolicità dovrà sempre esprimere la sovrana libertà di Dio in una concretezza storica sempre a rischio di superamento. La ragione sta nel fatto che l'essenza ultima di Dio è la sua libertà nell'amore, è costantemente tesa a quell'inesauribile pienezza della sua universalità che – data nel Figlio – sospinge però la chiesa a una continua, insopprimibile dilatazione.

### 4.3. *Le sfide all'opera salvifica di Dio*

Il dono divino incontra i desideri umani di identità, stabilità, benessere e, più a fondo, l'umana ricerca di senso; valorizza quest'insieme di atteggiamenti e li sviluppa in ordine alla realizzazione del *mysterium salutis*. È questo che i padri chiamano *condescendentia* e sono queste dinamiche umane a rappresentare il punto di riferimento della *paideia* ecclesiale. L'incontro del dono di Dio e delle attese umane non si pone in un quadro di parità contrattuale ma nella luce della misericordiosa bontà di quel Dio che promette e compie le sue promesse. Va da sé che, in quest'incontro, non vi sono soltanto intese ma anche contese e sfide; avvengono là dove la persona rifiuta il disegno di Dio e pretende di sostituirlo con uno suo. Questi momenti critici non sono solo negativi; non di rado il loro superamento rappresenta un esempio di sviluppo della fede ed è in questo senso che, a poco a poco, prende piede la convinzione dell'unicità e

[124] Sono osservazioni del vescovo ortodosso Karekin Sarkissian nella sua introduzione al rapporto della prima Sezione di Uppsala (1968) dedicato a *Spirito Santo e cattolicità* (in *Per un nuovo ecumenismo. Testi dell'Assemblea di Uppsala*, Brescia 1970, 41). In questo stesso senso Moltmann scriverà che «"cattolico" è in senso eminente una determinazione escatologica della chiesa»: J. MOLTMANN, *La chiesa nella forza dello Spirito*, Brescia 1976, 449.

dell'universalità della mediazione salvifica di Gesù Cristo. Ripercorrere questi momenti può quindi avere una qualche utilità.

1. *La crisi ariana*. La prima grave crisi nell'ambito della strutturazione della fede nell'opera salvifica di Dio è quella ariana: essa rappresenta il tentativo di ridurre la persona e l'opera di Gesù in termini cosmici, esaurendone così il significato nel cosmo stesso. In quanto *deuteros Theos*, il Figlio sarebbe stato voluto dal Padre come demiurgo, come intermediario verso il mondo; definendo la generazione eterna del Figlio e la sua *omousía* con il Padre, la chiesa intenderà attenersi fedelmente al dato biblico e presentare la salvezza come ingresso del divino nel mondo umano. Questo delimita il dogma ma non ne annulla il mistero. Allora, come oggi, ci si può chiedere: cosa significa del divino nel mondo umano? Come pensare questa sorprendente presenza? I concili di Efeso e di Calcedonia mostrano come questo dibattito fosse tutt'altro che risolto: si era soltanto spostato dalla storia del mondo alla persona di Gesù nella quale si dava l'unità ipostatica della natura divina e della natura umana. Cosa significa che, nella persona del Figlio, Dio è diventato uno di noi? Precisare che l'unità del Verbo con Gesù significa dire che Gesù è pienamente un uomo, ma lo è non solo come noi, bensì in quella maniera particolare che è propria di Dio quando assume la natura umana, è importante ma lascia scoperti molti interrogativi.

Questi interrogativi ritornano di nuovo attuali oggi, anche se capovolti. In una cultura che pensa la Realtà ultima come non commensurabile con il mondo storico, il mistero di Dio è sempre al di là di una storia e di una conoscenza umana: *Deus semper maior*. «Il Mistero divino rimane sempre e irrimediabilmente al di là della presa umana; nessuna tradizione religiosa può rivendicare a priori una conoscenza privilegiata del Mistero, e tanto meno un monopolio di tale conoscenza. Ogni conoscenza umana dell'Assoluto è relativa»[125].

[125] J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997, 379-380.

Lo sforzo ariano di leggere cosmologicamente la generazione del Figlio si capovolge così nell'assoluta insondabilità del mistero divino ma questo capovolgimento rilancia il problema.

Senza pretendere qui né di affrontare né di risolvere questo dibattito [126], occorre cogliere il senso profondamente religioso di una simile impostazione; pienezza e ricchezza, il Mistero non serve a colmare le lacune della conoscenza razionale ma «è uno stato ontologico che deve essere accettato, non un problema epistemologico da risolvere» [127]. In modo diverso ma altrettanto apofatico, Gregorio di Nissa sosterrà che la vera conoscenza «consiste nel non vedere, perché quello che si cerca è al di sopra di ogni conoscenza, separato da ogni parte dalla incomprensibilità, come se fosse una tenebra […]. Quando dunque Mosè ebbe progredito nella conoscenza, allora dichiarò di aver visto Dio nella tenebra, vale a dire di aver allora conosciuto che Dio è, nella sua natura, quell'essere che è al di sopra di ogni conoscenza e di ogni comprensione» [128]. Questi temi hanno oggi bisogno di una nuova, ampia ripresa.

2. *L'agostinismo e la scolastica*. La riflessione sull'opera salvifica di Dio conoscerà una seconda sfida con Agostino: con lui la salvezza diventerà la questione della grazia e del suo rapporto con la libertà [129]. Il pensiero di Agostino non ha potuto svilupparsi nella pace di una tranquilla riflessione se non poche volte [130]; per lo più è

[126] Cf. una trattazione in G. COLZANI, *Per una teologia delle religioni. Presentazione storica e teologica*, in *Ad Gentes. Teologia e Antropologia della Missione* 11 (2007) 1, 62-84.

[127] Cf. S.J. SAMARTHA, *La croce e l'arcobaleno. Cristo in una cultura multireligiosa*, in J. HICK - P. KNITTER (edd.), *L'unicità cristiana un mito? Per una lettura pluralista delle religioni*, Assisi 1994, 172.

[128] GREGORIO DI NISSA, *Vita di Mosè*, in ID., *Opere*, Torino 1992, 293. In modo ancora più stringato, dirà: «Siccome ciò che è contenuto è senza dubbio inferiore per natura a ciò che contiene, ne consegue che il dominio spetta a quello che è più grande […]. Non si potrà immaginare, allora, un contenimento della natura illimitata. Ancora: quello che è illimitato non può, per natura, essere compreso» (*ivi* 319).

[129] Cf. un'ampia presentazione in TRAPÉ, *S. Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia*.

[130] Pensiamo soprattutto al *De Trinitate* e alle *Enarrationes in Psalmos*.

stato costretto dalle circostanze a misurarsi con il movimento pelagiano e con il cosiddetto semipelagianesimo. La sua sottolineatura della grazia come dono va certamente collegata alla sua visione trinitaria che, nella ricerca di categorie relazionali, utilizzerà la generazione per il Figlio e il dono per lo Spirito: il donatore è il Padre con il Figlio mentre il dono è lo Spirito. Tuttavia, nel contesto della disputa pelagiana, questa prospettiva trinitaria sarà lasciata ai margini. Si avrà così una lettura agostinista dello stesso Agostino che – nel dono – esalterà la gratuità della grazia.

Questa concentrazione attorno alla gratuità della salvezza coglie di sicuro un aspetto prezioso ma finirà per lasciare in secondo piano il suo stesso contenuto: è la *théosis*, la comunione di vita con Cristo. Ne verrà una lettura amartiocentrica della storia e una concezione individuale e interiore della grazia come salvezza dell'anima. Descritta in termini formali come gratuità, la salvezza cristiana escluderà ogni *debitum* nei confronti della libertà; pensata a sua volta sul modello divino, come capacità di bene, come *libertas*, la libertà umana – dopo il peccato – sarà declassata a *liberum arbitrium*, a mera possibilità di scelta. Solo la grazia potrebbe restituire l'uomo alla *libertas* persa con il peccato.

Quando, con la scolastica medioevale, si opererà una metafisicizzazione di quest'impianto storico-salvifico, la gratuità sarà descritta nei termini di natura e di soprannatura e, all'interno di quest'ultima, la polemica con Pier Lombardo porterà a intendere l'*habitus* di grazia, come una realtà creata diversa dallo Spirito. La delineazione dell'antropologia dei due fini, con la tesi della natura pura e della accidentalità della grazia, sarà il punto estremo contro cui polemizzerà de Lubac e la *théologie nouvelle*[131]. Per un verso la fine dell'agostinismo, dopo le controversie baiana, giansenista e *de*

[131] Non vi è nessuna possibilità di offrire una bibliografia su un periodo lungo secoli. Ci accontentiamo di rimandare a una buona teologia della grazia; per conto nostro, abbiamo offerto questa ricostruzione in G. COLZANI, *Il momento teologico del dibattito: la teologia post-tridentina. Il rinnovamento della teologia della grazia*, in ID., *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, Bologna 1997, 249-258. 259-268.

*auxiliis*, per un altro il riconoscimento che le tesi di de Lubac finiranno per ricevere, porterà a ritrovare l'importanza delle persone divine e della comunione con loro. La salvezza è la presenza dello Spirito e, nello Spirito, della Trinità.

Resta da chiedersi se queste conclusioni non sono ancora notevolmente astratte e lontane dalla vita reale. Poiché a esistere non è la grazia ma l'uomo in grazia, si impone una ri-trattazione dell'antropologia cristiana nei termini della discepolanza; presentare il discepolo che accoglie e vive la salvezza portata da Cristo significa non già ribadire la gratuità ma mostrare piuttosto come la grazia animi e mobiliti la libertà, quali mete le additi, verso quali progetti la porti, quale volto le conferisca. Questa concreta antropologia cristiana è ancora da fare, anche se – qua e là – se ne vedono delle tracce.

3. *La secolarizzazione*. La secolarizzazione o, come dice *RM* 11, la secolarizzazione della salvezza, rappresenta la terza sfida. Alla base di questo discorso stanno i lavori di K. Löwith [132] che presenterà la filosofia della storia – da Hegel a Marx – come secolarizzazione di quella teologia della storia che aveva avuto la sua forma classica nel *De civitate Dei* di Agostino e la sua formulazione ultima nei *Discours sur l'histoire universelle* (1681) di J. B. Bossuet. Con Löwith la nozione di secolarizzazione assumeva non tanto il valore di un fenomeno storico quanto quello di una chiave interpretativa della storia del pensiero, di un processo culturale atto a indicare che l'uomo aveva ormai preso il posto di Dio come soggetto di storia. Per altro, Löwith non intendeva né difendere il progresso né schierarsi a difesa della teologia della storia; rifiutando tanto l'ideologia del progresso [133] che quella di un'escatologia cristiana [134], Löwith riteneva che «la ragione […] non può assolutamente accettare […] la proclamazione, tanto categorica

[132] Cf. K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* [1953], Milano 1963.

[133] Cf. K. Löwith, *La fatalità del progresso*, in Id., *Saggi sulla storia*, Firenze 1971, 73-92.

[134] Vista come una somma di terrori più che di speranze, l'escatologia lascerà il posto alla libertà moderna.

quanto incompiuta, di un vero e proprio "eschaton" con un giudizio ed una redenzione finale»[135]. Da qui il suo invito a non sopravvalutare la storia e a considerarla semplicemente come il luogo dove l'ordine del mondo permane sempre identico a se stesso.

Contro quest'interpretazione insorgerà in modo forte H. Blumenberg[136]; rifiutando il paradigma di un'«espropriazione della fede», sosterrà la «legittimità» dell'epoca moderna. La legittimità è l'affermazione di un'autonomia del pensiero moderno come pensiero che non ha alcun bisogno di giustificazione; «ciò che è accaduto prevalentemente, o comunque finora con poche eccezioni specifiche e riconoscibili, nel processo interpretato come secolarizzazione, può essere descritto non come "trasposizione" di contenuti autenticamente teologici nella loro autoalienazione secolare, ma come "nuova occupazione" di posizioni divenute vacanti da parte di risposte le cui relative domande non poterono essere eliminate»[137]. Tale testo rimanda all'esaltazione incondizionata dell'onnipotenza divina nella dottrina occamista della potenza assoluta di Dio e, insieme, alla totale discrezionalità della predestinazione che avrebbe privato l'uomo di ogni collocazione sensata nel contesto del mondo; alla persona umana rimaneva soltanto l'alternativa della ribellione contro questo Dio. Il rifiuto di quest'"assolutismo teologico" porterà alla legittimazione moderna della libertà umana; mentre la teologia risaliva fino a un Dio trascendente, il pensiero moderno lo fa a titolo proprio.

Il senso del dibattito è chiaro. Per Löwith, escatologia e progresso storico sono talmente affini che si può parlare del progresso come secolarizzazione dell'escatologia cristiana; la ragione sta nel fatto che la coscienza storica dell'umanità si esprimerebbe in entrambi, anche se in modo diverso. Blumenberg non condivide quest'impostazione. Demitizzando l'escatologia, la riconduce dentro la storia di modo che il progresso è per lui il bisogno «di autoaffermazione umanistica

[135] *Ivi* 276.

[136] Cf. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*.

[137] *Ivi* 71.

contro il Dio cristiano»[138]. Al di là delle diverse ricostruzioni storiche, il nodo teoretico riguarda il posto del mondo nella fede cristiana. Gogarten gli ha, forse, dato l'impostazione più nitida[139]. Le sue tesi pongono una radicale differenza tra Dio e il mondo che completano ponendo la mondanità del mondo come corrispettivo della trascendenza divina. La stessa perdita di influenza cristiana sul mondo è qui vista come provvidenziale e purificatoria; paradossalmente, questa teologia ingloba in uno schema religioso anche il decadimento della fede, ribadendo così la forza della fede: il suo stesso misconoscimento non sarebbe altro che l'espressione più alta della sua vitalità.

In questo dibattito su escatologia e mondanità del mondo, si pone il problema del significato del mondo e del posto della libertà umana e dell'umana coscienza anche di fronte alla fede. Significano qualcosa per la salvezza cristiana dell'uomo o sono semplicemente in concorrenza con essa? Pannenberg[140] vede in Blumenberg un'esasperazione della teodicea e prova a mostrare come, connettendo creazione e alleanza, la fede cristiana abbia mantenuto il mondo nell'ambito dell'agire divino fino alla sua redenzione, senza affatto consegnarlo come peso di male alla libertà umana. L'incarnazione, poi, evidenzia come il pensiero cristiano non sia raccoglibile solo attorno all'assolutismo teologico ma abbia argomentato in modo positivo e significativo il rapporto tra Dio e l'autocomprensione della persona; non a caso, il tema genesiaco dell'uomo immagine di Dio è confluito in quello cristologico del secondo, vero Adamo.

[138] W. PANNENBERG, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, Brescia 1991, 18.

[139] Cf. FR. GOGARTEN, *L'uomo tra Dio e il mondo. Una indagine sulla legge e sul Vangelo* [1952], Bologna 1971; ID., *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico* [1953], Brescia 1972. Su di lui e sul suo pensiero, cf. G. PENZO, *F. Gogarten. Il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo*, Roma 1981; E. ARRIGONI, *Alle radici della secolarizzazione. La teologia di Gogarten*, Casale Monferrato 1981.

[140] Cf. W. PANNENBERG, *La legittimità cristiana dell'evo moderno. Osservazioni su un'opera di Hans Blumenberg*, in ID., *Questioni fondamentali di teologia sistematica. Raccolta di scritti*, Brescia 1975, 537-549; ID., *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*.

In pratica, il tema della mondanità del mondo svela i suoi nodi nel modo di pensare la libertà e la coscienza non solo in ordine al mondo ma in ordine al disegno di Dio sul mondo. Più volte Giovanni Paolo II aveva indicato il punto cruciale di questo problema nella separazione tra libertà e verità [141]. Resta da chiarire quanto la concezione cristiana di una libertà interpellata da quella Parola che la raggiunge da fuori possa seriamente dialogare con la concezione moderna della libertà come autodeterminazione.

### 4.4. *Teologia della storia alla luce della salvezza*

La teologia della storia sorge verso la fine degli anni '50 quando un gruppo di giovani docenti dell'Università di Heidelberg decide di dare rilievo dogmatico al metodo esegetico seguito da G. von Rad e, staccandosi dalle teologie della Parola, si impegna a recuperare la storia come dinamica indispensabile della rivelazione. Senza seguire lo sviluppo di questa teologia, si può dire che ripenserà la rivelazione [142] e offrirà una rilettura della storia attorno alla promessa e alla speranza [143]. Di fatto le scelte di questi autori, oltre che da ragioni esegetico-teologiche, sono sostenute anche da quei cambiamenti culturali propri di un'epoca che abbandonava una visione statica della vita e assumeva la nozione di "futuro" come criterio di comprensione del reale e delle sue possibilità [144].

Quasi negli stessi anni, anche la teologia cattolica – questi autori sono tutti protestanti – andrà riscoprendo la teologia della storia.

[141] Cf., ad esempio, *Veritatis splendor* 32. 34 e *Centesimus annus* 46.

[142] *Rivelazione come storia* [1961], a cura di W. Pannenberg, Bologna 1969.

[143] Tra i primi a mettersi su questa strada si possono ricordare W. KRECK, *Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie*, München 1961; J. MOLTMANN, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di un'escatologia cristiana* [1964], Brescia 1970; G. SAUTER, *Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*, Zürich-Stuttgart 1965.

[144] Pensiamo, in particolare, a E. BLOCH, *Il principio speranza* [1959], 3 voll, Milano 1994 e a W. BENJAMIN, *Angelus novus. Saggi e frammenti* [1955], Torino 1962.

Il dopoguerra aveva visto crescere il bisogno di dare una vera fondazione alle esigenze spirituali sviluppate da movimenti laicali come l'Azione Cattolica; per questo, dopo un dibattito tra incarnazionismo ed escatologismo [145], si troveranno anche loro ad affrontare le questioni del progresso e della storia. Nella misura in cui si tratta di dare il giusto rilievo a quell'avvenimento cristologico nel quale ogni cosa trova senso, il problema non è limitabile alla promessa e alla speranza, alla testimonianza e alla santità mondana, ma deve per forza di cose riconsiderare l'intera storia alla luce della salvezza.

L'insufficienza di una lettura della storia sullo sfondo del rapporto tra natura e grazia porterà a valorizzare il pensiero storico-salvifico di O. Cullmann [146]. Superando una lettura ecclesiastica della salvezza, J. Danielou svilupperà un'analogia con l'incarnazione [147]: la relazione tra due nature indivise e inconfuse diventa così il modello di una comprensione salvifica della storia come sintesi di libertà umana e grazia divina. Quest'orientamento cristologico troverà una forma originale e matura con Balthasar [148]. Il suo punto di partenza è una riflessione sulla temporalità di Cristo: nella sua filialità Gesù accoglie tutto ciò che viene dal Padre mentre nella sua creaturalità accoglie il tempo e gli dà quella forma che è propria del suo essere-aperto alla missione avuta dal Padre. La salvezza si risolve così nel rapporto tra la temporalità cristologica e la temporalità propria della storia umana; per questo, senza appiattire il ministero della chiesa sul progresso del mondo, viene in primo piano tutto ciò che, nella storia

[145] Cf. una presentazione in G. THILS, *Trascendence ou Incarnation? Essai sur la conception du christianisme*, Louvain 1950; l'autore è, per altro, decisamente schierato su linee incarnazioniste.

[146] Cf. O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, Bologna 1965.

[147] Cf. J. DANIELOU, *Christologie et Eschatologie*, in A. GRILLMEIER - H. BACHT (edd.), *Das Konzil von Chalkedon*, III, Würzburg 1954, 269-286. L'autore era già intervenuto su questo tema sia con J. DANIELOU, *Christianisme et histoire*, in *Études* 254 (1947) 166-184, sia soprattutto con ID., *Saggio sul mistero della storia* [1953], Brescia 1963.

[148] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia. Abbozzo* [1950], Brescia 1964. Del medesimo autore, cf. *Il tutto nel frammento* [1963], Milano 1970.

umana, è segno dell'anelito verso Cristo e della sua misteriosa presenza[149].

Se poi la presenza della salvezza cristica nella storia ha la forma del *Christus passus*, ha la forma del Crocifisso, questo pone il problema di mostrare come il mistero della croce possa davvero essere il centro e la pienezza della storia. La presenza del Regno nella storia obbliga a escludere una concezione ciclica della storia, di stampo naturalistico e legata al mito dell'eterno ritorno; per altro non si può nemmeno essere d'accordo con J. Taubes[150] che, leggendo la storia in base a una lacerazione apocalittica che la percorre, vede una salvezza che viene dall'aldilà e non ha rapporto con gli accadimenti di questo tempo. Nemmeno le teologie regnocentriche, di cui parlano *RM* 17 e la *Dominus Iesus* al n. 19, ci sembrano adatte a dar forma storica a una salvezza che tenga conto della croce.

Probabilmente occorre riprendere Balthasar e leggere la filialità nei termini crocifissi della piena dedizione di sé; come senso ultimo della storia, la salvezza assume la forma della piena dedizione di sé al Padre e ai fratelli per la realizzazione del regno di Dio. Testimoniare e servire questo dono d'amore è il compito di una chiesa che, mentre si impegna in quest'evangelizzazione, non può non riconoscere e valorizzare la presenza dei *semina Verbi*, la presenza di una grazia che anticipa quanto la chiesa è chiamata a offrire.

[149] Va da sé che questo implica un prendere le distanze sia dalla teologia di A. DARLAP, *I fondamenti d'una teologia della storia della salvezza*, in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium salutis*. I. *Teologia fondamentale della storia della salvezza*, Brescia 1967, 31-221 che si muove in una prospettiva rahneriana, sia dalla stessa impostazione teologica della collana *Mysterium salutis*.

[150] J. TAUBES, *Escatologia occidentale*, Milano 1997.

Pierluigi Cacciapuoti

# L'IDEA DELLA SALVEZZA NELLA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

In quest'intervento analizzeremo due modelli di teologia della salvezza, elaborati nella seconda metà del XX secolo, uno da parte cattolica e uno da parte protestante, in Occidente. Assumeremo come punto di partenza la conclusione del Concilio Vaticano II e come termine la *Lettera sul perdono* [1]. Lo scopo dell'analisi consisterà nel tentativo di rispondere teologicamente a una domanda-guida: che cosa significa, per il cristiano, essere salvo? e come può ottenere la salvezza? Alla duplice domanda si collega l'altra: chi può salvare? chi agisce in maniera salvifica per l'uomo? Il metodo che seguiremo è semplice: schematizzeremo i modelli con cui Johann Baptist Metz e Jürgen Moltmann hanno reagito alla situazione culturale e religiosa, conseguente al calo d'interesse per le tesi classiche della soteriologia, e alla ridotta rilevanza pubblica delle chiese cristiane; quindi ne valuteremo la portata scientifica e veritatitiva. Nel fare questo, terremo sullo sfondo gli enunciati dogmatici irrinunciabili per l'intelligenza credente della fede.

Prima, tuttavia, vorremmo riconsiderare brevemente il contesto storico-culturale nel quale la moderna soteriologia ha messo le sue radici. Da esso si ricava l'inevitabile constatazione che la teologia cattolica si è mossa con notevole ritardo rispetto a quella protestante, pur trovandosi davanti ai medesimi processi in atto, nella comune società mittel-europea. Vediamo come.

[1] Commissione Teologica Internazionale, *Memoria e riconciliazione: la chiesa e le colpe del passato* (12-3-2000), in *Il Regno Documenti* 45 (2000) 137-152.

È consuetudine far iniziare la disgregazione del cristianesimo dall'Illuminismo. In realtà, a voler indicare la causa storica prossima del collasso, il colpo definitivo alle teologie cristiane è venuto dal positivismo. Infatti, la portata critica della cultura dei lumi avversa al cristianesimo e alla religione era stata ormai abbondantemente smorzata dal movimento romantico e dai processi di restaurazione. Quando questi fenomeni, nella seconda metà del XIX secolo, esaurirono la loro energia culturale e politica, furono i positivisti e i rivoluzionari a rivolgersi con entusiasmo ai dati dell'esperienza scientifica ed economica, allora in rapido sviluppo. Elaborarono, così, una visione del mondo antimetafisica, ristretta alle sole realtà empiricamente accertabili. L'esito conseguente fu di necessità materialistico, alimentato sia dalle teorie evoluzionistiche, sia dalla sicurezza che il progresso delle scienze e il libero gioco delle forze economico-sociali avrebbero preparato un avvenire sempre più organico e felice, per così dire, tecnicamente "salvo".

L'interesse per l'uomo nelle sue condizioni di vita, mostrato dal sorgere di una nuova scienza, la sociologia, assunse in politica la figura del socialismo scientifico, che oppose al socialismo utopistico una lettura materialistica dei processi di emancipazione economico-politica. Nel *Manifesto del partito comunista* (1848) si annunciava che «ogni cosa sacra viene sconsacrata e gli uomini sono finalmente costretti a considerare la loro posizione nella vita e i loro rapporti reciproci con uno sguardo disincantato»[2].

La situazione peggiorò per le chiese cristiane occidentali quando la corrente di trasformazioni assunse un atteggiamento di aperta avversione nei riguardi del sentimento religioso, come risonanza dell'assioma marxiano: «Le leggi, la morale, la religione sono per lui [il proletariato] altrettanti pregiudizi borghesi, dietro ai quali si nascondono altrettanti pregiudizi borghesi»[3]. Alle forti esigenze spirituali

[2] K. MARX - F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, introduzione di E. J. Hobsbawm, Milano 1998, 57.

[3] *Ivi* 70.

dell'età romantica, si contrappose l'affermazione dell'inconciliabilità della fede con il progresso intellettuale e sociale e con i risultati della scienza. Ad aumentare lo scetticismo contribuirono anche i primi risultati ottenuti con il metodo storico-critico nel campo dell'esegesi biblica (determinando i noti interventi della Pontificia Commissione Biblica all'inizio del XX secolo). Fu precisamente allora che si consolidò la frattura tra fede-religione-chiese, da un lato, e cultura-masse popolari, dall'altro, sfociata in vera e propria ostilità, quando le formazioni socialiste accolsero l'ideologia rivoluzionaria marxista.

La teologia evangelica si mobilitò fin dai primi segnali di trasformazione dell'atmosfera culturale e sociale. Ai teologi liberali, conservatori, si contrapposero gli escatologisti conseguenti (William Wrede, Johannes Weiss), diretti ispiratori della teologia dialettica, antiborghese, fortemente critica verso i processi di autoredenzione e autosalvezza, elaborati nelle società europee contemporanee, e verso il razionalismo teologico di A. Harnack, che sembrava scendere troppo a patti con essi. D'altra parte anche il marxismo guardava con sospetto i tentativi di integrare nel Vangelo i principi filantropici del socialismo nascente. Marx ammoniva: «Come il prete andò sempre d'accordo con i feudatari, così il socialismo clericale va d'accordo con quello feudale. Non c'è niente di più facile che dare una mano di vernice socialista all'ascetismo cristiano… Il socialismo sacro è solo l'acqua santa con cui il prete benedice il dispetto dell'aristocratico»[4]. Furono proprio i teologi dialettici a levare le prime voci di una teologia cristiana veramente nuova, capace di resistere all'impatto con la modernità liberale, evoluzionista, positivista, marxista, presentando in maniera decisa e coinvolgente il progetto cristiano della salvezza dell'uomo. I loro nomi sono noti a tutti: Karl Barth (insieme con Leonhard Ragaz e Herman Kutter) e il teologo-martire Dietrich Bonhoeffer.

[4] *Ivi* 93.

La Chiesa cattolica, invece, rimase immobile sulle posizioni tradizionali. È vero che non mancarono movimenti attivisti, a favore dell'emancipazione delle masse, dei giovani, delle donne, come pure si fecero tentativi di raccogliere il proletariato cattolico dentro un'unica formazione. Tuttavia, a livello teologico, la rigorosa risposta che il magistero oppose al modernismo impedì che il pensiero cattolico delineasse, o immaginasse soltanto, soluzioni più articolate e meno pragmatiche al problema della relazione tra fede e società, tra aspettative umane e salvezza ultraterrena, tra cattolicesimo e cultura moderna. L'impianto teologico corrente, di tipo neo-tomista, non ispirava vie nuove, al di là di un tradizionalismo a oltranza, carico di timori apocalittici, rivestiti di antimarxismo sovietico. Esso sanciva un'idea di salvezza totalmente estrinseca e spiritualizzata, disincarnata dal movimento della storia e fortemente escatologizzata: l'immagine del regno di Dio equivaleva all'aldilà messianico o alla chiesa visibile attuale. Il concetto di redenzione si identificava con il riscatto oggettivamente pagato da Gesù sulla croce per il peccato degli uomini. Si dovette attendere la fine della seconda guerra mondiale e il clima aperto dalla guerra fredda per leggere due encicliche, la *Pacem in terris* di Giovanni XXIII (11 aprile 1963) e la *Populorum progressio* di Paolo VI (26 marzo 1967), che aprirono all'intelligenza teologica della cattolicità possibilità nuove di impostare la domanda ricorrente sul fondo dei drammatici eventi storici coevi: il cristianesimo salva ancora l'uomo? e se lo salva, come? Tra i due documenti ora citati, il Concilio Vaticano II aveva accennato a una risposta, riconoscendo in *Gaudium et spes* la positività delle modificazioni culturali e socioeconomiche in atto (cf. *GS* 3-4; 63). A esse offriva il peculiare modello salvifico intriseco della "persona umana integrale", beninteso ispirato al Vangelo.

Nel clima del rinnovamento conciliare si colloca il primo tentativo organico di proporre una soteriologia cattolica all'altezza delle sfide contemporanee. Esso si deve a Metz, discepolo di Karl Rahner, successivamente distaccatosene, per fondare la "nuova teologia politica". I motivi del dissenso tra i due teologi furono esclusivamente di

natura teorica. Metz cominciò ad allontanarsi dal maestro quando comprese che la visione soteriologica di Rahner rimaneva troppo privatizzata e individualistica. Essa non rispondeva alle esigenze di una "redenzione sociale", di una "salvezza politica" delle masse, tanto fortemente sentita e tanto più ampia, visibile e mordente di quella spirituale del "cristianesimo anonimo" rahneriano.

## 1. Johann Baptist Metz: salvare, ricordare, liberare

Il movente originario della "nuova teologia politica" di Metz è costituito da una drammatica esperienza adolescenziale risalente al 1944, quand'era un ragazzo-soldato della Wehrmacht: lo spettacolo della sua compagnia, totalmente distrutta da un bombardamento americano, e la consapevolezza di essere stato risparmiato al massacro, solo per aver ricevuto poco prima l'ordine di portare un messaggio al comando lontano[5]. Da questo ricordo, ossessivamente presente nella sua memoria, scaturiscono le domande che accompagnano l'itinerario teologico metziano: come può la teologia esprimere la redenzione operata da Dio? come può comunicare la sua salvezza assoluta? anzi, come *deve* concepirla? E ancora: come può scagionare Dio dall'obiezione, lacerante per un credente, che egli non intervenga abbastanza contro il male del *suo* mondo? Infine: come può trovare ragionevoli argomentazioni contro l'ateismo razionale di chi, davanti all'assenza e al mutismo di Dio, deduce che ovviamente egli non esiste?

L'ispirazione di fondo è molto vicina a quella di una teodicea: si prova sgomento per la presenza viva e operante del male; si nutre meraviglia per l'assenza ? almeno apparente ? di Dio. Quel ricordo di vita, in Metz si rafforza successivamente, confrontandosi con le immagini di Auschwitz filtrate dalla tragica drammatizzazione dei romanzi di Elie Wiesel. Così, Metz interpreta il crimine di Auschwitz come un evento assoluto, un rito di passaggio per la teologia.

[5] J.-B. Metz, *Sul concetto della nuova teologia politica. 1967-1997*, Brescia 1998, 225-229.

Intanto, il ricordo cresce e matura sempre più, quando si vede venire incontro i fenomeni socio-culturali che caratterizzavano gli anni Settanta e Ottanta: il movimento della Scuola di Francoforte, il pensiero neo-marxista, le correnti della rivolta studentesca, il processo emancipatorio innescato dalle teologie della liberazione nel Terzo Mondo. Dalla riflessione dei filosofi di Francoforte sugli esiti dell'illuminismo, Metz deduce una critica serrata all'ottimismo dei lumi, così ostentato nella società liberale e così tragicamente contraddetto dai fatti. Dalla dialettica marxista, Metz assume la preoccupazione del pensiero per le classi sociali inferiori, la sensibilità intellettuale per i non-emancipati, per gli ultimi. E nel contempo, la volontà di tradurre quel pensiero in realtà storica, di trasformarlo in lotta e vittoria. Ciò, solo allo scopo di raggiungere uno stadio più elevato di dignità personale e di vita propriamente umana da parte delle classi emarginate. Dai fatti del '68, Metz impara la critica alla società borghese e al cristianesimo perbenista, docilmente adattato alle esigenze culturali ed economiche delle classi dominanti. Infine, dai primi tentativi di portare a concetto l'esperienza delle comunità di base in America Latina e nel Terzo Mondo, Metz acquisisce la certezza che i risultati, ricavati dalle tre fonti precedenti, hanno a che fare con la teologia e con la prassi della chiesa, così che la prima non può rimanere un discorso consolatorio, ma deve incidere sulle strutture di fatto e sulla vita concreta della gente.

Metz non dà risposte immediate e *ad hoc*, ma ricostruisce la stessa teologia fondamentale sulla base delle riflessioni sviluppate. Pertanto, egli non procede con formule strategiche, ma solo con principi di metodo, compendiati in una stringatissima tesi: «oggi la chiesa deve concepirsi e affermarsi come la testimone e trasmettitrice pubblica di una memoria pericolosa della libertà, in seno ai sistemi della nostra società, che si definisce emancipatrice» [6]. Questo vuol dire che ciò, a cui la chiesa e la teologia sono impegnate, per portare la salvezza cristiana dentro la congiuntura culturale odierna, è

[6] *Ivi* 71.

anzitutto custodire la memoria del mistero pasquale di Gesù. Non si tratta di un ricordo nostalgico, privatistico, conservatore. È piuttosto una memoria pericolosa e sovversiva, riguardante Uno (l'Unico) che a prezzo della propria vita rende l'uomo libero. E libero vuol dire critico verso le false ideologie libertarie, aperto alla realizzazione continua e progressiva di un futuro di dignità e di umanità che si completerà solamente in Dio. Ecco perché il campo d'azione della chiesa (quanto alla prassi) e l'oggetto della teologia (quanto alla teoresi) si identificano sociologicamente con gli ultimi, esclusi anche dagli stessi movimenti emancipatorii laici (che pure mietono le loro vittime!). Elettivamente, si identificano con i morti, la cui ansia di libertà, spenta per sempre, nessuno più ricorda e coltiva. Dunque: redimere vuol dire ricordare l'uomo qualunque; salvare significa liberare l'uomo ancora schiavo dell'indegnità umana.

Che cosa insegna la lezione di Johann Baptist Metz? Anzitutto che pensare a una "redenzione", conclusa felicemente in una "salvezza", presuppone la concentrazione dello sguardo su di una pena, su di un fallimento, su una catena di conseguenze evidenti e durevoli degli errori umani. Inoltre, richiede la consapevolezza di una colpa, di un peccato voluto, deliberato, di cui si conosce e si avverte il castigo, duro ma giustificato. Infine, esige che possa esistere qualcuno che ci aiuti a uscirne, perché, nella speranza almeno, una via di uscita esiste: teologicamente, soltanto in Dio. Ciononostante, il fenomeno memorativo non va rinchiuso nella sfera dei semplici processi psichici di uno spirito credente. Metz è convinto che il raggiungimento di uno stato di salvezza cristiana può avvenire solo nella prassi, e dev'essere dialettico, teoreticamente "critico". Non è immediato, continuo, evolutivo, come lo sviluppo di un programma prestabilito, dove ciascuna fase più elevata scatta nel momento definito, al termine della precedente. Deve confrontarsi con i progetti laici che secolarizzano la speranza cristiana. Perciò questo tipo di dialettica e di critica osa pensare che il teatro dello scontro non è soltanto l'altare sul quale si celebra l'eucaristia, ma anche la coscienza sopita di un uomo ormai senza dignità, senza memoria.

## 2. Jürgen Moltmann: Dio salva Dio e le sue creature

L'incontro con la teologia politica di Metz rappresenta il punto di svolta dell'itinerario teologico di Moltmann, dopo i primi studi storico-teologici sul concetto calvinista di predestinazione. "L'amico" Metz ha aiutato Moltmann (anch'egli soldato e prigioniero, ma con l'opportunità di cominciare a studiare teologia nel campo di prigionia) a considerare il fatto che la teologia tedesca si è disinteressata alle omissioni politiche ed ecclesiastiche che avevano causato lo sterminio degli ebrei. E il fatto che forse quel genocidio «è stata la fine spirituale del cristianesimo»[7]. Ora, se Metz credeva di non poter giustificare Dio davanti alle fosse, Moltmann assume, invece, una diversa reazione. Egli prende a prestito da Bonhoeffer l'idea di un Dio debole e passibile, prigioniero, tormentato e martire insieme con il suo popolo. Da qui poteva aprirsi una prospettiva completamente nuova. Già Dorothee Sölle la descriveva come un capovolgimento totale della prospettiva salvifica: se Dio, ad Auschwitz si trova nella sua *shekînah* e pende dalla forca, allora è dal mondo, dove Dio si trova, che parte la redenzione. E Moltmann è d'accordo con lei[8].

La salvezza, allora, non va delegata serenamente a Dio solo, salvo poi il diritto di accusarlo o giustificarlo a piacimento. Esiste anche una redenzione umana che tuttavia non è autoredenzione. Ma, ancora più radicalmente, Dio stesso diventa "soggetto della redenzione", la quale non tocca più soltanto il mondo, ma si estende anche al Dio che vive nel suo mondo, dentro, in mezzo, qui[9]. Guardata in prospettiva escatologica, la redenzione è l'incessante progredire del fenomeno, per cui la *shekînah* di Dio si ricongiunge con Dio stesso. Intanto, il fatto che Dio inabiti nel mondo, e attenda anch'egli di essere riunito a sé, questo è il tormento della salvezza dei cristiani, è

[7] J. Moltmann, *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*, Brescia 1999, 176.

[8] Cf. *ivi* 179-180.

[9] Cf. *ivi* 180.

l'incompiutezza della redenzione: Dio stesso è «Vittima, in, con e tra le vittime dei despoti» [10]. La salvezza cristiana, dunque, è un processo in divenire. Esso si snoda sempre tra due poli: una presenza invisibile e un'assenza visibile. Da un lato esso vive nella storia, come realtà concreta e palpabile, ciò che si chiama "la signoria di Dio"; dall'altro, però, supera ogni realizzazione immanente e tende al completamento escatologico: è ciò che significa la formula "regno di Dio", ovvero l'esito definitivo della «*signoria di Dio* storico-liberatrice» [11]. Signoria di Dio e regno di Dio, storia della salvezza e salvezza definitiva della storia, trovano il loro punto d'incontro, e insieme di origine, nell'evento del crocifisso risorto.

La teologia della croce esprime in termini narrativi e logici il medesimo contenuto formale della salvezza, opera di Dio. La croce, seguita dalla risurrezione di Gesù, è l'opera della giustizia di Dio, che redime i peccati e rigenera a nuova vita, concede perdono e suggerisce di assumere un atteggiamento nuovo di esistere. Se c'è una novità nell'impostazione soteriologica della pasqua di Gesù, essa consiste nel fatto che esula dal privato, non si rinchiude nell'ambito intimo del proprio particolare: invece è capace di allargarsi alla comunità degli uomini, è in grado di esercitare una pressione anche sul terreno sociale. Qui ci troviamo, pertanto, al fondamento teologico della teoria e della prassi salvifica moltmanniane: l'evento salvifico non è solo individuale ma collettivo, non solo spirituale ma globale. Se è così, il compito di una soteriologia sarà sì quello di pensare la salvezza, ma anche di praticarla, di realizzarla nel tempo come "anticipazione" della salvezza eterna. Ecco perché le dimensioni della salvezza teologica spontaneamente si estendono oltre i limiti tradizionali del peccato, della disobbedienza a Dio, e si allargano ai confini della politica, della convivenza umana libera e degna. La croce dice che, materialmente, salvezza significa liberazione da ciò che impedisce

[10] *Ivi* 179.

[11] J. MOLTMANN, *La chiesa nella forza dello spirito. Contributo per una ecclesiologia messianica*, Brescia 1976, 255.

all'uomo di essere uomo e di vivere da uomo, di vivere con la dignità che gli proviene dalla sua condizione di creatura divina. Questo è il motivo per cui la liberazione politica sarà, in concreto, la liberazione dei disprezzati, dei torturati, degli ultimi, di coloro la cui dignità sempre in dubbio. Allo stesso tempo, essa coinciderà in positivo con il «favorire tutto ciò che serve alla vita» [12]. Non occorre insistere sul valore teologico di questa istanza politica, visto che Dio in Gesù è tra gli abbandonati che aspettano da noi la liberazione [13].

La salvezza appare in tutta la sua forza di collaborazione tra Dio e uomo: è Dio che salva, il trascendente, l'eterno; la salvezza è opera sua, all'inizio e alla fine. Ma, "nel frattempo", essa aspetta, dall'uomo, dal credente, un'anticipazione reale, temporale e storica, immanente. Anticipare la salvezza della storia dà alla croce di Cristo il valore di un atto di libertà, che supera già adesso l'autoalienazione, l'illibertà, in attesa del superamento definitivo, al sopraggiungere del regno escatologico di Dio [14]. Se, ancora più in dettaglio, ci chiediamo che cosa determina questa peculiare rotta salvifica, abbiamo a nostra disposizione un elemento esperibile, l'idea cioè di "amicizia con Cristo". È l'amicizia con Cristo che ci consente di verificare se è avvenuta o meno la trasformazione dei rapporti sociali nel senso del regno e della signoria di Dio. È la maniera di rapportarsi a Cristo secondo una logica di parità, che oltrepassa il modello fondato sulla logica della superiorità-dominio, espresso nel titolo cristologico di "Signore", interpretato in senso monarchico da Ignazio di Antiochia in poi [15].

Senza quest'inversione di rotta non potremo definire cristologicamente il processo di giustificazione operata da Dio, che diventi al tempo stesso santificazione personale e salvezza sociale. Se, invece, fondiamo cristologicamente la soteriologia, allora comprendiamo l'impegno del cristiano all'interno dei processi storici non solo come espressione etico-pratica di una religione, bensì come rivelazione

[12] *Ivi* 262.
[13] Cf. *ivi* 133-135.
[14] Cf. *ivi* 256-258.
[15] Cf. *ivi* 145.

essenziale della vocazione a credere. L'impegno cristiano diventa una manifestazione globale, che coinvolge qualsiasi processo liberatorio in atto nella società: liberazione economica, liberazione politica, liberazione culturale, liberazione sociale [16]. Non fa meraviglia che la lotta per assicurare all'uomo i diritti fondamentali alla vita, alla libertà, alla sicurezza, venga ritenuta da Moltmann una reale anticipazione del regno. Lo stesso vale per gli sforzi vòlti a superare il pregiudizio razziale, sessista, salutista, egoico, pelagiano [17]. In generale, Moltmann ritiene che la salvezza entra nella storia nella misura in cui lasciamo che il principio dell'esclusione venga sostituito dal principio di autoaccettazione e di eteroaccettazione, così come viene espresso in *Gal* 3,28. Lì Paolo traduce il concetto della giustificazione per fede in una prassi di liberazione e accettazione dell'altro come altro. E in ciò, il regno di Dio viene, e la signoria di Dio pre-viene, si anticipa.

C'è, ovviamente, il rischio di una deviazione verso posizioni meramente libertarie o rivoluzionarie. A evitarlo deve suscitarsi una duplice consapevolezza: *a*) che la rinascita dal male ha un orientamento escatologico-evolutivo e una concrezione cristologica nella figura del messia, l'atteso, percepito nella persona del singolo e della comunità [18]; *b*) che l'attività salvifico-escatologica è attraversata da tensioni creative peculiari, simultaneamente compresenti: preghiera e fede alla terra, contemplazione e lotta politica, trascendenza e solidarietà [19]. All'interno di tali tensioni, l'aspetto pragmatico non è mai tutto, non esaurisce mai l'azione: «la prassi non cura le debolezze dell'io» [20]. Per fare questo, ci vuole altro. Invece, la prassi salvifica ha per il cristiano un movente e un significante preciso: lo spirito di Dio, Dio stesso nella sua personalità dinamica, efficace, che trasforma, crea, offre sensi nuovi alle cose antiche [21].

[16] Cf. *ivi* 146.
[17] Cf. *ivi* 245-254.
[18] Cf. *ivi* 364.
[19] Cf. *ivi* 368-374.
[20] *Ivi* 372.
[21] Cf. *ivi* 374.

La riflessione più recente di Jürgen Moltmann amplia la visione della presenza anticipatrice di Dio dalla storia alla creazione. Riprendendo temi cari alla teologia medievale ma anche a Calvino, e forti suggestioni dal dibattito scientifico ed ecologico contemporaneo, Moltmann conia il termine "con-creatura" per collocare, sulla linea di una stessa amorosa opera di Dio, l'uomo, le piante, gli animali, l'intero organismo ecologico. In termini ecologici, la salvezza non si spiega solo come un evento che implichi una sorta di causalità impersonale, com'è nelle idee di *creatio ex nihilo*, di *causatio creaturae* e di *gratia creata*. Le con-creature sono sacre piuttosto perché legate a Dio da un rapporto di alleanza stabilito con la terra e tutti i suoi abitanti, non solo con gli uomini. Salvare significa custodire tale relazione alleatica, contribuire, insieme con il creatore, a lasciar vivere le sue con-creature, umane e non-umane [22]. Salvare vuol dire tutelare il pianeta come un bene in se stesso e non come un mezzo funzionale alla comparsa e alla sopravvivenza dell'uomo, come sostengono i fautori del principio antropico (John D. Barrow e Frank J. Tipler). L'idea di "creatura" si rivela ancor più appropriata che quella di "natura": natura è ciò che l'uomo assoggetta mediante la cultura, come cosa sua; creatura è ciò che l'uomo rispetta, come cosa di Dio, con-creata da Dio insieme con lui, alla pari. Da qui scaturisce anche l'impegno politico-giuridico per l'elaborazione di una *Carta della Terra* [23]. In fondo, osserva Moltmann, quest'aspetto dell'azione salvifica che Dio si aspetta dall'uomo costa ben pochi sforzi: esso si traduce in un semplice «let it be» [24], diremmo un "lasciar vivere", un "lasciar viva la vita", in attesa di vivere per sempre. Anzi, "vita" è il concetto che raccoglie in sintesi tutta la visione soteriologica di Moltmann [25].

[22] Cf. MOLTMANN, *Dio nel progetto del mondo moderno*, 108s.

[23] Cf. *ivi* 111.

[24] *Ivi* 113.

[25] Cf. *ivi* 226-231, dal titolo: *Missione è invito a vivere*.

## 3. Conclusioni

Dai due sondaggi di teologia contemporanea che abbiamo effettuato, si ricava l'impressione di una positiva separazione della salvezza dall'attività cultuale della chiesa. La salvezza cristiana non avviene più preferibilmente attraverso il culto e le azioni sacramentali, né riguarda più soltanto il rapporto del singolo credente con Dio. Detto altrimenti, non si accontenta dell'invisibilità misteriosa del mondo degli spiriti. Né le speranza connessa alla salvezza si trasferisce completamente e immediatamente sul piano metastorico del mondo che verrà. Il regno di Dio non è un fenomeno esclusivamente spirituale o intraecclesiale. Alla salvezza, alla speranza e al regno corrispondono forze intrastoriche, le quali sono all'opera nel mondo per salvarlo a misura dell'uomo, e prepararlo alla salvezza totale, questa sì, fatta a misura di Dio. Non si può affatto rimproverare alla teologia contemporanea – come emerge chiaramente – una immanentizzazione del messaggio biblico. È invece una più profonda esegesi e una più attenta analisi teologica, più ricca, vivace, attenta ai bisogni generali dell'umanità, che consente di rivedere le formule e i principi consacrati della teologia dogmatica. I concetti di grazia, di amore, di rapporto Dio-mondo, di alleanza, di *sequela Christi*, di Gesù storico, di morte e risurrezione di Gesù, trovano così una risonanza insospettata e si aprono a una efficacia finora impossibile a concepirsi. È come se un potenziale segreto venisse finalmente scoperto all'interno di costellazioni di idee che sembravano cristallizzate nella ripetizione di tratti sempre identici.

Sorge, tuttavia, una forte perplessità, quando si osserva che le teologie politiche e della speranza non hanno dato alla vita della chiesa l'impulso sperato al tempo degli entusiasmi iniziali. Anzi, sembra di avvertire uno strano ritorno di visioni spiritualistiche e misticheggianti disincarnate, quasi timorose di quanto l'evolversi delle società ogni giorno ci pone davanti. È, forse, il destino del cristianesimo, quello di curarsi solo delle anime, dimenticando i corpi? di agire sugli spiriti, ignorando le situazioni vitali in cui essi sono

costretti a vivere, a sopravvivere? È impossibile alla fede lottare per il domani, contrastando l'oggi, senza paure apocalittiche, senza perdere il controllo dei nervi? rimanendo serena al suo posto? Forse, anche qui si tratta di coniugare, come nel credo di Calcedonia, l'inconiugabile: muoversi nella storia, senza confondersi con la storia; essere di Dio, senza pretendere di essere divini; agire e lasciare; guidare e servire; morire per risorgere. Questa potrebbe essere la lotta prima di ogni altra lotta, che la salvezza cristiana richiede ancora. L'altra lotta, simile a questa, è stata chiamata da Paul Valadier «la riteologizzazione della politica»[26]. Bisogna dare nuove motivazioni religiose a una vita politica che non ne ha affatto, neppure laiche o profane. Per fare questo, si esige un'attenzione ancora più profonda all'uomo e ai suoi bisogni. Il concetto di salvezza va coniugato con quello di bisogno, attraverso un'analisi accurata delle necessità dell'uomo, come ad esempio: un'economia etica e solidale, un lavoro dignitoso e un trattamento lavorativo equo, un'abitazione sana, assistenza sanitaria efficiente, un'educazione di base adeguata agli standard che la globalizzazione impone, esempi di moralità pubblica e privata, modelli degni di uomini e donne grandi, da poter imitare.

Gesù di Nazaret, umile uomo maturo, può ancora insegnare alla Chiesa umili esempi di riuscita umana: non più individuali e claustrali, ma più semplicemente personali, sociali, mondanamente cristiani.

[26] P. VALADIER, *Permanance du théologico-politique. Politique e religion, de nouvelles donnes*, in *Recherches de science religieuse* 94 (2006) 4, 547-570, qui 569.

Antonio Ascione

# SALVEZZA E FILOSOFIA

Nel secolo scorso, la fede e la filosofia si sono incontrate o "scontrate" sull'interpretazione delle attese di salvezza e di liberazione provenienti dalla prassi. Hanno dovuto confrontarsi con gli orizzonti di salvezza, intesi sia in senso trascendente che immanente. Oggi sembra finita l'epoca dei vari messianismi secolarizzati e la promessa di redenzione e di salvezza, propria della fede cristiana, sembra a tanti destinata a essere ricacciata nel mondo buio delle suggestioni private o a essere condannata a un'insignificanza mondana, una volta cadute le promesse semplicemente umane di redenzione. Gli orizzonti di salvezza, se non sono cercati all'interno di una visione cristiana, vengono affidati sempre più allo sviluppo della tecnica negli spazi di un puro benessere mondano che essa può offrire o semplicemente promettere.

Da molti, il periodo postmoderno che viviamo è considerato come il lungo per quanto difficile addio alla modernità filosofica. La sfiducia nei macro-saperi totalizzanti incarnati dai "grandi racconti" e l'abbandono delle legittimazioni "forti" o "assolute" della filosofia a favore di forme deboli (G. Vattimo) o "instabili" di razionalità (J.-F. Lyotard), basati sulla consapevolezza che non si danno "fondamenti" ultimi e immutabili, né del conoscere, né dell'agire, caratterizza il vasto e variegato panorama culturale odierno. A ciò s'accompagna anche una sfiducia nel concepire la storia come successione temporale in termini di "superamento" e di "progresso", con la conseguenza di una sorta di «dissoluzione della categoria del nuovo» (G. Vattimo). È l'addio, cioè, a una concezione della

storia intesa come totalità significante universale, in grado di fungere da fondamento in vista dell'emancipazione e dello sviluppo umani. A questa rinuncia, fa seguito una marcata diffidenza verso ogni visione salvifica, sia politica che religiosa, o anche estetica, finalizzata a raggiungere una soggettività pienamente riconciliata con se stessa.

Nella storia non ci sarebbe salvezza, perché non c'è in essa un senso che ci conduca verso un fine: siamo abbandonati a noi stessi senza un Dio che possa salvarci. Al massimo possiamo ritirarci in un'etica del finito, ancorata non più a un'ontologia né a una fede, ma semplicemente alla decisione di assumere responsabilmente la propria sorte in questo spazio e in questo tempo, con tragica dignità e resistenza di fronte al male del mondo. Cancellato ogni Assoluto trascendente, presa definitivamente ogni distanza dalle ideologie e congedatosi dalle utopie messianiche, l'uomo di oggi sembra ripiegarsi su se stesso, sul proprio qui e ora: alla vertigine dell'Assoluto trascendente sostituisce ora la vertigine dell'abisso del nulla.

A differenza di quanto accadeva nelle cosiddette "filosofie della crisi" della prima metà del Novecento, assistiamo ora alla fine dei "sistemi unitari" e all'emergere dell'arcipelago della molteplicità e della frammentazione, consapevolezza che si traduce nel contrasto programmatico contro ogni tradizionale *reductio ad unum*. L'epoca contemporanea si presenta, così, come il compimento e la realizzazione estrema del processo di secolarizzazione che ha caratterizzato il pensiero e le società occidentali degli ultimi secoli, come un ultimo tentativo di una definitiva distruzione di ogni residua certezza che scaturisca dalle originarie matrici teologiche e metafisiche. Dietro le pieghe del trionfo postmoderno per la raggiunta maturità intellettuale ed esistenziale dell'uomo contemporaneo, si cela, tuttavia, un senso di nostalgia e di rimpianto, se non un disagio, per l'intero perduto. Siamo, dunque, consegnati ineluttabilmente alla nostalgia per un mondo smarrito, oppure vi sono ancora spiragli a partire dai quali la riflessione filosofica può porsi come significativo itinerario di ricerca per dare valore al vivere, e forse anche al morire?

## 1. La tragedia del senso

Di fronte a questo panorama culturale, qualcuno ha parlato di «tragedia del senso», derivata dalla «insignificanza dei valori fondamentali» [1]; essa non sarebbe altro che la conseguenza dello "sfondamento" e della decostruzione del senso. Nel fortunato volume su *La condizione postmoderna* [2], Lyotard ha caratterizzato l'era attuale sotto il segno della «crisi della filosofia metafisica» e «dell'incredulità nei confronti delle metanarrazioni» [3], in altre parole di quei grandi racconti che hanno dato senso e legittimato le idee e le azioni fino al secolo scorso. La preclusione del ricorso alle grandi narrazioni lascia intatto, tuttavia, per Lyotard, la possibilità di riferirsi alle piccole narrazioni, che si basano sul riconoscimento della varietà dei giochi linguistici, limitati nello spazio e nel tempo. Non abbiamo, dunque, bisogno di grandi orizzonti nei quali comprendere la nostra esistenza: non c'è un passato che possa raccontarci chi siamo, né un futuro che possa indicarci il "verso dove" andiamo. Ci resta lo scarto dell'immediato, senza domande sull'ulteriorità, o almeno quelle che ci riportano a interrogarci su cosa significhi per me ciò che faccio oggi, in questo momento. Alla domanda sul "perché" si sostituisce la descrizione della "cosa".

Gli ha fatto eco Jean Baudrillard [4], secondo il quale, il grande «trauma» di quest'epoca, è «l'agonia dei referenti forti, l'agonia del reale e del razionale, che introduce a un'era di simulazione» [5]. La simulazione, per Baudrillard, inghiotte «l'immaginario della rappresentazione». Di conseguenza, «tutta la metafisica si dissolve. Niente più specchio dell'essere e delle apparenze, del reale e del suo

[1] P. Grassi, *Intervista a Italo Mancini sulla teologia contemporanea*, in *Il nuovo Leopardi* 35 (1992) 39.

[2] Cf. J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, traduzione di C. Formenti, Milano [5]1983.

[3] *Ivi* 6.

[4] Cf. J. Baudrillard, *Simulacri e impostura*, traduzione di P. Lalli, Bologna 1980.

[5] *Ivi* 8.

concetto»[6]. Il simulacro sostituisce il rapporto tra realtà e verità e la seduzione all'interpretazione: se quest'ultima cerca di scardinare le apparenze per liberare il senso del vero, la seduzione invece ribalta il profondo per legittimare fascinosamente le apparenze. La seduzione è «simulazione originaria» della realtà, recede dal senso per destinarsi nell'apparenza; in quanto sfida al senso e al vero, è lo stesso «destino delle apparenze» e fine di ogni pretesa totalizzante e assoluta[7].

Non da ultimo, Gianni Vattimo ha teorizzato un'ontologia debole o del declino, una «concezione dell'essere che si modella non sull'oggettività immobile degli oggetti della scienza [...], ma sulla vita, che è gioco di interpretazione, crescita e mortalità, storia»[8]. Il motivo di base è quello della differenza, che attesta che «dell'essere non si può mai avere prensione piena ma [...] solo rammemorazione, traccia, ricordo»[9]. Per Vattimo, l'epoca contemporanea si caratterizza così come «esperienza di "fine della storia"»[10], in quanto non c'è più «una storia unitaria, portante», ma la «dissoluzione della storia come disseminazione delle "storie"»[11]. Non si possono avere dubbi sull'esito nichilistico di questa prospettiva. Egli vede nel nichilismo un'«esperienza fabulizzata della realtà»[12], «l'unica possibile via dell'ontologia»[13] nella quale «gli enti si danno all'esserci nell'orizzonte di un progetto, che non è la costituzione trascendentale della ragione kantiana, ma la gettatezza storico-finita che si dispiega tra nascita e morte, nei limiti di un'epoca, di un linguaggio, di una società»[14]. L'«umanità ultrametafisica»[15] che questa visione

[6] *Ivi* 46.

[7] *Ivi* 90.

[8] G. VATTIMO, *Al di là del soggetto*, Milano 1984, 25.

[9] *Ivi*.

[10] G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Milano 1985, 12.

[11] *Ivi* 17.

[12] *Ivi* 38.

[13] VATTIMO, *Al di là del soggetto*, 57.

[14] *Ivi* 64.

[15] G. VATTIMO, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in G. VATTIMO - P. A. ROVATTI (curr.), *Il pensiero debole*, Milano 1983, 28.

prepara, dunque, si trova come sospesa, senza inizio né fine, senza fondamenti, gettata e condannata a vivere nel tempo senza orizzonti di senso che diano significato al vivere e al morire. Non ha più senso cercare un senso. Che ne è, dunque, della volizione dei signficati?

L'orizzonte perduto della metafisica fondazionistica, che permetteva l'elaborazione di un orizzonte di senso e di significato, si è andato così liquefacendo in una forma culturale radicale che potremmo definire della sostantivazione del molteplice, della deessenzializzazione, della frantumazione e della irriducibilità dell'ente all'uno. Il rifiuto di ogni sistema totalizzante, sia che poneva il fondamento in un Assoluto trascendente o semplicemente mondano, si è accompagnato da un lato, all'esodo della filosofia, e spesso anche della teologia, dal Dio dell'ontoteologia, ritenuto "zeusico" e "faraonico", e dall'altro, alla caduta di ogni ideologia che si poneva come progetto di liberazione umana sia mondana che trascendente. Hegel, "l'ultimo cervello pagano" (F. Rosenzweig), nel cuore della modernità, rappresenta l'ultima grande narrazione di una salvezza riconciliatrice che però è tutta spiegata e risolta nella vita del concetto. In Hegel la salvezza è progetto spiegato, è il risultato di un superamento (*Aufhebung*) che, se non cancella il negativo, lo innalza però nella contemplazione del supremo cristallo dell'idea. L'ideologia marxista, la più grande sfida del secolo passato alla liberazione cristiana e al suo progetto di salvezza, dopo aver criticato la dialettica hegeliana perché al suo interno non vi entravano né il sangue né il sudore dell'uomo che lavora, alla fine si è arresa alla decostruzione dei significati e dei fini dell'esistenza umana.

Si è introdotta, allora, una diversa forma culturale, polimorfica, policentrica, dei frammenti e dei microsignificati. Gilles Deleuze e Félix Guattari hanno introdotto un simbolo vegetale per indicare tutto ciò: il rizoma, una pianta senza radici ma dalle infinite ramificazioni [16]. Nell'opera intitolata proprio con questo termine botani-

[16] Cf. G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, traduzione di S. Di Riccio, Parma-Lucca $^{2}$1978.

co, essi prendono spunto dalla particolarità di questa pianta per elevarla a simbolo di «sistemi acentrici»[17], com'è la pianta del rizoma appunto: «un sistema acentrico, non gerarchico e non significante»[18]. Sin dalle prime pagine si esprimono nel modo seguente: «Noi non parliamo d'altro: le molteplicità, le linee, strati e segmentalità, linee di fuga e intensità, i concatenamenti macchinici e le loro differenti varietà, i corpi senza organi e la loro costruzione, la loro selezione, il piano di consistenza, le unità di misura in tutti i singoli casi»[19]. Non c'è, dunque, un fondamento radicale né vi è un centro unificatore del sistema, anzi il sistema è policentrico, senza sviluppo organico e lineare: la forma botanica senza radice che estende le sue ramificazioni nella dimensione orizzontale, senza alcuna previsione di sviluppo se non quello frastagliato del caso, per analogia si erge a simbolo della cultura, senza centro perché policentrico, senza valori perché senza radice, senza sviluppo lineare perché non c'è progresso se non nella fortuita progressione degli avvenimenti.

Michel Foucault, riprendendo la nozione nietzscheana di genealogia, ha criticato la «forma di storia che reintroduce e suppone sempre il punto di vista soprastorico: una storia che avrebbe la funzione di raccogliere, in una totalità ben chiusa su di sé la diversità infinita ridotta del tempo; una storia che ci permetterebbe di riconoscerci dovunque e di dare a tutte le trasformazioni del passato la forma della riconciliazione: una storia che getterebbe dietro di sé uno sguardo da fine del mondo»[20]. La storia effettiva per Foucault non si fonderebbe su nessuna costante, introducendo così «il discontinuo nel nostro stesso essere», togliendo «ogni stabilità rassicurante»[21]. Foucault si muove all'interno di una prospettiva nella quale non è più possibile determinare un fondamento inconcusso,

[17] *Ivi* 48.

[18] *Ivi* 56.

[19] *Ivi* 22.

[20] M. FOUCAULT, *Microfisica del potere*, traduzione di G. Procaci - P. Pasquino, Torino ³1978, 41-42.

[21] *Ivi* 43.

mentre bisogna «sviluppare una dispersione che non si può mai ricondurre a un sistema unico di differenze [...]; operare un decentramento che non lascia privilegi a nessun centro»[22].

Negli sviluppi più recenti del post-strutturalismo francese, i *nouveaux philosophes* (ma anche in talune espressioni del pensiero debole in Italia), il motivo della decostruzione e della tragedia del senso e dei significati si accompagna alla perdita della memoria etica, facendo rivivere ancora la lezione nietzscheana dell'innocenza del divenire: «Tutto il divenire, dice Zarathustra, sembrava danza divina e sfrenatezza divina, e il mondo scatenato e liberato si rifugiava in se stesso: – come un eterno fuggirsi e cercarsi di molti dèi, come il beato contraddirsi, riascoltarsi, riappartenersi di molti dèi – Ove tutto il tempo mi sembrava un felice schernire di istanti, ove la necessità era la stessa libertà»[23]. Il divenire innocente, vera nuova tavola della legge, è correlato all'inevitabile affermazione dei simulacri, una volta scalzato ogni esemplare sovrano e messo in mora ogni modello etico, retaggio di una memoria collettiva o di una codificazione istituzionale. Baudrillard, in particolare ha insistito sulla necessità di cancellare dalla coscienza degli uomini il valore supremo, Dio, come in una postmoderna iconoclastia: «la disperazione metafisica degli iconoclasti, derivava dall'idea che le immagini non nascondono assolutamente niente, che erano, insomma, non tanto immagini e, dunque, trasformabili, in quanto tali, da parte del modello originale, bensì simulacri perfetti che risplendono per sempre di fascinazione propria»[24]. Ma, «se Dio stesso può essere simulato [...], allora tutto il sistema perde la sua legge di gravitazione»[25]: la radicale innocenza del divenire è galleggiamento in un'esistenza senza senso popolata da antiche deità, è abbandono a un destino naturale ciclico e senza meta.

[22] M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, traduzione di G. Bogliolo, Milano 1971, 232.
[23] F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, traduzione di M. Costa, Milano 1976, 113.
[24] BAUDRILLARD, *Simulacri e impostura*, 50.
[25] *Ivi* 51.

## 2. La tecnica come destino

Tolta ogni struttura unificante e sottratta l'univocità di significato, non è più possibile prospettare nuovi valori, né costruire progetti, né anticipazioni di regole. Non c'è un fine da attuare: tutto resta consegnato alla sperimentazione. *Expérimentez*[26], è la parola d'ordine di Deleuze e Guattari: «Se non c'è un ordine logico preformato del divenire o della molteplicità, ci sono dei criteri, e l'importane è che questi criteri non vengono dopo, che essi si esercitano a mano a mano, sul momento, sufficienti per guidarci attraverso i pericoli»[27]. Rivelatasi insufficiente la possibilità di tornare ai valori del passato a causa del crollo del fondamento, non rimane che l'orizzonte creativo del «molecolare» che risolve nell'azione medesima il senso e la razionalità dell'agire: un navigare a vista nel mondo della storia senza mete o porti cui giungere.

La tecnica sembra dominare lo sviluppo dell'umanità e a essa sembrano rivolgersi tutte le attese di salvezza e redenzione dell'uomo contemporaneo. Essa è per alcuni il "destino" dell'Occidente. Dalle posizioni nichilistiche di Emanuele Severino, Umberto Galimberti ha sviluppato il suo assunto traendone tutte le conseguenze nella prospettiva della tecnica, considerata come fine e non più come mezzo[28]. È questo secondo lui il risultato della contemporaneità, un esito cui lo stesso cristianesimo ha condotto. Il modello che prevede l'uomo come soggetto e la tecnica come strumento a sua disposizione, secondo Galimberti poteva valere per il mondo antico, quando la tecnica si esercitava nel chiuso mondo della città, un'*enclave* all'interno della natura, la cui legge dominava incontrastata e regolava la vita dell'uomo. Ma nell'epoca contemporanea sarebbe avvenuto il grande capovolgimento: essa si è trasformata da mezzo in fine. Oggi è la città infatti a essersi estesa ai confini della terra e

[26] G. Deleuze - F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris 1980, 307.

[27] *Ivi*.

[28] Cf. U. Galimberti, *Psiche e teche. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano [4]2000.

la natura è diventata recinto entro le mura della città. Questo vuol dire che non dominano più le leggi di natura. Così, la tecnica, da strumento nelle mani dell'uomo per dominare la natura, diventa ambiente dell'uomo, ciò che lo circonda «e lo costituisce secondo regole di quella razionalità che, misurandosi sui criteri di funzionalità e dell'efficienza, non esita a subordinare alle esigenze dell'apparato tecnico le stessa esigenze dell'uomo»[29]. Per Galimberti, siamo tutti divenuti prigionieri della tecnica e destinati a vivere nel mondo della tecnica «irrimediabilmente e senza scelta»[30]. «Questo è il nostro destino»[31]. Essa diviene, dunque, l'orizzonte ultimo a partire dal quale si dischiudono tutti i campi d'esperienza, anzi, è la tecnica stessa a porsi come condizione che decide il modo di fare esperienza. Ciò imporrebbe la radicale revisione dei tradizionali modi di intendere la ragione, la verità, l'ideologia, la politica, l'etica, la natura, la religione e la stessa storia. In particolare, «la tecnica sottrae alla religione la possibilità di leggere nel tempo un disegno, un senso, un fine ultimo, cui poter fare riferimento per pronunciare parole di salvezza e di verità»[32].

Galimberti pone, alla base di questa nuova visione del mondo, la differenza radicale tra mito e religione e il loro differente rapporto con la tecnica. Da un lato, la religione, con la sua promessa di redenzione, avrebbe tolto le catene a Prometeo, l'inventore delle tecniche che il mito greco manteneva legato alle rocce del Caucaso; dall'altro «Prometeo scatenato»[33], discioglie lo scenario in cui la religione collocava il senso dell'uomo, del tempo e del mondo. Se il mito è ricerca dell'origine, sua ripresa e riproposizione, la religione è annuncio di salvezza e redenzione[34]. Quando la religione interseca il mito, esso si estingue. La fede nel futuro vince la riproposizione del

[29] *Ivi* 36.
[30] *Ivi* 34.
[31] *Ivi*.
[32] *Ivi* 40.
[33] H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino 1990.
[34] Cf. S. Quinzio, *Mysterium iniquitatis*, Milano 1995.

passato e la speranza liquida la nostalgia, dal momento che lo sguardo si rivolge a ciò che deve avvenire, non a ciò che deve ritornare[35]: dove lo scenario è dischiuso dall'orizzonte della fede e della speranza, non si dà tragedia, perché il dolore acquista un senso e una prospettiva escatologica, una soluzione. Karl Jaspers, commentando una frase di Goethe (*dove è possibile una compensazione, la tragicità vien meno*), così annota: «Il cristiano credente non riconosce più una vera e propria tragicità. Quando la redenzione è già avvenuta e si rinnova costantemente attraverso la grazia, le miserie e le sventure del mondo, anche se esasperate nella più pessimistica delle concezioni, si convertono, per questa fede non tragica, in un mezzo di prova per l'uomo, attraverso cui egli consegue la salvezza eterna dell'anima. L'esserci del mondo è un accadere sotto la guida della Provvidenza. Qui tutto è solo un transito, un passaggio, mai una realtà ultima»[36].

La storia come evento religioso iscrive il tempo in un disegno dove alla fine appare in tutta la sua luce il *télos* cui tende nel tempo tutto ciò che accade. Così, la figura del *senso* si diffonde sul puro divenire degli eventi, trasformando la loro semplice successione temporale in storia. La storia sboccia solo quando sul tempo si irradia la figura del senso, quando gli eventi sono sottratti alla casualità del loro accadere e iscritti in un disegno che li rende significanti al di là della loro pura eventualità[37]. Per questo si dà storia solo nella religione e non nel mito, perché essa promette un adempimento annunciato

[35] Riprendendo un passo di PLUTARCO, *De defectu oraculorum* 419 b-c [*Il tramonto degli oracoli*, in *Dialoghi delfici*, Milano 1983, 83], Nietzsche afferma ne *La nascita della tragedia*: «Come una volta ai tempi di Tiberio i naviganti greci udirono in vicinanza di un'isola solitaria lo sconvolgente grido: "il grande Pan è morto", così per il mondo ellenico risuonò ora come un doloroso lamento: "la tragedia è morta» (F. NIETZSCHE, *Opere*, Milano 1972, III, 349).

[36] K. JASPERS, *Del tragico*, Milano 1959, 53.

[37] Sulla determinazione religiosa del tempo, cf. R. KOSELLECK, *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova 1986; G. MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma 1983; S. NATOLI, *Télos, skopós, éschaton. Tre figure della storicità*, in *Il Centauro* 5/1982, 3-44.

e non il semplice ritorno di ciò che il ciclo non cessa di ribadire come legge immutabile dell'ordine delle cose[38]. Ma la religione stessa ha nel suo cuore la ragione della sua dissoluzione, secondo Galimberti, dal momento che rintraccia nelle leggi di natura l'espressione di una volontà divina. Originariamente separata dalla volontà divina, la creazione non ha in sé la ragione della sua autosufficienza: essa ha bisogno di salvezza[39]. «Il suo bisogno di salvezza è già iscritto nella sua origine»[40]. «Separata dall'eterno, la terra appare alla religione (ma non al mito greco), come ciò che perisce, come ciò che non può difendersi dalla rapina del nulla, per cui il nichilismo della terra è iscritto nell'atto stesso della creazione, che per questo e non per altro è *ex nihilo*, "dal nulla"»[41].

Dal nichilismo cosmico, la religione introduce un nichilismo antropologico, dovuto alla concezione di una colpa originaria, nella quale il dolore e la morte trovano la loro spiegazione. Si ripete lo stesso schema già visto a livello cosmico: «Separati infatti dalla volontà di Dio, né la terra né l'uomo possono essere salvaguardati dal nulla, per cui la *creazione*, come dipendenza della terra dal cielo, e la *colpa*, come separazione degli abitanti della terra dalla volontà celeste, sono le premesse originarie e costitutive della figura della *salvezza*, in attesa della quale si dispiega il tempo, e il senso di tutto ciò che avviene nel tempo»[42]. Il dolore e la morte, allora, sono spostati dal piano ontologico al piano etico, e viene inaugurata l'idea di salvezza, che sarebbe impensabile se essi appartenessero all'ordine della natura. «Dalla natura non ci si salva, ma dalla colpa è possibile salvarsi e quindi instaurare quel cammino redentivo e soteriologico che l'ebraismo vive come *attesa*, grazie alla memoria della promessa, e il cristianesimo come *evento* realizzatosi con la morte e risurrezione di Cristo»[43].

[38] Cf. GALIMBERTI, *Psiche e techne*, 493.

[39] Cf. E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Milano 1982, 253-263.

[40] GALIMBERTI, *Psiche e techne*, 493.

[41] *Ivi*.

[42] *Ivi* 494.

[43] *Ivi*.

Con la secolarizzazione del cristianesimo avviene il naufragio del progetto umanistico, secondo il quale la tecnica rientrava come mezzo attraverso il quale l'uomo, imitando Dio nella creazione, si serviva degli strumenti tecnici in una prospettiva di salvezza, o per lo meno di progressiva liberazione dal male. L'emancipazione della tecnica dal puro ordine strumentale cambia gli scenari presenti e futuri. «Caduta l'immutabilità dell'ordine naturale con l'avvento della religione giudaico-cristiana, che pensa la natura come effetto di una volontà, caduto Dio con l'avvento dell'umanismo, che ha trasferito alla volontà dell'uomo le prerogative della volontà di Dio, ora è l'uomo a soccombere sotto l'egemonia della tecnica, che non riconosce come suo limite né la natura, né Dio, né l'uomo, ma solo lo *stato dei risultati raggiunti*»[44]. La storia perde il suo senso. La tecnica, potenziata dalla religione, dal momento che l'aveva iscritta in un disegno di salvezza, porta la religione al suo crepuscolo e, con la religione, naufraga la concezione della storia come progetto, nata dalla visione religiosa del mondo: questi sarebbero, dunque, gli esiti della rivoluzione tecnica contemporanea[45].

## 3. Etica del finito

Cancellato l'orizzonte assoluto di salvezza, pure la filosofia cerca un riscatto, una ragione da dare al vivere e al morire, e la individua in un'etica, senza fede e senza Dio, in un'etica della finitudine che, accomiatandosi da Dio, canta il *requiem* per ogni regno trascendente, oppure al massimo si lascia ispirare dalla nostalgia delle parole legate alla tradizione religiosa.

Fuori dal coro vi è qualcuno per il quale il progetto della modernità non sarebbe ancora giunto al suo termine e alla sua maturazione,

[44] *Ivi* 498.

[45] Una posizione simile può essere rintracciata in S. Natoli, *I nuovi pagani*, Milano 1996.

come per Paolo Flores D'Arcais. In un suo *pamphlet*, dal titolo accattivante, nel quale ingiustamente accusa Giovanni Paolo II come il restauratore di un Occidente nuovamente clericale, che avrebbe avuto buon gioco senza un'attiva controparte laica, egli è convinto che «è del tutto falso che l'Occidente stia *precipitando* nell'abisso della propria vittoria, stia avvitandosi nelle antinomie della propria *realizzazione*». L'Occidente sembra solamente «aver rinunciato a ciò che fin qui è rimasto progetto inattuato, e che costituisce il cuore ineludibile della modernità, l'essere-insieme come autonomia solidale di ogni esistenza»[46]. Il declino dell'Occidente, secondo Flores D'Arcais, sarebbe dovuto al fatto che esso «sembra rassegnato a eleggere come dimora unicamente lo sviluppo tecnico, illusorio risarcimento attraverso un mezzo promosso a fine». L'Occidente starebbe declinando «perché non ha saputo prendere sul serio e tenere fermo il proprio progetto nella sua interezza, e depurando semmai dalle maiuscole che lo assediavano, dai surrogati di religione e incantamento che lo inquinavano (Progresso, Totalità, Umanità, Scienza, Fine della Storia)»[47]. Ma, se per questo filosofo si riporta la modernità entro il suo sviluppo coerente, che consiste nel «riportare la tecnica a mezzo, a potere-insieme nell'essere-insieme», allora si può realizzare «il soggetto promesso della modernità: non l'Uomo ma gli *uomini*, la pluralità che copre la terra»[48]. Egli, perciò, va alla ricerca della «speranza nella dimensione concreta del presente»[49], ma senza Assoluti, con una sorta di «passione per il relativo»[50].

Questo nuovo "progetto", purificato da ogni visione trascendente e assoluta, impone al pensiero di riflettere da veri e propri atei, assumendo la propria responsabilità di fronte al mondo. Lungi dal considerare il non credente come ansia insoddisfatta, anelito da

[46] P. Flores D'Arcais, *Etica senza fede*, Torino 1992, 11.
[47] *Ivi*.
[48] *Ivi*. Cf. anche H. Arendt, *Vita activa*, Milano 1989, 7.
[49] Flores D'Arcais, *Etica senza fede*, 16.
[50] *Ivi* 10.

mancanza, amputazione della pienezza dell'esistenza, bisogno e ricerca di fede, il vero non credente è, per Flores D'Arcais, quello che sa opporre un sobrio rifiuto all'occultamento della ineludibile finitezza dietro l'ipostasi suprema, quale che sia il nome – l'impronunciabile – che la fede o la filosofia vuole dargli[51]. Certo, anche per lui la modernità ha bisogno di speranza, ma poiché il suo esito è una «dichiarata rinuncia ai futuri consolatori»[52], essa deve essere una «speranza nella dimensione concreta del *presente*»[53]. Perciò, non ci sarà mai dato un dopo: abbiamo una sola vita e «possiamo viverla così oggi, o mai più»[54]. Tutto ciò significa che bisogna «scommettere sulla finitezza»[55] dell'individuo e delle sue libertà, in una dimensione quanto più condivisa e facendo a meno di illusori ideali religiosi o progetti liberatori e redentivi, portando così a compimento il progetto della modernità nell'Occidente, contro ogni tentazione postmoderna di una rinnovata illusione di una «speranza estrema», appannaggio delle gerarchie clericali, una volta cadute le ideologie.

Alla posizione di Flores D'Arcais, più recentemente ha fatto eco quella di Eugenio Lecaldano, il quale ha voluto presentare un'etica laica più teoreticamente fondata, che sia capace di uscire dalle posizioni subalterne in cui attualmente egli ravvisa i non credenti[56]. Egli rivendica che non solo non è vero che senza Dio non può darsi l'etica, ma che anzi è solo mettendo Dio da parte si può veramente avere una vita morale. Un'etica *etsi Deus non daretur*, ma totalmente distante dalle posizioni di Dietrich Bonhoeffer, che non viene mai citato. In realtà egli vuole mostrare l'inaccettabilità dell'idea di un'indissolubile connessione tra credenze religiose e convinzioni morali, recuperando gli argomenti critici elaborati da David Hume,

[51] *Ivi* VIII.
[52] *Ivi* 16.
[53] *Ivi*.
[54] *Ivi* 236.
[55] *Ivi*.
[56] Cf. E. Lecaldano, *Un'etica senza Dio*, Roma-Bari 2006.

Immanuel Kant e John Stuart Mill, ignorando però la riflessione critica sull'etica cristiana elaborata negli ultimi anni. Per Lecaldano, la riflessione etica odierna deve abbandonare la pretesa di indicare a tutti ciò che è assolutamente bene o giusto fare. Non potendo più occupare il piano fondativo dei valori, la riflessione etica deve limitarsi a offrire indicazioni, affiancandosi alle persone nel processo di realizzazione della consapevolezza di essere individui moralmente responsabili.

Come può costituirsi, dunque, un'etica non eteronomamente fondata, senza alcun riferimento a un Dio? Per Lecaldano bisogna anzitutto «liberarsi dall'idea fallace per cui Dio è la fonte generatrice dei nostri autentici valori» [57], soprattutto facendo tesoro della riflessione operata dagli illuministi, la quale, a suo avviso, è risolutiva del problema sull'esistenza di Dio. È necessario, dunque, liberarsi dai dettami religiosi per riuscire a guadagnare quella condizione indispensabile «perché vi sia effettivamente una qualche specie di responsabilità morale» [58]. Non v'è dubbio che qui dobbiamo ravvisare l'influsso della posizione di Kant, che ha sottolineato con forza l'autonomia delle nostre decisioni. Secondo Kant, la soggettività morale può essere guadagnata solo a condizione di essere fuori da tutte quelle forme di eteronomia che impediscono alla volontà del singolo individuo di scegliere la norma o la regola che dovrà essere fatta valere per le sue azioni [59]. Ma come esprimere la coscienza della propria responsabilità? Lecaldano opta per una linea "debole": un'etica «attingibile per mezzo della conoscenza empirica che abbiamo della natura umana e della storia della cultura» [60], senza disporre di nessuna definizione a priori della natura umana, equivalente delle metafisiche religiose, per assumere un principio invece naturalistico ed evoluzionistico: «la capacità degli esseri umani di

[57] *Ivi* 30.
[58] *Ivi* 31.
[59] Cf. I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari 1997, 47-49.
[60] LECALDANO, *Un'etica senza Dio*, 44.

farsi guidare da distinzioni tra bene e male, giusto e ingiusto, virtuoso e vizioso è radicata nella loro natura biologica»[61]. Un non credente, dunque, volendo riconoscere la fondatezza e l'autorevolezza di principi, regole e norme che ispirano la vita morale, non ha bisogno di risalire a Dio, né di sperare in un'altra vita dove la sua buona condotta morale troverà il giusto premio, egli invece «può fare ricorso semplicemente alle proprie emozioni, ai propri sentimenti, alla ragione e alle pratiche riflessive che gli sono abituali»[62]. Le emozioni e i sentimenti ci portano all'idea «che proprio da una nostra azione dipende il bene, o il riuscire a evitare il male per qualcuno»[63]. «Volgersi alle emozioni e alle capacità razionali rappresenterà per noi», incalza Lecaldano, «una via più sicura e diretta di quella che ci chiede di volgerci lontano per cercare fuori della nostra vita reale la soluzione ai nostri dilemmi. È tempo di rifiutare l'invito di chi vuole che noi si continui a evadere dalla realtà e dalle nostre responsabilità in attesa di soluzioni che verranno da un *deus ex machina*»[64]. L'etica che si "libera" così dall'"illusione" di ricavare da un Dio regole e principi, non solo aprirebbe lo spazio all'autonomia individuale, nel quale si radica il senso di responsabilità, ma rintraccerebbe anche una dimensione di apertura verso gli altri, che consiste però semplicemente nella regola del non nuocere agli altri.

Un'altra posizione è quella di Salvatore Natoli. In un ultimo recente saggio[65], egli ragiona sulla nuova sfida che attende la filosofia dopo che il Novecento ha posto l'uomo di fronte alle tante sofferenze causate dalle ideologie protese alla realizzazione nella storia di una valore assoluto: quella ancora di un'etica del finito, di una «cura di sé» poggiate sulle tradizioni religiose e che offra agli uomini un disincanto dagli idoli del male assoluto. Egli parte da una posizione secondo la quale vi è una possibilità di abitare il mondo senza fughe

[61] *Ivi* 44.
[62] *Ivi* 45.
[63] *Ivi* 32.
[64] *Ivi* 49.
[65] Cf. S. Natoli, *Sul male assoluto. Nichilismo e idoli nel Novecento*, Brescia 2006.

nella trascendenza, a cominciare dal comprendersi come mortali e finiti. Questo modo di concepire l'esistenza, in senso lato come pagano, attraversa tutta la storia del cristianesimo e riemerge più evidente dopo la cosiddetta "morte di Dio" come *ethos* tragico, ma non nel senso pagano del termine, perché ai greci non si ritorna ma da essi si riparte. E il ripartire dai greci ha sullo sfondo il detto di Pindaro: *thantà thanatoîsi* – cose mortali ai mortali. D'altra parte, l'etica del finito è una visione anche cristiana in quanto finitezza creaturale. Ma quel Dio creatore è venuto mano a mano evaporando nel corso della storia occidentale, mentre la terra è rimasta segnata dal nulla della sua origine. In questo transito, l'Occidente non abbandona affatto la promessa cristiana di salvezza, cercando piuttosto di procurarsela da sé, senza riferimento a Dio. Tuttavia, rimane la fragilità umana: ecco il senso tragico dell'etica del finito [66].

La questione "*unde malum?*", pertanto, non è una questione teorica, è il dramma dell'esistenza, cui l'umanità ha da sempre cercato di dare soluzione ma che si è rivelato resistente a ogni spiegazione. «Né Dio ha risolto il problema del male, anzi lo ha complicato: il male infatti, non solo continua a circolare nel mondo, ma agli uomini tocca pure l'ingrato compito di difendere Dio» [67]. Il Novecento ha riproposto tragicamente l'antico dilemma della teodicea e lo ha trasformato in domanda sull'assenza di Dio ad Auschwitz. Ma essa «è una riproposizione che non sembra affatto risolutiva, ma proprio per questo impone una diversa riformulazione della questione del male» [68]. Bisogna, allora, assumere l'etica del finito come via per una possibile liberazione dal male. Anche a partire da tradizioni religiose gli uomini possono trovare parole antiche come *responsabilità* e *amore del prossimo* un «modo nuovo di prendersi reciprocamente in carico onde fronteggiare la comune esposizione e contingenza» [69]. Se

[66] Cf. S. Natoli, *La salvezza senza fede*, Milano 2007.

[67] Natoli, *Sul male assoluto*, 5.

[68] *Ivi* 6.

[69] *Ivi* 7-8.

la modernità è stata il transito tormentato dalla centralità di Dio alla emancipazione del soggetto, ora l'emancipazione non basta: essa deve mutarsi e completarsi in un *ethos* che non si limiti a evitare che gli uomini si nuocciano reciprocamente, ma che sia plurale e politeistico, dove le esperienze originariamente religiose, come l'*agape*, possono continuare a permeare la vita comune e insieme assumere progressivamente una valenza universale e permettere così di vivere davvero in pace. L'etica del finito non si affida a un infinito *Altro*, di cui diffida, ma che, tuttavia, non rifiuta, lasciando lo spazio a chi crede per quel tanto che è possibile nel condividere la finitezza. L'etica della finitezza non nega l'infinito, esperendolo nel sentimento della propria contingenza: «La nostra esistenza è sospesa tra un inizio non deciso, e una fine obbligata: l'etica del finito è sapere della morte ma proprio per questo è per eccellenza pensiero della vita, realizzazione di sé nel tempo, nell'ora, con gli altri. Questo è possibile se gli uomini sono capaci di virtù, se si sostengono in un reciproco e comune affidarsi» [70].

Ma, se eliminiamo Dio, dove sarà possibile fondare l'esigenza assoluta di fare il bene e di evitare il male, dal momento che non esisterebbe alcun Assoluto cui ancorarla? E se il bene potrebbe giustificarsi da sé, non avendo bisogno di cavillose motivazioni, che ne è del male? È anch'esso così evidente? [71]. Recentemente è stato affermato: «Miriadi di voci in secoli di storia hanno risposto a queste domande in una stessa direzione: il bene c'è ed è assoluto; esso si identifica anzi con l'Assoluto stesso, di cui è il volto attraente, lo splendore irradiante, l'esigenza amabile, il dono perfetto. Il male è la resistenza opposta a questo richiamo, l'appassionato permanere nella negazione, la lotta vissuta in nome di una causa falsa, quella della propria libertà eretta come assoluto contro l'Assoluto. Amore delle tenebre è il male, incanto dell'inesistente, fascinosa seduzione

[70] *Ivi* 9.

[71] Sono le domande dalle quali parte il saggio di B. FORTE, *L'Uno per l'Altro. Per un'etica della trascendenza*, Brescia 2003.

della morte "seconda", quella della dannazione eterna o dell'eterno nulla, innalzata ad effimero contraltare rispetto all'inevitabile estinguersi della vita nel tempo. Fra il male e il bene la scelta non sarebbe allora che una: con Dio o contro Dio; per l'Assoluto o per le onnivore fauci della morte. Dall'*ethos* classico, alla morale delle Dieci Parole, legate al Grande Codice dell'alleanza con il Dio biblico, dal discorso della montagna alle esigenze di giustizia del diritto romano, è quest'impianto di una morale fondata nella Trascendenza che ha retto le sorti della vita personale collettiva dell'Occidente»[72].

## 4. Una nuova invocazione dell'Assoluto

All'interno di questo movimento della sottrazione della memoria etica, c'è un bisogno e un'invocazione: «Bisogna che l'Angelo venga»[73], perché l'innocenza è desiderio e attesa. B.-H. Lévy, in una visione esplicitamente pessimistica[74] dichiara però «maledetta la storia»[75]: essa non è che perpetua barbarie dal volto umano. Altro non c'è da fare che resistere a questo mondo testimoniando «angelicamente» l'indicibile, che consiste nella proclamazione di uno «spiritualismo ateo» compreso come «austero libertinaggio per un tempo di catastrofe»[76].

Una posizione di tutto rispetto in questa prospettiva è anche quella di Vincenzo Vitiello. Il suo è un itinerario che parte da lontano,

[72] *Ivi* 7. Da un altro versante, c'è chi ha cominciato a riflettere in dialogo con chi nega o abbandona ogni eteronomia fondativa dell'etica, anche se relativa. Recuperando i temi fondamentali dell'etica classica, attraversandoli però con la profezia cristiana e il fuoco rovente della critica moderna, Italo Mancini è giunto a proporre un nuovo *ethos* del futuro dove possa stare di casa la formula della riconciliazione e della pace: I. Mancini, *L'ethos dell'Occidente. Neoclassicismo etico, profezia cristiana, pensiero critico moderno*, Genova 1980.

[73] G. Lardreau - C. Jambet, *L'Angelo. Ontologia della rivoluzione*, traduzione di R. Marangoni, Venezia 1978, 27.

[74] B.-H. Lévy, *La barbarie dal volto umano*, Venezia $^{3}$1978,2.

[75] B.-H. Lévy, *Il testamento di Dio*, Milano 1979, 231.

[76] *Ivi* 139.

iniziato con il *de profundis* a ogni presunta teologia della storia. Attraverso un lungo e complesso itinerario speculativo egli è giunto a un approdo altissimo: il *Dio possibile*[77]. Per Vitello, la «topologia del moderno»[78] è caratterizzata dall'interrogare fino in fondo, un abitare il frammento senza radice e senza patria. La modernità è il luogo della presenzialità del soggetto, che si estende fino ad abbracciare nel suo oggi l'intero orizzonte della memoria e dell'attesa. Per questo, secondo Vitiello, la modernità è il luogo proprio della filosofia, in quanto indica il "non-luogo" del sempre interrogare e del sempre domandare fino in fondo. È questo però il primo tempo della riflessione di Vitiello, nel quale emerge la sua anima hegeliano-idealistica, il soggetto interrogante senza l'alterità trascendente, ma in una situazione tutta nuova, e cioè il dramma del tutto che inesorabilmente cade nel nulla.

Una svolta decisiva avviene con *Cristianesimo senza redenzione*[79], dove Vitiello assume la domanda della salvezza del tempo storico con tutta la dimensione dell'alterità che spezza il cerchio chiuso del soggetto, assumendo però il cristianesimo non quale parola di salvezza, ma solo come un appello morale. Il Dio cristiano sarebbe un Dio impotente a redimere dal male del mondo. Il cristianesimo, come orizzonte di salvezza, rimane, però, sullo sfondo come parola amica e confidente in un contesto di mancanza collettiva di amore e di significati, svuotato di ogni contenuto redentivo. Vitiello è attratto dal mistero del Signore Crocifisso. Per il filosofo, la Croce e il grido dell'ora nona è appello a restare sulla contraddizione e nel paradosso: «Talché il grido dell'ora nona – la parola che muore nel Silenzio dell'abbandono, dell'assenza di Dio – esprime la consapevolezza *oltre-tragica* che del dolore non c'è redenzione. Di questa

[77] Cf. V. Vitiello, *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Roma 2002. Cf. anche B. Forte, *Sulla filosofia del noi: in dialogo con Vincenzo Vitiello*, in *Asprenas* 49 (2002) 245-250; S. Bellanda, *In virtù del possibile. Lo spazio filosofico di Vincenzo Vitiello*, in G. Micheli - C. Scilironi, (curr.), *Filosofi italiani contemporanei*, Padova 2004, 165-213.

[78] Cf. V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Genova 1992.

[79] Cf. V. Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, Roma-Bari 1995.

consapevolezza – che è il messaggio ultimo di Cristo e che il cristianesimo storico ha presto accantonato, celato – si fa carico il logo del filosofo. Che non dà, né cerca consolazione – perché altro è il suo compito»[80]. Il filosofo rimane sulla domanda. La filosofia della seconda persona, aperta all'alterità, è quella che permette di rintracciare spazi di amicale convivenza e reperire una nuova grammatica del pensiero e del dire, capace cioè di portarsi fuori dal mero "significato", o contenuto "logico", del pensare e del parlare[81]. È la tesi centrale del *Dio possibile*: non possiamo definire Dio. Egli non solo è altro dal finito, e differente, ma anche non-differente e non-altro. Perciò, secondo Vitello, «l'*essere* è inadeguato a Dio. Dio non è, è possibile: ma di una possibilità che è possibile anche rispetto a sé. Dio è una possibilità possibile, quindi anche impossibile»[82].

Tutte affermazioni insistentemente autocontraddittorie perché mirano d evidenziare l'ulteriorità di Dio rispetto allo stesso principio di non contraddizione. Ma il pensiero può elevarsi a segreta preghiera: «La preghiera parla a Dio e, parlando a Dio, porta alla parola. Porta Dio alla *propria* parola, finita, come tutte le parole, perché nomina Tu l'Altro che Oltre ogni oltre, l'Eccedente, l'Eccessivo, l'Innominabile. E, nominandolo, Gli si approssima. In una prossimità che è custodia di lontananza. E se custodia è amore, amore che risponde all'essere amato dall'Altro, al quale ardisce volgersi col Tu che supera ogni tu, allora questo amore umano, dice, può e sa dire, una parola soltanto: grazie»[83].

[80] VITIELLO, *Topologia del moderno*, 323.

[81] Per Vitello, il Vangelo diventa il luogo del domandare originario, del domandare che non attende risposte. Il momento nel quale la domanda campeggia centrale è il grido di Gesù sulla Croce, nel quale l'Abbandonato lancia una sua ultima invocazione verso il silenzio del Padre. È la voce dell'estrema solitudine sospesa sull'abisso. Occorre approssimarsi al Dio possibile come possibile, senza violarne l'abissale indicibilità, attraverso la presunzione delle nostre parole.

[82] V. VITIELLO, *Il pensiero come preghiera. Intervista a Vincenzo Vitiello*, in *Feeria* 31/2007, 11.

[83] V. VITIELLO, *Dire Dio. In segreto*, Roma 2005, 124.

## 5. Sulla soglia: per un'etica della compassione

Se il Dio onnipotente atterrisce, oppure crea l'ubriacatura del dominio, il Dio Crocifisso attrae il filosofo, eterno abitatore della domanda. Per Vitiello, compito del filosofo è *restare* sulla domanda dell'ora nona. Per altri, il destino del Crocifisso è risuonato come un appello a una vicenda di partecipazione. Egli è fonte di pietà senza fine, e capace di attrazioni amorose, come quelle che portarono Bonhoeffer sulla via della sequela e della consumazione e che Dostoevskij ha narrato nel suo capolavoro letterario. Siamo perciò condotti, seguendo alcune suggestioni, a scoprire le tracce di un'etica della compassione, risuonata come un paradigma pratico spesso inascoltato, della fine del Novecento. Dalle tracce dell'etica della compassione emerge un ulteriore slancio di una filosofia che, impegnandosi sul piano pratico e aprendosi al mistero della trascendenza dell'Altro, lascia intravedere spazi e orizzonti di salvezza.

Prima però di seguire queste tracce è opportuno ricordare che non mancano riflessioni di coloro che, avvertendo la tragedia del senso, intendono la filosofia come ripresa dei significati fondamentali. G. Reale ha inteso ripercorrere, ad esempio, i "valori dimenticati dell'Occidente", che non sono, tuttavia, perduti, in una prospettiva che riprende i temi della metafisica classica [84]. Sono valori essenziali nella società umana, che vanno dall'amore all'esistenza dell'anima, al sacro, alla verità, al senso dell'eterno, valori che non è possibile dimenticare o fingere di ignorare, perché costituiscono le vere radici del pensiero occidentale. Il recupero, la memoria e la riscoperta di questi valori va di pari passo con la riscoperta delle radici cristiane dell'Occidente. È questa per Reale una opportunità culturale di grande rilevanza sia per il recupero dell'identità cristiana dell'Europa che per il difficile dialogo con l'islam nell'Occidente [85].

[84] Cf. G. Reale, *Valori dimenticati dell'Occidente*, Milano 2004.

[85] Cf. G. Reale, *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'"uomo europeo"*, Milano 2003. Cf. anche A. Ascione, *Le radici cristiane dell'Europa e il dialogo con l'islam*, in *Asprenas* 54 (2007) 165-186.

Su di un altro versante, Italo Mancini ha invece inteso "risuscitare i sensi" e, con la sua riflessione filosofica sul diritto, ha riaperto lo spazio per l'invocazione di Dio attraverso la ricerca di un *ethos* dell'Occidente: l'idea di giustizia per Mancini deve essere superata in vista del volto di altri, della comunità dei volti, aprendo il campo a un'etica della convergenza tra diversi. Alla sua *Filosofia della prassi*[86], Mancini aveva assegnato il compito di una ricerca filosofica del diritto a carattere militante, nel senso di un impegno forte nella prassi di liberazione umana[87]. Su questo stesso discorso si muove l'altra grande sua opera, *L'ethos dell'Occidente*[88], ma con un respiro più ampio, per mettere a fuoco l'invocazione piena di speranza con la quale si era chiuso il primo tempo della sua ricerca sulla filosofia del diritto. Per Mancini, l'*ethos* è inteso hegelianamente, cioè come il luogo filosofico dove si intrecciano diritto e morale, verità e progettualità politica, ma anche storia ed eternità. Il nucleo centrale di questa sua riflessione sta tutto nella ripresa dell'idea che la giustizia sia il valore fondamentale del diritto: «Il fondamento del diritto non è una finzione, ma l'idea di giustizia. La giustizia è la gloria del diritto. Questo va ascoltato come il detto dell'Occidente, il suo portento, l'anima del suo *ethos*»[89]. A partire da questa tesi sorge la domanda: «Quale *ethos* fa per noi, è *maxime pro nobis*»?[90]. Per Mancini è importante rispondere a questa domanda, perché ne va della sorte dell'Occidente, segnata ancora dalle categorie della distruzione e di quella che lui a più riprese chiama «impotenza collettiva d'amore»[91]. L'idea di giustizia, però, se da una lato si rivela necessaria per la fondazione del diritto, dall'altro chiede di essere superata, perché rivela

[86] Cf. I. MANCINI, *Filosofia della prassi*, Brescia 1986.

[87] *Ivi* 9.

[88] Cf. B. FORTE, *L'ethos del futuro. Italo Mancini e le memorie dell'Occidente*, in *Asprenas* 50 (2003) 35-50; L. ALFIERI, *Pensiero negativo e prassi politica*, in *Hermeneutica* n.s. (1995) 159-185.

[89] MANCINI, *L'ethos dell'Occidente*, 23.

[90] *Ivi* 26.

[91] *Ivi*.

la sua insufficienza. In questa direzione, la riflessione che Mancini consegnata nelle pagine de *L'ethos dell'Occidente*, cerca di raccogliere con uno sguardo retrospettivo i grandi modelli espressivi dell'ideale di giustizia, dall'antica Grecia al mondo romano, alla civiltà cristiana, fino ad arrivare alla modernità, per rintracciare «quale e quanta vita morale, quale e quanto *ethos* il mondo del diritto comporta»[92]. Nello stesso tempo, con sguardo profetico, Mancini guarda avanti: a partire dai modelli emersi e dalle esigenze etiche affiorate, scorge nel volto di altri che ci guarda, l'esito e la priorità dell'*ethos* occidentale del futuro[93].

La via della compassione, come possibile via attraverso la quale riscoprire la dimensione del senso e la volizione dei significati, si può avvalere però di alcune suggestioni letterarie e filosofiche che evocano ulteriori cammini e possibili aperture.

Tormentato dalla visione della tela di Hans Holbein il Giovane, *Cristo morto nel sepolcro* (1521), esposta ora al *Kunstmuseum* di Basilea, Dostoevskij ne ha lasciato una descrizione forte e problematica nell'*Idiota*, facendo emergere interrogativi struggenti: come abbia potuto risorgere un uomo così sfigurato e disumanizzato; una concezione della natura matrigna e del potere perverso; il pensoso dubbio di Gesù stesso sulla sua identità: tutti elementi che, lasciando aperte le tragiche domande sulla debolezza e sull'impotenza di Dio, tuttavia, provocano nel giovane Myskin una appassionata e allo stesso tempo umile e semplice sequela[94]. In questa dolorosa distretta,

[92] *Ivi* 58.

[93] Cf. I. MANCINI, *Tornino i volti*, Genova 1989.

[94] F. DOSTOEVSKIJ, *L'idiota*, Firenze 1961, parte III, 6: «Era il cadavere di un uomo che ha sopportato infiniti tormenti ancor prima di venir crocifisso, ferite, torture, percosse dalle guardie, percosse dal popolaccio, quando portava la croce sulle spalle e vi cadde sotto, e infine il supplizio della croce per lo spazio di sei ore […]. Era, a dire il vero, la faccia di un uomo appena deposto dalla croce, cioè conservava di sé molto di vivo, di caldo; nulla in essa aveva avuto ancora il tempo di irrigidirsi, sicché nel volto del morto traspariva proprio la sofferenza, come se la provasse ancora (questo era stato afferrato assai bene dall'artista); quel volto però non era stato risparmiato per nulla; era perfettamente naturale e, in verità, così deve essere il cadavere di ogni uomo, chiunque sia, dopo simili tormenti, da che la Chiesa cristiana stabilì ancora nei primi secoli che le sofferenze di Cristo non furono

Dostoevskij infatti trova la parabola della forza e della salvezza di Dio: il principe Myskin, l'"idiota" del romanzo, è un uomo libero in un mondo di schiavi, senza difese, di una totale trasparenza, incapace di vedere il male. Il mondo dapprima lo ritiene un "idiota", ma il nome piuttosto che essere un giudizio sull'uomo, è una difesa di coloro che non sanno e non possono capirlo, lo sentono troppo diverso da loro. E nonostante tutto egli ama, senza conoscere nessuna volontà di possesso. Il suo è un amore puro che dona gratuitamente e perdona.

Una prova di questo è anche il capolavoro dedicato alla famiglia Karamazov. L'aspetto della forza salvifica di Dio non è presentato nella fede semplice, ma non sicura e soprattutto piuttosto sterile di Alësa, né nella negazione atea di Ivàn, che pur logicamente è ineccepibile e anche produttiva di rettificazioni teologiche, come nella *Leggenda del grande Inquisitore* (e rimane anch'essa una via non solo sterile, ma rovinosa, finendo nel delirio cerebrale e nell'insatanimento), ma nella dolorosa *via crucis* del fratello maggiore Mitja, il lussurioso, che accetta di espiare una colpa non sua, e libera sé e i fratelli dall'ignominia delittuosa del parricidio. Proprio in virtù di quest'ultimo itinerario umano, così debole nella natura perversa di Mitja, ma così forte per l'incredibile scelta finale di un'espiazione vicaria, Dostoevskij mette in epigrafe ai *Fratelli Karamazov* la citazione giovannea del grano di frumento.

La scelta di Mitja si pone all'interno di un grande interrogativo critico che percorre con uno sviluppo più ampio *I fratelli Karamazov*, contenuto nel libro V e che ha per titolo *Pro e Contra*[95]. Qui Ivàn argomenta il tema della negazione divina. È il rifiuto della creazione divina e l'affermazione del non senso del mondo. L'intellettuale

simboliche ma reali, e che il suo corpo quindi fu sottoposto, sulla croce alla legge di natura in tutta pienezza. Nel quadro il volto era atrocemente sfigurato dai colpi, tumefatto con orrende lividure gonfie e sanguinolente, gli occhi sbarrati, le pupille storte, il bianco degli occhi ampio e coperto, brillava di un chiarore vitreo di morte. Ma, cosa strana, mentre guardi quel corpo di un uomo martoriato, sorge in te un singolare e curioso problema: se tutti i suoi discepoli, i più importanti tra i suoi apostoli, le donne che lo avevano seguito». Cf. anche la traduzione di A. Poliedro, Torino 1994, 403-404.

[95] F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Milano [4]1995, 295-394.

Ivàn, ornato dalle belle maniere colte, rifiuta il tema dell'«eterna armonia» e dell'ordinamento finalistico del mondo. Invece Mitja, vi «entra, senza "rivolta" e senza "ribellione", anche se con tormento così profondo che gli tocca le radici dell'anima»[96]. Sarà Mitja ad accettare la logica del *granum frumenti*: è su questo personaggio che Dostoevskij fa spostare l'ago della bilancia del suo romanzo: da un amore carnale saturo di voluttà, a un amore solidale che si sostituisce volontariamente al peccato altrui, secondo una logica scandalosa per la coscienza borghese, che invita e impara a prendere su di sé le colpe degli altri, per una sorta di compassione amorosa.

L'intreccio misterioso dell'anima di Mitja diventa così la pietra di paragone attraverso la quale guardare la forza e la debolezza di Dio nel rivelare all'uomo la sua offerta di salvezza. Dalla bufera della lussuria emerge un uomo nuovo, dominato da un sentimento totalmente nuovo d'amore. Egli non ha ucciso suo padre, sa che lo ha ucciso il servo laido e saccente Smerdjakòv, che ha rigorizzato la dottrina di Ivàn («Se Dio non esiste, tutto e permesso»[97]) e che pertanto è lui l'assassino morale del padre. Eppure, pur potendo provare giudizialmente la sua innocenza, Mitja sceglie di percorrere un'altra strada e un'altra verità, non quella giuridica ma quella del *granum frumenti*, legando la nascita di quest'uomo nuovo alle oscure segrete siberiane. In questa prospettiva, il dolore non è più insensato, ma forza vitale che salva. Il commiato tra Alësa e Mitja è il segno poetico più alto che suggella la verità crocifissa che Dostoevskij vuole trasmettere: «Abbracciami, svelto, baciami e fammi il segno della croce, Alësa caro, fammelo con quella croce che mi aspetta domani»[98]. Una verità che salverà Mitja e i suoi fratelli.

In questa stessa scia, nel saggio più alto della sua *Etica*, dal titolo *La storia e il bene*, Bonhoeffer tratta della «struttura della vita

[96] I. MANCINI, *Frammento su Dio*, a cura di A. Aguti, Prefazione di G. Ripanti, Brescia 2000, 346.

[97] DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, 219.

[98] *Ivi* 784.

responsabile», quella che sa rispondere ai segni dei tempi e alla vocazione storica. Egli pone la «sostituzione vicaria» (*Stellvertretung*) in primo luogo e come segno più alto della responsabilità [99]. Bonhoeffer aveva cominciato a porre mano a un'ermeneutica non religiosa delle nozioni bibliche, per guadagnare una nuova fedeltà alla terra e al mondo nel suo essere "mondo", altro rispetto a Dio, risolvendo il concetto di Dio nell'essere di Cristo e imprimendo una forte caratterizzazione soteriologica alla sua cristologia. Il progetto cristologico elaborato da Bonhoeffer, soprattutto a partire dalle *Lettere dal carcere,* mirava a fare i conti con la prassi e con la volontà di un contagio storico del kerygma. Cristo è «Dio nel suo *essere per l'altro*» [100], e in lui si rivela la verità che trasforma e salva. Pertanto, la Croce, nella sua essenza, non è un evento capitato a Cristo, ma il suo essere nel mondo: l'assenza di Dio nel Figlio suo sulla croce è il modo d'essere presente di Dio nel mondo per salvarlo. In Gesù, dunque, si realizza il vero esistere per gli altri: in questo si rivela la vera trascendenza, che consiste nel superamento dei limiti dell'interiorità egocentrica per realizzare l'infinità dell'incontro con l'altro. In Cristo si realizza finalmente la *redenzione*, intesa come liberazione dal Dio zeusico e faraonico. Dio, in Cristo, finisce di essere come Dio in sé ed entra in unità polemica con il mondo, rivelandosi come crocifisso e impotente: in questo modo il mondo è laicamente liberato dai cortocircuiti dell'oggettivazione teologica e il Crocifisso «gli sta sofferente nel cuore come imprevedibile fermento» [101].

Due aspetti in particolare vale la pena ancora di ricordare: la lettera di Bonhoeffer indirizzata a R. Niebuhr poco prima del suo ritorno in Germania dal suo secondo viaggio in America e una immagine della cella di Tegel, la prigione che lo accolse per lungo tempo prima di iniziare il calvario fino a Flossenbürg.

[99] Cf. D. BONHOEFFER, *Etica*, Milano 1969. Sulla complessa concezione bonhoefferiana della responsabilità e della sostituzione vicaria, cf. I. MANCINI, *Bonhoeffer*, Brescia 1968, [2]1995, con *Postfazione* di P. Grassi, 223ss.

[100] MANCINI, *Bonhoeffer*, 385.

[101] I. MANCINI, *Scritti cristian*i, Genova 1991, 91.

Bonhoeffer prese la decisione di ritornare in Germania, mentre infuriava la guerra. Egli aveva avvertito forte il senso di un destino solidale con il suo popolo, partecipando alle sue sofferenze: «Devo vivere questo periodo difficile della nostra storia nazionale tedesca insieme ai cristiani della Germania. Non avrò nessun diritto a collaborare alla ricostruzione della vita cristiana in Germania, dopo la guerra, se non condividerò con il mio popolo le prove di questo tempo» [102]. Era la scelta consapevole e compassionevole del destino del suo popolo, la scelta dell'azione e della testimonianza di un "resistente che ha continuato credere" accanto al suo popolo, come lo ha definito Italo Mancini, il primo a introdurlo in Italia con una bella sua biografia intellettuale. Una scelta di agire nella resistenza che Bonhoeffer, insieme ad altri componenti della sua famiglia, pure loro giustiziati dall'accecamento nazista, percepiva come necessaria alla sua esistenza cristiana e come dovere solidale in un mondo accecato dalla barbarie.

La seconda suggestione ci viene dall'immagine della cella: un'immagine scarna, silenziosa, quasi sacra. Sullo sfondo la luce sfolgorante che da una piccola finestra taglia il buio della cella; nella mente ritornano le parole della sua famosissima poesia *Vom guten Mächten*: «Quando il silenzio profondo scende intorno a noi, / facci udire quel suono pieno / del mondo, che l'invisibile s'estende intorno a noi, / l'alto canto di lode di tutti i tuoi figli». La vita di Bonhoeffer, diventata il simbolo della resistenza teologica, insieme ad altri, all'orrore del secondo conflitto mondiale, ci consegna la forza di un testimone che ha scelto la via da lui stesso tracciata abbracciando la Croce per il dolore degli altri e per riscattare il male del mondo…

[102] Citato in R. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Un profilo*, Torino 2004, 54.

# II

# Percorso biblico-patristico

Vincenzo Scippa

# LA SALVEZZA NEI SALMI

Nella Bibbia la voce "salvezza" si può dire che «è probabilmente il termine più usato per esprimere il bene che l'uomo biblico si aspetta da Dio, e il dono che Dio si è impegnato a fargli»[2].

In questo contributo, dopo una rapida carrellata sulla terminologia della "salvezza" e una panoramica sulla "salvezza" nell'Antico Testamento, ci fermeremo a considerare la realtà della salvezza nei Salmi.

## 1. La terminologia

L'idea di salvezza è espressa nell'Antico Testamento generalmente con il verbo *yaša'* e le voci che ne derivano, sebbene il contenuto della salvezza venga espresso con tanti altri verbi sinonimi, parole ed espressioni varie ed efficaci. In questo studio esaminiamo solo il verbo *yaša'* e il suo campo semantico. Esso è probabilmente un verbo denominativo formatosi dal sostantivo *yeša'* ("salvezza"). La radice *yaša'*, oltre che in ebraico, è attestata solo in moabitico (cf. *la stele di Meša*); si trova come elemento nella formazione di nomi personali in amorritico, ugaritico e nella lingua sud-arabica antica[2].

[1] L. Monloubou, *Salvezza*, in Id., *Breve Dizionario Biblico*, Brescia 1992, 247 [*Dictionnaire biblique abrégé*, Paris 1989].

[2] Cf. F. Stolz, *jš'*, in E. Jenni - C. Westermann, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, edizione italiana a cura di G. L. Prato, Torino 1978, I, 679-683; J. Schneider, σῴζω, σωτηρία, σωτήρ, in L. Coenen - E. Beyreuther - H. Bietenhard, *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976, 1513-1524; G. G. Fohrer - W. Foerster, σῴζω, in *GLNT* XIII, 445ss.

L'etimologia di per sé è incerta. È meglio perciò evitare di dare spiegazioni fondandosi su di essa[3]. Tuttavia, secondo un'etimologia più comune, senz'altro attraente, il significato fondamentale si troverebbe nel verbo arabo *wasi'a*, che significa "essere ampio, spazioso", e da qui poi deriverebbe l'accezione di "rendere spazioso, ampliare, salvare, liberare, aiutare". Il verbo opposto sarebbe, perciò, *tsarar*, che significa "essere angusto" al *qal* e, quindi, *costringere* all'*hifil*. In *Is* 63,8-9 e *Ger* 14,8 è presente questa contrapposizione tra *yaša'* e *tsarar*. Vi troviamo, infatti, oltre al verbo *yaša'* le voci *tsar* (aggettivo: "angusto"), *tsar* (sostantivo: "nemico, avversario"), e *tsarah* ("costrizione, angoscia"). Così in *Is* 63,8-9 riflettendo sulla storia d'Israele, nel contesto del lungo poema di 63,7-64,11, il profeta dice:

v. 8 «Disse (il Signore): "Certo essi sono il mio popolo,
figli che non deluderanno",
e fu per loro un salvatore *(lemôšî'a*)
v. 9 in ogni loro angustia (*tsaratam*).
Non un nemico[4] (*tsar*, "costrittore"), né un angelo,
ma la sua faccia (= egli stesso) li ha salvati (*hôšî'am*);
nel suo amore e nella sua compassione egli li ha riscattati:
li ha sollevati e portati su di sé,
in tutti i giorni del tempo passato»[5].

In *Ger* 14,8 è detto (nel contesto di *Ger* 14,1-22: *La grande siccità*):

[3] Però il verbo nella lingua araba *wasi'a* è diverso per le consonanti da quello della lingua sudarabica antica *jt'*.

[4] I LXX leggono qui «vecchio, persona provetta o venerata (πρέσβυς)». La Vulgata, non considerando la punteggiatura del Testo Masoretico considera la voce *tsar* come aggettivo predicativo "tribolato" (*tribulatus*). Inizia così il v. 9: «In omni tribulatione eorum non est tribulatus, et angelus faciei eius salvavit eos». La *Nova Vulgata* riporta: «In omni tribulatione eorum non legatus neque angelus, sed ipse salvavit eos».

[5] Così la traduzione della Bibbia-Cei traduce l'originale *kol-yemê 'ôlam*. La *Vulgata* e la *Nova Vulgata* traducono «cunctis diebus saeculi». Rav Dario Di Segni (cur.), *Bibbia ebraica, Profeti posteriori*, Firenze 1996 traduce «in tutti i tempi». *La Bibbia in Lingua Corrente* traduce «sempre».

> «O speranza d'Israele,
> suo salvatore (*môšî'ô*) al tempo dell'angustia (*tsarah*),
> perché vuoi essere come un forestiero nel paese
> e come un viandante che si ferma solo una notte?».

Il verbo *yaša'* ricorre circa 100 volte e ha per lo più il Signore (Yhwh) come soggetto. Comunemente lo si trova nei salmi e significa, coma già detto sopra, "far stare a proprio agio, essere al largo" e, quindi, "aiutare, liberare" da un'oppressione, da una schiavitù… La voce ha fondamentalmente, alla forma *qal*, il valore di "essere ampio, spazioso", di "muoversi senza impedimento, essere al largo". Alla forma causativa *hifil* ha valore di "far stare ed essere al largo, far stare a proprio agio" e, quindi, "liberare" da una condizione di oppressione, coercizione e schiavitù. È il contrario di "essere alle strette, essere coartato, compresso, oppresso, in stato di servitù".

Il verbo si trova per lo più all'*hifil* e al *nifal* (forma passiva), mentre la forma *qal* è rimasta solo nella formazione dei nomi personali: ad esempio, Mosè (*mošèh*), Giosuè (*yehôšua'*), Isaia (*yeša'eyahû*), Eliseo (*elîša'*); alla forma *hifil* troviamo, invece, il nome Osea (*hôšea'*). Molte volte il verbo (*hifil* e *nifal* nello stesso contesto) indica sia l'aiuto tra gli uomini: ad esempio, nel lavoro (*Es* 2,17), spesso in guerra (*Gs* 10,6 *Gdc* 12,2; *1Sam* 11,3; 23,2.5; *2Sam* 10,11.19; *2Re* 16,7; *1Cr* 19,12.19); sia l'aiuto che si attende da un eroe in battaglia (*Ger* 14,9). Inoltre, il verbo all'*hifil* è importante nella sfera giuridica: si chiede aiuto (salvezza) a chi lo può dare nel caso d'ingiustizia subita: cf. *Dt* 22,27.28,29.31; si chiede aiuto anche al re: cf. *2Sam* 14,4; *2Re* 6,26. Infatti, la funzione del re sta proprio nel fatto che deve "aiutare, liberare, salvare" il suo popolo: cf. *1Sam* 10,27; *Os* 13,10; cf. *Gdc* 8,22; *Ger* 23,6.

La radice *yš'* all'*hifil* spesso è usata nelle narrazioni delle guerre d'Israele nel periodo da Samuele a Davide: ad esempio, nella guerra di liberazione dell'arca (*1Sam* 4,3). È evidente che le guerre e le vittorie sono effetto dell'intervento del Signore (cf. *1Sam* 14,6.23.39; 17,47). In *Dt* 20,4 il Signore stesso scende in battaglia per "portarvi

aiuto". Inoltre, la radice *yš'* viene adoperata in relazione ai giudici: cf. Otniel: *Gdc* 3,9; Eud: *Gdc* 3,15. Ciascuno di loro viene chiamato *mošîa'* ("salvatore-liberatore"). Si è supposto che tutti i giudici (*šofetim*) non fossero in origine chiamati così, ma salvatori-liberatori. Così sono salvatori-liberatori Samgar (*Gdc* 3,31), Gedeone (*Gdc* 6,14-15.31.36-37), Tola (*Gdc* 10,1), Sansone (*Gdc* 13,5). Saul, primo re d'Israele, è capo carismatico. Egli "salverà" il popolo di Dio dalle mani dei filistei, secondo le parole dette da Dio "all'orecchio di Samuele" che lo doveva ungere re (*1Sam* 9,16).

Nella versione greca dei LXX, il campo semantico della salvezza viene espresso dal verbo σώζω ("salvare"), dai sostantivi σωτηρία ("salvezza") e σωτήρ ("salvatore"). Gli stessi vocaboli si trovano anche nel Nuovo Testamento, ove sono presenti anche la voce σωτήριον ("salvezza, mezzo o strumento di salvezza, ciò con cui ci si salva") – sebbene appena 4 volte (*Lc* 2,30; 3,6; *At* 28,28; *Ef* 6,17) – e σωτήριος una sola volta, in *Tt* 2,11, ove leggiamo: «È apparsa infatti la *grazia* (ἡ χάρις) di Dio, *apportatrice di salvezza* (σωτήριος) per tutti gli uomini».

## 2. La salvezza in genere nell'Antico Testamento

La salvezza, e i suoi contenuti, sono espressi nell'Antico Testamento in molteplici modi, con molteplici verbi ed espressioni, oltre all'uso stesso di *yaša'* e del suo campo semantico. In Osea è detto che il Signore (Yhwh) solo salva. Alla lettera leggiamo: «Eppure io sono il Signore tuo Dio fin dal paese d'Egitto, non devi conoscere altro Dio fuori di me, non c'è *salvatore fuori di me*» (*Os* 13,4).

Egli è spesso invocato con appellativi (e sono i più caratteristici) riguardanti la salvezza e il salvare. Infatti, è chiamato "mia salvezza" (*Sal* 18,3; *2Sam* 22,3), "mia luce e mia salvezza" (*Sal* 27,1), "Dio della mia (vostra, sua) salvezza" (*Sal* 18,47; 24,5; 25,5; 27,9; 65,6; 79,9; 85,5 ecc.; *Is* 17,10; *Mi* 7,7; *Ab* 3,18), "Roccia della mia (vostra, sua) salvezza" (*Dt* 32,15; *Sal* 62,3.7; 89,27; 95,1).

*La salvezza di Dio è temporale, spirituale ed eterna*. Essa si riferisce prevalentemente a una sua azione salvifica in ordine alle vicende temporali, come la vittoria in battaglia e il trionfo sui nemici, incominciando dalla liberazione dalla schiavitù egiziana (cf. *Es* 14,13.30; 15,2; *1Sam* 11,3; 19,5; *2Sam* 22,3; *Sal* 21,2.5). È anche vista come liberazione dalla violenza (cf. *Is* 58,2), dall'esilio (cf. *Sal* 106,47), dai mali della comune esistenza (cf. *Is* 33,2; *Ger* 30,7-9; *Sal* 32,7; 107,13.19), e dalla morte (cf. *Sal* 6,2-5). Ma il concetto nella sua fase evolutiva è passato a significare anche la salvezza spirituale, come quella dal peccato (cf. *Sal* 51,3-4.12.14; *Ez* 36,25-26.29) e quella ultraterrena ed eterna, in comunione di vita con Dio (*Sap* 3,1-4).

*La salvezza divina è diretta o indiretta*. Nel primo caso Dio interviene per salvare direttamente, nel secondo si serve di altri agenti, animati o inanimati. Così manda dei "giudici" a Israele (*Gdc* 2,16; 3,9; 6,36s; 7,7; 8,22; 10,13; 12,3; 13,5) e gli stessi re (*1Sam* 9,16; 11,3; 14,23.29). Dio si serve anche della natura e dei fenomeni naturali, che egli domina quali, ad esempio, quelli dell'esodo (*Es* 7,8-15,21), la pioggia di grandine (*Gs* 10,11) e la teofania (*Ab* 3,8-15). *La sua salvezza è collettiva e individuale.* La prima riguarda il popolo d'Israele, oggetto della salvezza di Dio, per lo stretto rapporto di alleanza (*Is* 46,12-13; cf. 49,6.15; 51,6; 56,1). Ma Dio salva anche il singolo individuo (*Ez* 18,1-4; 33,12; *Gb* 5,15; cf. *Pr* 20,22).

*La salvezza di Dio è estesa anche a tutti i popoli*. Infatti, Dio salva non solo Israele, ma, nel suo piano divino, è prevista la salvezza di tutti. È quanto ha annunciato profeticamente il Servo di Yhwh nella sua espiazione vicaria (*Is* 49,6; 52,10; 53,4-6.10-12; cf. *Sal* 67,3; 98,2s; *Is* 43,3) e quanto poi è stato chiarito nel Nuovo Testamento a proposito del "mistero". Questo è «nascosto da secoli e da generazioni, ma ora (è stato) manifestato ai suoi santi, ai quali Dio volle far conoscere la gloriosa ricchezza […] in mezzo ai pagani, cioè Cristo in voi, speranza della gloria» (*Col* 1,26-27; cf. *Rm* 16,25-27).

## 3. La salvezza nei Salmi

Dopo queste premesse terminologiche e uno sguardo panoramico fugace sulla salvezza nell'Antico Testamento, focalizziamo il tema che ci siamo prefissi in questo studioo: la salvezza nei Salmi [6]. Questa per lo più viene da Dio, ma raramente è realizzata anche dagli uomini, come dal re [7] suo rappresentante. In senso più comune può essere realizzata anche dagli animali, come ad esempio il cavallo [8]. Verifichiamo se queste coordinate di salvezza prima esposte ricorrono anche nei salmi, in che modo e se ci sono in essi delle differenze. Ci limitiamo a considerare, dato lo spazio ristretto di quest'articolo, direttamente nei salmi solo le ricorrenze del verbo *yaša'* (salvare…), e del suo campo semantico dato dalle voci *yeša'* (salvezza, aiuto, salute…), *yešû'ah* (*Sal* 3,3; 80,3…), e *tešû'ah* [9], *môša'ôt* [10], *môšîa'* [11]. Dal momento che il verbo "salvare" e, quindi, il termine "salvezza" e il campo semantico è di per sé vago [12], l'autore biblico ricorre (specie nei salmi) a metafore, a termini e a verbi più o meno

[6] Cf. L. Alonso Schökel - C. Carniti, *I Salmi*, I-II, Roma 1992-1993; G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, I-III, Bologna 1981-84; V. Scippa, *Salmi*, 1-4, Padova 2002-2004. A. Waiser, *I Salmi*, I-II, Brescia 1984; T. Lorenzin, *I Salmi: nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2000.

[7] Così nel *Sal* 72,4 (in riferimento al re) è detto: «Ai miseri del suo popolo renderà giustizia, salverà i figli dei poveri e abbatterà l'oppressore».

[8] Anche per il cavallo è adoperato il termine "salvezza" (*tešû'ah*) nel senso di aiuto; infatti, nel *Sal* 33,17 leggiamo: «Fallace è il cavallo per la salvezza, per l'abbondanza della sua potenza non potrà riempire (= soddisfare) (*y^emalleth*)». I LXX e la Vulgata traducono "salvare". Nel versetto 16 precedente ha detto il salmista: «Il re non si salva per l'abbondanza di potenza, un prode non si libera per l'abbondanza della forza».

[9] Questa voce ricorre in tutto nei salmi tredici volte, di cui come soggetto nei *Sal* 37,39; 60.13; 108,13; 119, 41; 146,3; e come oggetto nei *Sal* 40,11; 71,15; 144,10; e per gli altri complementi nei *Sal* 33,17; 38,23; 40,17; 51,16; 119,81.

[10] La voce è *hapax* nell'Antico Testamento. Ricorre solo nel *Sal* 68,21 e significa: "gesti", "opere di salvezza", "salute".

[11] La voce participiale ricorre solo 4 volte nei Salmi (7,11; 17,7; 106,21; 18,42) e significa "salvatore, aiutante".

[12] Cf. sopra l'etimologia: "rendere spazioso, ampliare, salvare, liberare, aiutare" in contrapposizione a "essere angusto" al *qal* e, quindi, "costringere" all'*hifil*.

sinonimi che specificano il campo (materiale o spirituale, fisico o psicologico…), la persona e la qualità del soccorso divino. Per determinare il significato giova molto anche la legge del parallelismo.

### 3.1. *Gli appellativi di salvezza*

Il verbo *yaša'* ("salvare") come si è detto ha prevalentemente nei salmi come soggetto Dio. Ma egli è chiamato anche direttamente con il participio sostantivato *môšîa'* ("salvatore, colui che salva…") e solo 4 volte nei salmi, di cui 3 come soggetto (*Sal* 7,11; 17,7; 18,42) e una come complemento oggetto (*Sal* 106,21).

Nel *Sal* 7,11 è detto: «La mia difesa è nel Signore, egli che è salvatore (*môšîa'*) dei retti di cuore». Nel *Sal* 17,7 così invoca Dio il salmista: «Mostra le tue grazie, tu che sei salvatore (*môšîa'*) dagli avversari di chi si affida alla tua destra». E nel *Sal* 18,42 si legge: «[Hanno gridato] [13] e non ci fu un salvatore (*we'ên-môšîa'*), al Signore, ma non li ha risposto». E nel *Sal* 106,21 recita amaramente l'orante: «Dimenticarono Dio loro salvatore (*môšîa'am*), che aveva operato (*'oseh*) cose grandi in Egitto».

I gesti salvifici di Dio sono chiamati *môša'ôt* ("gesti, opere di salvezza, salute") nel *Sal* 68,21: «Il Dio per noi è un Dio per i gesti di salvezza (*'el lemôša'ôt*), per (opera) di Yhwh mio Signore (sono) dalla morte le uscite (*lammawet tôtsa'ôt*)». Il salmista vuol significare che Dio, è Dio che compie opere di salvezza, e non di morte, anzi egli Yhwh, Signore trova tutte le vie di fuga per liberare, scampare dalla morte [14].

[13] Come suggerisce l'apparato critico della Bibbia stuttgartensia.

[14] Questo versetto così è tradotto nei LXX: «ὁ θεός ἡμῶν θεός τοῦ σῴζειν, καὶ τοῦ κυρίου κυρίου αἱ διέξοδοι τοῦ θανάτου ». Nella Vulgata troviamo: «Deus noster, Deus salvos faciendi; Et Domini Domini exitus mortis». Nella revisione della *Vulgata* per cura del Pontificio Istituto Biblico approvata dal papa Pio XII per l'uso liturgico (24 marzo 1945) leggiamo: «Deus noster est Deus qui salvat, Et Dominus Deus dat evasionem a morte». Nella *Nova Vulgata* del 1979 è tradotto: «Deus noster. Deus ad salvandum; et Domini, Domini exitus mortis».

Per significare sempre che il Signore è Dio salvatore, spesso si fa ricorso alle metafore. E così, come è attestato anche in altri libri biblici, Dio è invocato soprattutto nei salmi con diversi appellativi di salvezza. Egli è chiamato "mia potente salvezza" ("corno della mia salvezza": *qeren-yiš'y*: *Sal* 18,3), "mia luce e mia salvezza" (*Sal* 27,1), "Dio della mia (vostra, sua) salvezza" (*Sal* 18,47; 24,5; 25,5; 27,9; 65,6; 79,9; 85,5…), "Roccia della mia (vostra, sua) salvezza" (*Sal* 62,3.7; 89,27; 95,1). Come si vede, accanto al termine *yeša'* ("salvezza"), di per se stesso indeterminato, vi sono anche immagini figurate per indicare la qualità, il tipo di salvezza, che è potente (corno), splendida (luce), solida, efficace, stabile e duratura (roccia).

### 3.2. *I contenuti della salvezza*

Considerando i salmi nel loro genere letterario, la realtà della salvezza si trova per lo più in quelli di supplica (o lamentazione), di lode (inni) e di ringraziamento. Consideriamo principalmente i salmi di questi tre generi, non escludendo tuttavia gli altri. Questi si dividono in individuali e collettivi.

1. *Salmi di supplica (o di lamentazione)*. Nei salmi di supplica (o lamentazione) individuale la salvezza da Dio è in genere invocata: *a*) dall'uomo perseguitato o in pericolo [15]; *b*) dal malato [16]; *c*) e dall'innocente ingiustamente accusato [17]. Nei salmi di supplica o di lamentazione collettiva la salvezza è invocata non dal singolo, ma dall'intero popolo d'Israele. Questo, infatti, lo supplica quando, venuto meno all'alleanza con Dio (cf. *1Re* 8,33-35), si vede colpito da un flagello, da un castigo, da una calamità, da una guerra, da un popolo nemico come segno dall'abbandono di Dio stesso [18]. In questi

[15] Cf. *Sal* 3, 13, 25, 51, 61, 63, 69, 70, 71, 108, 109, 120, 130, 141.
[16] Cf. *Sal* 6, 22, 28, 38, 39, 41, 88, 102.
[17] Cf. *Sal* 5, 7, 17, 26, 31, 35, 36, 42-43, 54 , 55, 56, 57, 59 , 64, 86, 140, 142, 143.
[18] Cf. *Sal* 12, 44, 58, 60, 74, 77, 79, 80, 83, 85, 90, 106, 126, 137.

salmi, la supplica, preceduta in genere dal lamento, è strutturata in modo analogo alle controversie giudiziarie. Il grido di soccorso "salva" (*hošia'*) è sostituito spesso con espressioni parallele facendo ricorso a verbi più o meno sinonimi, per lo più in parallelismo, che specificano il tipo di salvezza richiesto. Non sempre tuttavia si trova il verbo stesso "salvare" e il termine "salvezza".

Per quanto riguarda i verbi, troviamo in parallelismo con "salvare" i verbi: liberare, rispondere, benedire, scampare o conservare incolume, rendere giustizia, custodire o proteggere, redimere o riscattare, sorgere o alzarsi. Per il verbo liberare (*ntsl*) nel *Sal* 59,3 l'orante dice: «Liberami da chi fa il male, *salvami* da chi sparge sangue»; e nel *Sal* 71,2 invoca: «Liberami, difendimi per la tua giustizia, porgimi ascolto e *salvami*».

Il verbo rispondere (*'nh*) è presente nel *Sal* 20,7 [19]. Qui afferma il salmista: «Ora so che il Signore salva il suo consacrato; gli *ha risposto* dal suo cielo santo con la forza vittoriosa della sua destra». Nel *Sal* 22,21-22 dice l'orante: «Ma tu Signore, non stare lontano, mia forza, accorri in mio aiuto. Scampami dalla spada, dalle unghie del cane la mia vita. Salvami dalla bocca del leone e dalle corna dei bufali [rispondimi [20]]. E nel *Sal* 60,7 chiede l'orante: «Perché i tuoi amici siano liberati, salvaci con la destra e a noi *rispondi*».

Per il verbo "benedire" (*brk*) nel *Sal* 28,9 l'orante invoca: «Salva il tuo popolo e la tua eredità *benedici*, guidali e sostienili per sempre». Il verbo "scampare, conservare incolume" (*palath*) nel *Sal* 37,40 è detto: «Il Signore viene in loro aiuto e li *scampa*, li *scampa* dagli empi e li salva, perché in lui si sono rifugiati». E nel *Sal* 71,2 prega il salmista: «Per la tua giustizia liberami, *e scampami*, porgimi il tuo orecchio e salvami».

[19] Sebbene il *Sal* 20 sia regale, può essere anche annoverato nelle suppliche individuali, giacché si tratta di una "supplica" per il re prima di scendere in battaglia.

[20] Il verbo *'anîtanî* ("rispondimi") del TM è omesso dalla Bibbia-Cei. I LXX e la Siriaca, Simmaco e la Vulgata cambiano la vocalizzazione rendendo la voce verbale sostantivata: i LXX e la versione siriaca: «τὴν ταπείνωσίν μου»; Simmaco: «τὴν κακώσιν μου»; la *Vulgata* e la *Nova Vulgata*: «humilitatem meam».

Per il verbo "rendere giustizia, giudicare" (*dîn* e *šapath*), cf. il *Sal* 54,3: «Dio, per il tuo nome, salvami, per la tua potenza *rendimi giustizia*». Per il verbo "custodire, proteggere" (*šamar nefeš*) nel *Sal* 86,2 l'orante invoca: «*Custodisci la mia vita* perché tuo fedele sono io; salva il tuo servo, tu, mio Dio, che in te spera». Il verbo "redimere, riscattare" (*ga'al*: da cui il *gô'el*: il "redentore, riscattatore") lo troviamo nel *Sal* 106,8.10, ove il salmista racconta: «Ma Dio li salvò per il suo nome, per manifestare la sua potenza [...]. Li fece uscire dalla mano di chi li odiava, li *riscattò* dalla mano del nemico». Troviamo, infine, il verbo "sorgere o alzarsi" (*qûm*), sempre in parallelismo con "salvare" nel *Sal* 3,8 ove s'invoca: «*Sorgi,* Signore, salvami, mio Dio». E nel *Sal* 76,10 è detto: «Nell'*alzarsi* Dio per giudicare, per salvare tutti gli umili della terra».

Per quanto riguarda l'uso di alcune espressioni parallele e sinonime col verbo "salvare" evidenziamo inoltre quelle come: "far risplendere il volto", "la luce del tuo volto" e simili varianti. Con queste immagini teofaniche l'orante nella sua angustia attende la risposta del Signore e il suo intervento salvifico. Anche l'uso del verbo sorgere (*qûm*) sopra visto si trova in questo contesto. Per capire, tuttavia, il tipo di intervento salvatore di Dio, bisogna ricorre ai versetti del contesto e ai verbi sinonimi, che esplicitano la salvezza.

Così nel *Sal* 31,17 si dice: «*Fa' splendere il tuo volto* sul tuo servo, salvami per la tua misericordia». Nel versetto precedente (v. 16) aveva detto il salmista: «Liberami dalla mano dei miei nemici, dalla stretta dei miei persecutori». E nel v. 3 aveva invitato il Signore dicendo: «Porgi a me l'orecchio, vieni presto a *liberarmi*». Come si vede, la "salvezza" che chiede il salmista consiste nella liberazione dai nemici e dai persecutori. Nel *Sal* 44,4 leggiamo: «Poiché non con la spada conquistarono la terra, né fu il loro braccio a salvarli; ma il tuo braccio e la tua destra e la luce del tuo volto, perché tu li amavi». Il contenuto di questa salvezza di Dio, che in questo salmo (forse un lamento nazionale per la caduta di Gerusalemme, e le sofferenze e umiliazioni susseguenti) si riferisce alle gesta grandiose del passato compiute da Dio per Israele, si desume dai vv. 2-3 precedenti:

«[2] Dio, con i nostri orecchi abbiamo udito, i nostri padri ci hanno raccontato l'opera che hai compiuto ai loro occhi, nei tempi antichi. [3] Tu per piantarli, con la tua mano hai sradicato le genti, per far loro posto, hai distrutto i popoli».

Il Signore direttamente, "con il suo braccio, la sua destra, la sua mano" (forte antropomorfismo), ha fatto spazio nella terra promessa, distruggendo, anzi sradicando i popoli lì insediati, per far posto al suo popolo, piantandolo come una vigna (cf. *Sal* 80,9-12). È evidente il riferimento ai tempi della conquista e dell'insediamento (cf. i libri di Giosuè e dei Giudici). La conquista della terra promessa, sebbene condotta da Giosuè e dai suoi soldati, fu opera esclusiva di Dio. La spada, cioè le armi, e la forza di Giosuè e di suoi uomini, non hanno significato niente, né influito sul risultato. Solo Dio ha operato l'impresa e questo per il suo amore a Israele.

Nel *Sal* 80,4.8.20 (supplica collettiva per la rinascita d'Israele) s'invoca il Signore tre volte con lo stesso ritornello: «Rialzaci, Signore, nostro Dio, *fa' splendere il tuo volto* e noi saremo salvi». Ma per sapere in che consiste la salvezza invocata, bisogna guardare il contesto. Il salmista si serve della metafora della vigna: Israele è la vigna del Signore, che fu divelta dall'Egitto e trapiantata in Palestina. Dio ha espulso altri popoli, per farla crescere. È cresciuta, si è ingigantita. I suoi tralci (cioè la sua potenza, la sua estensione) arrivarono fino al grande fiume Eufrate e i suoi germogli arrivavano fino al mar Mediterraneo. Ma allo stato attuale la vigna è quasi distrutta. Le mura sono state abbattute; chiunque (ogni viandante) vi può entrare e nutrirsi dei suoi frutti, addirittura facendo vendemmia. Gli animali, come il cinghiale del bosco e l'animale selvatico, vi possono entrare e devastarla. Insomma, è in rovina. La salvezza invocata consiste allora nel ripristinare lo splendore della vigna dopo questo stato di abbandono e invasione. Il riferimento è alle varie invasioni e saccheggi avvenuti sia nel regno del nord che del sud specialmente per opera degli assiri al Nord che portò alla caduta di Samaria, e per opera dei babilonesi che portò alla caduta di Gerusalemme. Così nei vv. 15-16 si prega: «Dio degli eserciti, volgiti, guarda dal cielo e

vedi e visita questa vigna. Proteggi il ceppo che la tua destra ha piantato,il germoglio che ti sei coltivato». Il popolo riconosce i propri peccati e promette alla fine del salmo: «Da te più non ci allontaneremo, ci farai vivere e invocheremo il tuo nome» (v. 19).

La salvezza, cioè l'aiuto divino, è specificato nel concreto oltre che dai verbi come si è visto anche dalle voci, che per lo più popolano il loro campo semantico. Si hanno così i termini: "giustizia" (*tsedaqa/tsedeq*: *Sal* 71,15); "forza" (*'oz*: *Sal* 21,2; 28,8; cf. *Sal* 140,8); "benedizione" (*berakah*: *Sal* 3,9); "grazia" (*chesed*): *Sal* 119,41; "luce" (*'or*: *Sal* 27,1). Nell'oracolo di salvezza, originariamente facente parte della risposta di Dio nella lamentazione-supplica, il Signore si professa come colui che salva (cf. *Ger* 30,10s; 42,11; 46,27). Infatti, nel *Sal* 12,6 leggiamo: «Per l'oppressione dei miseri e il gemito dei poveri, io sorgerò – dice il Signore – metterò in *salvezza* chi è disprezzato».

2. *Salmi di lode*. Nei Salmi di lode il motivo della liberazione divina ha le stesse caratteristiche di quello dei salmi di lamentazione-supplica: lì la salvezza-liberazione era oggetto di preghiera, qui si è certi che si realizzerà o che è già avvenuta (cf. *Ger* 31,7). Così nel *Sal* 18,4 leggiamo: «Invoco il Signore, degno di lode, e sarò salvato dai miei nemici». E nel *Sal* 98,1-2 esorta il salmista: «Cantate al Signore un canto nuovo, perché ha compiuto prodigi. Gli ha dato vittoria la sua destra e il suo braccio santo. Il Signore ha manifestato la sua salvezza, agli occhi dei popoli ha rivelato la sua *giustizia*».

In questo genere di salmi (inni) spesso le espressioni *yešu'a* e *tešu'a* (indicanti soprattutto la salvezza o l'aiuto di Dio già avvenuto e realizzato) sono accompagnate dall'espressione di gioia. Si trova il verbo *ghîl* ("gioire": *Sal* 9,15; 13,6; 21,2) e altri verbi simili come *rinnen* ("esultare": *Sal* 20,6), *sîs* ("godere": *Sal* 35,9), *ydh* ("lodare": *Sal* 42,6.12). Così, per il verbo *ghîl* nel *Sal* 9,14-15 leggiamo: «[14] Abbi pietà di me, Signore, vedi la mia miseria, opera dei miei nemici, tu che mi strappi dalle soglie della morte, [15] perché possa annunziare le tue lodi, alle porte della figlia di Sion *possa gioire* per la tua salvezza». Nel *Sal* 13,6 recitiamo: «Ma io nella tua grazia ho

confidato. *Gioisca* il mio cuore nella tua salvezza, *canti* al Signore, che mi ha beneficato». E nel *Sal* 21,2 attesta il salmista: «Signore, per la tua potenza si allieta il re, e per la tua salvezza quanto *gioisce* assai!».

Per il verbo *rinnen* nel *Sal* 20,6 leggiamo: «*Esulteremo* per la *tua salvezza* (*nerannenah bîšû'ateka*), in nome del nostro Dio spiegheremo i vessilli; adempia il Signore tutte le tue domande». Per il verbo *sîs* nel *Sal* 35,9 dice l'orante: «La mia anima *gioirà* (*taghîl*) nel Signore, *godrà* (*tasîs*) per la sua salvezza». Per la radice *ydh* nel *Sal* 42 ai vv. 6 e 12 leggiamo lo stesso ritornello: «Perché ti rattristi, anima mia, perché su di me gemi? Spera in Dio: ancora *potrò lodarlo* (*'ôdennû*), lui, salvezza del mio volto e [mio Dio]». Nel *Sal* 71,15 dice il salmista: «La mia bocca annunzierà la tua giustizia, proclamerà sempre la tua salvezza, che non so misurare».

3. *Salmi di ringraziamento*. Nei salmi di ringraziamento si esprime una forma di riconoscenza particolare e personalizzata, e si ringrazia il Signore per un dono, una grazia particolare, una liberazione… Evidenziamo questi salmi solo nelle citazioni ove ricorre il verbo salvare, la voce salvezza e il loro campo semantico. Tra quelli individuali si tratta dei *Sal* 9-10, 32, 34, 40, 116, 138, e tra i collettivi dei *Sal* 65, 67,68, 106, 107, 118.

*a*) *Salmi di ringraziamento individuali*. Nel *Sal* 32,7 così prega il salmista: «Tu sei il mio rifugio, mi preservi dal pericolo, mi circondi di esultanza per la salvezza». Nel *Sal* 34,8 attesta l'orante: «L'angelo del Signore si accampa attorno a quelli che lo temono e li *sottrae* (*wayechalletsem*)». Nel *Sal* 40,11.17 dice ancora: «[11] Non ho nascosto la tua giustizia in fondo al cuore, la tua fedeltà e la tua salvezza ho proclamato. Non ho nascosto la tua grazia e la tua fedeltà alla grande assemblea […]. [17] Esultino e gioiscano in te quanti ti cercano, dicano sempre: "Il Signore è grande" quelli che bramano la tua salvezza. [18] Io sono povero e infelice; di me ha cura il Signore. Tu, mio aiuto e mia liberazione, mio Dio, non tardare». Nel

*Sal* 116,6.13 afferma l'orante: «Il Signore protegge gli umili: ero misero ed egli mi ha salvato […]. Alzerò il calice della salvezza e invocherò il nome del Signore». Ricorre in questo salmo, come si vede, il verbo salvare e l'espressione "calice della salvezza". Nel *Sal* 138,7 confessa il salmista: «Se cammino in mezzo alla sventura tu mi ridoni la vita; contro l'ira dei miei nemici stendi la mano e la tua destra mi salva».

*b*) *Salmi di ringraziamento collettivi*. Nel *Sal* 65,6 dice l'orante: «Con i prodigi della tua giustizia, tu ci rispondi, o Dio, nostra salvezza, speranza dei confini della terra e dei mari lontani». Qui il Signore è invocato col titolo "Dio nostra salvezza" (*'elohê yiš'enû*). Nel *Sal* 67,3 recitiamo: «Perché si conosca sulla terra la tua via, fra tutte le genti la tua salvezza», e nel *Sal* 68,20 preghiamo: «Benedetto il Signore sempre: ha cura di noi il Dio della nostra salvezza (*ha'el yešû'atenû*)».

Nel *Sal* 106,4.8.10.47, che chiude il quarto libro del salterio, sono presenti il verbo "salvare", la voce "salvezza" e alcuni verbi sinonimi per indicare l'intervento salvifico di Dio, come "visitare" (*paqad*), "riscattare" (*ga'al*), "raccogliere" (*qabats*)… Dice il salmista: «4 Ricordati di noi, Signore, per amore del tuo popolo,/ *visitaci* con la tua salvezza […]. 8 Ma Dio li salvò per il suo nome, / per manifestare la sua potenza […]. 10 Li salvò dalla mano di chi li odiava,/ li *riscattò* dalla mano del nemico […]. 47 Salvaci, Signore Dio nostro, / e *raccoglici* di mezzo ai popoli, / perché proclamiamo il tuo santo nome / e ci gloriamo della tua lode». Al salmista che ricorda le gesta di salvezza di Dio nel passato, dopo una chiara confessione dei peccati passati, dall'esodo fino all'esilio di Babilonia, si aggiunge il coro dei fedeli che, trovandosi in esilio (v. 46), chiede al Signore il ritorno in patria, dalla diaspora di mezzo alle nazioni pagane (*min-haggôyim*). Nel *Sal* 118,14.21 il salmista loda e ringrazia il Signore professando e dicendo: « 14 Mia forza e mio canto è il Signore, egli è stato la mia salvezza […]. 21 Ti rendo grazie, perché mi hai esaudito, perché sei stato la mia salvezza».

Un'attenzione speciale merita il *Sal* 107, che inizia il quinto libro del salterio. In questo salmo l'orante, dopo il versetto iniziale, in cui invita a «celebrare il Signore perché è buono ed eterna è la sua misericordia» coloro che sono «i riscattati del Signore che egli riscattò dalla mano del nemico» (v. 2), accenna, poi, alla salvezza di 4 categorie di persone: i carovanieri smarriti nel deserto (vv. 4-9), i prigionieri (vv. 10-16), i malati (vv. 17-22), i marinai (23-32). La salvezza di questi gruppi di persone è significata dal quasi identico ritornello ripetuto ai vv. 6.13.19.28. Tuttavia, ci sono delle diversità verbali che aiutano a specificare il tipo di salvezza. Nel v. 6 si adopera il verbo *ntsl* ("liberare"), nei vv. 13 e 19 il verbo *yaša'* ("salvare") e nel v. 28 il verbo *yatsa'* all'*hifil* ("far uscire"). Così nel v. 6 recitiamo: «E gridarono al Signore nella angustia per loro, *dalle loro strette li liberò* (*yatstsîlem*)». Nel v. 13 leggiamo: «E implorarono al Signore nell'angustia per loro, dalle loro strette *li salvò* (*yôšî'em*); nel v. 19: «E implorarono al Signore nell'angustia per loro, dalle loro strette *li salvò (yôšî'em*)»; e nel v. 28 infine: «E gridarono al Signore nella angustia per loro, *dalle loro strette li fece uscire*». Così la salvezza avvenuta e realizzata, per cui si ringrazia, viene espressa con tre verbi diversi. Ma è indicata esplicitamente dallo stesso verbo "salvare" (*yaša'*) usato nei vv. 13 e 19. Inoltre, tale salvezza o liberazione è illustrata da altri verbi che specificano il soccorso divino. Già nel v. 2 si adopera il verbo *ga'al* (riscattare, redimere, da cui il *gô'el*: redentore) a proposito dei "riscattati del Signore" (*ghe'ûlê Yhwh*) che egli "li" riscattò (*ghe'alam)* dalla mano del nemico.

Circa gli smarriti nel deserto al v. 7, dice il salmista: «Li fece marciare sulla via retta, perché andassero verso una città abitabile». Al v. 14, circa la liberazione dei prigionieri si racconta: «Li fece uscire dalle tenebre e dall'ombra di morte e le loro catene spezzò». Per i malati al v. 20 leggiamo: «Mandò la sua parola e li guarì, li scampò dai loro flagelli». Per la salvezza dei marinai al v. 29 l'orante dice: «rese stabile la tempesta in bonaccia, tacquero i suoi flutti».

## 4. Altre domande sulla salvezza di Dio

Questi tre generi di salmi da noi considerati (suppliche o lamentazioni, salmi di lode e di ringraziamento) certamente non esauriscono il tema della nostra ricerca, la salvezza nei salmi. Esso, oltre al contenuto specifico, implica anche la risposta ad altri interrogativi quali: quando, come Dio salva, da chi e da che cosa egli salva, chi Dio salva? Cerchiamo, spaziando nell'intero campo dei salmi e a mo' di sintesi, di trovare delle risposte.

Circa il tempo della salvezza, la risposta è: *sempre*. Dio salva ogni momento. Leggiamo, infatti, nel *Sal* 55,17-18: «Io invoco Dio e il Signore mi salva. Di sera, al mattino, a mezzogiorno mi lamento e sospiro ed egli ascolta la mia voce». Alla domanda sul come Dio salva, bisogna rispondere ammettendo che Dio nella sua libertà e magnanimità salva direttamente, ma si può servire anche di messaggeri animati e inanimati: ad esempio, nel *Sal* 57,4 chiede l'orante: «Mandi dal cielo a salvarmi dalla mano dei miei persecutori, Dio mandi la sua fedeltà e la sua grazia». In questo caso, la fedeltà e la grazia sono considerate due ancelle di Dio. Inoltre, Dio salva gratuitamente attraverso la sua misericordia. Nel *Sal* 31,3.17, infatti, implora il salmista: «Porgi a me l'orecchio, vieni presto a liberarmi [...]. Fa' risplendere il tuo volto sul tuo servo, salvami per la tua misericordia».

E la salvezza di Dio risalta ancora di più quando la si paragona a quella che può dare l'uomo a sé e agli altri, sia pure il re, e a quella che possono offrire gli animali a servizio dell'uomo, come ad esempio quella del cavallo. Si legga *Sal* 60,13: «Facci venire sollievo dall'angustia, poiché vana (*šaw'*) è la salvezza dell'uomo». L'identico versetto lo ritroviamo in *Sal* 108,13. E nel *Sal* 33,16: «Il re non si salva per l'abbondanza di potenza, un prode non si libera per l'abbondanza della forza». Nel *Sal* 146,3 ammonisce l'orante: «Non confidate nei potenti, in un figlio d'uomo in cui non c'è salvezza». Per gli animali e, in particolare, per il cavallo leggiamo nel *Sal* 33,17: «Fallace (*šeqer*) è il cavallo per la salvezza, per l'abbondanza della sua potenza non potrà riempire (= soddisfare) (*y^emalleth*)». La salvezza

di Dio è incommensurabile, come professa l'orante nel *Sal* 71,15: «La mia bocca annunzierà la tua giustizia, tutti i giorni la tua salvezza, che non so misurare (*seforôt* )[21]».

Alla domanda da chi e da che cosa il Signore salvi, la risposta è che Dio salva dai malvagi, dagli avversari, da quelli che odiano, dai nemici, dell'iniquo, dell'oppressore e perfino dagli animali feroci e pericolosi. Nel *Sal* 37,40 recitiamo: «Il Signore viene in loro aiuto e li scampa, li scampa dagli malvagi (*mᵉršaʿîm*) e li salva (*wᵉyôšîʿem*), perché si sono rifugiati in lui». E nel *Sal* 44,7-8: «Infatti non nel mio arco ho confidato e non la mia spada mi ha salvato, ma tu ci hai salvati dai nostri avversari, e quelli che ci odiavano hai confuso».

Dice l'orante nel *Sal* 55,19.20a: «(Dio) ha messo in salvo (*padah*) nella pace l'anima mia, dalla guerra contro di me; poiché in troppi erano contro di me. Dio ascolti e li umili, egli che siede in trono da sempre». Nel *Sal* 71,2-4 s'invoca la liberazione, scampo e salvezza dalle mani del malvagio dell'iniquo e dell'oppressore: «Per la tua giustizia, liberami, trovami scampo, porgimi ascolto e salvami (*wᵉhôšîʿenî*). Sii per me rupe di difesa, baluardo inaccessibile, poiché tu sei mio rifugio e mia fortezza. Mio Dio, scampami dalla mano del malvagio (*rašaʿ*), dal pugno dell'iniquo e dell'oppressore».

Nel *Sal* 22,21-22 il salmista aspira alla salvezza, alla liberazione dalla spada, dalla zampa del cane, dalla bocca del leone e dalle corna dei bufali. Egli dice al Signore: «Libera dalla spada la mia gola, la mia unica (vita) dalla zampa del cane. Salvami dalla bocca del leone e dalle corna dei bufali. Mi hai risposto». Il senso metaforico è evidente. L'orante chiede al Signore che ponga fine alla sua assenza e si faccia sentire con lo spezzare il triplice cerchio della morte rappresentato

[21] La traduzione è incerta, dal momento che la parola *seforôt* è *hapax* nel Testo Masoretico dell'Antico Testamento. I LXX traducono γραμματείας; la *Vulgata* traduce: «litteraturam»; la versione di Pio XII «mensuram eorum»; la *Neo Vulgata*: «quae dinumerare nescivi». Gli autori moderni si dividono. LORENZIN, *I Salmi*, 276 traduce tutto il versetto così: «La mia bocca narrerà la tua giustizia, la tua salvezza tutto il giorno, perché non conosco l'arte dello scrivere».

dal cane, dal leone e dai bufali. Col dire poi "Tu mi hai risposto" il salmista malato confessa di aver avvertito, o tramite un oracolo o, probabilmente, attraverso la preghiera, di essere stato esaudito e di aver acquistato fiducia.

All'interrogativo: "chi Dio salva?" attingiamo dai salmi la seguente risposta: anzitutto il suo popolo, Israele. Nel *Sal* 28,9 il salmista invoca: «Salva il tuo popolo e la tua eredità benedici, guidali e sostienili per sempre». E nel *Sal* 18,28 leggiamo: «Perché tu salvi il popolo degli umili, ma abbassi gli occhi dei superbi». Nel *Sal* 106,8.10.47 si ricorda la salvezza d'Israele dall'Egitto e s'invoca ritorno dall'esilio (come nuova salvezza).

Nell'ambito del popolo si possono distinguere varie categorie di persone come: i giusti, gli amici, i miseri del suo popolo, i figli dei poveri, il povero e il misero, gli umili della terra, i carovanieri smarriti nel deserto, i prigionieri, i malati, i marinai, quelli che lo temono e gli esiliati. Nel *Sal* 37,39-40 è detto: «E la salvezza dei giusti (*ûtešû'at tsaddîqîm*) viene dal Signore, nel tempo dell'angoscia è loro difesa. Il Signore viene in loro aiuto e li scampa, li scampa dagli empi e li salva, perché in lui si sono rifugiati!».

Per gli amici, si legga il *Sal* 60,7: «Perché siano *sottratti* (*yechaltsûn*) i tuoi amici (*yedîdêka*), salva (*hôšî'ah*) (con) la tua destra (*yemînka*) e a noi rispondi». Per i poveri e i miseri, che hanno particolarmente bisogno di aiuto, nel *Sal* 18,28 è detto: «Perché tu salvi il popolo degli *umili*, ma abbassi gli occhi dei superbi» (cf. *Gb* 5,15). Nel *Sal* 34,7 leggiamo: «Questo povero grida e il Signore ascolta, e da tutte le sue angosce lo salva (*hôšî'ô*)». Nel *Sal* 109,30-31 (fine del salmo) è detto: «Alta risuoni sulle mie labbra la lode del Signore, lo esalterò in una grande assemblea: poiché si è messo alla destra del povero, per salvare dai giudici la sua vita».

Per gli umili della terra nel *Sal* 76,9-10 dice il salmista al Signore: « [9] Dal cielo fai udire la sentenza: sbigottita la terra tace [10] quando Dio si alza per giudicare, per salvare tutti gli umili della terra». Per i carovanieri smarriti nel deserto, i prigionieri, i malati, i marinai,

cf. il *Sal* 107 di cui sopra già abbiamo brevemente parlato. Per quelli che lo temono è scritto nel *Sal* 34,8: «Si accampa l'angelo del Signore intorno a quelli che lo temono e li *sottrae* (*wayechalletsem*)»; e nel *Sal* 145,19 è detto: «Appaga il desiderio di quelli che lo temono, ascolta il loro grido e li salva». Per la salvezza e il ritorno degli esiliati nel *Sal* 106,47 invoca l'orante: «Salvaci, Signore Dio nostro, e raccoglici di mezzo ai popoli, perché proclamiamo il tuo santo nome e ci gloriamo della tua lode».

## 5. Salvezza dei singoli

Accanto alle categorie generali di persone nei salmi è attestata anche la salvezza dei singoli individui. Questi invocano e ottengono la salvezza. Si tratta del re, dell'orante nelle sue diverse necessità, e che si qualifica di volta in volta come povero, fedele, servo, misero…

1. *Salvezza del re*. L'intervento salvifico di Dio riguarda anzitutto il re, il quale s'impegna a far osservare le leggi divine. Per il re (il consacrato: Messia) leggiamo nel *Sal* 20,7.10: «Ora so che il Signore salva il suo consacrato; gli ha risposto dal suo cielo santo con la forza vittoriosa della sua destra […]. Salva il re, o Signore, rispondici, quando ti invochiamo». E nel *Sal* 21,2.5 il re esulta per la salvezza di Dio: «Signore, il re gioisce della tua potenza, quanto esulta per la tua salvezza! […]. Vita ti ha chiesto, a lui l'hai concessa, lunghi giorni in eterno, senza fine». Nel *Sal* 28,8 si attesta: «Il Signore è la forza del suo popolo, rifugio di salvezze (*yeš'ôt*) del suo consacrato». Nel *Sal* 144,9-10 è detto: «Dio, un canto nuovo voglio cantare per te, sull'arpa a dieci corde voglio suonare per te; Tu che dai *salvezza* ai re, che liberi Davide tuo servo dalla spada iniqua». E lo stesso re rappresentante di Dio attua il programma divino, imitando la sua misericordia e salvezza. Si parla, infatti, di lui nel *Sal* 72,4.12-13 così: «Ai miseri del suo popolo renderà giustizia, salverà i figli dei poveri e abbatterà l'oppressore […]. Egli libererà il povero

che grida e il misero che non trova aiuto, avrà pietà del debole e del povero e salverà la vita dei suoi miseri».

2. *Salvezza dell'orante*. Nella maggioranza dei salmi è l'orante singolo che si rivolge a Dio, ma il suo "Io" personale diventa nel culto e nella recita il "Noi" della comunità orante, in nome della quale egli prega, invoca, ringrazia e loda il Signore. Così leggiamo nel *Sal* 6,5 l'invocazione: «Volgiti Signore a *liberarmi, salvami* per la tua misericordia», e nel *Sal* 7,2-3: «Signore, mio Dio, in te mi rifugio: *salvami e liberami* da chi mi perseguita, perché non mi sbrani come un leone, non mi sbrani senza che alcuno mi salvi». Nel *Sal* 12,2 il salmista invoca: «Salvami, Signore! Non c'è più un uomo fedele; è scomparsa la fedeltà tra i figli dell'uomo», al v. 18 esclama: «Gridano e il Signore li ascolta, li salva da tutte le loro angosce», e nel v. 19 invece: «Il Signore è vicino a chi ha il cuore ferito, egli salva gli spiriti affranti». La salvezza è descritta con altri verbi e altri particolari anche nei versetti 20-23 seguenti.

Nel *Sal* 54,3 prega il salmista: «Dio, per il tuo nome, salvami, per la tua potenza *rendimi giustizia*». Nel *Sal* 55,17-19 confessa: «Io invoco Dio e il Signore mi salva. Di sera, al mattino, a mezzogiorno mi lamento e sospiro ed egli ascolta la mia voce; mi salva, mi dà pace da coloro che mi combattono: sono tanti i miei avversari». Nel *Sal* 59,3 si chiede la liberazione e salvezza da chi fa il male e da chi sparge sangue. Alla lettera, adoperando un parallelismo sinonimo chiastico, invoca il salmista: «*Liberami (hazzîlenî*) dai facenti iniquità, dagli uomini che spargono sangue *salvami* (*hôšî'enî*)».

Nel *Sal* 69,2 esclama il salmista: «Salvami, (*hôšî'enî*) o Dio (*'elohîm*) perché giunsero le acque fino alla gola (*'ad-nafeš*)». L'orante crede fermamente nella salvezza di Dio professandolo nei successivi versetti quando dice: «Lui solo è mia rupe e mia salvezza, mia roccia di difesa: non potrò vacillare. In Dio è la mia salvezza e la mia gloria» (*Sal* 62,7-8; cf. *Sal* 18,36.47; 34,19-20; 37,39-40; 88,2; 109,31). Nel *Sal* 86,2.16 egli chiede al Signore: «*Custodisci la mia vita* perché sono

fedele (*chasîd*) io; *salva* il tuo servo tu, Dio mio, quello che spera in te» e, insistendo più avanti, dice: «Volgiti a me e abbi misericordia: dona la tua forza al tuo servo, e *salva* il figlio della tua ancella». E nel *Sal* 109,26-27.31 così prega: «Aiutami, Signore mio Dio, salvami per il tuo amore», e aggiunge: «Sappiano che qui c'è la tua mano: tu, Signore, tu hai fatto questo». Infine, promette di lodare ed esaltare il Signore nella grande assemblea «poiché si è messo [il Signore] alla destra del povero per salvarlo dai giudici la sua vita».

Nel *Sal* 116,5-6 così l'orante confessa con un atto di fede la salvezza ottenuta: «Buono e giusto è il Signore, il nostro Dio è misericordioso. Il Signore protegge gli umili: ero misero ed egli mi ha salvato». E nel *Sal* 118,25 invoca così: «Oh sì, Signore, dona la salvezza! Oh sì, Signore, porta a buon fine!». Nel *Sal* 119,41.81.94.123.146 (salmo sapienziale che loda il Signore per il dono prezioso della Legge) al v. 41 implora il salmista: «Venga a me, Signore, la tua grazia, la tua salvezza secondo la tua promessa». Nel v. 81 confessa: «Mi consumo nell'attesa della tua salvezza, spero nella tua parola»; nel v. 94, dice: «Io sono tuo: salvami, perché ho cercato il tuo volere» e, più avanti, «I miei occhi si consumano per tua salvezza (*lîšû'ateka*), e della tua parola di giustizia» (v. 123). Inoltre, poi promette: «Io ti chiamo, salvami, e seguirò i tuoi insegnamenti» (v. 146).

È interessante osservare come il Signore ha salvato l'orante (trovatello) che, abbandonato dai genitori è stato raccolto da lui. Infatti, nel *Sal* 27,1.9-10 (salmo di fiducia) confessa: «Il Signore è mia luce e mia salvezza, di chi avrò paura? Il Signore è difesa della mia vita, di chi avrò timore?». E poi prega: «Non nascondermi il tuo volto, non respingere con ira il tuo servo. Sei tu il mio aiuto, non lasciarmi, non abbandonarmi, Dio della mia salvezza» e attesta, infine: «Mio padre e mia madre mi hanno abbandonato, ma il Signore mi ha raccolto».

3. *Salvezza di Sion*. Accanto alla salvezza degli uomini si accenna nei salmi anche alla salvezza di Sion, cioè della città di Gerusalemme, e alla ricostruzione delle città di Giuda. Nel *Sal* 69,36 l'orante,

davanti al disastro e alle distruzioni causate dalla caduta di Gerusalemme, ne è certo e fiducioso quando dice: «Perché Dio *salverà* Sion, (*kî'elohîm yôshîa' tsiyyôn*), ricostruirà le città di Giuda: vi abiteranno e ne avranno il possesso».

4. *Salvezza anche per gli animali*. La salvezza di Dio riguarda non solo gli uomini, ma l'intera creazione. Questo è detto con grande certezza (con la figura retorica del merismo) nel *Sal* 36,7. Qui confessa l'orante rivolgendosi a Dio: «la tua giustizia è come i monti più alti, il tuo giudizio come il grande abisso: *uomini e bestie tu salvi* (*tôšî'a*), Signore».

## 6. Tipi di salvezza

1. *Universale*. La salvezza di Dio è universale, è estesa anche a tutti i popoli. Nel *Sal* 67,3 dice il salmista: «Perché si conosca sulla terra la tua via, fra tutte le genti la tua salvezza». E nel *Sal* 98,2-3: «Il Signore ha manifestato la sua salvezza, agli occhi dei popoli ha rivelato la sua giustizia. Egli si è ricordato del suo *amore*, della sua *fedeltà* alla casa di Israele. Tutti i confini della terra hanno veduto la salvezza del nostro Dio». Nel *Sal* 117, infine, tutte le nazioni (*kol-gôyim*) e tutti i popoli (*kol-ha'ummîm*) sono invitati a lodare e ringraziare il Signore, perché è forte il suo amore (*chasdô*) per il suo popolo e la fedeltà del Signore (*'emet-yhwh*) dura in eterno.

2. *Spirituale*. Circa la qualità della salvezza possiamo distinguere quella di carattere materiale-psichico e quella di carattere spirituale. Nelle citazioni finora riportate per lo più si è accennato alla salvezza di carattere materiale-psichico, trattandosi di liberazione da qualsiasi bisogno e angustia in cui l'uomo si è venuto a trovare. Si è trattato di malattia, sofferenza, persecuzione, ingiustizia, ristrettezze della vita, esilio, e di pericoli vari. Tuttavia, nei salmi è presente anche il tema della salvezza di carattere spirituale,

cioè di liberazione dalle colpe e di perdono dei peccati da parte di Dio. Questa salvezza viene implorata da Dio nei salmi, anche se non spesso, sebbene si riconosca che il male fisico-psichico derivi dal peccato. Questa salvezza spirituale è riconosciuta, invocata, affermata e implorata come necessariamente previa, per ottenere la salvezza materiale. Sono particolarmente significativi, perciò, i salmi considerati dalla tradizione cristiana come penitenziali: *Sal* 6, 32, 38, 51, 102, 130, 143.

Nel *Sal* 6,5 dice il salmista: «Ritorna, Signore, libera l'anima mia, *salvami* per la tua misericordia»; e nel *Sal* 32,1.5.7 prega: «Beato l'uomo a cui è rimessa la colpa, e perdonato il peccato […]. Ti ho confessato il mio peccato, non ho tenuto nascosto il mio errore. Ho detto: "Confesserò al Signore le mie colpe e tu hai rimesso la malizia del mio peccato […]. Tu sei per me riparo, mi preservi dall'angoscia, mi circondi con lieti canti di *salvezza*»[22]. Nel *Sal* 38,19.23: «Ecco, confesso la mia colpa, sono in ansia per il mio peccato […]. Accorri in mio aiuto, Signore, mia salvezza». E nel *Sal* 51 prega il salmista: «Pietà di me, o Dio, per il tuo amore: secondo la tua grande misericordia cancella il mio delitto. Del tutto lavami dalla mia colpa, e dal mio peccato purificami» (vv. 3-4). Più oltre dice ancora: «Fa' ritornare a me la gioia della tua salvezza, e con un spirito generoso sostienimi» (v. 14). Più avanti implora ancora: «Liberami dal sangue[23], o Dio, Dio mia salvezza (*tešû'atî*), acclamerà la mia lingua la tua giustizia» (v. 16).

[22] Cf. LORENZIN, *I Salmi*, 132. La traduzione è incerta, per le difficoltà del testo masoretico. La Bibbia-Cei traduce il secondo emistichio: «mi circondi di esultanza per la salvezza». I LXX traducono: τὸ ἀγαλλίαμά μου, λύτρωσαί με ἀπὸ τῶν κυκλωσάντων με. La *Vulgata* riporta: «Exultatio mea, erue me a circundantibus me». La traduzione di Pio XII: «Gaudio salutis meae circumdabis me». La *Nova Vulgata*: «Exultationibus salutis circumdabis me».

[23] Alla lettera: «Liberami dai sangui». In altre traduzioni abbiamo: «Dispensami dal sangue dei sacrifici», o «Fa' che il mio sangue non sia versato», oppure: «Purificami dal sangue che ho versato». Ricordiamo che in tante battaglie le mani di Davide si erano macchiate di sangue, ed è stato lui a causare la morte di Uria marito di Betsabea che poi prese in moglie. Inoltre, Davide viene insultato da Simei come «uomo di sangue» (2*Sam* 16,7.9).

Nel *Sal* 102, quinto dei penitenziali, non si accenna al peccato e alla salvezza esplicitamente, ma in un'atmosfera malinconica, sebbene piena di fede e di speranza, il salmista parla della caducità dell'uomo. Nei vv. 4-12 e 24-28 in particolare assistiamo a un lamento. L'orante è un ammalato grave, ormai alla fine. Il suo corpo è allo sfacelo, il suo digiuno penitenziale ha indebolito ulteriormente il suo corpo e, inoltre, è anche oggetto, sebbene tanto malato, di derisioni e di scongiuri. Nel v. 11 egli riconosce esplicitamente nella sua sofferenza la collera di Dio, che come un vaso lo solleva e lo scaglia lontano. Sebbene nel salmo non ci sia un esplicito richiamo al peccato, né a una richiesta di perdono, la collera di Dio è chiaramente provocata dalla cattiva condotta dell'uomo. Ma un significativo richiamo al perdono e alla speranza e, quindi, alla salvezza, può essere intravisto nella seconda parte del salmo (vv. 13-23.29) in cui il salmista implora la restaurazione di Sion e il ritorno in tutto il suo splendore. Allora sì che il Signore si volgerà e ascolterà di nuovo la preghiera del misero, non disprezzerà la sua supplica (v. 18). I figli dei servi del Signore avranno di nuovo una dimora e resterà davanti al Signore la loro discendenza (v. 29).

Nel *Sal* 130 (*De profundis*) non c'è la voce salvezza, tuttavia si parla di colpe, di perdono e di riscatto (= redenzione). Ai vv. 3-4 dice il salmista: «Se il ricordo delle colpe conservi, Yhwh, Signore, chi potrà resistere? Ma con te è il perdono, perché ti si tema». Ai vv. 7-8 esorta l'orante: «Spera Israele nel Signore, perché con il Signore è l'amore, e abbondante con lui il riscatto (= redenzione) (*pedût*). Egli riscatterà *(yifdeh)* Israele da tutte le sue colpe». Nel *Sal* 143,2, rivolgendosi al Signore l'orante dice: «Non entrare in giudizio con il tuo servo, perché non è giusto davanti a te nessun vivente», e nel v. 9 chiede: «Liberami dai miei nemici, Signore, presso di te mi nascondo». Leggiamo, infine, nel *Sal* 79,9 (supplica collettiva): «Aiutaci, Dio, nostra salvezza, per la gloria del tuo nome, salvaci e perdona i nostri peccati per amore del tuo nome».

## 7. Antropomorfismi di salvezza

La salvezza di Dio viene espressa per lo più attraverso antropomorfismi. È detto, infatti, che Dio adopera il suo braccio, la sua destra, la luce del suo volto… Dice il salmista nel *Sal* 44,4.7-8: «Perché non con la spada conquistarono la terra, *né fu il loro braccio a salvarli;* ma il tuo braccio e la tua destra e la luce del tuo volto, perché tu li amavi». Nel *Sal* 60,7 (Q) leggiamo: «Perché *siano liberati* (*yechaltsûn*) tuoi amici (*yedîdêka*), *salva (hôshî'ah*) (con) la tua destra (*yemînka*) e a noi rispondi». Nel *Sal* 98,1 (canto di ringraziamento per la salvezza) recitiamo: «Cantate al Signore un canto nuovo, perché ha compiuto prodigi. *Gli ha dato vittoria la sua destra e il suo braccio santo.* Nel *Sal* 108,7 invochiamo: «Perché *siano liberati* i tuoi amici, salvaci con la tua destra e ascoltaci». Nel *Sal* 138,7-8 dice fiducioso l'orante: «Se cammino in mezzo alla sventura tu mi ridoni vita; contro l'ira dei miei nemici stendi la mano e la tua destra mi salva. Il Signore completerà per me l'opera sua. Signore, la tua bontà dura per sempre: non abbandonare l'opera delle tue mani».

1. *La salvezza nel culto del tempio.* Tutta l'opera salvifica di Dio che si realizza nel culto può essere espressa con questi concetti: il suo agire da Sion è salvezza per Israele. Leggiamo, infatti, nel *Sal* 14,7: «Venga da Sion la salvezza d'Israele! Quando il Signore ricondurrà il suo popolo, esulterà Giacobbe e gioirà Israele». Dio viene chiamato inoltre: «colui che compie atti di salvezza (*po'el yešû'ôt*) in mezzo alla terra» (*Sal* 74,12), richiamandosi all'idea del tempio come centro del mondo. In tutti questi casi perciò la radice *yaša'* è legata alla salvezza proveniente dalla pratica del culto al Signore nel tempio suo santo di Gerusalemme.

2. *Condizioni per la salvezza.* La salvezza di Dio, sebbene sia frutto della sia misericordia, richiede da parte dell'uomo delle condizioni e disposizioni congrue per ottenerla. Così nel *Sal* 24,3-5 (salmo d'ingresso nel santuario) oltre al titolo di Dio ("Sua salvezza"),

vengono descritte le condizioni per ricevere la "benedizione" e la "giustizia", termini sinonimi della salvezza di Dio: «Chi salirà il monte del Signore, chi starà nel suo luogo santo? Chi ha mani innocenti e cuore puro, chi non pronunzia menzogna, chi non giura a danno del suo prossimo. Otterrà benedizione dal Signore, giustizia da Dio sua salvezza» (cf. *Sal* 15).

## 7. Conclusione

In questa ricerca sulla "salvezza nei Salmi", certamente non esaustiva, ci siamo limitatati a esaminare il verbo "salvare", la voce "salvezza" e il loro campo semantico. Siamo partiti dall'etimologia più comune di *yaša'*, un verbo denominativo, che per affinità al verbo arabo *wasi'a* ha come accezione base "essere ampio, spazioso", e quindi all'attivo "rendere spazioso, ampliare, salvare, liberare, aiutare". Dopo aver dato un fugace sguardo sulla salvezza negli altri libri dell'Antico Testamento, abbiamo ristretto il campo ai salmi, scegliendo tuttavia quelli ove il verbo salvare, o la parola salvezza e il loro campo semantico erano presenti. Per lo più il verbo salvare e il campo semantico hanno Dio come soggetto o come oggetto; rarissime volte l'uomo o l'animale.

Sono stati rilevati gli appellativi di salvezza di Dio. Egli è "corno (potenza) di salvezza", è luce, roccia, rifugio. Ma egli è soprattutto un Dio salvatore *môšîa'* e che compie gesti di salvezza (*môša'ôt*). Venendo a esaminare i contenuti concreti della salvezza di Dio dal momento che il verbo *yaša'* di per sé è alquanto indeterminato, ne abbiamo evidenziato il contenuto preciso attraverso i verbi sinonimi del contesto del salmo e non trascurando la legge del parallelismo. Così i verbi liberare, rispondere, benedire, scampare, rendere giustizia, custodire, redimere, sorgere…, in parallelismo con "salvare" ne specificano il contenuto contestualizzandolo.

Per la maggior ricorrenza del verbo "salvare" in alcuni generi letterari anziché in altri ne abbiamo esaminato principalmente le

ricorrenze nei salmi di lamentazione-supplica, nei salmi di lode e in quelli di ringraziamento. Ne abbiamo costatato la gran varietà e ricchezza di espressioni, di invocazioni, di lode e di ringraziamento.

Ne sono scaturite varie risposte ai nostri interrogativi: sul tempo (sempre), sul come della salvezza di Dio (gratuitamente, secondo la sua misericordia), sull'estensione di essa (incommensurabile), sulle persone salvate da Dio (il popolo e varie persone singole). Queste sono: il re, i giusti, gli amici di Dio, i miseri, i poveri, gli umili della terra, i carovanieri, i prigionieri, i malati, quelli che temono Dio, gli esiliati, il salmista orante, i piccoli, il trovatello… Insomma, uomini e bestie sono salvate dal Signore, cioè, per la figura retorica del merismo: tutti (cf. *Sal* 36,7). Dio si serve a volta anche dei suoi messaggeri e della natura per salvare.

Nei salmi, come del resto nella Bibbia, specie nell'Antico Testamento, s'incontrano vari antropomorfismi. Relativamente alla salvezza, si parla nei salmi della mano destra di Dio, del suo santo braccio, della luce del suo volto… Ma c'è anche una salvezza di carattere liturgico, più statica e certa. Dio, dimorante in terra nel suo tempio santo di Gerusalemme, centro dell'universo, effonde di là la sua salvezza (cf. i salmi delle ascensioni). Nel *Sal* 121 al v. 1 leggiamo, infatti: «Alzo gli occhi verso i monti: da dove mi verrà l'aiuto? Il mio aiuto viene dal Signore, che ha fatto cielo e terra».

C'è anche la salvezza spirituale, cioè il perdono dei peccati, che Dio elargisce, e che vale molto di più di quella solo materiale. I salmi penitenziali c'istruiscono bene a proposito. Ma per ottenere questa (spirituale) e quella (temporale e fisica) si richiedono delle disposizioni minime, cioè l'osservanza della Legge di Dio. C'istruiscono a proposito i salmi detti "d'ingresso al santuario" (*Sal* 15; 24) in particolare, e in genere i salmi detti "liturgici" come quelli di pellegrinaggio e di requisitoria.

In conclusione, nei salmi in particolare, Dio si scopre come vero, unico ed efficace salvatore. Allargando il campo ad altre radici verbali ed espressioni di salvezza, possiamo costatare che Dio realizza la salvezza dell'uomo, ristabilisce la giustizia, dà la salute, perché

egli si manifesta come scrutatore dei cuori e dei reni (*Sal* 7,10), come redentore, riscattatore, e vindice (*gô'el*: *Sal* 19,15; 103,4). Infatti, è lui che redime dalla mano dei nemici (*Sal* 107,2), che riscatta (*Sal* 44,27), dalla schiavitù dell'Egitto (*Sal* 78,42), Israele da tutte le sue colpe (*Sal* 130,8) e dallo *Sh$^{e}$'ôl* (*Sal* 49,16). Infatti, egli è il forte (*ghibbôr*) (*Sal* 28,4; cf. 54,3; 78,65; 89,14; 150,2) e colui che porta a compimento (*Sal* 57,3; cf. *Sal* 138,8).

Il Signore è anche giudice (*Sal* 7,9.12; 51,6). Egli giudica con clemenza in particolar modo le vedove (*Sal* 68,6), i miseri e poveri (*Sal* 140,13), il suo popolo e il suo fedele (*Sal* 135,14; 7,9), ma giudica con severità i superbi, gli orgogliosi della terra (*Sal* 76,13), i popoli stranieri (*Sal* 9,9; 76,13; 110,6). Dio è chiamato anche pastore (*rô'eh*) (*Sal* 23,1; 28,9; 80,2), che si prende amorevolmente cura del suo gregge, e della sua creazione: la salva, perchè è sua creatura e opera delle sue mani (cf. *Sal* 8).

Da quanto si è notato, il verbo "salvare" e il suo campo semantico consta delle voci: *yeša'* ("salvezza, aiuto, salute…"), *yešû'ah* (*Sal* 3,3; 80,3…), *môša'ôt* ("salvezza, salute": *Sal* 68,21, *hapax*) e forse *tešû'ah* ("aiuto, liberazione, salute…"), *môšîa'* ("salvatore, aiutante").

Nel suo significato base, salvare, liberare aiutare… viene precisato da verbi e voci sinonime che specificano meglio il suo significato nel contesto del salmo. In ciò viene in aiuto anche la legge del parallelismo. La salvezza parte, nello stadio più antico dei testi e della tradizione teologica, come una salvezza fisica, una guarigione, una liberazione, una difesa, un aiuto singolare e collettivo… per passare poi nei testi più recenti alla salvezza, perdono dei peccati e una salvezza che si apre alla visione del volto di Dio, con il barlume di risurrezione. Infatti, già nell'ambito dell'Antico Testamento si abbozza e delinea una salvezza che non consiste in prevalenza nell'essere liberato dai mali che insidiano e che riguardano la vita temporale, ma importa un benessere totale dell'uomo: la liberazione dal peccato e una comunione di vita con Dio senza fine[24].

[24] Cf. *Sal* 16,10.11; 17,15; 22,29-32; *Sal* 23,6.

Gaetano Di Palma

# LA PAROLA CHE SALVA IN *At* 13,26

Gli *Atti degli Apostoli* narrano che Paolo e Barnaba, durante il primo viaggio missionario, giunsero ad Antiochia di Pisidia ed entrarono nella sinagoga di sabato (13,14). Dopo che erano stati letti i testi della Legge e dei profeti, i responsabili della comunità li invitarono a rivolgere qualche parola ai presenti o, come meglio dice *At* 13,15, un λόγος παρακλήσεως, un *discorso di esortazione* o *d'incoraggiamento*, che è un'espressione alquanto difficile da intendere. Era un'occasione importante che Paolo non si lasciò scappare, approfittandone per tenere una densa "omelia", nella quale rileggeva i fatti rilevanti della storia d'Israele, a partire dall'esodo, passando per i giudici e per Saul e finendo con Davide, perché «dalla discendenza di lui, secondo la promessa, Dio trasse per Israele un salvatore, Gesù» (13,23). Inoltre, Paolo ricorda che la venuta di Gesù fu preparata da Giovanni.

Al versetto 26 si trovano le parole che abbiamo scelto come titolo, le quali preludono a una breve descrizione della vita pubblica di Gesù culminante con la risurrezione e le apparizioni postpasquali a coloro che sono divenuti "testimoni" (cf. vv. 26-31). Nella parte finale del discorso, Paolo si preoccupa di supportare quanto ha affermato con la Scrittura, citando passi come *Sal* 2,7, *Sal* 16,10, *Ab* 1,5 e *Is* 49,6 [1].

[1] Cf. H. van de Sandt, *The Quotations in* Acts *13,32-52 as a Reflection of Luke's LXX Interpretation*, in *Biblica* 75 (1994) 1, 26-58. L'autore esamina le citazioni dell'Antico Testamento, riscontrando che obbediscono a un criterio e a un'intenzionalità precisi, in cui sono messi

L'obiettivo del nostro studio, in rapporto al titolo di questo Convegno, è giungere a riflettere sull'espressione «parola di salvezza» (cf. *At* 13,26) e su espressioni simili ricorrenti nel Nuovo Testamento, interrogandoci contemporaneamente se la parola di Dio, ancora oggi, in questo nostro contesto più o meno secolarizzato, possiede una forza per rispondere alle attese di salvezza.

## 1. L'umanità del nostro tempo attende ancora un Salvatore?

Durante la benedizione *Urbi ed Orbi* del Natale 2006, commentando la frase del *Messale Romano* «Salvator noster natus est in mundo», Benedetto XVI si è posto una domanda provocatoria:

> «Ma la domanda è: l'umanità del nostro tempo attende ancora un Salvatore? Si ha la sensazione che molti considerino Dio come estraneo ai propri interessi. Apparentemente non hanno bisogno di lui; vivono come se non esistesse e, peggio, come se fosse un "ostacolo" da rimuovere per realizzare se stessi»[2].

Si tratta di un interrogativo non nuovo, ma che diventa sempre più pressante e che mette in discussione in maniera radicale l'annuncio cristiano, il quale si fonda sulla salvezza. Forse è la parola stessa "salvezza" a non essere più compresa: salvezza, ma da chi? Da che cosa? Che cosa si attende l'umanità veramente? Non vogliamo correre il rischio di emettere un giudizio frettoloso e superficiale, ma in questo tempo in cui, crollate le ideologie e le forti appartenenze, sembra non esserci più la forza di levare lo sguardo e sognare orizzonti di speranza, bensì soltanto di vivere l'attimo, il *nunc*, con una chiusura verso l'eternità, i termini "salvezza" e "salvatore" potrebbero

in risalto l'offerta di salvezza da parte di Dio anche alle nazioni pagane e il rifiuto da parte dell'umanità ribelle. Emerge, quindi, il contrasto tra le vie di Dio, orientate al bene degli uomini, e quelle di questi ultimi, che non comprendono il dono che giunge dall'alto gratuitamente. Sui discorsi negli *Atti*, cf. tra gli altri S. J. Kistemaker, *The Speeches in Acts*, in *Criswell Theological Review* 5 (1990) 1, 31-41.

[2] Benedetto XVI, Benedizione *Urbi et Orbi* (25-12-2006), in *AAS* 99 (2007) 45.

essere fuori linea. Le proposte di "salvezza" che riscuotono un certo richiamo hanno per molti i colori dell'Oriente, come un certo fascino del buddhismo; oppure un generico messaggio di pace, di benessere, di nebulosa fratellanza universale della *New Age*, che non richiede alcun impegno concreto e "faticoso" dal punto di vista esistenziale. Per altri ancora, in particolar modo in ambienti dove si respira un risentimento verso l'Occidente e l'invadenza della globalizzazione economica e tecnologica, la salvezza si "veste" del fascino dell'irriducibile contestazione di cui è protagonista il fondamentalismo, con le conseguenti derive che, in casi estremi, giungono alla scelta violenta dell'"autoimmolazione", di un martirio che è sovvertimento dell'idea stessa del martire quale vittima innocente sacrificata a causa della sua fedeltà alle proprie idee o al proprio credo religioso[3].

Il papa, proseguendo la sua riflessione, aggiunge una considerazione che riguarda i credenti, che si trovano a essere talvolta un po' smarriti tra le tante proposte di oggi, oltre all'umanità in generale che, seppur inconsapevolmente, cerca qualcosa:

«Anche fra i credenti – siamo certi – alcuni si lasciano attrarre da allettanti chimere e distrarre da fuorvianti dottrine che propongono illusorie scorciatoie per ottenere la felicità. Eppure, pur con le sue contraddizioni, le sue angustie e i suoi drammi, e forse proprio per questi, l'umanità oggi cerca una strada di rinnovamento, di salvezza, cerca un Salvatore e attende, talora inconsapevolmente, l'avvento del Salvatore che rinnova il mondo e la nostra vita, l'avvento di Cristo, l'unico vero Redentore dell'uomo e di tutto l'uomo.

[3] Tale forma deviata di contestazione non si sta verificando soltanto nell'islam, ma anche in altre tradizioni religiose come, ad esempio, l'induismo. Tra i movimenti islamici estremisti si è ormai fatta strada la ben nota pratica dei *kamikaze*, quei piloti di aereo giapponesi che si lanciavano sugli obiettivi militari americani durante la seconda guerra mondiale. Costoro agivano per ragioni patriottiche, elevando a valore supremo l'offerta della propria vita per la "salvezza" della patria e dell'imperatore (quasi come il «dulce et decorum pro patria mori» di ORAZIO, *Odi* III, 2,13). Invece, nel mondo fondamentalista islamico questa forma di lotta risulta funzionale alla guerra santa contro i nemici, che sono gli ebrei, i cristiani e quei musulmani loro alleati perché ormai occidentalizzati e "tiepidi" nella fede. Tra la numerosa bibliografia esistente indichiamo in particolare R. GUOLO, *Il fondamentalismo islamico*, Roma-Bari 2002.

Certo, falsi profeti continuano a proporre una salvezza a "basso prezzo", che finisce sempre per generare cocenti delusioni. Proprio la storia degli ultimi cinquant'anni dimostra questa ricerca di un Salvatore a "basso prezzo" ed evidenzia tutte le delusioni che ne sono derivate. È compito di noi cristiani diffondere, con la testimonianza della vita, la verità del Natale, che Cristo reca a ogni uomo e donna di buona volontà. Nascendo nella povertà del presepe, Gesù viene ad offrire a tutti quella gioia e quella pace che sole possono colmare l'attesa dell'animo umano»[4].

Siamo convinti che una ricerca della salvezza esista e non sia così scarsa come potrebbe sembrare a prima vista, specialmente in coloro che – e non sono pochi – si pongono gli interrogativi seri e intramontabili sulla vita e sul suo senso. Tuttavia, crediamo che sia opportuno approfondire l'argomento, perché, nonostante la richiesta di salvezza, il linguaggio ecclesiastico della predicazione non riesce a "dare" una risposta e a essere significativo per l'uomo di oggi. Tanta parte della predicazione e della catechesi, infatti, pare che "giri a vuoto", un *flatus vocis* inconsistente che non incide sulla mentalità e sulla prassi, dal momento che perfino tanti cristiani vivono come se l'insegnamento morale della chiesa non esistesse; il problema non può essere risolto semplicisticamente da "adunate oceaniche" (o "megaraduni") e altre iniziative, che creano un evento che passa e di cui, forse, si perde anche il ricordo senza lasciare traccia. Fare "aggregazione" – secondo noi – non è tutto, se manca un vissuto quotidiano.

Prima di ogni altra cosa, quindi, a essere messa in discussione è la valenza della parola divina quale parola di salvezza: è soltanto un problema di "mediazione" culturale? Di poca attualità di una parola che mostra tutte le "rughe" dei suoi più di duemila anni di età?

[4] BENEDETTO XVI, Benedizione *Urbi et Orbi*, 45.

## 2. La parola di salvezza

Torniamo nella sinagoga di Antiochia di Pisidia, insieme a Paolo che apre la sezione "kerygmatica" del suo discorso (*At* 13,26-37), che corrisponde alla prima parte della *propositio* e alla prima parte della *probatio*[5]. Abbiamo già notato come l'apostolo si riannoda alla storia del popolo a cui appartiene e al quale sta annunciando il vangelo. Al v. 26, infatti, si rivolge ancora una volta ai suoi interlocutori, che sono identificati «figli della stirpe di Abramo, e quanti fra voi siete timorati di Dio», dopo che già all'inizio del discorso aveva detto «Uomini d'Israele e voi timorati di Dio» (v. 16). Tale distinzione – tra giudei di nascita da un lato e timorati di Dio provenienti dal paganesimo dall'altra – si rivela interessante perché al v. 43 si parla del successo conseguito dalla predicazione di Paolo presso molti giudei e proseliti credenti in Dio[6], a differenza di altri giudei che, invece, orchestrarono una persecuzione insieme ai notabili della città ai danni di Paolo e Barnaba[7].

La seconda parte del v. 26 contiene l'espressione di cui stiamo parlando, con la precisazione riguardante i destinatari della parola di salvezza, sui quali c'è una piccola incertezza nel testo: ἡμῖν ὁ

[5] Sulla struttura del discorso ci sono almeno due proposte principali: divisione in tre parti, ognuna delle quali inizia con un appello diretto agli ascoltatori (cf. i vv. 16b.26.38; cf., per esempio, R. Fabris, *Atti degli Apostoli*, Roma 1977, 407), oppure in quattro parti, secondo lo schema rispondente alle regole della retorica ellenistica. Ad esempio, G. Rossé, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Roma 1998, 500 propone questo schema: *exordium*, vv. 17-26; *narratio*, vv. 27-31; *argumentatio*, vv. 32-37; *peroratio*, vv. 38-41. Riteniamo più affidabile, però, la struttura individuata in O. Flichy, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du I^er^ siècle*, Paris 2007, 186ss, secondo la quale l'*exordium* corrisponde al v. 16, la *narratio* ai vv. 17-25, la prima parte della *propositio* al v. 26, seguita dalla prima parte della *probatio* nei vv. 27-31, la seconda parte della *propositio* ai vv. 32-33, seguita dalla seconda parte della *probatio* nei vv. 34-37, infine, la *peroratio* nei vv. 38-41.

[6] Cf. per un approfondimento B. Wander, *Timorati di Dio e simpatizzanti. Studio sull'ambiente pagano delle sinagoghe della diaspora*, Cinisello Balsamo (Milano) 2002, 223-226.

[7] Cf. J. J. Kilgallen, *Hostility to Paul in Pisidian Antioch (*Acts *13,45). Why?*, in *Biblica* 84 (2003) 1-15.

λόγος τῆς σωτερίας ταύτης ἐξαπεστάλη. L'incertezza testuale concerne il pronome ἡμῖν, che si trova in testimoni diretti autorevoli[8], mentre altri riportano ὑμῖν[9]. Oltre ai motivi che la critica testuale suggerisce e che fanno preferire la lettura ἡμῖν, non è logico pensare che l'autore degli *Atti* abbia voluto presentare un Paolo che si dissocia dai suoi ascoltatori. Piuttosto, l'apostolo manifesta l'interesse affinché essi condividano con lui e Barnaba l'incommensurabile dono della salvezza e, come afferma nel v. 32, l'attuazione della promessa fatta a Davide, che ha il suo adempimento nella risurrezione di Cristo dalla morte[10].

Infatti, il v. 26, con l'espressione ὁ λόγος τῆς σωτερίας ταύτης, rinvia al v. 15, in cui i capi della sinagoga avevano invitato Paolo e Barnaba a rivolgere agli astanti un λόγος παρακλήσεως. A sua volta, dopo aver *narrato* (la *narratio* della storia della salvezza fino a Giovanni Battista, come abbiamo già ricordato), Paolo si prepara con la prima parte della *propositio* a introdurre il contenuto della sua παράκλησις, ossia Gesù Cristo salvatore, crocifisso e sepolto ma risuscitato da Dio e apparso a dei testimoni[11]. Tale versetto, poi, fornisce l'occasione di richiamare uno dei temi più importanti della teologia lucana, ossia il rapporto tra evangelizzazione e salvezza[12]. D'altronde, tutto il discorso nella sinagoga di Antiochia di Pisidia si riallaccia ai vari motivi dell'intera teologia lucana, che coinvolge naturalmente *Vangelo* e *Atti*[13]. A noi interessa in questo caso il rap-

[8] $\mathfrak{P}^{74}$, A, B, D, ℵ, Ψ, 33, 81, 614, *pc* sin, w, sy$^{hmg}$, sa, mae.

[9] $\mathfrak{P}^{45}$, C, E, 1739, 𝔐, lat, sy, bo. A nostra conoscenza, soltanto la *Bible de Jérusalem* traduce il versetto accogliendo la variante scartata ὑμῖν («c'est à vous que ce message de salut a été envoyé»); contro tale *lectio*, cf. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, Brescia 2003, 534.

[10] Cf. G. Herrich, *Paul's Sermon in Pisidian Antioch. The Realization of Long Awaited Davidic Hope*, in *Biblical Studies Press* (1998): www.bible.org.

[11] Cf. Flichy, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres*, 197-200.

[12] Cf. B. Prete, *Evangelizzazione e salvezza: loro rapporto negli scritti di Luca*, in Id., *Nuovi studi sull'opera di Luca. Contenuti e prospettive*, Leumann (Torino) 2002, 221-248.

[13] Cf. a tale proposito R. F. O'Toole, *L'unità della teologia di Luca. Un'analisi del Vangelo e degli Atti*, Leumann 1994; D. A. de Silva, *Paul's Sermon in Antioch of Pisidia*,

porto tra parola e salvezza, perciò ci soffermeremo un po' sul vocabolario lucano relativo alla salvezza, notando subito che il terzo evangelista impiega più spesso degli altri questa terminologia[14]. Limitandoci ai quattro vangeli e agli *Atti*, si può fare rapidamente una statistica:

| | *Mt* | *Mc* | *Lc* | *Gv* | *At* |
|---|---|---|---|---|---|
| σῴζειν | 15 | 15 | 17 | 6 | 13 |
| διασῴζειν | 1 | - | 1 | - | 5 |
| σωτήρ | - | - | 2 | 1 | 2 |
| σωτηρία | - | - | 4 | 1 | 6 |
| σωτήριον | - | - | 2 | - | 1 |
| *totale* | 16 | 15 | 26 | 8 | 27 |

Le statistiche possono far capire quanto un termine è frequente in una data opera letteraria, ma certamente bisogna ancora investigarne il reale significato: in quale senso si adoperano i vocaboli che rispondono all'idea della salvezza? Il significato di base implica la liberazione da un potere malefico, comprendendo la protezione dal male, qualunque esso sia, cioè di natura fisica, morale e spirituale[15]. Dunque, la salvezza è come una prestazione di soccorso, una guarigione, il superamento di un pericolo. Luca è sensibile anche agli aspetti "fisici" della salvezza: la liberazione dai nemici (*Lc* 1,71), dal male demoniaco (*Lc* 8,36), dai pericoli che portano alla morte (*At*

in *Bibliotheca Sacra* 151 (1994) 601, 32-49; L. D. CHRUPCALA, *Gesù Cristo, la salvezza e il regno di Dio. Per una discussione sull'unità tematica dell'opera lucana*, in *Liber Annuus* 48 (1998) 143-178. Soprattutto, cf. S. ZEDDA, *Teologia della salvezza nel vangelo di Luca*, Bologna 1991.

[14] Cf. A. GEORGE, *L'emploi chez Luc du vocabulaire de salut*, in *New Testament Studies* 23 (1977) 308-320.

[15] Cf. W. FOERSTER - G. G. FOHRER, σῴζω κτλ., in *GLNT* XIII, 445-608; M. PRIOR, *The Liberation Theology of the Lucan Jesus*, in *Liber Annuus* 49 (1999) 79-99; O. DA SPINETOLI, *Qualche riflessione su "la salvezza" nell'opera lucana (Vangelo e Atti)*, in G. LEONARDI - F. G. B. TROLESE (curr.), *San Luca evangelista testimone della fede che unisce. Atti del Congresso internazionale (Padova, 16-21 ottobre 2000)*. I. *L'unità letteraria e teologica dell'opera di Luca (Vangelo e Atti degli Apostoli)*, Padova 2002, 265-281, in particolare 265-268. Il concetto neotestamentario di salvezza ha le sue radici, com'è ovvio, nell'Antico Testamento: cf. J. F. SAWYER, *jš'*, in *GLAT* IV, 98-125.

27,20.31), da una malattia guarita con un miracolo (*Lc* 8,48.50; 10,42; 17,19; *At* 14,9), diventando persino l'invito ironico rivolto a Gesù sulla croce dai soldati (*Lc* 23,35.37) e l'insulto di uno dei due ladroni crocifisso con lui (*Lc* 23,39).

Nella mentalità ebraica esisteva già il senso della salvezza sotto il profilo escatologico, messianico e spirituale, a cui Luca fa pure riferimento. Ci sono in particolare dei brani che rimandano alla salvezza spirituale, come quello che narra della peccatrice perdonata, che viene congedata alla fine con la frase «La tua fede ti ha salvato» (*Lc* 7,50). Altro caso ugualmente famoso è la conversione di Zaccheo, che è commentata da Gesù con queste parole: «Oggi la salvezza è entrata in questa casa, perché anch'egli è un figlio d'Abramo; il Figlio dell'uomo, infatti, è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto» (*Lc* 19,9-10). Della salvezza spirituale parlano anche gli *Atti*: Pietro esorta gli astanti alla fine del discorso di pentecoste a "salvarsi" dalla generazione coeva (*At* 2,40), perché credere significa appunto salvarsi (cf. *At* 2,47); seguendo Gesù Cristo, inoltre, si percorre la via della salvezza (*At* 14,19), secondo quanto è stato proposto a Cornelio (*At* 11,13-14) e al carceriere di Filippi (*At* 16,31), poiché «non c'è in nessun altro salvezza» (*At* 4,12). Quest'ultima affermazione dev'essere intesa nel senso che in nessun altro si può trovare quello che dona Gesù Cristo.

Sappiamo di non aver esaurito la trattazione del tema della salvezza nell'opera lucana, perciò rimandiamo ai saggi che sono stati citati per completarla. Noi dobbiamo fare, invece, un altro passo in avanti, per il quale chiediamo aiuto a un fine studioso degli *Atti*, Jacques Dupont, che ha dedicato un interessante articolo al ruolo dell'apostolo in qualità d'intermediario della salvezza [16]. Il biblista benedettino fa notare che la salvezza dev'essere mediata, il che avviene attraverso la "testimonianza" di persone qualificate, *in primis* gli

[16] Cf. J. DUPONT, *L'apostolo come intermediario della salvezza*, in ID., *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*, Cinisello Balsamo 1985, 103-122, con gli opportuni rimandi bibliografici.

apostoli; perciò, l'apostolo in quanto "testimone" diventa mediatore dell'annuncio di salvezza: «Il "testimone" infatti è colui che occupa il posto d'un intermediario tra l'evento che egli testimonia e gli uomini cui la sua testimonianza è destinata»[17].

Il testimone, in altre parole, si situa in rapporto all'evento e ai suoi destinatari, obbedendo a precisi requisiti: quanto all'evento, si richiede al testimone di averne una conoscenza diretta, di averlo visto ed esservi stato presente; in secondo luogo, è necessario anche che l'abbia "compreso", nel nostro caso con l'aiuto delle Scritture; infine, occorre che tale sua testimonianza avvenga su iniziativa divina (la vocazione). In rapporto ai destinatari, bisogna ricordare che la testimonianza è indissociabile dalla persona del testimone, in quanto accettare o rifiutare la prima vuol dire accettare o rifiutare il secondo, esponendolo al successo o al rischio; immancabile, allora, è la forza che dona lo Spirito (pentecoste) per compiere il servizio della testimonianza. Il testimone, infine, deve offrire delle garanzie, che consistono nel dimostrare che le promesse contenute nelle Scritture si sono adempiute nei miracoli e in altri elementi che rafforzano la credibilità di ciò che è oggetto della testimonianza.

Questa definizione di testimone potrebbe far rilevare la "debolezza" della posizione di Paolo, il quale non è stato presente tra i Dodici durante la vita di Gesù o, come direbbe lui, non l'ha conosciuto «secondo la carne» (cf. *2Cor* 5,16). L'apostolo delle genti, però, rivendica di aver conosciuto il Cristo risorto e di essere suo testimone, avendo da lui ricevuto il mandato di predicare il vangelo. Egli non risulta, quindi, dipendente da alcuno, nemmeno dagli apostoli, i Dodici, ai quali è stata affidata la missione, come si riconosce in *At* 13,30-31: «Ma Dio lo ha risuscitato dai morti ed egli è apparso per molti giorni a quelli che erano saliti con lui dalla Galilea a Gerusalemme, e questi ora sono i suoi testimoni davanti al popolo». Il terzo evangelista fa ammettere a Paolo che gli unici destinatari delle apparizioni tra la Pasqua e l'Ascensione furono soltanto i

[17] *Ivi* 112.

Dodici, perché la cristofania di cui egli fu destinatario non è includibile in tale periodo [18].

Rimane da precisare in che cosa consiste il contenuto dell'annuncio della salvezza. Innanzitutto, c'è il regno di Dio, oggetto della predicazione di Gesù, ma anche del diacono Filippo (*At* 8,12) e di Paolo negli Atti (14,22; 19,8; 20,25; 28,23.31); con questo, viene segnata una continuità tra la predicazione di Gesù e di Paolo. C'è poi la remissione dei peccati, a cui abbiamo già fatto cenno [19]; non può mancare, poi, la persona di Gesù, la sua identità di Signore e Messia e ciò che egli significa per gli uomini (cf., ad esempio, *At* 4,2.18.33; 10,36.38; 28,23.31). Anche il compimento delle promesse contenute nelle Scritture, per il fatto che consentono di approfondire il senso degli eventi della vita, passione, morte e risurrezione di Gesù, costituisce un argomento fondamentale dell'annuncio di salvezza. Per tali motivi, la predicazione apostolica può essere a buon diritto considerata «parola di salvezza»: la comunicazione di questo messaggio è naturalmente una mediazione al servizio del rapporto tra Cristo e il credente, il primo che dona la salvezza e il secondo che la riceve.

Gli apostoli e Paolo con loro sono stati comunicatori del messaggio di salvezza ai loro tempi in maniera efficace, poiché hanno superato i problemi che si frapponevano. Certamente, l'intermediazione di tale messaggio non poteva esaurirsi con loro, ma è proseguita nella chiesa, che è il luogo in cui è viva la testimonianza apostolica anche dopo la morte degli stessi apostoli. Un noto studioso dell'opera lucana ha osservato che gli apostoli non possono essere considerati i "primi di una serie", bensì il gruppo che ha svolto una funzione fondatrice e normativa, con la caratteristica di essere insostituibile e non ripetibile [20]. La chiesa, in quanto fondata sulla base di

[18] Cf. J. Roloff, *Gli Atti degli Apostoli*, Brescia 2002, 276.

[19] Negli Atti la remissione dei peccati è annunciata sia dagli apostoli che da Paolo; essa si può ottenere con il pentimento (cf. 3,19; 5,31), mediante la fede in Cristo Gesù (cf. 10,43; 13,38; 26,16) e mediante il battesimo ricevuto in nome di Gesù Cristo (cf. 2,28).

[20] Cf. F. Bovon, *Luc le Théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Neuchâtel-Paris 1978, 425.

questa testimonianza, è capace di essere mediatrice di salvezza se si mantiene fedele a essa. D'altronde, lo stesso Luca, parlando di una salvezza che deve raggiungere i confini della terra ed essere trasmessa ai pagani, indica lo spazio in cui la chiesa dovrà agire da protagonista [21].

Il mandato, dunque, è indiscutibilmente affidato alla chiesa, la quale si trova a fungere da intermediaria di salvezza nel difficile mondo di cui si parlava nel primo paragrafo. Può la Scrittura suggerirle qualcosa? Tuttavia, non è rischioso porsi tale domanda? Dalla Scrittura, in realtà, non possiamo pretendere delle soluzioni preconfezionate, ma suggerimenti di "metodo", che prendono il loro avvio dall'"applicazione" seria e convinta del principio dell'incarnazione.

## 3. Parola e salvezza: alcune proposte ermeneutiche

Il tema della salvezza è stato compreso per secoli quasi esclusivamente in rapporto alla "salvezza dell'anima"; la qual cosa non era di per sé sbagliata, ma rivelava un'impostazione limitata di fronte alle ingiustizie sociali, alla disparità tra i due sessi e alle angosce di natura "psicologica", cioè di fronte a tutte le forme di "oppressione". In altre parole, "salvarsi l'anima" era un approccio intimista di una fede ripiegata su se stessa, orientata soltanto a una felicità ultraterrena, alla quale veniva demandata la soluzione di ogni genere di problemi di questa terra. Dopo la morte, infatti, ci sarebbe stata la pena del contrappasso: chi ha sofferto su questa terra godrà la felicità eterna, mentre chi ha goduto egoisticamente sarà punito; d'altronde, la

[21] Suggestivi sono i riferimenti ai testi lucani: *Lc* 2,30-31, quando il vegliardo Simeone "profetizza" circa la salvezza preparata davanti a tutti i popoli che i suoi occhi hanno visto; *Lc* 3,6, dove si prolunga la citazione isaiana di 40,3-5, riportando anche la frase che si trova nel testo della Settanta che dice: καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ infine, *At* 28,28, a chiusura del dialogo tra Paolo e i giudei di Roma: «Sia dunque noto a voi che questa salvezza di Dio viene ora rivolta ai pagani ed essi l'ascolteranno».

parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro (cf. *Lc* 16,19-31) sembrerebbe affermare proprio un concetto di tale portata[22]. In questo modo, pur non approvandolo del tutto, non ci si "comprometteva" nella contestazione di un sistema sociale ed economico profondamente iniquo. Questi problemi, ai quali si cercò di dare verso la fine del XIX secolo qualche risposta con la dottrina sociale cristiana[23], non potevano non sollecitare tutta la teologia e coinvolgere anche l'esegesi; specialmente dopo il Concilio Vaticano II, quindi, ebbe inizio il controverso cammino della teologia della liberazione[24], a cui si richiamava anche un approccio alla Scrittura, che l'istruzione *L'interpretazione della Bibbia nella chiesa* chiama "liberazionista", mentre prendeva sempre più piede anche l'interpretazione femminista e l'approccio psicanalitico.

1. *L'approccio liberazionista*. Luogo d'origine di questa prospettiva ermeneutica è l'America latina, dove viene colta una triplice

[22] La parabola non può essere "ingenuamente" ridotta a questo significato, ma si riferisce in primo luogo al rifiuto: «Presentando Gesù che la propone ai farisei, che ha già definito "attaccati al denaro", Luca la applica direttamente al loro rifiuto. Come il ricco della parabola ha conculcato il precetto della Legge e dei Profeti di fare l'elemosina, così essi si sono "fatti beffe" dell'insegnamento di Gesù sul valore dell'elemosina (16,9-13) […]. Pertanto, come al ricco della parabola è stato negato un posto tra il popolo ("nel seno di Abramo"), così anch'essi saranno esclusi dal popolo»: L. T. JOHNSON, *Il vangelo di Luca*, Leumann 2004, 228. Cf. anche G. W. E. NICKELSBERG, *Riches, the Rich and the God's Judgment in* 1Enoch *92-105 and the Gospel According to Luke*, in *New Testament Studies* 25 (1978-1979) 324-344; R. BAUCKHAM, *The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels*, in *New Testament Studies* 37 (1991) 225-246; A. J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, Brescia 2004, 119-126.

[23] Di problemi sociali la chiesa si è sempre occupata: si pensi alla condanna dell'usura, alla creazione dei Monti di pietà, alle fondazioni di istituzioni e congregazioni religiose con finalità sociali. Tuttavia, una dottrina sociale prende forma più sistematica a cominciare dall'età industriale. Il primo frutto del magistero in proposito è l'enciclica *Rerum Novarum* di Leone XIII (1891), indice di un dibattito molto vivace anche all'interno del mondo ecclesiale di allora (si pensi a Giuseppe Toniolo, don Luigi Sturzo…), che si confrontava con la diffusione dei partiti d'ispirazione socialista. Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano 2004; J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, Cinisello Balsamo 1987.

[24] Cf., ad esempio, G. GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, Brescia 1977; ID., *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente*, Brescia 1986; ID., *Bere al proprio pozzo*, Brescia 1989; R. GIBELLINI, *Il dibattito sulla teologia della liberazione*, Brescia 1986.

istanza: *1*) occorre un'esegesi che parta dalla situazione socio-politica e socio-religiosa della comunità cristiana che legge la Bibbia, in quanto l'interpretazione storico-critica, praticata nel contesto accademico, risulta "neutra"; *2*) l'ambiente in cui vive la comunità cristiana deve essere sottoposto ad analisi socio-politica; *3*) sono selezionati i testi biblici più funzionali a una prassi di liberazione, assumendo come punto di vista privilegiato quello dei poveri[25].

Non è questo il luogo per esaminare nei dettagli la teologia della liberazione e l'ermeneutica che ne deriva, ma soltanto dire che tale proposta di lettura biblica è «orientata in funzione dei bisogni del popolo, che cerca nella Bibbia il nutrimento per la propria fede e la propria vita» (IBC 2949). Il tentativo è di rendere la Scrittura un «fattore di dinamismo di liberazione integrale» (*ivi*), in corrispondenza alla realtà presente di oppressione che il popolo deve combattere, affinché avvenga la trasformazione della società mediante la giustizia e dell'amore. I principi ai quali s'ispira tale approccio sono quattro:

*a*. Il Dio dei poveri è presente nella storia per salvare il suo popolo.
*b*. Per tale motivo, l'esegesi deve schierarsi dalla parte dei poveri e a favore della loro liberazione.
*c*. La partecipazione a questa lotta consente di scoprire significati nuovi alla Scrittura.
*d*. La comunità dei poveri rappresenta il miglior destinatario della Bibbia quale parola di liberazione, che attualizza gli eventi fondatori dell'esodo e della passione-morte-risurrezione di Cristo.

Naturalmente, insieme agli elementi positivi – senso della presenza di Dio salvatore, dimensione comunitaria della fede, urgenza della prassi liberatrice… – non mancano quelli problematici, perché tale approccio è troppo legato a situazioni contingenti, a brani biblici chiaramente interpretabili in vista di un cambiamento sociale,

[25] Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, Istruzione *L'interpretazione della Bibbia nella chiesa* (15-4-1993): *EV* 13, 2846-3150 [d'ora in poi IBC seguita dai paragrafi della numerazione di *EV*]; cf. per quest'argomento IBC 2948-2958.

trascurando altre parti della Scrittura e rischiando di essere unilaterale[26]. Nonostante le riserve, la Pontificia Commissione Biblica non chiude la porta a questo tipo d'approccio, bensì invita a effettuare «la precisazione dei suoi presupposti ermeneutici, dei suoi metodi e della sua coerenza con la fede e la tradizione di tutta la chiesa» (IBC 2958). Infatti, ciò si rivela tanto più necessario di fronte all'incalzante fenomeno della globalizzazione, con la quale sono stati amplificati i danni prodotti dagli squilibri socio-economici, già notevoli di per sé. Se la Parola di Dio deve essere messaggio di salvezza ai numerosi e dimenticati popoli poveri della terra, allora occorre saper rendere tale Parola un fattore determinante di liberazione oltre che, contemporaneamente e soprattutto, di profezia. La Parola non ha il compito di disegnare nuove teorie economiche e scelte politiche, ma addita alcuni principi che bisogna realizzare nella creatività della saggezza politica: la preferenza per i poveri, il senso della sobrietà, la giustizia, la solidarietà, il bene comune…

2. *L'approccio femminista*[27]. Molto legato a quello liberazionista è il secondo approccio a cui facciamo riferimento, ossia quello femminista[28] – da noi trattato più ampiamente, perché forse è il meno conosciuto – che cerca nella Bibbia le ragioni per reagire a una cultura "androcentrica", patriarcale, in vista della liberazione della donna, parte notevole della categoria degli oppressi. Al lettore non sfuggirà, però, la contraddizione che lo stesso mondo biblico è

[26] L'IBC non può non rilevare anche che alcune correnti della teologia della liberazione hanno fatto un'analisi della realtà sociale ispirata al marxismo, coinvolgendo anche la Bibbia: cf., ad esempio, F. Belo, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, Paris 1974 (cf. le valutazioni critiche di questo libro in A. Rizzi, *Letture attuali della Bibbia. Dall'interpretazione esistenziale alla lettura materialista*, Roma 1978, 171-250). Questo ha creato molti contrasti, soprattutto a causa del principio della lotta di classe. L'istruzione commenta giustamente che «sotto la spinta di enormi problemi sociali, l'accento è stato messo di più su un'escatologia terrena, talvolta a detrimento della dimensione escatologica trascendente della Scrittura» (IBC 2957).

[27] Cf. IBC 2959-2970.

[28] Cf. H. Stenström, *Is a liberating feminist exegesis possible without liberation theology*, in *Lectio difficilior* (1/2002): hppt//:www.lectio.unibech.

impregnato di quella cultura a cui ci si vorrebbe opporre. L'obiettivo di un'ermeneutica femminista è, quindi, liberare anche il testo biblico dal partecipare all'oppressione della donna, fino a coinvolgere la chiesa, che ha sostenuto tale oppressione[29].

Nell'istruzione della Pontificia Commissione Biblica si tratteggia in primo luogo una breve storia dell'ermeneutica femminista, a partire dall'Ottocento; poi ne vengono indicate le tre forme principali (la *radicale*, secondo la quale l'autorità della Bibbia va rifiutata in quanto prodotto di una cultura androcentrica; la *neo-ortodossa*, che recepisce della Bibbia quanto vi è di utile a sostenere la parte dei deboli e, quindi, anche della donna; la *critica*, che cerca di studiare il ruolo della donna nel cristianesimo dei primi decenni, nel quale vi sarebbe stato l'egualitarismo, in seguito mascherato per il prevalere dell'androcentrismo). Si passa, poi, all'individuazione degli aspetti metodologici, che comprendono l'uso del metodo storico-critico, alla luce dei due criteri fondamentali di ricerca, quello femminista e quello sociologico; infine, alle valutazioni su quest'approccio: quelle positive, che riconoscono l'apporto attivo della donna nel lavoro esegetico, con la sua sensibilità e la sua capacità di mettere in risalto aspetti femminili dei testi biblici e di non giustificare interpretazioni tendenziose "maschiliste" di altri; tuttavia, si mette in guardia dal rischio di dire più di quello che c'è nella Bibbia o, persino, d'ipotizzare delle ricostruzioni che non hanno alcun rapporto con essa[30].

[29] Cf. S. SCHNEIDERS, *Feministic Hermeneutics*, in J.B. GREEN (cur.), *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation*, Carlisle 1995, 349.

[30] L'ultimo capoverso di questo paragrafo ha sollevato diverse questioni. Il testo recita così: «L'esegesi femminista solleva spesso il problema del potere nella chiesa, che, com'è noto, è oggetto di discussioni e anche di scontri. In questo campo, l'esegesi femminista potrà essere utile alla chiesa solo nella misura in cui non cadrà nelle stesse trappole che essa denuncia e non perderà di vista l'insegnamento evangelico sul potere come servizio, insegnamento rivolto da Gesù a tutti i discepoli, uomini e donne» (IBC 2970). Alcuni componenti della Pontificia Commissione Biblica hanno voluto dissociarsi da questa formulazione, giudicata severa nei confronti delle donne, facendo segnalare tale fatto nella nota, che dice così: «Il testo di quest'ultimo capoverso ha ricevuto 11 voti favorevoli su 19 votanti; 4 hanno votato contro e 4 si sono astenuti. Quelli che hanno votato contro hanno chiesto che il risultato della votazione fosse pubblicato con il testo. La Commissione si è impegnata a farlo».

Non è opportuno, in questo contributo, discutere a fondo le problematiche circa le origini e lo sviluppo storico dell'approccio femminista[31]. Piuttosto, vogliamo segnalare e riassumere quanto è emerso come orientamento nel modello più diffuso in ambito cattolico, quello dell'ermeneutica femminista della liberazione, che è sorto soprattutto a partire dagli spunti offerti da Elisabeth Schüssler Fiorenza[32]. Questa teologa nordamericana, nella sua opera *In memoria di lei*, ha tracciato quelli che, a suo parere, costituiscono i tre momenti su cui si basa il suo modello ermeneutico. Il primo di tali momenti è il *principio euristico*, o *ermeneutica della liberazione*, con cui ci si propone di formulare alla Bibbia le domande giuste, che nascono dalla prassi liberatrice delle donne; a sua volta, le risposte giuste saranno date dalla Bibbia – in particolare dal Nuovo Testamento quale testimone delle origini cristiane, periodo nel quale le donne occupavano una posizione centrale nella comunità cristiana – che si pone come principio critico verso ogni ideologia[33].

Il secondo momento è detto *ermeneutica del sospetto come decostruzione della storia narrata*[34]. Infatti, una volta accertato che l'orizzonte culturale femminista ha ampliato il modo di leggere la Bibbia, occorre poi procedere con lo studio dei testi, al fine di scoprire l'influsso androcentrico che ha "marginalizzato" la donna, riducendola al "silenzio". Schüssler Fiorenza sostiene che i silenzi sulle donne sono il punto di partenza della ricerca per entrare nella conoscenza della realtà egualitaria tra le comunità cristiane primitive[35]. Tuttavia,

[31] Cf. G. SEGALLA, *Approcci contestuali: ermeneutica liberazionista e femminista*, in G. GHIBERTI - F. MOSETTO (curr.), *L'interpretazione della Bibbia nella chiesa*, Leumann 1998, 231-235, con le relative indicazioni bibliografiche.

[32] Cf. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Torino 1990; ID., *Jesus, Miriam's Child, Sophias' Prophet. Critical Issues in Feministic Christology*, London 1995.

[33] In effetti, questo principio euristico non sorprende perché corrisponde al fatto normale che in un determinato orizzonte culturale si riesce a percepire nella Bibbia qualcosa che altrimenti non sarebbe possibile.

[34] Cf. anche A.K. GRIEB, *Feminist or Faithful? How Scripture Teachs a Hermeneutics of Suspicion*, in *Sewanee Theological Review* 41 (1998) 3, 261ss.

[35] Cf. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di lei*, 59.

tale argomento del silenzio non è, dal punto di vista metodologico, il più solido, ma la studiosa afferma che le donne sono state ridotte al silenzio dal pregiudizio androcentrico di studiosi, selezionatori dei libri canonici e personale ecclesiastico. In altre parole, il ruolo che le donne avevano ricoperto alle origini sarebbe stato censurato dai redattori dei libri neotestamentari, in corrispondenza con l'avanzare delle concezioni patriarcali.

A questa *pars destruens* segue quella *construens*, ossia la *ricostruzione della storia in chiave femminista*, sulla base del ben noto principio egualitario di *Gal* 3,28: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù». Schüssler Fiorenza tenta, perciò, di delineare la storia della primitiva comunità cristiana, nella quale sarebbero state presenti due tendenze: quanto alla prima, essa consiste nel rigetto del dimorfismo sessuale e del dominio patriarcale, che avrebbe come effetto la fine della separazione fra dominio pubblico, riservato all'uomo, e dominio privato, proprio della donna; circa la seconda, invece, c'è la giustificazione religiosa del dimorfismo sessuale e l'irrigidimento della separazione fra pubblico ecclesiale e privato domestico, assegnando all'uomo il primo e il secondo alla donna, smentendo la visione egualitaria del movimento cristiano. Con il prevalere della seconda tendenza, la chiesa sarebbe ritornata al regime patriarcale [36].

Gli aspetti positivi di quest'approccio non sono trascurabili, perché aiutano a rivalutare il ruolo delle donne, che Gesù Cristo ammette tra i suoi discepoli. È pur vero che l'atteggiamento del Nuovo Testamento verso la donna sembra un po' oscillante: da una parte, si recepisce il messaggio della Genesi, sostenendo il matrimonio monogamico e indissolubile e l'abolizione delle differenze tra le creature nel regno di Dio; dall'altra, persegue una mentalità conservatrice, forse in reazione a una certa emancipazione femminile

[36] Cf. B.J. CAPPER, *Public Body, Private Women: The Ideology of Gender and Space and the Exclusion of Women from Public Leadership in the Late First Century Church*, in R. HANNAFORD - J. JOBLING (edd.), *Theology and the Body Gracewing*, Leominster 1999, 123-151.

presente nel mondo ellenistico-romano avvertita come una sovversione della società. Per quanto riguarda Gesù, possiamo notare che mai egli pronuncia una parola di disprezzo verso la donna; il suo agire e parlare non è un voler rivoluzionare lo *status quo*, ma un rivolgersi a tutti i diseredati per annunciare loro il regno. Nei vangeli egli è spesso a contatto con le donne: se ne occupa nelle parabole (cf. *Mt* 13,33; 25,1ss; *Lc* 15,8ss; 18,1ss), discute con loro (*Lc* 10,39 e *Gv* 4,27), le aiuta (*Mc* 1,29ss; 5,21-43; 7,24-30; *Lc* 13,10-17; 7,11-17; *Gv* 11,1-44) e parla a loro favore (*Mc* 12,40ss; 14,6ss). non si sottrae all'incontro con donne "impure" (*Mc* 1,31; 5,27ss; *Lc* 7,36-50); ci sono donne tra coloro che lo seguono (*Lc* 8,2ss) e che sono le prime testimoni della passione e della risurrezione[37].

Nella chiesa dell'epoca del Nuovo Testamento le donne entrano contemporaneamente agli uomini (*At* 1,14; 12,12), perché il messaggio cristiano le attira (*At* 16,13s; 17,4.12.34; 18,18) e sono chiamate «sorelle» (*Rm* 16,1). A tal proposito, ha sempre suscitato una certa difficoltà la posizione di Paolo[38]. Parte di quest'ambivalenza si deve al carattere occasionale delle lettere; in ogni caso, come l'esegesi dimostra, si è voluto spesso vedere negli scritti di Paolo più di quanto egli volesse intendere. Infatti, egli è costretto ad affrontare questioni specifiche, che s'inseriscono in un contesto ben determinato di usanze, come quella del velo in *1Cor* 11,2-16, dove l'unica preoccupazione dell'apostolo è quella d'indicare decoro e serietà, in modo da non creare dissapori all'interno della comunità. Nella stessa lettera, poi, al capitolo 7, parla del divorzio, manifestando il suo generale orientamento contrario a quest'istituzione.

Anche su *Ef* 5,22-33 si è sviluppato un ampio dibattito, ma la sua prospettiva è ha come orizzonte le parole di 5,21: «Siate sottomessi gli

[37] Cf. J. Kopas, *Encountering Women in Matthew*, in *Theology Today* 47 (1990-1991) 13-21.

[38] Cf. C.S. Keener, *Uomo e donna*, in G.F. Hawthorne - R.P. Martin - D.G. Reid (curr.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Cinisello Balsamo 1999, 1576-1592; T. Penner - C. Van der Stichele, *Unveiling Paul: Gendering Ethos in 1 Corinthians 11:2-16*, in *Lectio difficilior* 2004/2 hppt//:www.lectio.unibech.

uni agli altri nel timore di Cristo»[39]. Per quanto riguarda il loro ruolo, certamente nel cristianesimo antico le donne ne hanno avuto maggiore ampiezza[40]: cf. il caso di Febe, in *Rm* 16,1-2, e di due donne in *Fil* 4,2-3; inoltre, egli ammette che ci siano profetesse, ma si rende conto che non dev'esserci esagerazione nel parlare e nel domandare in modo inopportuno (*1Cor* 14,34-35.40)[41]. La posizione di Paolo è molto più "progressista" di quello che si pensi[42].

Anche l'Antico Testamento andrebbe rivalutato, perché se è evidente il suo carattere più marcatamente "patriarcale", non manca però di stupire con testi quali il Cantico, i libri di Rut, Giuditta ed Ester e con la simbolizzazione in chiave femminile di realtà positive, come la sapienza e il popolo eletto, nonché quanto sembra risultare dagli studi recenti circa il ruolo preponderante della donna nella religiosità familiare nell'epoca prestatale e statale della storia d'Israele[43].

[39] Si tratta della sottomissione reciproca, che spinge non a sovvertire gerarchie, ma a promuovere sinceramente il bene dell'altro, nell'ottica del servizio e della realizzazione della comunione. Cf. E. BEST, *Lettera agli Efesini*, Brescia 2001, 589-591; S. ROMANELLO, *Lettera agli Efesini*, Milano 2003, 196-197.

[40] Cf. il documentato articolo di C. MARCHESELLI-CASALE, *Uno spaccato originale nella chiesa delle origini. Rm 16,1-2.3-16*, in V. SCIPPA (cur.), *La Lettera ai Romani. Esegesi e teologia*, Napoli 2003, 111-136, nel quale ci sono anche riflessioni sulla ministerialità ecclesiale non solo femminile, ma più in generale dei laici.

[41] Fa discutere *1Tm* 2,9-15, che vieta alle donne d'insegnare e di avere autorità nella chiesa. Il brano dovrebbe riferirsi all'agitata situazione di Efeso, dove anche agli uomini viene raccomandato di non disputare più del necessario (*1Tm* 2,8).

[42] Cf. P. EISENBAUM, *Is Paul the Father of Misogyny and Antisemitism*, in *Crosscurrents* 50 (2000-2001) 4 (www.crosscurrents.org).

[43] Cf., ad esempio, J. A. BERMAN, *Hadassah bat Abihail: The Evolution from Object to Subject in the Character of Esther*, in *Journal of Biblical Literature* 120 (2001) 647-669; J. SIEBERT-HOMMES, *«On the third day Esther put on her queen's robes» (Esther 5:1): The Symbolic Function of Clothing in the Book of Esther*, in *Lectio difficilior* 2002/1: hppt//:www.lectio.unibech; M. S. MOORE, *"Wise Women" or Wisdom Woman? A Biblical Study of Women's Roles*, in *Restoration Quarterly* 35 (1993) 3, 147-158; V. D'ALARIO, *Le donne nei libri sapienziali*, in A. BONORA - M. PRIOTTO e altri, *Libri sapienziali e altri scritti*, Leumann 1997, 413-422; T. R. HAWKINS, *The Wife of Noble Character in Proverbs 31:10-31*, in *Bibliotheca Sacra* 153 (1993) 12-23; M. MILANI, *Elogio della donna-sapienza (Prv 31,10-31)*, in BONORA - PRIOTTO e altri, *Libri sapienziali e altri scritti*, 209-221; S. SCHROER, *Die Gerechtigkeit Der Sophia: Biblische Weisheitstraditionen und Feministische Diskurse*, in *Lectio difficilior* 1/2000: http://www.lectio.unibe.ch; C. ROY YODER, *The Woman of Substance: A Socioeconomic*

In definitiva, possiamo fare nostre le parole di Segalla che sintetizza in poche battute un articolo di Marinella Perroni dicendo: «L'ermeneutica femminista è ancora agli inizi e ha bisogno di decantarsi e di integrarsi con altri metodi ed ermeneutiche per produrre frutti più maturi e più sicuri […]. L'esegesi femminista perciò in futuro dovrebbe confluire in un'esegesi critica più comprensiva»[44].

3. *L'approccio psicanalitico*[45]. Su questo tipo di approccio non ci dilungheremo molto, perché anche un altro contributo in questo volume ne parlerà in maniera più estesa, specialmente per prendere in considerazione l'apporto di Eugen Drewermann[46]. Va ricordato, comunque, che non si può parlare in maniera generica di "approccio psicanalitico", in quanto occorre distinguere tra psicologia e psicanalisi, oltre che tra i diversi orientamenti e metodologie che sottendono diverse impostazioni antropologiche. Inoltre, è da dire pure che, anche se non completamente, ormai sono superati tanti sospetti e preconcetti sia da parte del mondo teologico – e anche esegetico – che da parte di quello degli psicologi e psicanalisti[47].

*Reading of Proverbs 31:10-31*, in *Journal of Biblical Literature* 122 (2003) 427-447; C. MEYERS, *Households and Holiness. The Religious Culture of Israelite Women*, Minneapolis 2005.

[44] SEGALLA, *Approcci contestuali: ermeneutica liberazionista e femminista*, 240-241; M. PERRONI, *Una valutazione dell'esegesi femminista: verso un senso critico integrale*, in *Studia Patavina* 43 (1996) 67-92. Cf. pure J. D. H. AMADOR, *Feminist Biblical Hermeneutics: A Failure of Theoretical Nerve*, in *Journal of the American Academy of Religion* 66 (1998) 39-57.

[45] Cf. IBC 2940-2946; H. JASCHKE, *Gesù, il guaritore. Psicoterapia a partire dal Nuovo Testamento*, Brescia 1997; H. WOLFF, *Gesù psicoterapeuta. L'atteggiamento di Gesù nei confronti degli uomini come modello della moderna psicoterapia*, Brescia 1997; S. HURWITZ, *Psiche e redenzione. Scritti di psicologia e religione*, Firenze 1992; K. BERGER, *Psicologia storica del Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo 1994; M.-A. WOLF, *Un psychiatre lit la Bible*, Paris 2005.

[46] Su Drewermann, cf. C. MARCHESELLI-CASALE, *Il caso Drewermann. Psicologia del profondo: un nuovo metodo per leggere la Bibbia?*, Casale Monferrato (Alessandria) 1991; E. DREWERMANN, *Psicologia del profondo e esegesi*. 1. *La verità delle forme. Sogno, mito, fiaba, saga e leggenda*, Brescia 1996; ID., *Parola che salva, parola che guarisce. La forza liberatrice della fede*, Brescia 1997; ID., *Psicologia del profondo e esegesi*. 2. *La verità delle opere e delle parole. Miracolo, visione, profezia, Apocalisse, storia, parabola*, Brescia 2003.

[47] Proponiamo a questo proposito la lettura di T. CANTELMI - P. LASELVA - S. PALUZZI, *Psicologia e teologia in dialogo. Aspetti tematici per la pastorale odierna*, Cinisello Balsamo 2004.

La "parola che salva", infatti, può trarre notevole giovamento dagli strumenti e dalle analisi di queste scienze umane. In primo luogo, può aiutare a superare il moralismo e il semplicistico appello alla buona volontà, invitando a scoprire quelle ragioni, quegli ostacoli "interiori" che impediscono una piena adesione al "programma" di salvezza di Gesù Cristo. Il peccato, infatti, pur frutto della volontà umana, non dipende "esclusivamente" da essa, come anche la percezione del perdono non dipende "totalmente" dalla formula di assoluzione, se questa non è accompagnata dal far prendere coscienza del valore della dignità che Dio riconosce all'uomo, nonostante la sua fragilità, e dalla fiducia divina nelle umane possibilità. Ciò è quanto, in altri termini, viene chiamato "amore", che per Dio non ha i connotati dell'affetto soffocante o persino ricattatorio, che si riscontra in non pochi rapporti umani, ma si propone di liberare, far diventare adulti, restituire dignità, riabilitare l'uomo e credere in lui.

La fecondità di quest'approccio – come degli altri – è interessantissima per la ricaduta pastorale, purché non si trascurino le peculiarità dell'itinerario di fede e la dimensione escatologica della salvezza. Siamo convinti che si sbaglia a non dare il giusto rilievo a queste scienze umane, che possono aiutare – con il loro contributo specifico – i credenti ad arrivare «tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo» (*Ef* 4,13) e a dare più concretezza all'impatto che la Parola che salva può avere sull'umanità d'oggi.

## 4. Verso una proposta

Le proposte ermeneutiche che abbiamo brevemente richiamato, pur tra qualche contraddizione che presentano, sono l'emblema di un mondo che invoca la salvezza e vorrebbe che la Parola fosse resa più partecipe dei drammi dell'umanità. Certamente, ciascuna

proposta risente di un limite: quello di essere stata maturata in un *Sitz-im-Leben* determinato.

Pur riconoscendo la bontà di tali proposte, abbiamo messo in risalto alcuni elementi problematici – specialmente la necessità di maggiori approfondimenti e la parzialità di ciascun approccio – superabili qualora vengano integrati in una visione più ampia. Non va dimenticato che le situazioni che cercano di affrontare sono reali e dolorose, ma la salvezza dell'uomo dev'essere totale – o, come oggi si preferisce dire, olistica – perché egli è qualcosa di più di un corpo e di una psiche.

Se cerchiamo lumi dal Nuovo Testamento, bisogna riconoscere che apparentemente il concetto di salvezza sembra lontano e non facilmente spiegabile all'uomo nostro contemporaneo. Che significa, infatti, parlare oggi di "perdono dei peccati", di "fede che salva"…, quando tali riferimenti mancano del tutto? Forse occorre in primo luogo saper intercettare il senso di disagio e di limite che si nasconde dietro l'apparente sicurezza e ostentazione di forza, salute, ricchezza ed energia. Rimangono insopprimibili le domande che ciascun uomo si fa, ma che in questa temperie caotica rischiano di non emergere. Per offrire la salvezza, allora, bisogna aiutare gli uomini di oggi a riappropriarsi del pensare e della facoltà di porsi le domande. Inoltre, taluni che iniziano a farsi domande, come abbiamo già visto, cercano risposte brevi, facili o "esotiche", dove pure vi è l'offerta di salvezza: è necessario recuperare queste persone alla deriva, attuando in maniera definitiva il programma di presentazione del cristianesimo non come religione del "no", ma come religione della libertà e della realizzazione dell'uomo.

Vale la pena di presentare Gesù Cristo quale modello dell'uomo che aspira alla vita, alla felicità, alla libertà, alla completa maturità e far capire che solo lui è la via che ci conduce a questi beni. Soprattutto, però, Gesù Cristo è colui che permette di riconoscere il proprio posto e di ricoprire il ruolo che spetta; colui che rende veramente uomini e non una "parodia" dell'essere umano, perché si vive nello stato euforico della sopravvalutazione (l'*ipertrofia* dell'io)

oppure in quello depresso della riduzione. Egli è, ancora, colui che aiuta a riscoprire l'essere creatura, in quanto sottoposta alla crescita, all'evoluzione, senza dimenticare che, in quanto tale, essa è ancorata a qualcuno, ossia a Dio Padre. Ed è con il Padre, con il suo progetto, con il suo volere, con il suo amore che, in ultima analisi, Gesù porta al confronto. A questo punto, si approda al riconoscimento di essere stati amati da sempre, di non essere frammenti di vita che si consuma, ma di avere un doppio ancoraggio: uno storico, costituito da una comunità di chiamati, che si snoda lungo i secoli e che ha una tradizione viva, e uno metastorico, che fa guardare a quel regno che è la nostra patria e la nostra eredità.

Di Gesù è bene riscoprire il senso del suo stesso nome, che porta inscritta la missione alla quale il Padre lo ha destinato: «Tu lo chiamerai Gesù: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati» (*Mt* 1,21). Sappiamo che tale nome non era raro nell'antico Israele: fu portato da Giosuè, figlio di Nun e "segretario" di Mosè; c'è stato il sommo sacerdote Giosuè, tornato dall'esilio insieme a Zorobabele (cf. i luoghi in cui se ne parla nei libri di Aggeo, Zaccaria, Esdra e Neemia); due uomini portano tale nome in *1Sam* 6,14.18 e *2Re* 23,8; c'era anche un levita, come testimonia *2Cr* 31,15 [48]. Inoltre, non era raro nemmeno al tempo di Gesù, come dimostra Flavio Giuseppe, che ricorda almeno una ventina di persone con questo nome. È anche quel nome che ce lo rende più vicino, più amico, come Gesù veniva

[48] Cf. W. FOERSTER, Ἰησοῦς, in *GLNT* IV, 909-934. In realtà, dal punto di vista etimologico le cose non sono semplici. La forma ebraica del nome più usata nel postesilio e, successivamente, dopo il II secolo d.C. (ripresa dai rabbini dopo che si era affermata la forma "abbreviata", di cui parleremo tra breve, ma che ricordava troppo il Gesù dei cristiani) era *Yᵉhôšuᵃʿ*. La forma abbreviata era *Yēšûaʿ*, ma in Galilea probabilmente si pronunciava *Yēšû*, con la perdita della lettera finale *ʿayin*. Nella forma *Yᵉhôšuᵃʿ* si riscontra la peculiarità di un nome teoforico (ossia, che riporta il nome di Dio, in questo caso Jhwh), con l'aggiunta della radice *šwʿ* (*aiutare*), ma già la tradizione biblica e giudaica vi hanno visto il verbo *yšʿ*, cioè "salvare". Ciò spiega il senso che Matteo dà al nome Gesù. Il fatto che si tratti di un'etimologia non scientifica, ma popolare, non intacca il senso del discorso, perché la Scrittura e la tradizione l'ha sempre intesa con il riferimento alla salvezza. Cf. anche J. P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*. 1. *La radice del problema e della persona*, Brescia 2001, 193-198.

percepito da tanti suoi contemporanei, che si rivolgevano a lui per chiedere aiuto nelle necessità materiali o per ascoltare una parola di consolazione. È quel nome che ispira fiducia e fa dire a Paolo che in esso «ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sottoterra» (*Fil* 2,10).

Tutto questo, però, può essere possibile oggi attraverso la testimonianza, che viene sempre più frequentemente invocata, forse perché è un po' difficile praticarla. Si torna alla riflessione di Dupont, circa il compito della chiesa quale popolo di Dio. Potrebbe sembrare banale, dopo aver speso tante parole, il richiamo alla testimonianza; tuttavia, occorre ricordare che Gesù è stato il primo testimone, attraverso le sue opere, del progetto di salvezza del Padre. Inoltre, gli apostoli hanno sviluppato tutta la loro missione sulla testimonianza, da intendersi non come ostentazione di una superiorità della fede, bensì sulla sua ragionevolezza, che non si sottrae a quelle domande più difficili, che riguardano la sofferenza, la morte e l'ingiustizia.

Concludendo, quindi, questo contributo, invitiamo a riflettere sul fatto che la salvezza è un bene da "testimoniare" con serietà e senza trionfalismi, misurandosi con il quotidiano e con le grandi prospettive della storia. Bisogna essere consapevoli, infine, di dover tendere ad annunciare la salvezza all'intera umanità, pur sapendo che non tutti aderiranno. Anche Gesù, infatti, riscontrò quanto era persistente l'ostilità e la chiusura di non pochi contemporanei di fronte alla sua testimonianza (cf., ad esempio, *Mc* 3,5; 3,22-30); tuttavia, non siamo autorizzati a giudicare chi non aderisce – nemmeno Gesù lo fa[49] –, perché ciò sarebbe una mancanza di fiducia in Dio e nelle sue vie misteriose di salvezza.

[49] *Gv* 3,17: «Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui»; *Gv* 12,47: «Se qualcuno ascolta le mie parole e non le osserva, io non lo condanno; perché non sono venuto per condannare il mondo, ma per salvare il mondo».

Gaetano Castello

# IL LINGUAGGIO DELLA SALVEZZA NEL QUARTO VANGELO

Questo studio intende offrire un contributo all'approfondimento del tema *Attese e figure di salvezza oggi*, esplorando in particolare il Quarto Vangelo al fine d'individuare eventuali indicazioni su contenuti e forme della proposta biblica della "salvezza".

## 1. Il vocabolario della salvezza nel Quarto Vangelo

Un'indagine sull'uso del vocabolario specifico della "salvezza", a partire dalle ricorrenze dei termini σωτηρία/σωτήρ/σώζω ("salvezza/salvatore/salvare") nel Quarto Vangelo, rivela già a un primo sguardo quanto esso risulti relativamente scarso rispetto all'insieme dei testi neotestamentari. Restringendo le osservazioni al solo verbo σώζω nei quattro Vangeli, esso ricorre 14 volte in *Mc*, 14 in *Mt*, 17 in *Lc*, mentre compare solo 6 volte in *Gv* [1]. L'insieme dei termini formati con la stessa radice è utilizzato da Giovanni in poche occasioni, tutte comprese nella prima parte del Vangelo, il cosiddetto *Libro dei segni*: 3,17; 4,22.42; 5,34; 10,9; 11,12; 12,27.47. È utile, perciò, al nostro scopo, analizzare le diverse ricorrenze.

[1] W. F. Moulton - A. S. Geden (edd.), *A Concordance to the Greek Testament*, Edimburg 1980. Per altre osservazioni sull'uso dei vocaboli nel Nuovo Testamento, cf. W. Foerster, σώζω, σωτηρία, σωτήρ, σωτήριος, in *GLNT* XIII, 445-608; qui, in particolare, cf. col. 535, dove l'autore sostiene che σωθῆναι in 3,17 e 12,47, usato in contrapposizione a χρίνειν, non va tradotto con "venir salvato", ma piuttosto con "ottenere (dare) salvezza", ovvero con "ottenere (dare) vita". Conclude con l'osservazione: «Né in σώζω né in σωτηρία trova espressione la peculiarità teologica del Vangelo giovanneo».

### 1.1. *Non per condannare ma per salvare (3,17; 12,47)*

Il contesto della prima ricorrenza è quello del dialogo con Nicodemo (3,1-21): in relazione con l'annuncio dell'innalzamento del Figlio dell'uomo viene esplicitata da parte di Gesù stesso la finalità dell'invio del Figlio da parte del Padre: «Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi (ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος) per mezzo di lui». Qui il verbo σῴζω è usato nel congiuntivo aoristo passivo (passivo divino) e riferito al "mondo", ὁ κόσμος, nell'accezione ampia del termine, il mondo intero come destinatario della salvezza[2], affermazione tanto più significativa per il fatto che interlocutore di Gesù è Nicodemo, un capo dei Giudei (3,1). La spiegazione sulla finalità salvifica universale dell'invio del Figlio da parte del Padre è posta in relazione immediata con la "condanna del mondo" attraverso una costruzione parallela dei membri:

ἀλλ' ἵνα κρίνα τὸν κόσμον
ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος

Ciò chiarisce immediatamente la particolare funzione salvifica del Figlio dell'uomo, diversa da quanto risulta dalla letteratura apocalittica coeva (vedi, per esempio, il *Libro delle parabole di Enoch*, in cui il Figlio dell'uomo è giudice escatologico), funzione rimandata, nei testi neotestamentari, al ritorno del Figlio dell'uomo nella gloria (cf. *Mc* 14,62//*Mt* 26,64) secondo la nota immagine di *Dn* 7,13: «Io guardavo nelle visioni notturne: ecco sulle nubi del cielo venire uno simile a un Figlio d'uomo; arrivò fino all'Antico di giorni e fu fatto avvicinare davanti a lui. A lui fu concesso potere, forza e dominio e

[2] La connotazione che assume il termine ὁ κόσμος può essere positiva (6,51: il pane che io darò è la mia carne per la vita del *mondo*; cf. 14,31: perché il *mondo* sappia) indicando il *mondo* come destinatario della rivelazione divina. Ma il "mondo" è anche il sistema ostile all'economia salvifica di Dio, con la sua coerenza interna, la sua "economia" (cf. *Gv* 1,10; 7,7; 12,31: "il principe di questo *mondo*", cioè Satana; cf. *1Gv* 2,15s… Non amate il mondo… che pure è stato creato da Dio!).

tutti i popoli, le nazioni e le lingue lo servirono. Il suo potere è un potere eterno che non finirà e il suo dominio è un dominio eterno che non sarà distrutto».

La stessa chiave del chiarimento circa la missione di Gesù-Figlio dell'uomo la troviamo in un punto molto significativo del Quarto Vangelo, a conclusione del *Libro dei segni*: in 12,47, infatti, leggiamo: «Se qualcuno ascolta le mie parole e non le osserva, io non lo condanno; perché non sono venuto per condannare il mondo, ma per salvare il mondo». Qui il verbo σῴζω è usato alla prima persona del congiuntivo aoristo e la costruzione, come nel caso precedente (3,17) presenta un parallelismo antitetico:

οὐ γὰρ ἦλθον *ἵνα κρίνω τὸν κόσμον*
ἀλλ' *ἵνα σώσω τόν κόσμον*

Circa la finalità universale di salvezza abbiamo qualcosa di analogo in *Lc* 19,10 («Infatti il Figlio dell'uomo è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto») e *Mt* 18,11 («Infatti, il Figlio dell'uomo è venuto a trarre in salvo ciò che era perito»). Ma l'accentuazione del testo giovanneo è, in questo senso, molto più forte.

È, inoltre, da notare che la funzione di giudizio, a cui è collegata tradizionalmente la figura del Figlio dell'Uomo e che viene rinviata al ritorno del Cristo Risorto nei Vangeli sinottici, viene richiamata da Giovanni come qualcosa di attualmente presente: il giudizio si ha già, qui e ora, nell'atteggiamento che l'uomo assume nei confronti del Figlio dell'uomo: «Ora il giudizio è questo: la luce venne nel mondo, ma gli uomini hanno amato più le tenebre che la luce, perché le loro opere erano malvagie» (3,19); «Colui che mi rifiuta e non accoglie le mie parole, ha chi lo giudica. La parola che ho pronunciato, quella lo giudicherà nell'ultimo giorno» (12,48). In ambedue i casi, la specificazione della finalità della venuta dell'inviato del Padre è distinta ma anche collegata alla finalità del giudicare il mondo quale attività positiva del Figlio dell'uomo: il giudizio del mondo avviene già nel momento in cui il mondo, l'uomo, prende posizione in relazione alla persona dell'Inviato.

La proposta di salvezza è strettamente legata alla persona dell'inviato del Padre e diventa motivo di giudizio (di condanna) nell'opposizione al Figlio. L'aspetto soteriologico e quello cristologico risultano strettamente collegati.

### 1.2. *Connessione di "salvezza" con "vita/luce"*

Ancora circa i due testi citati, si osserva che il tema della salvezza proposta dal Padre nella persona del Figlio è collegato con i termini "vita" e "luce".

Il versetto 3,17, in cui si cita il verbo "salvare", appare come parte della spiegazione che Gesù dà, in occasione del dialogo con Nicodemo, circa la missione del Figlio: Gesù, come inviato del Padre disceso dal cielo, parla non a partire da una "conoscenza" a lui riservata, ma per la sua originaria esperienza come del solo che è salito al cielo: «Nessuno è salito al cielo se non colui che è disceso dal cielo, il Figlio dell'uomo, che è in cielo» (3,13). La prospettiva è evidentemente postpasquale: Giovanni parla a partire dall'esperienza dell'innalzamento del Figlio dell'uomo, che "attualmente" è nel seno del Padre (cf. 1,18).

Tale posizione attuale passa attraverso l'innalzamento del Figlio dell'uomo sulla croce: «E come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così deve essere innalzato il Figlio dell'uomo, affinché chiunque crede in lui abbia la vita eterna» (3,14-15). Qui la finalità salvifica universale, che verrà ripresa più avanti (v. 17), viene espressa in termini di ottenimento della vita eterna (ζωὴν αἰώνιον), concetto ribadito subito dopo con il v. 16: «Dio infatti ha tanto amato il mondo, che ha dato il Figlio suo unigenito affinché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia *la vita eterna*». Viene, inoltre, ripresentato, dopo il v. 17, con un'altra importante immagine giovannea, quella della luce: «Ora il giudizio è questo: la *luce* venne nel mondo, ma gli uomini hanno amato più le tenebre che la *luce*, perché le loro opere erano malvagie. Poiché: chiunque fa il male odia la *luce* e non viene alla *luce*, perché le sue opere non siano smascherate. Colui invece

che fa la verità viene alla *luce*, perché si riveli che le sue opere sono operate in Dio» (3,19-21). Viene ripreso così il tema del prologo dove il rifiuto della proposta divina di salvezza è già espresso con la metafora del rifiuto della luce che è venuta nel mondo (1,4.5.7.8.9).

Il riferimento ai due termini "vita eterna" e "luce" appare anche, in altro ordine, nel capitolo 12 già preso in esame a proposito della finalità salvifica dell'invio del Figlio dell'uomo: *Gv* 12,44-50: «…Chi crede in me, non crede in me, ma in Colui che mi ha mandato, e colui che vede me, vede Colui che mi ha mandato. Io, luce, sono venuto nel mondo affinché chi crede in me non rimanga nelle tenebre. Se uno ascolta le mie parole e non le osserva, io non lo condanno. Non sono venuto infatti per condannare il mondo, ma per salvare il mondo. Colui che mi rifiuta e non accoglie le mie parole, ha chi lo giudica. La parola che ho pronunciato, quella lo giudicherà nell'ultimo giorno; perché io non ho parlato da me stesso, ma il Padre stesso che mi ha mandato mi ha comandato ciò che dovevo dire e pronunciare. E so che il suo comandamento è vita eterna. Ciò che dico, lo dico come il Padre me l'ha detto».

Qui Gesù stesso s'identifica con "luce" – ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα (v. 46) – e ancora una volta l'aspetto determinante rimane l'atteggiamento che si assume davanti a lui e all'ascolto delle sue parole (vv. 46-48) con l'inusuale riferimento giovanneo del giudizio all'ultimo giorno. Anche qui l'aspetto soteriologico è strettamente legato a quello cristologico: è la parola di Gesù, la sua missione, voluta dal Padre, ciò che dà la vita eterna.

### 1.3. *La salvezza viene dai giudei (4,22)*

Seguendo la successione dei capitoli del Quarto Vangelo, la seconda e terza ricorrenza del vocabolario specifico della salvezza ricorrono nel capitolo 4. I capitoli 3 e 4 che stiamo considerando sono accomunati dall'appartenenza alla cosiddetta "sezione di Cana":

Fabris, insieme ad altri autori[3], identifica in questi tre capitoli un'unità osservando l'inclusione creata da 2,11 e 4,45. L'osservazione strutturale appare significativa a molti per il fatto che la sezione sembra voler offrire una sorta di primo, riassuntivo itinerario di Gesù nella terra di Israele: dalla Galilea alla Giudea e poi nuovamente alla Galilea, passando – fatto peculiare al Quarto Vangelo – per la Samaria. La peculiarità non è dovuta solo all'originale rappresentazione dell'itinerario, ma anche al fatto che sarà l'occasione per l'incontro con diversi "tipi" di personaggi che riassumono la tipologia del mondo nel quale Gesù si muoveva: dal simbolico contesto nuziale della Galilea, dove «i suoi discepoli credettero in lui» (2,11), al gesto simbolico della purificazione del tempio (2,13-22) accompagnato dalla constatazione a Gerusalemme che molti «credettero nel suo nome» (2,23), all'incontro con un rappresentante del giudaismo, il fariseo Nicodemo, alla testimonianza di Giovanni Battista (3,22-36), fino all'incontro con la Samaritana/samaritani (4,5-42) e con il funzionario reale (4,46-54), che credette insieme alla sua famiglia. I contesti citati in quest'unità vengono rappresentati dunque come fondamentalmente aperti all'accoglienza della persona e dell'annuncio di Gesù, anche da parte dei giudei che vi sono descritti, contrariamente a quanto accadrà a partire dal capitolo 5[4].

In questo contesto, il passaggio per la Samaria costituisce un'occasione particolare di annuncio per Gesù; è noto che lo sfondo su cui collocare il ricordo giovanneo del passaggio di Gesù per la Samaria e la relativa accoglienza/confessione dei samaritani sia quello dello

[3] R. FABRIS, *Giovanni* (traduzione e commento), Roma 1992; ma anche Tillmann, Bultmann, Wikenhauser, Dodd (che fa incominciare da qui il *Libro dei segni*); non tutti gli esegeti sono d'accordo nel considerare 2,1-4,54 come un'unità letteraria: ci riferiamo a R.E. BROWN e agli studi di I. DE LA POTTERIE, *Gesù e i Samaritani*, in *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1992, 69; C.H. DODD, *L'interpretazione del quarto Vangelo*, Brescia 1974, 390; R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*, Milano 1994, 100-101.

[4] Sullo sviluppo narrativo e la questione dell'inasprimento del conflitto con "i giudei" a partire dal capitolo 5, cf. V. MANNUCCI, *Giovanni. Il Vangelo per ogni uomo*, Brescia 1995, 29-39; R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia [3]1989.

sviluppo storico della comunità giovannea (che comprendeva dei samaritani) piuttosto che come registrazione precisa degli avvenimenti accaduti a Gesù[5].

È proprio in Samaria che si registra una delle confessioni di fede più alte del Quarto Vangelo, da parte degli abitanti di Sicar: «Alla donna dicevano: "Non crediamo più per il tuo discorso. Noi stessi infatti abbiamo udito e sappiamo che è veramente lui il *salvatore del mondo* [ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου]». Il titolo non è tipicamente giudaico e sembra derivare proprio dalla lievitazione della cristologia giovannea che si apre a formulazioni cristologiche non più derivabili direttamente dall'Antico Testamento (bassa cristologia). Proprio questo fatto crea ancora più contrasto con la precedente affermazione di Gesù in 4,22: «Voi adorate ciò che non conoscete; noi adoriamo ciò che conosciamo, perché la salvezza viene dai Giudei», analizzata con interesse soprattutto in tempi recenti per il significato che assume nella rilettura dei rapporti della chiesa con Israele. L'orientamento dei commenti antichi è, infatti, limitato a registrare la parola di Gesù ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστιν

[5] Quello con la donna di Samaria è il dialogo più lungo di tutto il Vangelo di Giovanni e da sempre ha fatto pensare a un particolare interesse dell'evangelista per la missione in questa regione: cf. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, Brescia 1973, I, 656. Per l'interpretazione simbolico-sponsale, cf. J. MATEOS - J. BARRETO, *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi (Perugia) 1982, 200-222; P. GRELOT, *La Donna nel Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, 16; R. INFANTE, *Gesù, la samaritana e la Samaria (Gv 4)*, in *Vetera Christianorum* 36 (1999) 39-59, in particolare 44-50.58-59; con un po' di riserva SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, 643s; S. M. SCHNEIDERS, *A case study: a Feminist interpretation of John 4,1-42*, in J. ASHTON (ed.), *The interpretation of John*, Edinburgh ²1997, 244-249; J. L. SKA, *Jèsus et la Samaritaine*, *Jésus et la Samaritaine* (*Jn 4*). *Utilité de l'Ancien Testament*, in *Nouvelle Revue de Théologie* 118 (1996) 5, 641-652. Molti osservano che subito dopo questo capitolo IV ci si trovi davanti all'esplosione della più alta cristologia giovannea in aperto e pieno conflitto con i giudei, che gli rivolgono l'accusa di farsi uguale a Dio (5,16-18). Brown vede qui il chiaro riflesso dell'ingresso, in seno alla comunità giovannea, di un secondo gruppo di cristiani. Il primo, il nucleo più antico dei discepoli di Gesù, è rimasto quello di cui si parla in 1,35-51, i discepoli di Giovanni Battista; il secondo gruppo, invece, è composto da giudei con una posizione particolare contro il tempio, i quali, «dopo aver convertito dei samaritani, fecero propri alcuni elementi del pensiero samaritano, compresa una cristologia che non era imperniata sul Messia davidico»: R. E. BROWN, *La comunità del discepolo prediletto*, Assisi 1982, 40.

come semplice constatazione della provenienza di Gesù dal popolo giudaico; tale lettura verrebbe confermata dall'espansione del significato salvifico di Gesù al v. 42, dove Gesù è presentato come salvatore del mondo, al di là e, nella migliore delle ipotesi, come sviluppo della funzione salvifica di Israele. Le letture attuali del testo che sottraggono la vicenda narrata dal tipo d'interpretazione allegorico-morale (la Samaritana come donna da salvare da una condotta di vita sbagliata; i cinque mariti…) per leggerla, invece, come allegoria della posizione samaritana rispetto all'autentica religiosità, quella giudaica, e al bisogno della donna-Samaria di una conversione verso l'unico vero Signore così come adorato e celebrato nel giudaismo, danno invece maggiore forza all'affermazione di Gesù proprio come puntualizzazione che è la fede giudaica a conservare e trasmettere la fede autentica e ne garantisce la portata salvifica.

Qui si apre un capitolo molto interessante per la nostra riflessione circa la relazione teologica tra chiesa e Israele nel mutato contesto attuale e il significato di una via autentica di salvezza presente nell'Alleanza così come vissuta nel giudaismo, oltre che a una più ampia considerazione circa il rapporto della salvezza in Cristo con la proposta di salvezza nelle altre religioni.

### 1.4. *La testimonianza che salva /dà la vita (5,34)*

Al capitolo 5, dopo la guarigione dell'infermo alla piscina di Betzaetà, segue un discorso di Gesù sull'opera del Figlio, discorso in cui possiamo distinguere due parti (vv. 19-30: il rapporto del Figlio con il Padre; vv. 31-47: la testimonianza di Giovanni Battista e delle Scritture). Il versetto che c'interessa direttamente è compreso nella seconda parte del discorso laddove Gesù, nell'autenticare la sua opera come inviato del Padre, chiarisce che il motivo della propria missione consiste nella proposta di salvezza: «Io però non accetto la testimonianza di un uomo, ma dico questo perché voi siate salvati (ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε)» (v. 34).

Qui il verbo σωθῆτε è un congiuntivo aoristo passivo (già trovato in precedenza) che si riferisce all'azione salvifica di Dio-Padre, come si esplicita nel contesto. Il "ricevere la testimonianza da un uomo" sembra essere contrapposto alla finalità del donare la salvezza come una possibile motivazione alternativa dell'azione di Gesù, cosa che egli contesta e che motiva la riflessione successiva, con l'accusa del ricercare la gloria gli uni dagli altri (v. 44) rivolta ai giudei presenti. Si osserva che anche in questo capitolo, ciò che precede e segue l'affermazione di Gesù al v. 34 viene connesso in positivo al dono della vita. È questa capacità divina che è condivisa dal Figlio: «Come infatti il Padre risuscita i morti e dà la vita, così anche il Figlio dà la vita a coloro che vuole» (v. 21).

Il dono della vita, precedentemente connotato come la capacità del Padre di far risuscitare i morti, viene subito dopo specificato come dono *attuale*, sottratto alla pura prospettiva della vita come risurrezione dai morti: «In verità, in verità vi dico: chi ascolta la mia parola e crede a Colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non incorre nel giudizio, ma è passato (μεταβέβηκεν) dalla morte alla vita» (v. 24).

La salvezza come vita è dunque dono del Padre messo a disposizione nell'attività del Figlio, che non si attua solo nella prospettiva di una vita dopo la morte come salvezza (vita eterna/risurrezione), ma come dono attuale che sottrae al giudizio. Nel citato versetto 5,24, i verbi sono, infatti, al presente (… *ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν*), tranne μεταβαίνω "passare", che è all'indicativo perfetto attivo, indicando cioè un'azione compiuta e di cui si vivono le conseguenze attualmente.

Nel senso dell'attualità della salvezza/vita vanno anche i versetti successivi: «In verità, in verità vi dico: viene un'ora, ed è adesso, in cui i morti udranno la voce del Figlio di Dio e coloro che l'avranno ascoltata vivranno. Come infatti il Padre ha la vita in se stesso, così ha dato anche al Figlio di avere la vita in se stesso; e gli ha dato il potere di fare il giudizio, perché è Figlio dell'uomo» (5,25-27).

Sul concetto di vita come salvezza si ritorna dopo il v. 34, in relazione alla parte del discorso connessa alla testimonianza di Giovanni e delle scritture: «Voi scrutate le Scritture, perché per mezzo di esse pensate di avere la vita eterna: sono proprio esse che mi rendono testimonianza. Ma voi non volete venire a me per avere la vita» (5,39-40). Qui la possibilità di avere la vita eterna è nuovamente connessa alla persona stessa di Gesù e alla relazione che si sceglie di vivere con lui. La conclusione amara di Gesù, che dice «questo perché voi siate salvati» (v. 34), è che essi non vogliono esserlo: «Ma voi non volete venire a me per avere la vita» (v. 40).

### 1.5. *Io sono la porta. Chi entrerà attraverso di me sarà salvo (10,9)*

Un'altra nota immagine giovannea, introdotta dalla solenne affermazione "Io sono" peculiare del Quarto Vangelo, è quella della porta (ἐγώ εἰμι ἡ θύρα) attraverso cui passare per essere salvi (σωθήσεται: indicativo futuro passivo). Ashton fa notare che tutti i detti con l'*Io sono* contengono una promessa di vita (la metafora centrale per il Quarto Vangelo per indicare i benefici connessi alla fede). Di conseguenza, ognuno di essi rappresenta un *vangelo in miniatura* (cf. 20,31)[6].

Anche qui il contenuto dell'essere salvi (essere salvati da Dio-Padre) consiste nel dono della vita come esplicitato da Gesù stesso nelle parole che seguono, attraverso l'immagine di morte collegata alle intenzioni del mercenario contrapposta alla missione di Gesù: «Il ladro non entra che per rubare, sgozzare e distruggere. Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in sovrabbondanza» (v. 10); il dono della vita è reso più evidente dall'avverbio: καὶ *περισσὸν* ἔχωσιν.

All'immagine della porta dell'ovile segue quella più nota del buon pastore (v. 11): «Io sono il buon pastore. Il buon pastore dà la sua vita per le pecore», contrapposta a quella del mercenario. Qui

[6] J. Ashton, *Comprendere il Quarto Vangelo*, Città del Vaticano 2000, 184.

è interessante osservare che il dono della vita come bene per l'uomo avviene attraverso la consegna della vita di Gesù stesso, vita che egli ha il potere di riprendere: «Per questo il Padre mi ama, perché io do la mia vita per riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie, ma io la do da me stesso. Ho il potere di darla e ho il potere di riprenderla. Questo è il comando che ho ricevuto dal Padre mio» (vv. 17s). Il collegamento tra soteriologia e cristologia viene ulteriormente rafforzato dal collegamento del dono della vita alla vita di Gesù "donata" per le sue pecore.

### 1.6. *Gli dissero allora i discepoli: «Signore, se è addormentato, si salverà» (11,12)*

L'ultima ricorrenza dei termini esplicitamente relativi a "salvezza/salvare" si trova nel capitolo 11, a proposito della risurrezione di Lazzaro, laddove l'equivoco dell'interpretazione dei discepoli circa la situazione di Lazzaro li porta a concludere che poiché dorme "si salverà" (σωθήσεται: 11,12), ancora una volta all'indicativo futuro passivo con il possibile significato riflessivo, per cui spesso si preferisce tradurre con "guarirà". La differente traduzione indica la possibile duplice lettura a partire dal contesto immediato («se è solo addormentato si riprenderà…») o dal significato sotteso, ma ben evidenziato dalle precedenti parole di Gesù circa l'essere addormentato (morto) di Lazzaro da cui verrà "risvegliato".

È in particolare nel dialogo con Marta che appare il senso dell'azione che Gesù sta compiendo. Va osservato che l'approfondimento del significato profondo del "segno" avviene anche qui secondo la tecnica giovannea del dialogo che lo accompagna, ma in questo caso rovesciato nell'ordine: il senso del segno e la confessione della fede avvengono prima del compimento del "segno".

Qui abbiamo la proclamazione più solenne di Gesù che connette la sua opera salvifica con il dono della vita al di là della morte, nel suo significato letterale ma anche nel significato sotteso circa la

vita che l'uomo può ottenere nell'incontro con Gesù. Il fatto è reso ancora più evidente dalla contrapposizione operata con il continuo riferimento alla "morte" che appare vittoriosa. «Le disse Gesù: "Io sono la risurrezione e la vita. Chi crede in me, anche se morisse, vivrà"» (11,25). La risurrezione non occorre cercarla oltre, in un al di là, essa è già presente "Io sono". Qui coincide il senso di "salvezza" come liberazione da morte e attualità della salvezza presente in Gesù Cristo. E la vita non è il bene dato come oggetto della salvezza, è invece la salvezza stessa come radicale liberazione dal male in tutte le sue espressioni (la vita in abbondanza). A Gesù è stata attribuita la potenza del Padre, quella di vivificare (5,21) e di farla intimamente sua (5,26) una potenza già mostrata mediante gli altri grandi segni compiuti sugli infermi, come nella guarigione del figlio del funzionario reale (4,50-53). «La vita fisica, che è tornata in una salma in putrefazione, non è che un pallido riflesso di quella vera vita che Gesù risveglia nel credente»[7]. A proposito ancora di 11,25 va osservato che l'associazione di "risurrezione" e "vita" non è un pleonasmo. Il riferimento a "vita", che alcuni manoscritti omettono, costituisce l'aggancio necessario all'affermazione che segue «chiunque vive e crede in me, non morirà in eterno» (v. 26), che è rivolta a tutti i credenti e schiude loro il significato del grande segno. Per contenuto, la "vita" spiega ciò che è detto con "risurrezione", ponendo in evidenza ciò che essa significa e contiene, come avviene per altre parole simboliche.

## 2. Vita come salvezza nel Quarto Vangelo

Da quanto osservato sopra, la restrizione del tema della salvezza al vocabolario specifico esaminato appare limitato. Abbiamo però osservato come il concetto di salvezza sia correlato a quello di *vita/vita eterna/luce* e opposto a quello di *morte (giudizio)/tenebra* secondo

[7] R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni*, Brescia 1977, II, 549.

lo stile proprio di Giovanni. Gli studiosi del Quarto Vangelo hanno del resto osservato da tempo come il concetto di "vita" rappresenti per Giovanni, sia nel Vangelo che nelle Lettere (in particolare nella prima), il nucleo centrale della predicazione della salvezza[8]. Anche solo da un rilievo statistico, la specificità giovannea in tal senso appare evidente: il termine vita ricorre 10 volte in *Mc*, 18 in *Mt*; 19 in *Lc* e ben 46 volte in *Gv*[9].

## 2.1. *A partire dalla conclusione (20,31)*

In realtà, il lettore del Quarto Vangelo non può fare a meno di osservare come proprio nel consegnare la sua opera, l'evangelista condensi nel dono della "vita" il contenuto riassuntivo dell'opera della salvezza compiuta da Gesù Cristo. Al contrario di Luca, Giovanni offre a conclusione (la cosiddetta "prima conclusione") il motivo della sua testimonianza evangelica: «Gesù in presenza dei discepoli fece ancora molti altri segni, che non sono scritti in questo libro. Questi sono stati scritti affinché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e, credendo, abbiate la vita nel suo nome» (*Gv* 20,30-31). Rispetto alla finalità espressa da Luca all'inizio della sua opera (1,1-3), la necessità di offrire una memoria accurata dei fatti, Giovanni indica il motivo della sua testimonianza nella volontà di suscitare la fede per avere "vita" nel suo nome. Diversi esegeti ritengono che questa frase finale del Vangelo chiuda originariamente la fonte dei segni. Schnackenburg, come la maggior parte degli esegeti, ritiene che il "perché crediate" (ἵνα πιστεύ[σ]ητε) di *Gv* 20,31 non è rivolto primariamente a non credenti, al di là delle varianti testuali che presentano un aoristo ingressivo al posto del presente; i destinatari sono piuttosto coloro che già credono, a loro il

[8] Cf. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, II, 574ss dedica un *excursus* specifico a *L'idea di vita nel Vangelo di Giovanni*.

[9] Osservazioni ancora valide, almeno in parte, in R. BULTMANN, ζάω, in *GLNT* III, in particolare 1444-1474.

Vangelo è indirizzato come memoria autentica e annuncio della fede. Non si tratterebbe dunque di uno scritto missionario ma di una testimonianza che intende rafforzare la fede nei seguaci di Gesù: «L'aggiunta di questa breve frase prova ancora una volta che per Giovanni non si dà cristologia staccata dalla soteriologia. Il suo vangelo vuole essere soprattutto messaggio di salvezza. Il Rivelatore incarnato, il Figlio di Dio, è il portatore di vita agli uomini caduti preda della morte, e in questo senso è il Messia. L'unica cosa richiesta agli uomini per ottenere questa vita divina, è la fede, come mette in rilievo il πιστεύοντες posto al centro della frase e indicante il mezzo necessario per conseguire il fine» [10]. Altri, integrando le osservazioni riportate sopra, preferiscono mantenere insieme i due aspetti, quello cioè dell'approfondimento della fede per i discepoli e quello missionario [11].

La finalità della testimonianza giovannea è, dunque, la fede dei suoi destinatari e, in ultima istanza, ottenere la vita nel suo nome. La vita di cui qui si parla, intesa evidentemente come bene supremo a cui possa aspirare l'ascoltatore, è collegata strettamente al "nome" di Gesù il Cristo, il Figlio di Dio. *Nel suo nome* è espressione nota nel contesto biblico per esprimere la persona che il nome rappresenta. Lo stesso concetto di vita viene inoltre illustrato attraverso collegamenti ad altri termini simbolici che ne chiariscono il significato salvifico.

### 2.2. *La Vita come Luce*

L'importanza della tematica della relazione vita/salvezza è sottolineata non solo nel collegamento tra la conclusione di 20,30-31 in relazione ai tanti passi già citati, ma in maniera particolare per la corrispondenza di quanto detto alla fine con l'inizio del Vangelo a

[10] R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, Brescia 1981, III, 562; cf. *ivi* II, 226s.

[11] V. MANNUCCI, *Giovanni il Vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto vangelo,* Bologna 1993 [ristampa 1997], 79.

proposito del *Logos*: «ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων (In lui è la vita e la vita era la luce degli uomini)» (1,4); Bultmann osservava la radicalità dell'attualità della ζωὴ in Giovanni per il peculiare collegamento alla risurrezione di Gesù che è risorto proprio perché «in quanto λόγος di Dio, figlio eterno di Dio, è vita e ha in sé la vita (*Gv* 1,4; 5,26; 6,57; *1Gv* 1,1s; 5,11.20); vita nel senso di divina virtù creatrice, non solo in quanto forza del suo vivere di essere vivente» [12]. Dunque, un tipo di vita che non potrà essere interrotto con la morte.

Si osservi come i due concetti, di vita e luce, al di là dei possibili riferimenti ad ambienti ellenistici e gnostici, hanno il loro forte radicamento nell'Antico Testamento ebraico; essi traducono simbolicamente l'esigenza antropologica di vita nei termini fondamentali dell'esperienza del vivere secondo una modalità che è riconducibile alla riflessione sapienziale dell'antico Israele in cui vengono percepiti come presupposti alla possibilità stessa che vi sia vita. È questa una concezione radicalmente biblica, non a caso la prima opera della creazione secondo il racconto sacerdotale di *Gen* 1,1-2,4b, fu la creazione della luce, esigenza fondamentale del vivere che a sua volta si trasformerà in simbolo del dono di Dio all'uomo: la Torah/luce nel pensiero giudaico, Gesù/luce-del-mondo nel pensiero cristiano.

Le parole di apertura del prologo giovanneo richiamano immediatamente i temi di apertura della Torah con la narrazione dell'origine della vita, sia per il riferimento al Logos/Parola di Dio che al tema della creazione e a quello specifico della luce. Il tema della "vita" nel racconto genesiaco viene sinteticamente rappresentato con l'immagine dell'albero della vita disponibile al centro dell'Eden e reso indisponibile con l'allontanamento da Eden causato dal peccato d'origine. Non a caso la tematica della perdita di contatto con l'albero della vita, fondamentale nel secondo racconto di creazione, riapparirà a conclusione della Bibbia cristiana, con il libro

[12] BULTMANN, *ζάω*, 1365-1474, qui in particolare 1467.

dell'Apocalisse dove si ritorna sulla stessa immagine: «Ecco: vengo presto; con me ho la mercede che darò a ciascuno secondo le sue opere. Io sono l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il Principio e la Fine. Beati coloro che lavano le loro vesti, così da poter mangiare dall'albero della vita ed entrare attraverso le porte nella città» (*Ap* 22,12-14). L'ingresso alla città santa, alla Gerusalemme del cielo, è promesso a coloro che avranno lavato le proprie vesti (nel battesimo) e che saranno ammessi a mangiare dall'albero della vita.

Non si vuole insistere qui sulla corrispondenza, si direbbe un'inclusione tematica tra l'inizio e la fine di Giovanni e l'inizio e la fine dell'intera Bibbia cristiana sul tema della vita, ma indicare come esso è collegato nella teologia biblica sia alla protologia che all'escatologia tanto da esprimere, appunto nell'immagine particolare dell'albero della vita, quella disponibilità di vita totale che è nell'aspirazione più profonda dell'uomo, rappresentando nella linea temporale della narrazione biblica il suo principio e la sua destinazione rispetto alle quali la realtà storica risulta inadeguata. Si definisce, così, non tanto il limite iniziale e finale della narrazione biblica, quanto piuttosto il contesto generale di senso nel quale s'inseriscono anche le azioni storiche del Dio della salvezza che si manifesta nella storia di Israele come il liberatore e nella persona di Gesù Cristo come il definitivo liberatore dai vincoli del male. È questa chiave storica, di storia di salvezza, appunto, che fa emergere il concetto di salvezza come fondamentale nella teologia giudaica e cristiana: liberazione dal male nella sua contingenza storica, per l'aspirazione più profonda che è la liberazione da ogni male come positivamente viene espresso nell'esigenza di vita.

### 2.3. *Vita eterna*

Una problematica connessa direttamente con il testo giovanneo è legata all'espressione "vita eterna" e al valore che nella riflessione cristiana è stato dato a questa specificazione della vita percepita solitamente nel suo senso temporale e collegato con l'al di là. Nel

Quarto Vangelo, 17 volte su 46 ricorrenze di "vita", si tratta di "vita eterna" (αἰώνιος, aggettivo usato in questo modo solo in connessione con "vita" e "morte").

Mentre si osserva che l'espressione "vita eterna" non è presente nella frase conclusiva di 20,30-31, a favore di un'interpretazione ultraterrena del dono della "vita" sembra testimoniare il dialogo con Nicodemo 3,15.16: «…perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna. Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna».

Lo stesso concetto è rafforzato, sempre nel capitolo 3, nell'ultima testimonianza di Giovanni Battista: «Chi crede nel Figlio ha la vita eterna; chi non obbedisce al Figlio non vedrà la vita, ma l'ira di Dio incombe su di lui» (3,36). Qui il contrario del credere in Gesù è espresso con la disobbedienza: in questo caso, rimane su di lui l'ira di Dio. Diversi altri testi presentano la vita come vita eterna. Ma ve ne sono alcuni che non fanno pensare in senso unico alla vita ultraterrena come 5,24: «In verità, in verità vi dico: chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita». Così pure 6,47: «In verità, in verità vi dico: chi crede ha la vita eterna» (cf., inoltre, 6,54; 10,28; 12,25).

Ma soprattutto il testo di 17,3, dove si trova una definizione di "vita eterna": «Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo». Qui in particolare, come direbbe Bultmann, viene chiarito che la missione salvifica del Figlio consiste nella proposta dell'amore del Padre: non solo quanto farà, ma lo stesso atto dell'invio del Figlio è l'atto di amore del Padre (*Gv* 3,16; *1Gv* 4,9). In questa linea vanno comprese anche la "testimonianza della verità" (18,37), la metafora della luce, perché chi crede non rimanga nelle tenebre (12,46), e l'abbondanza di vita (10,10) fino al senso del dono della "vita eterna" (3,16). Tutto ciò dà densità e connota il senso di salvezza per il quarto evangelista (3,17: «perché il mondo si salvi per mezzo di lui») e il significato di Gesù

Cristo come "salvatore del mondo" (4,42; cf. *1Gv* 4,14) [13]. Sempre in relazione ai Sinottici, è interessante notare che l'unico parallelo sul tema della salvezza si trova in *Gv* 12,25 (*Mc* 16,25//*Mt* 8,35//*Lc* 9,24) e in questo caso il termine "salvezza" dei Sinottici è sostituito con "vita eterna":

| *Mc* 8,35 | *Mt* 16,25 | *Lc* 9,24 | *Gv* 12,25 |
|---|---|---|---|
| Perché chi vorrà salvare la propria vita (τὴν ψυχὴν αὐτοῦ *σῶσαι*) la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà (*σώσει* αὐτήν). | Perché chi vorrà salvare la propria vita (τὴν ψυχὴν αὐτοῦ *σῶσαι*) la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà (εὑρήσει αὐτήν). | Chi vorrà salvare la propria vita (τὴν ψυχὴν αὐτοῦ *σῶσαι*), la perderà, ma chi perderà la propria vita per me, la salverà (*σώσει* αὐτήν). | Chi ama la sua vita (ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) la perde e chi odia la sua vita in questo mondo la conserverà per la vita eterna (εἰς *ζωὴν αἰώνιον* φυλάξει αὐτήν). |

Nel versetto giovanneo l'aggettivo "eterno" (αἰώνιος), corrisponde alla traduzione greca dell'ebraico *'olam*, un periodo, cioè senza inizio o fine visibile. Ma anche se privo dell'aggettivo, in Giovanni ζωὴ ("vita") non si riferisce alla vita naturale per la quale l'evangelista usa ψυχή (13,37; 15,13), che nei Sinottici è usato anche per indicare l'esistenza vera, imperitura. Per indicare la vita vera, divina, il quarto evangelista usa, dunque, ζωὴ (αἰώνιος) evitando, coerentemente al linguaggio neotestamentario, l'uso di βίος. È noto che la peculiarità giovannea sul concetto di vita, rispetto ai Sinottici, consiste nel passaggio dal riferimento chiaro al futuro escatologico (vita eterna) al tempo presente (3,15.16.36…; 5,24). Per Giovanni il confronto tra vita terrena (che si può perdere) e vita eterna (imperitura)

[13] R. BULTMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1985, 367s.

non va inteso in senso temporale, ma in senso qualitativo. Così come "questo mondo" si contrappone non al "mondo futuro", ma al mondo "superiore" (8,23), alla sfera divina.

Da queste osservazioni prende spunto una considerazione che può essere utile all'oggetto del presente convegno: è la vita naturale che ha suggerito l'uso ampliato del termine, come simbolo di un dono speciale di Dio, coerentemente all'insegnamento biblico. La stessa vita naturale è percepita come il bene più prezioso dell'uomo, simbolo del dono di Dio fuori della portata dell'uomo. Il più grande atto di amicizia di Dio nei confronti dell'uomo è descritto analogicamente nei termini di partecipazione alla vita divina. Dodd presenta paralleli veterotestamentari e rabbinici all'uso giovanneo di "vita eterna" citando anche testi ermetici e gnostici come esempi del mondo di pensiero filosofico greco in cui Giovanni ha introdotto il concetto semitico di vita eterna[14].

## 3. Contributi alla riflessione

I rilievi offerti alla nostra discussione a partire dal Quarto Vangelo non consentono conclusioni generali rispetto al tema del linguaggio della salvezza in Giovanni, ma offrono qualche utile spunto soprattutto in relazione alla proposta della salvezza in Cristo nel mondo contemporaneo.

Partendo dalle ultime osservazioni circa l'offerta di "vita eterna" nell'accezione sopra illustrata, è utile cogliere che la proposta salvifica viene collegata all'esigenza della vita senza limitazioni come aspirazione antropologica. Si tratta di un tema che travalica gli scritti giovannei, già rintracciabile nell'Antico Testamento e a cui la Bibbia, nel suo insieme, risponde con la proposta salvifica in Gesù Cristo. Il modello antropologico viene accostato, nella presentazione biblica del Dio della salvezza, a quello storico, della salvezza

[14] Dodd, *Interpretation*, 144-150.

come liberazione-da che trova la sua metafora più pregnante nella vicenda dell'esodo. Il linguaggio metaforico della salvezza offerta da Cristo come vita-eterna/luce conserva una forza del tutto peculiare proprio per la capacità di parlare di "salvezza" in positivo all'uomo di ogni tempo.

A questa concezione, naturalmente aperta a una comprensione universale della proposta di salvezza, va accostato l'altro aspetto rilevato nell'analisi dei testi, collegato con l'elezione di Israele. Il Quarto Vangelo, al di là delle motivazioni storico-critiche che vengono riconosciute come sfondo concreto su cui collocare l'intera opera giovannea alla fine del I secolo, presenta una delle affermazioni più forti circa la radice della salvezza in Cristo, Messia di Israele: si tratta dell'affermazione di Gesù stesso "la salvezza viene dai giudei" nel contesto del dialogo con la donna di Samaria. Troviamo proprio nel testo giovanneo, che utilizza il linguaggio metaforico più ampio per esprimere il contenuto della proposta salvifica come proposta di portata universale, l'aggancio più esplicito alla storia salvifica che non può non radicarsi sull'elezione di Israele e sulla storia dell'Israele biblico. Un elemento che costituisce un punto di necessaria riflessione, anche sotto il profilo delle "attese di salvezza" nel rapporto del cristianesimo con le altre religioni. Così come pure la stretta relazione tra cristologia e soteriologia, più volte sottolineata, peculiare del Quarto Vangelo.

Luigi Longobardo

# IMMAGINI DI SALVEZZA NEI PRIMI AUTORI CRISTIANI

La fede nella salvezza operata da Dio in Gesù costituisce uno dei dati fondamentali della predicazione e della teologia dei padri della chiesa, i quali, con la loro riflessione, hanno inteso rispondere alla domanda sul perché Cristo si è fatto uomo [1].

Per inquadrare correttamente la tematica sono indispensabili alcune puntualizzazioni:

– emerge costantemente nella tradizione patristica uno stretto legame tra cristologia e soteriologia, nel senso che ai padri interessava presentare non tanto il Cristo in sé quanto il Cristo per noi: a questo proposito è opportuno ricordare che la questione della persona del Salvatore, anche se inclusa fin dall'inizio, è stata posta con chiarezza solo alla fine del IV secolo;
– si registra inoltre un nesso profondo tra cristologia e Trinità, nel senso che la salvezza è opera di tutta la Trinità mediante l'azione redentrice del Verbo incarnato, e l'opera salvifica del Figlio di Dio fatto uomo si presenta nella fede della chiesa antica come rivelazione della Trinità, nella quale essa ha il suo inizio e troverà il suo compimento, cosicché le due verità non seguono un doppio sviluppo dottrinale: non per nulla l'esperienza salvifica fondamentale del battesimo nella morte e risurrezione di Cristo fu

[1] Per una visione più completa del tema, si possono consultare i lavori di Basil Studer, in particolare: *Dio Salvatore nei padri della chiesa*, Città di Castello (Perugia) 1986; Id., *Soteriologia* in *DPAC* II, 3255-3261; *Il linguaggio metaforico della soteriologia patristica*, in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III). XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 5-7 maggio 2005*, Grottaferrata (Roma) 2006.

collegata fin dai tempi più antichi con la fede nel Padre, nel Figlio e nello Spirito;
– da sottolineare, infine, che la soteriologia cristiana antica ha un'impostazione più comunitaria, e la prospettiva personale della salvezza (incontro, dialogo, amore, solidarietà), anche se non manca del tutto è però molto sfumata; in ogni caso quando certe affermazioni sulla salvezza vengono interpretate come unione personale di amore, si corre il rischio di un certo individualismo, dando troppa importanza alla salvezza del singolo: Cristo allora diventa il "mio" maestro, Dio il "mio" salvatore.

## 1. Lo sfondo culturale

Lo sviluppo della dottrina ecclesiale sulla salvezza ha ovviamente il suo fondamento in alcuni dati biblici, che però i padri non si sono limitati a riproporre, sforzandosi di conciliare la fedeltà alla Scrittura con l'adattamento all'ambiente greco-romano, in modo da rispondere ai bisogni pastorali del loro tempo e alle aspirazioni sempre nuove dei credenti: per questo l'attualizzazione del messaggio apostolico ha registrato di volta in volta l'accentuazione di aspetti diversi nei singoli periodi dell'età patristica. Un'attenzione allo sfondo culturale quindi ci aiuta a capire certe preferenze per l'una o l'altra categoria soteriologica.

In genere gli studiosi evidenziano alcuni filoni fondamentali:

– il confronto con la tradizione giudaica, non solo per una preoccupazione apologetica, ma anche per una serie di influssi positivi, soprattutto in ambito liturgico: così la Lettera agli Ebrei presenta l'opera salvifica che Dio compie mediante il suo Figlio nel quadro del culto del tempio, e Cristo si mostra come sacerdote che entra nel santuario celeste per intercedere per i fedeli (tale impostazione sacerdotale rimarrà nella *Lettera ai Corinti* di Clemente di Roma e in tutte le testimonianze sulla mediazione sacerdotale

di Cristo); sempre dalla liturgia giudaica proviene il tema dell'agnello pasquale, che domina la predicazione del II secolo (cf., in particolare, l'*Omelia sulla pasqua* di Melitone di Sardi); altrettanto importante è la corrente apocalittica, dalla quale autori cristiani del II secolo hanno ripreso lo schema soteriologico della discesa-ascesa del Salvatore (come si vede, ad esempio, nel testo apocrifo dell'*Ascensione di Isaia*), come pure la cosiddetta cristologia angelica, in cui il Salvatore appare come essere celeste e preesistente; da notare infine che la demonologia di origine giudaica costituisce lo sfondo della soteriologia contrapposta alle credenze caratterizzate dalla paura diffusa di fronte agli dei demoni;

– la sfida dello gnosticismo, che nel II secolo rappresenta la minaccia più importante per l'unità e la stabilità della chiesa: il rifiuto dell'Antico Testamento induceva a una rivalutazione delle idee giudaiche di salvezza (sacrificio, educazione divina, vita come pellegrinaggio, distinzione tra giustizia e misericordia di Dio); il disprezzo del corpo, e in generale della materia, porterà a difendere la salvezza dell'uomo intero (*salus carnis*), con l'insistenza sulla conservazione della creazione, sulla vera incarnazione e sulla vera passione del Signore (*redimitur quod assumitur*: questa preoccupazione caratterizza la teologia di Ireneo e di Tertulliano);
– la rilevanza data dagli gnostici alla conoscenza fu rafforzata dal confronto con la filosofia greco-romana e, nel quadro del neoplatonismo, il Salvatore si presenta come luce della mente umana, come maestro di virtù e come principio della creazione: così Clemente di Alessandria parla dell'azione di Cristo non solo come pedagogia ma anche come iniziazione alla vera conoscenza, e Origene mostra Cristo come saggezza, verbo e verità, chiamandolo con termini propriamente soteriologici, come risurrezione, luce, salvatore, re, medico;
– infine, un influsso notevole proviene dal legame e dall'identificazione con l'impero romano: i due esponenti più rappresentativi in quest'ambito furono Cipriano di Cartagine per l'Occidente ed Eusebio di Cesarea per l'Oriente.

Il primo si ispira all'ideologia romana della *salus* quando descrive l'azione salvifica con le categorie *magister et exemplum*, *iudex* e *praesens in ecclesia*, e quando caratterizza la vita cristiana come *via salutaris*, *salutaris operatio*, *securitatis nostrae salubre praesidium*: Cristo è *auctor salutis* e *via salutis nostrae*, e l'aldilà è descritto come *salus aeterna*, *securitas* e *pax*, ma anche con i concetti tipicamente romani di *refrigerium*, *triumphus* e *corona*; il tutto con una connotazione ecclesiologica: è famoso il suo adagio *extra ecclesiam nulla salus*, anche se la necessità della chiesa per la salvezza era stata affermata già da Ireneo[2] e Origene[3], e già nel II secolo battesimo e appartenenza alla chiesa erano diventati sinonimi.

Nella soteriologia politica di Eusebio di Cesarea invece, il Logos è l'immagine e l'imperatore la copia, cosicché c'è uno scambio tra titoli cristologici e imperiali, con un'accentuazione del carattere cosmologico della salvezza (sulla scia della teologia paolina, la redenzione viene intesa come nuova creazione; anzi prima del IV secolo, quando apparirà l'idea della *felix culpa*, la salvezza viene considerata non solo come ritorno al paradiso ma come mantenimento, conservazione, rinnovamento, restauro della creazione: lo dimostra il fatto che il termine *sotèr* è stato inteso per molto tempo nel senso di "conservatore") ed evidenti conseguenze in ambito liturgico, politico e sociale: Cristo viene presentato come *imperator*, Signore del mondo, *rex universitatis*, e l'universo intero si mostra come *loghicòs*, conservato nella salvezza dal Logos.

[2] «Perché dove è la chiesa, lì è anche lo Spirito di Dio; e dove è lo Spirito di Dio, lì è anche la chiesa e ogni grazia. Ora lo Spirito è Verità. Perciò quelli che non partecipano di lui, non si nutrono alle mammelle della Madre per la vita, né attingono alla purissima sorgente che sgorga dal corpo di Cristo» (IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie* 3,24,1, introduzione, traduzione e note a cura di E. Bellini - G. Maschio, Milano ³2003, 296: *SCh* 211, 472).

[3] «Anche se qualcuno appartenente a quell'antico popolo [Israele] vuole salvarsi, venga in questa casa, nella quale c'è il sangue di Cristo, in segno di redenzione […]. Nessuno perciò si illuda, nessuno inganni se stesso: fuori di questa casa, cioè fuori della chiesa nessuno si salva» (ORIGENE, *Omelie su Giosuè* 3,5, traduzione, introduzione e note a cura di R. Scognamiglio - M. I. Danieli, Roma 1993, 80: *SCh* 71, 140-144).

## 2. Linguaggio metaforico della soteriologia cristiana antica: i quattro modelli fondamentali

Uno sguardo rapido alla ricerca sulla storia della soteriologia cristiana antica ci fa capire che i cristiani dei primi secoli, quando parlavano dell'opera salvifica di Dio in Gesù Cristo, facevano ricorso a immagini per esporne il significato teologico, traendo ispirazione sia dalla Bibbia sia dalla retorica greco-romana.

Nonostante la ricca varietà del linguaggio metaforico, è possibile raggruppare le principali categorie figurate in quattro modelli: salvezza come *illuminazione*, come *vittoria* sul diavolo, come *divinizzazione*, come *sacrificio* di riconciliazione:

– nel primo, proprio in particolare degli ambienti intellettuali, la salvezza consiste nella vera conoscenza di Dio che orienta a una vita cristiana autentica: si distingue tra il Cristo storico, che ha insegnato e ha dato l'esempio, e il Logos eterno, da sempre fonte di verità; così, nei padri apostolici Gesù è il maestro che illumina i passi dei cristiani, e nei padri apologisti (Giustino) Cristo è il Logos, per mezzo del quale Dio ha creato tutte le cose, e il principio di ogni conoscenza di Dio: l'immagine della luce è più spirituale e pertanto più adatta a esprimere l'azione salvifica del Logos che libera dall'ignoranza e conduce alla conoscenza;
– nel secondo, elaborato in tempo di persecuzione o dopo il riconoscimento della religione cristiana, la salvezza è vista come vittoria di Cristo sulle potenze del male ostili al genere umano, da cui egli ci ha liberati (ricorrente il tema dell'inganno del diavolo): questo trionfo sul diavolo e sui demoni presuppone una concezione dualistica che riconosce un diritto di Satana sull'uomo peccatore, al quale è stato pagato il giusto prezzo per il riscatto (idea biblica presente soprattutto in autori del II secolo);
– nel terzo, caratteristico dei circoli ascetici, la salvezza corrisponde a una progressiva divinizzazione, intesa come superamento della corruzione e della mortalità, e che presuppone lo stato

paradisiaco, la caduta e le sue conseguenze, il ritorno all'incorruzione e all'immortalità; anche qui troviamo tradizioni che si riferiscono al Gesù storico e tradizioni che sottolineano l'azione del Logos: le prime testimonianze sono caratterizzate dalla prospettiva escatologica (secondo la *Didachè* Cristo ha portato la conoscenza, la fede e l'immortalità[4]; nella *I Clementis* si parla della *gnosi immortale*, nel senso che l'insegnamento di Gesù assicura l'immortalità[5]), o sottolineano come questa salvezza si realizzi mediante l'unione del divino con l'umano in Cristo (teoria fisica della salvezza); rientrano qui anche i temi della filiazione divina e della partecipazione alla vita divina mediante l'esperienza sacramentale (dono ricevuto nel battesimo e conservato dall'eucaristia);

– il quarto, in vista del culto cristiano, si esprime soprattutto con l'immagine dell'agnello immolato (immagine biblica del sangue sparso per la remissione dei peccati); anche se non mancano testimonianze da parte di autori orientali (Melitone di Sardi: teologia ricchissima dell'Agnello pasquale; Atanasio…), sembra che questa sia la teoria soteriologica preferita dagli autori latini (Tertulliano, Cipriano, Ilario, Ambrogio, Agostino), i quali insistono su Cristo-vittima, secondo una tendenza giuridica del pensiero occidentale aperta all'idea di uno scambio tra Dio e il diavolo (ritornano i temi biblici di riscatto ed espiazione: Cristo è

[4] «Noi ti rendiamo grazie, Padre santo, per il tuo santo nome, che hai fatto abitare nei nostri cuori, e per la conoscenza, la fede e l'immortalità che ci hai fatto conoscere per mezzo di Gesù tuo servo» (Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγιόυ ὀνόματος σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου): *Didachè* 10,2, in *Didachè. Insegnamento degli apostoli*, introduzione, testo, traduzione e note di G. Visonà, Milano 2000, 327.

[5] «Per mezzo suo fissiamo lo sguardo sulle altezza dei cieli, per mezzo suo osserviamo come in uno specchio la sua faccia immacolata e sublime, per mezzo suo si sono aperti gli occhi del cuore, per mezzo suo la nostra mente ottusa e ottenebrata rifiorisce alla luce, per mezzo suo il Signore ha voluto farci gustare la scienza immortale» (CLEMENTE ROMANO, *Prima lettera ai Corinzi* 36,2, in *I padri apostolici*, traduzione, introduzione e note a cura di A. Quacquarelli, Roma 1986, 73).

morto per i nostri peccati): sarà decisiva l'influenza del concetto di sacrificio eucaristico nel quale Cristo è sacerdote e vittima (termine *satisfactio* applicato alla morte di Gesù).

## 3. Una considerazione conclusiva

Ciò che rende attuali le risposte elaborate dalla chiesa antica nella sua riflessione teologica sono non solo alcune analogie tra i due periodi storici (anche le obiezioni di allora non differiscono molto da quelle moderne), ma soprattutto il fatto che l'opera salvifica di Cristo rimane per il credente di ogni tempo una questione di importanza vitale.

E tuttavia, per trasporre nel nostro tempo il modo antico di esprimersi, esso va liberato dal suo carattere troppo spesso antropomorfico. Questo linguaggio metaforico e queste immagini vanno sottoposte a una valutazione critica: gli stessi autori cristiani antichi avevano coscienza di questa necessità. Si veda, in particolare, Gregorio di Nazianzo il quale non esitava a criticare le teorie troppo volgari dell'inganno del diavolo e del riscatto a lui pagato per la salvezza dell'uomo [6].

[6] Cf. Gregorio di Nazianzo, *Discorso teologico* 45,22, in Id., *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, traduzione italiana con testo a fronte e note di C. Sani - M. Vincelli, Milano 2000, 1160-1161.

Giuseppe Balido

# RAGIONE E SALVEZZA IN AGOSTINO

## 1. Il ruolo della ragione a partire dalla fede

«Tutti i beni derivano da te, Dio, dal mio Dio deriva l'intera mia salute (cf. *2Reg* 23,5). Me ne accorsi più tardi, quando la tua voce me lo gridò proprio attraverso i doni che elargisci al nostro corpo e alla nostra anima. Allora sapevo soltanto succhiare e bearmi delle gioie o piangere delle noie della mia carne, null'altro» [1].

Questo passo, che conclude un capitolo del primo libro delle *Confessiones*, ci offre una doppia opportunità: da un lato ci consente di cogliere il ruolo fondamentale della Grazia per la salvezza (*salus*) dell'uomo, dall'altro di comprendere la funzione che la ragione svolge quando, riconoscendo i propri limiti nell'intervento provvidenziale che la illumina, conferma per via razionale i dati accolti dalla fede. Naturalmente, nella produzione filosofico-teologica di sant'Agostino sono innumerevoli i luoghi in cui possiamo avere conferma dell'aspetto complementare, o meglio circolare, che caratterizza il legame fra fede e ragione, interpretate in una prospettiva non dicotomica né strutturalmente differenziate; qui ci limiteremo ad analizzare alcuni brani dell'opera letteraria dell'Ipponense. In Agostino, la fede non è espressione di un sentimento irrazionale, poiché, trovando il suo radicamento nel *Logos* che la

[1] «Ex te quippe bona omnia, Deus, et ex Deo meo salus mihi universa. Quod animadverti postmodum calmante te mihi per haec ipsa, quae tribuis intus et foris. Nam tunc surgere noram et adquiescere delectionibus, flere autem offensiones carnis meae, nihil amplius»: *Confessiones* I,6,7: *Nuova Biblioteca Agostiniana* [d'ora in poi *NBA*] I, 10-11. È a quest'edizione che faremo riferimento nelle note successive abbreviando con *Confessiones*.

effonde, nutre e guida la ragione verso la Verità, come si evince da questo passo del *De beata vita*:

«Ma una certa esortazione che agisce in noi per ricordarci di Dio, per cercarlo, per avere sete di Lui e superare ogni resistenza, proviene verso di noi dalla stessa fonte della verità. Quel sole particolare infonde la sua luce nelle nostre parti più profonde. Ogni cosa vera che pronunciamo è sua, anche quando o con occhi ancora poco sani o con occhi appena aperti trepidiamo per rivolgerci audacemente a Lui e contemplarlo nella sua interezza; e niente altro è manifesto, quanto Dio sia perfetto e incorruttibile»[2].

L'incessante ricerca della verità è per Agostino la ricerca della propria salvezza, che risiede in Cristo e nelle Sacre Scritture. Nel febbrile impegno finalizzato a localizzare l'origine del male, dal quale, prima della conversione, riteneva con ottimismo di potersene distanziare col controllo della ragione e in un tempo da lui stabilito, l'Ipponense scopre, da cristiano, l'intervento misericordioso di un Dio provvidenziale che gli risana la mente obnubilata dalla superbia, come possiamo dedurre dal seguente brano:

«Ora ricercavo l'origine del male, senza esito. Non permettevi però che le burrasche del pensiero mi strappassero mai alla fede. Credevo […] che in Cristo, tuo figlio, signore nostro, nonché nelle Sacre Scritture garantite dall'autorità della tua Chiesa cattolica, fu da te riposta per l'umanità la via della salvezza verso quella vita, che ha inizio dopo questa morte […]. Questo sarebbe stato l'equilibrio perfetto e il centro della mia salvezza: sarei rimasto *secondo la tua immagine* (*Gen* 1,26) e insieme, servendo te, avrei comandato il mio corpo. Ma per la mia superbia mi sollevavo contro di te […] *dietro lo scudo della mia cervice* (*Iob* 15,26). Quindi anche le creature infime […] mi venivano

[2] «Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit ut Deum recordemur, ut eum quaremus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte veritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille sectretus infundit. Huius est verum omne quod loquimur, etiam quando adhuc vel minus sanis vel repente apertis oculis audacter converti et totum intueri trepidamus, nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam Deum nulla degeneratione impediente perfectum»: *De beata vita* 4, 35: *NBA* III/1, 222-224. È a quest'edizione che faremo riferimento, per il testo latino, nelle note successive, abbreviando con *De beata vita*; per la traduzione italiana, invece, tratta da SANT'AGOSTINO, *La felicità*, a cura di G. Balido, Roma 2003, 93-94, abbrevieremo con *La felicità*.

incontro a caterve […], se mi concentravo, immagini di corpi mi sbarravano da sé la via del ritorno, quasi dicendo: "Dove vai, essere indegno e sordido?"»[3].

Ma, prosegue Agostino, tu Signore hai sentito pietà di me e hai operato affinché il tumore della mia superbia scemasse sotto la mano nascosta della tua misericordia e la vista della mia mente potesse a poco a poco guarire, «sotto l'azione del collirio pungente di salutari dolori»[4]. Nelle battute conclusive di questo brano, non si può non cogliere l'affinità concettuale con le battute iniziali del *De beata vita*, attraverso le quali Agostino introduce il problema della vita, che procede fra naufragio e salvezza. Nell'opera scritta a *Cassiciacum*, Agostino descrive l'intervento provvidenziale di un'apparente sventura per ricondurlo nel porto della filosofia da cui si procede per la terra della felicità; così alla mano nascosta che lo cura dalla caligine della superbia e ai salutari dolori richiamati nelle *Confessiones*, corrispondono la *tempestas-calamitas* e il dolore di petto ricordati nel *De beata vita*:

«Cos'altro restava, dunque, se non una tempesta ritenuta avversa che mi soccorresse, mentre indugiavo nelle cose inutili? E così, mi prese un dolore di petto tanto insopportabile da non potere più sostenere il peso impegnativo di quella professione, per la quale stavo veleggiando, probabilmente, verso le sirene. Abbandonai ogni cosa e condussi la nave sconquassata e indebolita verso la desideratissima tranquillità»[5].

[3] «Quaerebam, unde malum, et non erat exitus. Sed me non sinebas ullis fluctibus cogitationis auferri ab ea fide, qua credebam et esse te et esse incommutabilem substantiam tuam et esse de hominibus curam et iudicium tuum et in Cristo, filio tuo, domino nostro, atque Scripturis sanctis, quas Ecclesiae tuae catholicae conmendaret auctoritas, viam te posuisse salutis humanae ad eam vitam, quae post hanc mortem futura est […]. Et hoc erat rectum temperamentum et media regio salutis meae, ut manerem *ad imaginem tuam* et tibi serviens dominarer corpori. Sed cum superbe contra te surgerem et currerem adversus Dominum *in cervice crassa scuti* mei, etiam ista infima supra me facta sunt et premebant […]. Ipsa occurrebant undique acervatim et conglobatim cernenti, cogitanti autem imagines corporum ipsae opponebantur redenti, quasi diceretur: "Quo is, indigne et sordide?"»: *Confessiones* VII,7,11: 192-193.

[4] *Confessiones* VII,8,12: 194-195.

[5] *La felicità*, 44-45.

## 2. Il circolo ermeneutico

Ragione e fede, anche nella prima opera redatta a *Cassiciacum*[6], costituiscono i poli complementari del circolo ermeneutico che si ispira a Isaia[7] attraverso la formula del *Credo ut intellegam, intellego ut credam*, che costituirà il fondamento del pensiero filosofico e teologico di Anselmo d'Aosta[8]. Agostino, infatti, nel *Contra Academicos*, con una serrata argomentazione logico-inferenziale riesce a saldare ragione e fede scardinando il pessimismo delle filosofie scettiche e nichilistiche come si evince dal brano che segue:

«Tutti sanno che noi siamo stimolati alla conoscenza del duplice peso dell'autorità e della ragione. Io ritengo dunque come per certo definitivamente di non dovermi allontanare dall'autorità di Cristo perché non ne trovo altra più valida. Riguardo poi a ciò che si deve raggiungere col pensiero filosofico, ho fiducia di trovare frattanto, nei platonici, temi che non ripugnano alla parola sacra. Tale è infatti la mia attuale disposizione che desidero apprendere senza indugio le ragioni del vero non solo con la fede ma anche con l'intelligenza»[9].

[6] Il *Contra Academicos*, dedicato a Romaniano, amico e mecenate di Agostino, è la prima delle opere che Agostino scrive durante il soggiorno a *Cassiciacum*, ma il primo scritto a essere portato a termine è il *De beata vita*, libro redatto durante la stesura del *Contra Academicos*.

[7] *Is* 7,9: «Nisi credideritis, non intellegetis» (LXX); «Nisi credideritis, non permanebitis» (*Vulgata*).

[8] Nel prologo del *Proslogion* Anselmo, massima espressione della corrente platonico-agostiniana e uno dei vertici del pensiero medioevale, afferma: «Non tento, domine penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quadro intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia "nisi credidero, non intelligam"» («Non tento, Signore, di penetrare la tua altezza, perché in nessun modo paragono ad essa il mio intelletto, ma desidero comprendere in qualche modo la tua verità, che il mio cuore crede e ama. Infatti non cerco di comprendere per credere, ma credo per comprendere. Giacché credo anche questo: che "se non crederò, non comprenderò"»: Anselmo, *Proslogion*, a cura di I. Sciuto, Milano 1996, 94-95).

[9] «Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discendere: non enim reperio valentiorem: Quod autem subtilissima ratione persequendum est (ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intellegendo apprehendere impatienter desiderem) apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido»: *Contra Academicos* III,20,43: *NBA* III/1, 162-164.

È stato opportunamente sottolineato: «Nel filosofare di Agostino si possono distinguere due momenti: la riflessione e la meditazione. Con la riflessione Agostino fa propri i temi della filosofia classica che viene a nutrire la sua esperienza interiore […]. Con la meditazione egli parte dalla medesima esperienza interiore» [10] che alla luce della spiritualità cristiana dischiude nuovi orizzonti per «raggiungere la salvezza e la sicurezza beatificante in un ordine superiore al mondo del divenire» [11]. Modellati e guidati dalla spinta propulsiva della fede anche i passaggi dialettici più rigorosamente filosofici assumono un carattere estraneo alla esclusiva ricerca di una giustificazione razionale del mondo e costituiscono strumenti di una esperienza umana, spirituale e culturale per elevarsi a Dio. Così nel *De immortalitate animae* (un'opera che era stata progettata per dare risposte più esaustive ai nodi problematici sorti nella redazione dei *Soliloquia*), Agostino utilizza strutture logico-argomentative di chiara matrice platonico-aristotelica e stoica ma in una nuova prospettiva antropologica in cui si supera il dualismo corpo anima, poiché anche il corpo, per quanto indice incontestabile della finitezza umana, porta in sé l'impronta dell'ordine e dell'armonia con cui tutto l'universo è stato prodotto da un Creatore misericordioso. Così, Agostino afferma:

> «Tutto l'universo fisico, quindi, è prodotto da qualche forza più potente e superiore e non di natura corporea […]. Ora, questa forza dalla natura incorporea, creatrice dell'universo materiale, regge il tutto con potenza sempre in atto. Infatti non ha prodotto per distaccarsi e abbandonare l'effetto […]. Quella forza attiva non può essere inoperosa da non aver cura dell'essere che ha prodotto per sopportare che esso, per quanto poco sia, perda la forma per cui esiste. Infatti, l'essere che non è autosussistente se è abbandonato dalla causa per cui esiste, certamente non sarà più, e noi non possiamo dire che il corpo, quando è stato prodotto, abbia ricevuto il potere di essere autosufficiente nel caso fosse abbandonato dal suo creatore» [12].

[10] *Dialoghi*: *NBA* III/1, XXV.

[11] *Ivi*.

[12] «Universum igitur corpus ab aliqua vi et natura potentiore atque meliore factum est, non utique corporea […]. Haec autem vis et natura incorporea effectrix corporis universi praesente potentia tenet universum. Non enim fecit, atque discessit effectumque deseruit […];

Come si nota, la posizione di Agostino è ormai lontana dalla concezione delle ipostasi neoplatoniche, gerarchicamente ordinate e impossibilitate a prendersi cura delle realtà inferiori. Allo sforzo intellettualistico di Plotino e Porfirio, l'Ipponense oppone le ragioni concettuali che rilevano le contraddizioni interne delle dottrine spiritualistiche da loro professate impossibilitate a conciliarsi con i culti che praticavano [13] e avvia la stesura del *De vera religione*, un'importante opera che fa da cerniera tra i temi dell'esperienza religiosa e della riflessione filosofica, sviluppati a *Cassiciacum*, e quelli che si snodano sullo sfondo di un intento apologetico che caratterizza il *De civitate Dei*, l'opera più rappresentativa del consolidamento filosofico e teologico del pensiero di Agostino [14]. Così, nel *De libero arbitrio*, Agostino trae la conclusione che il male non è nelle cose, poiché, per il fatto che esistono esse sono buone, avendo tratto la loro sussistenza da Dio come si evince dal passo che segue:

«Pertanto tutti i beni, siano essi grandi o piccoli, possono essere soltanto da Dio. Che cosa di più alto delle creature della vita pensante e che cosa di più

et illa effectiora vis vacare non potest, quin id quod ab ea factum est, tueatur, et specie carere non sinat, qua est in quantumcumque est. Quod enim per se non est, si destituatur ab eo per quod est, profeto non erit: et non possumus dicere id accepisse corpus cum factus est, ut seipso iam contentum esse posset etiamsi a conditore desereretur»: *De immortalitate animae* 8,14: *NBA* III/1, 530 [la traduzione è nostra].

[13] Cf. SANT'AGOSTINO, *La vera religione*, a cura di A. Pieretti, Roma 1992, 36. Nelle note successive abbrevieremo con *La vera religione.*

[14] «Il tema della *vera religio*, che consta di due parti distinte ma non totalmente separabili, autorità e ragione, così fondamentali in quest'opera, è gia presente nel primo pensiero di Agostino. La correlazione di autorità e ragione, di fede e comprensione occuperà un posto di primaria importanza in tutte le sue opere, sia pure con accenti diversi o con lievi modifiche»: F. VAN FLETEREN, *Impostazione filosofica e commento al* De vera religione *di* Agostino, traduzione italiana in *De vera religione - De utilitate credendi - De fide rerum quae non videntur*, Roma 1994, 53-54. Lo studioso ritiene che in alcune parti l'opera risenta l'influenza esercitata su Agostino dal *De regressu animae* di Porfirio (in verità quest'opera viene segnalata dallo stesso Agostino nel *De civitate Dei* X,32,1 a proposito della via universale alla salvezza indicata dalla religione cristiana, non riconosciuta come tale da Porfirio), poiché il *De vera religione* traccia una via di salvezza lungo la quale è possibile alla mente umana cogliere la Verità; da qui Van Fleteren si spinge a definire con enfasi il *De vera religione* «una sorta di cattolicesimo intellettuale»: *ivi* 49.

basso del corpo. Eppure sebbene deperiscono e tendano al non essere, tuttavia in essi rimane qualche cosa della forma affinché siano comunque […]. Dunque quanto di lodevole si avverte nel mondo, sia esso giudicato degno di piccola o grande lode, si deve riferire all' altissima e ineffabile lode del creatore» [15].

Da ciò si deduce che il peccato è il frutto di un'azione volontaria dell'uomo e la radice di tutti i mali non è nella sua natura. «Il male consiste in un depotenziamento del bene iniziale assegnato ad ogni creatura, la quale ha male utilizzato la facoltà che ha ricevuto da Dio. Ma, anche nella condizione più disperata, bisogna aver fede nell'intervento della grazia» [16], come asserisce Agostino in questo brano:

«Ma l'uomo non è capace di risollevarsi liberamente, come liberamente è caduto. Crediamo dunque con fede, attendiamo con fiduciosa speranza e desideriamo con ardente carità la mano di Dio tesa a noi dall'alto, cioè il nostro Signore Gesù Cristo» [17].

Agostino, dunque, ha superato il dualismo manicheo, avendo chiara la certezza che il male come materia non può rappresentare un principio costitutivamente autonomo, avendo il Creatore assegnato anche a ciò che era considerato un male dalle filosofie pagane una validità ontologica. In una visione completamente rovesciata rispetto alle dottrine spiritualistiche o materialistiche precedenti,

[15] «Quamobrem quantacumque bona, quamvis magna, quamvis minima, nisi ex Deo esse non possunt. Quid enim maius in creaturis quam vita intellegens, aut quid minus potest esse quam corpus? Quae quantumlibet deficiant, et eo tendant ut non sint, tamen aliqui formae illis remanet, ut quoquo modo sint […]. Quidquid igitur laudabile advertitur in rerum natura, sive esigua sive ampla laude dignum iudicetur, ad excellentissimam et ineffabilem laudem referendum est Conditoris»: *De libero arbitrio*, II,17-46: *NBA* III/2, 270-271. Non è un dato marginale sottolineare quanto il brano qui segnalato riprenda concetti espressi in *De immortalitate animae* 8,14-15.

[16] G. Balido, *Strutture logico-formali e analisi linguistiche di testi agostiniani*, Roma 1998, 43.

[17] «Sed quondam non sicut sponte cecidit, ita etiam sponte surgere potest; porrectam nobis desuper dexteram Dei, id est Dominum nostrum Iesum Christum, fide firma teneamus, et exspectemus certa spe, et caritate ardenti desideremus»: *De libero arbitrio* 2,20,54: *NBA* III/2, 280-281.

si delineano un centro d'interesse e una struttura prospettica che troveranno un loro peculiare sviluppo nel *De vera religione* e una definitiva sedimentazione nelle pagine del *De civitate Dei*. Anche la storia assume una connotazione e una fisionomia i cui contorni prendono una forma più concretamente definita, rientrando nel «disegno di salvezza predisposto dalla divina Provvidenza per l'intera umanità [...]. Ma perché questo avvenga, occorre che l'uomo ne prenda coscienza, rientrando in se stesso, e realizzi nella propria interiorità la sintesi di fede e ragione» [18], poiché se la ragione è superiore ai sensi, la verità è superiore alla ragione, quindi la verità non va cercata fuori, ma va cercata anche oltre se stessi ossia oltre il proprio io [19] come ci avverte il famoso richiamo di Agostino:

> «Non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'uomo interiore e, se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso. Ma ricordati, quando trascendi te stesso, che trascendi l'anima razionale: tendi, pertanto, là dove si accende il lume stesso della ragione» [20].

Con la fede in Cristo si dischiudono per l'uomo la possibilità e la speranza della salvezza, poiché può vincere le lusinghe e le molestie della cupidigia che piegata alla sua volontà si trasformerà in temperanza e fargli ottenere «dopo questa vita, un posto là dove il supremo Reggitore e Signore ritiene giusto destinarlo e collocarlo» [21]; ma nel cammino di fede il ruolo che svolge la ragione ci aiuta a comprendere da chi siamo illuminati e trovare i segni che ci aiutano a superare i nostri limiti: «Camminiamo, dunque, mentre è per noi giorno, cioè fino a che possiamo servirci della ragione, in modo che rivolti a Dio,

[18] *La vera religione*, 18.

[19] Cf. *De vera religione* 30,54: *NBA* VI/1.

[20] «Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, trascende et te ipsum. Sed memento cum te trascendis, ratiocinantem animam trascendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur»: *De vera religione* 39,72: *NBA* VI/1, 108-111.

[21] «Sed destinatur in hac vita, et post hanc vitam ordinatur, quo eum destinari et ubi ordinari summus ille rector et Dominus iudicat»: *De vera religione* 41,78: *NBA* VI/1, 118-119.

ci rendiamo degni di essere illuminati dal suo Verbo, che è la vera luce, e di non essere mai avvolti dalle tenebre […]. Uomo è detto perché può valersi della ragione e, dove è caduto, lì può appoggiarsi per rialzarsi»[22]. La salvezza è opera quindi della divina Misericordia e a essa concorrono l'autorità e la ragione come si evince da questo passo:

«L'autorità richiede la fede e prepara l'uomo alla ragione; la ragione conduce alla comprensione e alla conoscenza. E anche se l'autorità non rinuncia mai del tutto alla ragione, quando si considera a chi si deve credere, di certo, è somma l'autorità di una verità conosciuta in modo evidente»[23].

La fede dunque precede la riflessione critica e la vera filosofia si identifica con la vera religione; in quest'identificazione è il principio della salvezza umana:

«Ma, quale che sia la presunzione dei filosofi, per chiunque è facile capire che la vera religione non va cercata tra coloro che condividevano con il popolo gli stessi culti, mentre nelle loro scuole, pur in presenza della medesima moltitudine, proclamavano dottrine diverse e persino opposte sulla natura degli dèi e sul sommo bene […]; questo è il principio della salvezza umana – che la filosofia, cioè l'amore della sapienza e la religione sono la stessa cosa»[24].

[22] «Ambulemus ergo dum diem habemus, id est, dum ratione uti possumus, ut ad Deum conversi, Verbo eius, quod verum lumen est illustrari, mereamur, ne nos tenebrae comprehendant […]. Hominem dixit, qui ratione uti potest, et ubi cecidit, ibi in/cumbere ut surgat»: *De vera religione* 42,79: *NBA* VI/1, 118-119.

[23] «Auctoritas fidem flagitat, et rationi praeparat hominem. Ratio ad intellectum cognitionemque perducit. Quamquam neque auctoritatem ratio penitus deserti, cum consideratur cui sit credendum: et certe summa est ipsius iam cognitae atque perspicuae veritatis auctoritas»: *De vera religione* 24,45: *NBA* VI/1, 74-75.

[24] «Sed quoquo modo se habeat philosophorum iactantia, illud cuivis intellegere facile est, religionem ab eis non esse quaerendam, qui eadem sacra suscipiebant cum populis, et de suorum deorum natura ac summo bono, diversas contrariasque sententias in scholis suis, eadem teste moltitudine, personabant […] quod est humanae salutis caput, non aliam / esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem»: *De vera religione* 5,8: *NBA* VI/1, 28-31.

## 3. L'intelligenza della fede

Come è stato evidenziato, dunque, il *De vera religione* assume un'importanza che coglie finalità che non si restringono al semplice contenuto dell'opera, poiché essa «funge da chiave di volta delle opere filosofiche e teologiche di Agostino negli anni 386-391»[25].

Il tema dell'intelligenza della fede è ripreso da Agostino negli scritti successivi al *De vera religione*, come nel *De utilitate credendi*, un'opera scritta, tra la fine del 391 e l'inizio del 392, in chiave antimanichea e destinata a chi, come l'amico Onorato, dotato di raffinata cultura, restava molto critico nei confronti della fede cattolica, accusata di imporre agli uomini di credere invece d'insegnare loro, con argomentazioni razionali, ciò che è vero. *Auctoritas* e *ratio* confluiscono armonicamente in questo libro di Agostino che risponde a due esigenze fondamentali: «la corretta interpretazione dei testi sacri, contro le false critiche dei manichei, e il valore conoscitivo e razionale della fede, nei suoi rapporti con la *scientia* e l'*opinio*»[26]. Se da una parte, Agostino veste i panni del filosofo per spiegare, dimostrare e motivare, trattando aspetti di fede sullo sfondo della ragionevolezza che la sorregge, dall'altra, come fedele fa dell'autorità di Cristo e della chiesa il fondamento della sapienza e del perfezionamento morale gli unici veri valori che accompagnano l'uomo *viator* nel cammino di salvezza. Abbandonata la superbia di chi crede di avvalersi della sola capacità della ragione, Agostino esorta l'amico Onorato a fare altrettanto:

[25] Van Fleteren, *Impostazione filosofica e commento al* De vera religione *di* Agostino, 34.

[26] O. Grassi, *Per una scoperta del* De utilitate credendi, in *De vera religione - De utilitate credendi - De fide rerum quae videntur*, Roma 1994, 16. Lo studioso sottolinea in particolare che l'opera non deve essere interpretata in chiave esclusivamente apologetica, ma anche come risposta contro l'inganno prodotto dalla dottrina dal manicheismo, per recuperare alla Verità l'amico Onorato. Da qui si comprende chiaramente la necessità da parte di Agostino di rimuovere le difficoltà con una riflessione filosofico-teologica che si serve di esortazioni e suppliche ma anche e soprattutto di procedimenti logici e dimostrativi sostenuti dalla ragione.

«È mia intenzione dunque dimostrarti, se posso, perché i manichei inveiscano in modo empio e sconsiderato contro coloro che seguendo l'autorità della fede cattolica, si fortificano credendo e si preparano alla futura illuminazione di Dio prima di poter contemplare quella verità che si coglie solo con la mente pura»[27].

Prima di procedere con argomentazioni serrate a dimostrare l'infondatezza della dottrina da confutare, Agostino fa osservare, all'amico, l'incoerenza dell'accusa che i manichei gli hanno rivolto, con la formula «La luce se ne andata da lui»[28], quando ha deciso di abbandonare la setta. Ricorrendo, non ai passaggi logico-deduttivi tipici del procedimento scientifico ma alle sue capacità retoriche e alla semplice constatazione razionale, evidenziandone l'importanza per non restare ingenuamente impigliati in falsi insegnamenti, Agostino osserva:

«Vedi infatti quanto questa formula sia vuota e possa facilmente essere criticata da chiunque; pertanto ne rimetto la discussione alla tua sagacia. Non penserai, credo, che sia stato abitato dalla luce quando ero impigliato nella vita di questo mondo, nutrendo l'oscura speranza di una bella moglie, di magnifiche ricchezze, di vari onori e di tutti gli altri piaceri nocivi e perniciosi. Come ben sai, non cessavo di desiderare e sperare tutte queste cose, quando ero loro assiduo uditore; però non ne faccio colpa alla loro dottrina: confesso infatti che anche essi ammoniscono sollecitamente a guardarsene. Ma dire che ora la luce mi ha abbandonato, quando ho distolto lo sguardo da tutte queste parvenze di realtà e ho deciso di accontentarmi del solo cibo necessario per la salute del corpo, mentre sarei stato illuminato e risplendente quando amavo quelle cose e da esse ero tenuto avvolto, è proprio dell'uomo, per dirla in modo assai benevolo, che considera poco acutamente le cose delle quali ama molto parlare»[29].

[27] «Est igitur mihi propositum, ut probem tibi, si possim, quod Manichei sacrilege ac temere invehantur in eos qui catholicae fidei auctoritatem sequentes, antequam illud verum, quod pura mente conspicitur praeparantur Deo»: *De utilitate credendi* 1,2: *NBA* VI/1, 170-173.

[28] «Lumen per illum transitum fecit»: *De utilitate credendi* 1,3: *NBA* VI/1, 174-175.

[29] «Vides enim tu […] quam hoc inane et facillimum ad reprehendendum cuivis esse possit. Itaque hoc discutiendum dimitto prudentiae tuae. Non enim vereor ne me arbitreris inhabitatum lumine, cum vitae huius mundi eram implicatus, tenebrosam spem gerens, de pulchritudine uxoris, de pompa divitiarum, de inanitate honorum ceterisque noxiis et

Agostino, così, si prepara a prospettare all'amico la possibilità di evitare i pericoli che derivano da coloro che promettono di condurci alla verità e perciò alla salvezza con la garanzia di una falsa ragione. L'Ipponense, dopo aver distinto, in materia di religione, le persone che hanno trovato la verità e quindi la felicità e quelle che invece la cercano ardentemente e con onestà [30], si sofferma sui vari generi di uomini che bisogna censurare e biasimare, come segue:

«Vi sono poi altri tre generi di uomini, che sono indubbiamente da censurare e da detestare. Il primo genere è di coloro che si affidano a congetture, cioè che ritengono di sapere ciò che non sanno; il secondo è quello di coloro che, pur sapendo per certo di non sapere, non cercano in modo da trovare; il terzo è quello di coloro che né ritengono di non sapere né vogliono cercare» [31].

perniciosis voluptatibus. Haec enim omnia, quod te non latet […] cum ab his omnibus umbris rerum me averterim, soloque victu ad valetudinem corporis necessario contentus esse decreverim, illustratum autem atque fulgentem fuisse, cum mista diligerem et his involutus tenerer, hominis est, ut mitissime dicam, minus acute considerantis res, de quibus loqui multum amat»: *De utilitate credendi* 1,3: *NBA* VI/1, 174-177.

[30] Cf. *ivi* 11,25: *NBA* VI/1, 214-215. Diversi autorevoli studiosi ritengono che Agostino in questo periodo sia convinto che si possa raggiungere la felicità in questa vita terrena; tale posizione sarà rigettata in *Rectractationes* 1,14,2: *NBA* II, 81-83, opera in cui l'Ipponense precisa che il godimento della felicità, richiedendo la visione e contemplazione di Dio, è possibile solo nella vita ultraterrena. Vale la pena evidenziare, però, che Agostino, già, in *De beata vita* 4,35 sembra convinto dell'impossibilità di cogliere la pienezza della felicità in questa vita, durante la quale si può raggiungere solo un grado di felicità segnato dalla condizione umana. Così, afferma Agostino: «Tuttavia, finché cerchiamo, non ancora dissetati, per dirla con quella parola, con pienezza, dalla stessa fonte, riconosciamo che non abbiamo raggiunto ancora la nostra misura: e perciò, sebbene Dio già ci aiuta, tuttavia non siamo ancora felici e sapienti. La vita felice, dunque, è questa piena sazietà delle anime; essa consiste nel conoscere piamente e perfettamente da chi si è condotti nella verità, di quale verità si gode pienamente, attraverso cosa ci si lega alla misura suprema […]. Mia madre, a questo punto, riconoscendo le parole che erano impresse nel profondo della sua mente […], aggiunse lieta: "questa è senza dubbio la vita felice, che è vita perfetta, verso la quale si deve aver fiducia che possiamo essere condotti da incrollabile fede, viva speranza, ardente carità"»: *La felicità*, 94-95.

[31] «Tria sunt alia hominum genera, profecto improbanda ac detestando. Unum est opinantium, id est, eorum qui se arbitrantur scire quod nesciunt. Alterum eorum qui sentiunt quidem se nescire, sed non ita quaerunt, ut invenire possint. Tertium eorum qui neque se scire existimant, nec quaerere volunt»: *De utilitate credendi* 11,25: *NBA* VI/1, 214-215.

Da qui Agostino afferma che la tripartizione sopra prospettata può essere rintracciata analogamente nell'animo umano come tre diverse attitudini e cioè:

«Il comprendere, il credere e l'opinare [...]. Ciò che comprendiamo, dunque, lo dobbiamo alla ragione; ciò che crediamo all'autorità; ciò che opiniamo all'errore. Ma chiunque comprende, crede anche; e pure chi opina crede; ma non chiunque crede, comprende, e nessuno che opina, comprende» [32].

Da queste battute estremamente efficaci Agostino, come si nota, non si impegna soltanto ad esporre la via della fede, ma si impegna a illustrare col rigore analitico rapporti e differenze fra i tre atti intenzionali, l'*intelligere*, il *credere* e l'*opinari*, per evidenziare il valore gnoseologico della fede, il cui ambito «permea tutta la dimensione dell'uomo e di conseguenza i suoi atti intenzionali. Se l'uomo comprende, crede; se l'uomo opina, crede; o comprende o opina, crede» [33].

L'ambito della fede, quindi, è più ampio di quello del comprendere e dell'opinione, ciò che testimonia la necessità di seguire un'autorità quando si attiva un'indagine filosofica. Nel *De fide rerum quae non videntur*, Agostino ribadisce l'intenzione di voler confutare coloro che ritengono di agire con prudenza, rifiutando di credere a ciò che non viene attestato dalla vista. L'Ipponense intende dimostrare che «benché non siamo in grado di mostrare a occhi umani le realtà divine che crediamo, tuttavia dimostriamo alle menti umane che si devono credere anche quelle cose che non si vedono. E, in primo luogo, a coloro che la stoltezza ha reso così schiavi degli occhi carnali che giudicano di non dover credere ciò che con quelli non scorgono, va ricordato quante cose non solo credano ma anche conoscano, che

[32] «Intellegere, credere, opinari [...]. Quod intellegimus igitur, debemus rationi: quod credimus, auctoritati: quod opinamur, errori. Sed intellegens omnis etiam credit, credit omnis et qui opinatur: non omnis qui credit intellegit; nullus qui opinatur intellegit»: *De utilitate credendi* 11,25: *NBA* VI/1, 214-219.

[33] V. Pacioni, *Agostino d'Ippona. Prospettiva storica e attualità di una filosofia*, Milano 2004, 37.

pure non possono vedere con tali occhi»[34]. Un noto studioso del pensiero di Agostino ha efficacemente sottolineato come per l'Ipponense «Le cose che non si vedono, oggetto della fede, non sono soltanto quelle intrinsecamente invisibili, come l'Unità e Trinità di Dio; sono anche tutti gli avvenimenti temporali della storia della salvezza, tanto quelli già avvenuti, come l'incarnazione del Figlio di Dio e la sua nascita verginale, la risurrezione e ascensione al cielo, quanto gli eventi escatologici, come la risurrezione dei morti e il giudizio finale»[35].

In che misura, dunque, possiamo stabilire il valore conoscitivo della fede? Già nel *De utilitate credendi*, Agostino aveva sostenuto che per l'uomo deriverebbe un danno gravissimo se credesse solo a quello che sa di conoscere con certezza; infatti se non ci fosse l'atto di fede non potremmo contare sugli affetti più cari come quelli che ci legano alla famiglia, all'amicizia, alla società in cui si svolge il nostro vissuto quotidiano, come si evince da questo brano:

> «Se, dunque, non si deve credere a ciò che non si sa, chiedo come i figli possano sottomettersi ai loro genitori e come possano amare con reciproco affetto coloro che non credono essere i loro genitori. In nessun modo, infatti, è possibile conoscere il padre con la ragione, ma lo si crede tale per l'interposta autorità della madre; e neppure per quanto riguarda la madre stessa, invero, si crede alla madre, ma alle ostetriche, alle nutrici, alle ancelle. Infatti colei a cui il figlio può essere sottratto e sostituito con un altro, non può forse ingannare, dal momento che è stata ingannata? Pur tuttavia noi crediamo, e lo crediamo fermamente, ciò che riconosciamo di non poter sapere […]. Sono molti gli argomenti che si possono portare per mostrare che non c'è assolutamente nulla dell'umana società che non ne risulterebbe danneggiato, qualora avessimo deciso di non credere a niente che non possiamo considerare come percepito»[36].

[34] «Etsi non valemus humanis aspectibus monstrare divina quae credimus tamen humanis mentibus etiam illa quae non videntur credenda esse monstramus. Ac primum isti, quos oculis carneis sic stultitia fecit obnoxios, ut quod per eos non cernunt non sibi existiment esse credendum, admonendi sunt quam multa non solum credant, verum etiam sciant, quae talibus oculis videri non possunt»: *De fide rerum quae non videntur* 1,1: *NBA* VI/1, 309-310.

[35] N. Cipriani, *De fide rerum quae videntur*, in *De vera religione - De utilitate credendi - De fide rerum quae videntur*, 100.

[36] «Quaero enim, si quod nescitur, credendum non est, quomodo serviant parentibus liberi, eosque mutua pietate diligant, quos parentes suos esse non credant. Non enim ratione

Da ciò si evince che la fede è una conoscenza non basata sull'esperienza dei sensi, ma se l'oggetto della fede non è visibile essa può fare affidamento su segni esterni, come quelli che ci convincono della sincerità dell'amicizia di un amico a seconda delle prove che ci dà nei momenti di difficoltà.

Agostino, una volta dimostrato che la fede in cose che non si vedono permea i rapporti umani sulla base di segni, passa alla formulazione di argomenti finalizzati a provare la razionalità della fede religiosa. Infatti se è assolutamente necessario credere in cose non visibili, per non incrinare i nostri rapporti affettivi e rendere impossibile la vita sociale, è ancora più necessario credere alle cose spirituali e divine. Quella attivata da Agostino è una metodologia che nella retorica viene prodotta sulla base di un confronto fra due livelli differenti, quello minore e quello maggiore (*locus a minore ad maius*); ciò che si asserisce con certezza o necessità sul primo livello a maggior ragione lo si deve dar per certo e necessario sul secondo livello. Ecco cosa asserisce Agostino:

> «Se, dunque, con il non credere ciò che non possiamo vedere crollerà la stessa umana società, perché verrebbe a mancare la concordia, quanto più è necessario prestare fede alle realtà divine, sebbene siano realtà che non si vedono? Se non si prestasse loro fede, non l'amicizia di un uomo qualsiasi ma la stessa suprema religione sarebbe violata, in modo che ne consegue la somma infelicità»[37].

Ora, se siamo convinti che bisogna rifiutare la posizione di coloro che affermano di non credere alle cose che non si vedono, dobbiamo

ullo pacto sciri potest: sed interposta matris auctoritate de patre creditur; de ipsa vero matre plerumque nec matri, sed obstetricibus, nutricibus, famulis. Nam cui furari filius potest, aliusque supponi, nonne potest decepta decipere? Credimus tamen, et sine ulla dubitatione credimus, quod scire non posse confitemur […]. Multa possunt afferri, quibus ostendatur nihil omnino humanae sociatatis incolume remanere, si nihil credere statuerimus, quod non possumus tenere perceptum»: *De utilitate credendi* 12,26: *NBA* VI/1, 218-221.

[37] «Si ergo non credentibus nobis quae videre non possumus, ipsa humana societas, concordia pereunte, non stabit: quanto magis est fides, quamvis quae non videntur, rebus adhibenda divinis; quae si non adbibeatur, non amicizia quorumlibet hominum, sed ipsa summa religio violatur, ut summa miseria consequatur?»: *De fide rerum quae non videntur* 3,4: *NBA* VI/1, 316-317.

forse seguire coloro che, pur accettando la possibilità di credere in ciò che non si vede, sostengono che crediamo in Cristo senza nessun indizio su di lui? Certamente no, poiché, afferma Agostino:

«Quali indizi, infatti, sono più chiari delle cose che ora constatiamo che sono state predette e si sono realizzate? […]. Mettete in dubbio o rifiutate di credere che una vergine abbia partorito, quando piuttosto dovreste credere che così si addiceva a Dio nascere come uomo? Sappiate, infatti, che anche questo fu predetto mediante il profeta: *Ecco una vergine concepirà e partorirà un figlio, che chiameranno Emmanuele, che vuol dire "Dio è con noi"* - Is. 7,14-»[38].

Quello appena presentato da Agostino è un indizio testimoniato dal compimento di una profezia veterotestamentaria la cui veridicità si afferma con la venuta di Cristo; ma vi è un altro indizio, che viene testimoniato dal prodigioso affermarsi del cristianesimo nel mondo:

«Del resto, anche se riguardo a Cristo e alla chiesa non vi fossero state tante testimonianze precedenti, chi non dovrebbe sentirsi spinto a credere che la divina chiarezza all'improvviso ha cominciato a risplendere per il genere umano quando vediamo che, abbandonati i falsi dèi e distrutte dappertutto le loro statue, demoliti i templi o destinati ad altri usi ed estirpati tanti vani riti dalla ben radicata consuetudine umana, un solo vero Dio è invocato da tutti? […]. Ciò di certo lo vediamo avverato in tutto il mondo, anche se non abbiamo ancora visto Cristo in carne. Chi pertanto, a meno che non sia accecato da una strana pazzia o non sia duro e inflessibile per una singolare caparbietà, si rifiuterà di credere alle Sacre Scritture, che predissero la fede in tutto il mondo?»[39].

[38] «Nam quae sunt indicia clariora, quam ea quae nunc videmus praedicta et impleta? […]. An credere dubitatis vel recusatis virgininis partum, cum magis credere debeatis, sic decuisse nasci hominem Deum? Et hoc namque accipite per prophetam fuisse praedictum: *Ecce virgo accipiet in utero, et pariet filium, et vocabunt nomen eius Emmanuel, quod est interpretatum: Nobiscum Deus*»: *De fide rerum qui non videntur* 3,5: *NBA* VI/1, 316-319.

[39] «Quamquam etiam si de Cristo et Ecclesia testimonia nulla praecederent, quem non movere deberet ut crederet, repente illuxisse divinam humano generi claritatem, quando videmus relictis diis falsis, et eorum confractis usquequaque simulacris, templis subversis, sive in usus alios commutatis, atque ab humana veternosissima consuetudine tot vanis ritibus exstirpatis, unum verum Deum ab omnibus invocari? […]. Quod certe in orbe videmus impletum, etsi in carne nondum vidimus Christum. Quis itaque nisi mirabili dementia caecatus, aut mirabili pertinacia durus ac ferreus, nolit habere sacris Litteris fidem, quae totius orbis praedixerunt fidem?»: *De fide rerum quae non videntur* 7,10: *NBA* VI/1, 330-335.

## 4. Conclusione

Come è stato opportunamente evidenziato, Agostino ci aiuta a comprendere che la fede cristiana si può viverla e alimentarla secondo una doppia possibilità: quella che si affida, a partire dalla fede, all'indagine della ragione per far luce sulle realtà intelligibili e, per quanto possibile, avvicinarsi al mistero di Dio Uno e Trino, e quella che è propria degli esseri semplici per i quali si raggiunge sapienza e felicità, indipendentemente dall'autorità umana, seguendo l'autorità divina del Verbo incarnato [40]. Da ciò scaturisce necessariamente fare una distinzione fra scienza e sapienza che Agostino fa nel *De Trinitate*:

> «Tutto ciò che il *Verbo fatto carne* (*Io* 1,14) ha fatto e sofferto per noi nel tempo e nello spazio appartiene, secondo la distinzione che abbiamo cominciato a chiarire, alla scienza, non alla sapienza. Invece ciò che il Verbo è *al di fuori* del tempo e dello *spazio*, è coeterno al Padre *e tutto intero in ogni luogo*; di questo, se qualcuno può, per quanto gli è possibile, parlare secondo verità, ciò che dirà apparterrà alla *sapienza* (*1Cor* 12,8)» [41].

Questo passo assume una particolare importanza per la breve e limitata riflessione che qui abbiamo avviato, poiché Agostino distingue una duplice funzione della ragione: quella che presiede alle attività espresse sul piano spazio-temporale e quella rivolta alla contemplazione delle verità immutabili; ora se la scienza indaga le verità storiche che sono a fondamento della fede, la sapienza indaga le verità eterne oggetto di contemplazione dell'intelletto[42]. Da qui, come si può notare ancora una volta sembra inscindibile il rapporto complementare fede-ragione e ben comprensibile che l'atto di fede per

[40] Cf. Pacioni, *Agostino d'Ippona*, 40.

[41] «Haec autem omnia quae pro nobis *Verbum caro factum* temporaliter et localiter fecit et pertulit, secundum distinctionem quam demonstrare suscepimus, ad scientiam pertinent, non ad sapientiam. Quod autem Verbum est sine tempore et *sine loco*, est Patri coaeternum et *ubique totum*; de quo si quisquam potest, quantum potest, veracem proferre sermonem, sermo erit ille *sapientiae*»: *De Trinitate* XIII,19,24: *NBA* IV, 550-551.

[42] Cf. Pacioni, *Agostino d'Ippona*, 41.

Agostino non è assurdo ma ragionevole, come in modo esemplare ci viene proposto da un punto di vista della filosofia del linguaggio, facendo una distinzione fra linguaggio oggetto e metalinguaggio:

«Per ciò che supera i limiti della ragione (le verità riguardanti la dottrina della salvezza), la fede precede, la ragione segue. Mettiamo tra virgolette la considerazione ora fatta, scrivendo: "Per ciò che supera il limite della ragione, la fede precede, la ragione segue". Ci domandiamo ora: l'espressione posta tra virgolette è ragionevole o irragionevole? Se avessimo detto che per ciò che supera le capacità della ragione, la ragione precede la fede, questa asserzione sarebbe indubbiamente irragionevole; ma noi sopra abbiamo detto il contrario. Allora abbiamo questo enunciato: "Per ciò che supera i limiti della ragione, la fede precede, la ragione segue" è un enunciato ragionevole. Sia ora "Per ciò che supera i limiti della ragione, la fede precede, la ragione segue" un enunciato del linguaggio oggetto e sia "È un enunciato ragionevole" un enunciato del metalinguaggio; ci chiediamo: chi precede nell'enunciato del linguaggio oggetto? Rispondiamo: la fede. Chi precede nell'enunciato del linguaggio metalinguistico? La ragione. Per ciò che concerne i contenuti (per esempio la Trinità, l'Incarnazione) la fede precede la ragione, dice Agostino; ma quando asseriamo che "nelle cose che superano la ragione, la fede precede", in questo caso è la ragione che precede la fede; cioè nel discorso cristiano riguardante i contenuti, la fede precede, nell'epistemologia della religione, la ragione precede»[43].

[43] *Ivi* 32.

# II

# Percorso teologico

Edoardo Scognamiglio

# RELIGIONI E ATTESE DI SALVEZZA

«È la sete, non dimenticatelo, che conduce al torchio dell'uva [vino], e la fame ci guida alla festa di nozze […]. È l'anelito, infatti, la fonte dell'estasi»[1].

«Se non fosse stato per la sete e la fame che sentivo, non avrei trovato né cibo né acqua nel mio ambiente; e se non fosse stato per il desiderio e l'amore che avevo dentro, non avrei trovato l'oggetto del mio desiderio e del mio amore nella Città Aurea»[2].

Ogni uomo è un anelito divino: il desiderio e l'ambizione toccano le corde più sensibili dello spirito affinché la brama e il sogno d'essere Dio o, semplicemente, d'essere di più, trovino posto nel cuore stesso dell'uomo. Eppure, questa sete-desiderio è grazia, dono del Cielo, rivelazione del bisogno di salvezza che tutti noi, pellegrini nella storia – come viandanti –, ci portiamo nelle strutture metafisiche, etiche e spirituali dell'esserci, come "dalla Terra". L'uomo, strutturalmente, è un "essere bisognoso" e colui che, attraverso l'itinerario religioso della fede, può scoprire il suo "bisogno d'essere".

La religione racconta una storia personale di salvezza e offre, agli uomini e alle donne di tutti i tempi e luoghi, particolari itinerari di liberazione o, anche, semplicemente d'emancipazione. È la percezione del reale in quanto religioso, bisogno di Dio. Questi resta

[1] K. Gibran, *Gesù il figlio dell'uomo. Le sue parole e i suoi atti come narrati e ricordati da coloro che lo conobbero*, traduzione di E. Scognamiglio, Cinisello Balsamo (Milano) 2006, 365.

[2] K. Gibran, *I segreti del cuore*, in *Gibran, tutte le poesie e i racconti*, a cura di T. Pisanti, Roma 1993, 467.

l'autore, la causa, del desiderio, come pure dell'ambizione che l'*anthropos* porta racchiuso nell'intimo, affinché, come la mistica Amena, protagonista del secondo detto di Kahlil Gibran, possa raggiungere la città del futuro ove dimorano coloro che stanno nella luce, verso il risveglio e l'ascesa.

L'anelito o l'ambizione del *god-self* – del *vast-man* – non è riconducibile a un sentimento di somiglianza con Dio (Carl Gustav Jung) o a uno stato psicologico-esistenziale di non appagamento (frustrazione), né a un vuoto metafisico, né a una professione di fede nel superuomo. È questione di fede, di grazia, di rivelazione, di partecipazione – in qualche modo, per così dire –, alla natura divina. È il cuore inquieto di agostiniana memoria, la consapevolezza della creatura di appartenere al Creatore e di tendere a lui. In qualsiasi attesa di salvezza c'è il desiderio di Dio, la sete del Cielo, vero principio dinamico del cammino spirituale e di trascendenza dell'umanità intera a partire dal singolo individuo della specie umana.

## 1. L'anelito

L'anelito è il motore che muove i passi del pellegrino verso la città mistica di Iram. Fino a quando non arriva al luogo della divinità, l'uomo resta un viandante in attesa di compimento, che vede nella pienezza e nella sufficienza temporali il grande nemico da combattere. Siamo anelito che si spegne solamente nella vita senza confini e senza tempo: l'eternità. Nel desiderio dell'eterno e del soprannaturale, l'essenza dell'uomo si percepisce in divenire e la persona stessa si afferma come essere in formazione, in procinto di costruire la sua vera realtà, nell'attesa di provare un sentimento titanico e oceanico: salire la vetta del mondo e inabissarsi nelle acque divine. Ambire alla divinità è, quindi, la virtù per eccellenza che Gibran vuole suscitare nel cuore dei suoi lettori. Si tratta di scoprire l'infinito che è in noi, l'uomo immenso del quale non siamo altro che

cellule e nervi; e nel cui cantico ogni nostra voce non è che un muto singhiozzo[3].

La forza che anima l'esistenza è il desiderio di partecipare alla divinità del *vast-man*, proteso in avanti, verso il futuro. Il movimento che coinvolge il pellegrino dell'anima sembra unidirezionale (in avanti) e in qualche modo ascensionale (in alto). Ed è paragonata alla tempesta e al vento forte che scuotono la natura e l'assoggettano alla loro volontà. Così, anche l'uomo può, con la propria decisione, realizzare ciò a cui spinge il suo desiderio, perché lo stesso Dio «desidera che l'uomo e la terra divengano come lui, e parte di lui»[4].

Desiderio e ambizione ci dicono pure che l'uomo tende a un duplice stato di perfezione: umano e divino. Però, si partecipa al desiderio di Dio e si raggiunge lo stato di divinità a partire da Dio, dalla sua iniziativa e percorrendo le strade d'ogni uomo.

> «L'uomo si avvicinerà alla perfezione quando proverà la sensazione di essere uno spazio infinito, un mare senza coste, un perenne fuoco, una luce inestinguibile [...], una svettante montagna o una valle declive [...]. Quando l'uomo s'immaginerà di essere tutto questo, avrà percorso già metà della strada che lo porta alla perfezione. Per raggiungere la sua meta deve vedersi come un bambino che dipende tutto dalla madre, e come un padre responsabile per la propria famiglia. Come un giovane perso nel suo amore, come un criminale in prigione, uno studioso fra le sue pergamene, un'anima ignara che con difficoltà cerca la sua strada fra l'oscurità della notte e il buio dei suoi giorni, una suora che soffre fra le rose della sue fede e le spine della sua solitudine [...]. Un pover'uomo intrappolato fra la sua amarezza e la sua rassegnazione, un ricco fra l'avidità e la sua coscienza, un poeta fra la nebbia del tramonto e i raggi dell'alba. Chi può esperire, vedere, e capire tutto ciò, può raggiungere la perfezione e divenire l'ombra dell'ombra di Dio»[5].

Il ruolo dell'anelito e dell'ambizione nell'itinerario spirituale e all'interno del processo di ascesi se, da una parte, spinge a cercare e

[3] Cf. K. GIBRAN, *Il profeta*, Milano 1995, 112-116.

[4] V. HILU (cur.), *Beloved Prophet: The Love Letters of Khalil Gibran and Mary Haskell and Her Private Journal*, New York 1973, 266.

[5] K. GIBRAN, *Pensieri e meditazioni*, in *Gibran, tutte le poesie e i racconti*, 757.

a camminare, evitando ristagni e cristallizzazioni, dall'altra, però, presenta il limite dell'alienazione, la possibilità del fallimento. Chi non cammina è alienato. Ma lo può diventare anche colui che non cammina nel modo giusto, cercando, cioè, la verità del proprio essere a partire da Dio.

La maggior parte di noi, forse, giunge solamente in rarissimi momenti alla piena coscienza del fatto che non abbiamo assaporato il compimento dell'esistenza autentica, compiuta, piena. Eppure, non cessiamo di avvertire, in profondità, tale mancanza, sforzandoci – in modi diversi – di trovare da qualche parte quello che ci manca, in una zona qualsiasi dello spirito o del mondo.

> «Quand'anche la nostra potenza si estendesse fino all'estremità della terra, la nostra esistenza non raggiungerebbe il grado di compimento che può conferirle il rapporto di silenziosa dedizione a quanto ci vive accanto. Quand'anche penetrassimo nei segreti dei mondi superiori, la nostra partecipazione reale all'esistenza autentica sarebbe minore di quando, nel corso della nostra vita quotidiana, svolgiamo con santa intenzione l'opera che ci spetta. È sotto la stufa di casa nostra che è sepolto il nostro tesoro»[6].

Il cuore inquieto di Adamo è dentro di noi: è la sua eredità in noi, storia di libertà, di grazia, di attesa, di peccato; ma è pure storia di luce, di vita, di risurrezione. È quanto le religioni provano a dirci, anche se con modi e contenuti diversi, a proposito dell'uomo e delle sue attese di salvezza che lo riguardano insieme alla società e al suo mondo. Le "attese di salvezza" lasciano intendere, apertamente, che ci troviamo in una condizione di sofferenza, di grande disagio, di malattia, di peccato. Abbiamo tutti bisogno di redenzione o di liberazione, ma spesso la domanda che la fede fa emergere non corrisponde al bisogno della gente. Come pure, l'offerta di salvezza delle religioni non coincide o non è corrispondente alla domanda di salvezza del mondo e dell'uomo di oggi.

[6] M. Buber, *Il cammino dell'uomo*, Magnano (Biella) 1990, 60-61.

Un dato è certo, però! All'origine del male e del peccato resta sempre l'uomo con le sue scelte: l'esistenziale negativo che ci ha preceduti, per quanto universale, totale, è un fatto storico, che tocca la libertà di Adamo come anche le nostre scelte quotidiane. Adamo siamo noi: Dio ci interpella nella situazione di ogni uomo e di qualsiasi momento. Ogni volta che Dio pone una domanda di questo genere ("Dove sei?") non è perché l'uomo gli faccia conoscere qualcosa che lui ancora ignora; vuole, invece, provocare nell'uomo stesso una reazione, a condizione che la domanda colpisca al cuore l'uomo e che l'uomo si lasci colpire al cuore.

E fino a quando Adamo si nasconde per non dover rendere conto, per sfuggire alla responsabilità della propria vita, egli è fermo, resta seduto. Il peccato è un restare nascosti con il proprio volto innanzi al volto di Dio. Solo quando la voce del Creatore – leggera, silenziosa, come quella di un soffio, del venticello (cf. *1Re* 19,12) – riesce a turbare il cuore di Adamo, a fargli aprire il cuore, la mente, gli occhi, la vita dell'uomo diventa cammino, si fa strada, sentiero.

> «Adamo affronta la voce, riconosce di essere in trappola e confessa: "Mi sono nascosto". Qui inizia il cammino dell'uomo. Il ritorno decisivo a se stessi è nella vita dell'uomo l'inizio del cammino, il sempre nuovo inizio del cammino umano. Ma è decisivo, appunto, solo se conduce al cammino: esiste, infatti, anche un ritorno a se stessi sterile, che porta solo al tormento, alla disperazione e a ulteriori trappole»[7].

Con la sua voce – la grazia – Dio vuole turbare Adamo per distruggere il suo congegno di nascondimento, le ombre che lo coprono e gli tolgono luce, per fargli vedere dove lo ha condotto una strada sbagliata e per far germogliare in lui il desiderio di venire fuori. La domanda ("Dove sei?") diviene un interrogativo demoniaco nel momento in cui realizziamo un ritorno sterile, perverso a noi stessi. È la situazione degli smarriti di cuore, di chi non ha più via, di chi perde la strada o non la sa intravedere nel deserto, e si chiude nell'orgoglio di sé, nel suo potenziale, nell'immaginazione del

[7] *Ivi* 20; 23.

potere e nel potere come immaginazione, nei circuiti che lo isolano e lo fanno confondere rispetto alla realtà (Dio, gli altri, il mondo).

## 2. Le ambiguità delle attese

In senso cristiano, possiamo anche dire che la letteratura non salva, mai. L'unica cosa che salva è l'Amore, la fede e la ricaduta della grazia. C'è bisogno di un processo di discernimento per capire quali sono, oggi, le autentiche attese di salvezza e in cosa consista – concretamente – la salvezza [8].

Belle e radicali le affermazioni di un grande teologo dei nostri giorni:

> «In un mondo minacciato dalla morte e in un universo in frantumi, la speranza consiste nella risurrezione e nell'unione fra le persone [...]. Dalla venuta di Cristo in poi il ritmo di morte-risurrezione segna ormai tutta la temporalità» [9].

La modernità è il tempo del pieno dispiegamento della secolarizzazione, l'emancipazione moderna dalle coercizioni religiose imposte in nome della cristianità trionfante. Un lungo, tortuoso e a volte ambiguo percorso, sfociato nel laicismo e nell'immanentismo. È il tempo in cui Dio appare proiettato verso uno sfondo opaco e indistinto, incapace di parlare come lo era stato nel passato alla coscienza dell'uomo contemporaneo. Rimangono, è vero, le forme cultuali, i riti, gli stessi sacramenti; ma sono sempre più forme esteriori, manifestazioni di un processo di secolarizzazione dello stesso fenomeno religioso, ridotto a una pacificatoria esperienza di fede svuotata del suo senso più profondo.

Una tale prospettiva sembrava patrimonio culturale non più negoziabile o discutibile; una meta gradualmente acquisita persino

[8] Cf. Ch. Möeller, *L'homme moderne devant le salut*, Paris 1965.

[9] O. Clément, *Memorie di speranza*, Milano 2006, 39; 42.

dalla mentalità comune. Eppure, gli ultimi decenni sembrano aprire un nuovo corso della storia: nuove prospettive di senso interessano ancora una volta l'Occidente. Si discute, infatti, di un possibile arretramento della secolarizzazione moderna, che sembra segnare decisamente il passo. Si torna a parlare di Dio: culti diversi interessano il mondo occidentale, la religiosità ridiventa in molte letture della realtà sociale una dimensione ineliminabile dell'uomo. L'uomo contemporaneo, che aveva assunto le vesti dell'onnipotenza divina nelle forme della tecnica, ha fatto, in realtà, esperienza del nulla e si trova di fronte alla crisi definitiva dell'illusione che possa darsi un senso esclusivamente umano della storia e dell'esistenza. Siamo di fronte a un'effettiva regressione della secolarizzazione? Difficile dirlo.

Seppur spesso nelle forme discutibili del *self-service* religioso, è certamente cresciuta l'esigenza di nuova spiritualità, dopo il lungo dominio sulla scena culturale di proposte di senso improntate alla laicità o al laicismo. D'altra parte, la società contemporanea è una società complessa, in cui convivono modelli culturali, prospettive religiose, visioni della vita profondamente e radicalmente diverse e distanti tra loro. Nell'epoca del postmoderno, del nichilismo e del relativismo, si assiste, così, al manifestarsi di una rinnovata sete spirituale nelle forme spesso magmatiche e indistinte di quel fenomeno genericamente chiamato *New Age*, del culto dei santi in chiave miracolistica, della mistica delle religioni cosmiche d'Oriente.

Certo, non è assente del tutto una ricerca religiosa in chiave più tradizionale: nuova attenzione è rivolta anche alla religiosità delle chiese storiche, così come al loro vissuto di fede. Tuttavia, nell'epoca della crisi della secolarizzazione – intesa quale crisi delle categorie proprie del moderno – a prevalere sono quelle forme di spiritualità profondamente diverse, contrastanti esplicitamente e apertamente con le concezioni dottrinali, ecclesiologiche, morali delle chiese, in particolare con la tradizione della Chiesa cattolica. Proprio nel facile successo delle nuove proposte religiose e spirituali, nella loro straordinaria diffusione si può leggere un aperto rifiuto, la

rinuncia a un'offerta di senso ritenuta ormai obsoleta, incapace quantomeno di restituire significato al rinnovato bisogno di spiritualità.

Disilluso da una concezione che vede nella dimensione del trascendente il senso ultimo di questa vita terrena, ancora in attesa del regno di Dio che tarda a realizzarsi nonostante la promessa di Cristo, l'uomo contemporaneo, tuttavia, ha bisogno di trovare risposta alle angosce, alle paure, al non-senso che pervade la sua vita. Ecco, allora, il fascino esercitato dal vasto panorama dei nuovi culti e delle nuove spiritualità: dal buddismo, alle teorie teosofiche, alla *New Age*.

Il panorama dei nuovi culti e delle nuove spiritualità è certamente vasto e non è questo il luogo per descrivere compiutamente dottrine o esperienze spirituali (o spiritualistiche). D'altro canto, non si può *sic et simpliciter* paragonare la serietà della proposta buddista al variegato supermarket religioso della *New Age*. Eppure, è possibile ritrovare un sottile filo rosso che accomuna tutte queste diverse espressioni della spiritualità contemporanea, così come vengono rilette e spesso reinterpretate dall'Occidente post-cristiano.

Il buddismo, per esempio, è una dottrina religiosa fondamentalmente antropocentrica, volta anch'essa (così come il cristianesimo) a rispondere all'istanza di liberazione dell'uomo. Ma è una liberazione che si realizza nella nullificazione del *nirvana*; un lento processo che deve perseguire l'annullamento del ciclo infausto delle azioni (*karman*) e delle reincarnazioni (*samsara*) del dolore e della sofferenza. È, dunque, un processo che guarda alla salvezza *dalla* vita, non già *della* vita. Il *nirvan*a, per la verità intenzionalmente poco approfondito da Gotama/Buddha dal punto di vista teoretico, è uno stato indefinibile di beatitudine e di riposo realizzato attraverso una sorta di estinzione del sé, dell'essere umano in quanto persona.

L'uomo post-cristiano si trova, così, di fronte a una via di salvezza dal dolore come dal baratro della morte, in una chiave, però, del tutto immanente, immediata, in qualche modo verificabile nell'*hic et nunc*, nel momento cioè in cui l'individuo comincia a percepire diversamente la realtà circostante attraverso il distacco da

essa. Estromesso un Dio personale, consumata la rinunzia alla trascendenza quale dimensione propria della salvezza escatologica, l'uomo post-moderno rivolge, dunque, la sua richiesta di senso al buddismo, come alle diverse e multiformi proposte spiritualistiche di sapore vagamente mistico ed esoterico venate di sincretismo: mondi spirituali, reincarnazioni successive riecheggianti il *samsara* vedico; forze energetiche di carattere cosmico che influiscono sull'io e sulle sue potenzialità; mistiche e meditazioni che permettono di raggiungere l'autotrascendenza; l'autoredenzione che si realizza con l'unione definitiva all'Origine – anche qui l'eco della religione induistica che legge il reale come non-dualità tra Brahman e io e in cui si realizza l'annullamento del sé e la sua liberazione. E non a caso, da un punto di vista cristiano, alla scomparsa del Dio personale corrisponde l'evanescenza del valore singolo e irripetibile della persona umana.

L'uomo dei nostri giorni non riesce più ad accogliere tale messaggio, predilige visioni del mondo che annullano l'io e la sua personalità; stenta a lasciar risuonare in sé l'appello a essere vigilanti, a fissare «ogni speranza in quella grazia che vi sarà data quando Gesù Cristo si rivelerà» (*1Pt* 1,13). La risoluzione immanentistica postmoderna non a caso fa sua una prospettiva finita del reale, nel senso della sua inevitabile non-modificabilità: non si attende né una salvezza integrale per l'uomo e il suo mondo (come liberazione dal male e dalla morte), né una liberazione intesa quale emancipazione attraverso gli strumenti della politica e della tecnica. L'arte postmoderna, soprattutto quella dei linguaggi urbani, esprime questo disagio e incapacità di liberazione, di cambiare il corso della storia. Da qui il ricorso al fascino di nuove spiritualità che negano il valore della storia e della salvezza. Quella di oggi è sempre più spesso una fede "fai-da-te", in cui la perdita di significato del Mistero, dell'Alterità, dell'offerta di senso alla nostra vita, va di pari passo con un approccio privato e soggettivo: s'interpella Dio per ottenere grazie, guarigioni, interventi minimali a livello della vita quotidiana, unica dimensione, frammentaria, dell'esistenza.

Non esiste, dunque, la consapevolezza o l'idea di una storia (personale e collettiva) da rileggere e significare all'interno della *historia salutis*. Nella vicenda umana si legge solamente una molteplicità di sensi immediati che ognuno, potenzialmente, si sente di iscrivere nelle proprie situazioni di vita. L'uomo non accetta più di attendere la salvezza più volte promessa da Cristo. Un'attesa ormai stanca, iniziata ben duemila anni fa.

L'attesa di salvezza ha nella parola letteraria e interreligiosa un luogo proprio d'espressione. La letteratura e le religioni, se intese essenzialmente come frutto di riappropriazione dell'esperienza umana nel linguaggio creativo, si oppongono radicalmente all'inautenticità e fanno appello, almeno implicito, a una salvezza da questa condizione. La parola letteraria e religiosa scaturisce dalla persona, in ciò che questa ha di più irriducibile, nel suo mistero. È la vita che prende coscienza di se stessa quando raggiunge la pienezza di espressione, facendo appello a tutte le risorse del linguaggio.

Giovanni Paolo II, nella *Lettera agli artisti*, affermò che l'arte scopre gli abissi che abitano l'uomo, mentre la rivelazione, e poi la teologia, li assumono per dimostrare come Cristo giunge ad attraversarli e a illuminarli [10]. A questi abissi, le religioni sono, come l'arte e la letteratura, "via d'accesso". Il primo e radicale "abisso" è proprio quello aperto e costituito dall'attesa di salvezza.

La teologia, di frequente, se tiene la questione della salvezza in casa propria, per parlare del *bisogno*, del *desiderio*, dell'*attesa* (tre livelli differenti, ma considerabili in progressione) di essa, ricorre volentieri sempre più spesso alla letteratura. Il primo testo, narrativamente e poeticamente significativo, necessario per aprire il campo tematico della ricerca, è proprio quello della Sacra Scrittura, campo all'interno del quale la tesi compie una succinta perlustrazione sul tema dell'attesa della salvezza a partire dall'esperienza del "peccato d'origine" fino agli appelli salvifici del Primo Testamento.

[10] Cf. Giovanni Paolo II, Lettera agli artisti *Personne mieux que vous* (4-4-1999), nn. 1-6: *EV* 18, 406-423.

La Bibbia, in questo senso, si rivela come un "immenso vocabolario". La ricchezza della teologia biblica della salvezza segna con forza la percezione che la chiesa ha del bisogno di salvezza del mondo d'oggi e delle istanze culturali postmoderne. La lezione della Bibbia è grande: la salvezza proposta da Dio, anche se non è semplicemente conforme al bisogno umano, incontra l'uomo che ha di essa concreto bisogno. Nell'incarnazione, Dio ha assunto la natura bisognosa dell'uomo. La salvezza può sovvertire i bisogni umani, ma il grido dell'uomo parte proprio dal bisogno. La salvezza cristiana non si deduce dai bisogni dell'uomo, neanche dal suo bisogno di totalità. La salvezza può solo essere invocata. Per i cristiani, la rivelazione è conoscenza-manifestazione dell'umano e non solo del divino; è la rivelazione di una realizzazione dell'umano nel divino.

In tale prospettiva, l'esperienza della corporeità diventa cifra di trascendenza. Nonostante tutte le ambiguità, l'esperienza della corporeità sessuata non è prometeica né dionisiaca né meramente gaudente. È, invece, intrinsecamente legata all'esperienza della finitudine, della precarietà, dell'appello, di un rinvio anche connotato teologicamente. Il corpo porta con sé il sigillo della finitezza e, proprio per questo, è cifra di un rinvio al di là di sé. Non troviamo, dunque, una superbia del corpo soddisfatto e appagato, ma la direzione di una tensione che non intende annullare la finitezza del *cor inquietum*, ma che anzi la proietta verso il superamento doloroso di un narcisismo fondamentale.

Sì, perché se proprio vogliamo parlare di salvezza nelle religioni, dobbiamo farlo a partire dalla nostra corporeità, da quello che siamo.

«Sul nostro tempo è calata la solitudine, quella solitudine che si dà là dove regna l'abbandono di Dio. Nel cuore delle nostre metropoli, nel fermento e nella concitazione delle masse umane, è scesa l'indigenza dell'isolamento e dell'assenza di una patria. Ma cresce l'anelito che torni il tempo in cui Dio si fa trovare di nuovo in mezzo agli uomini. È venuta una sete di contatto con il divino, sete ardentissima che vuol essere appagata. E al momento vengono offerte sul mercato molte panacee, che promettono di estinguere questa sete, e tante mani avide si protendono ad afferrarle. Ma al cuore di tutto questo

fermento sta ora la parola di Gesù Cristo: "Ecco, io sono con voi". Non c'è bisogno che cerchiate e ricerchiate, non c'è bisogno che evochiate misteriosi fantasmi: io *sono* qui»[11].

Abbiamo qui evocato alcuni frammenti dell'itinerario teologico e spirituale di uno dei più grandi "testimoni di Dio tra i fratelli", il teologo e pastore Dietrich Bonhoeffer, morto nell'aprile del 1945, a Flossenbürg, per ordine del Führer in persona. La sua estrema libertà in Dio costituiva un grande limite al regime tirannico di Hitler. L'autore di *Resistenza e resa* lascia parlare – nel suo vissuto – il Dio vivente che si consegna alla storia nella debolezza del Crocifisso e permette, a ciascuno di noi, di scoprire gli originali volti di Cristo (il compassionevole, il misericordioso, il resistente al male) e di provocare nuovi dialoghi con la postmodernità che sembra, da una parte, addormentata nello spirito e, dall'altra, disponibile a continuare lo scavo dell'anima o dell'interiorità non privo di ambiguità e compromessi. Segni grandi, infatti, di incertezza, dubbio, confusione, smarrimento, provengo dai focolai bellici del Medio e Vicino Oriente, dalle scelte etiche e politiche contro la vita, la famiglia, l'accoglienza dei migranti; nonché dal bisogno soffocante dell'Occidente opulento e invecchiato di congedare, in modo definitivo, Dio dalla libertà umana e dalla ragione emancipata.

Sembra quasi, oggi, che ci sia una ricerca di "salvezza da Dio" o "senza Dio". Desiderio, ricerca, attesa, rischio, speranza: costituiscono, invece, i tratti del discepolo, di chi, abbandonate le reti, le proprie ragioni e sicurezze, si è messo sulle orme di Gesù e attende in lui la salvezza come salvezza in Dio e con Dio. La nietzschiana fedeltà alla terra, ripresa da Bonhoeffer, costituiva, infatti, un appello a orientare in modo nuovo la speranza cristiana, a oltrepassare la speranza nell'al di là del cielo, per andare verso la speranza orientata al futuro del Regno che viene e al futuro della nuova terra, nella quale

[11] D. BONHOEFFER, *Memoria e fedeltà*, Magnano 1995, 195. Sulla condizione dell'uomo nella postmodernità, cf. il nostro *Il volto dell'uomo. Saggio di antropologia trinitaria*. I. *La domanda e le risposte*, Cinisello Balsamo 2006, 40-110.

abita la giustizia di Dio. Ma questa terra, è una terra che deve essere riguadagnata a Cristo; un mondo, ormai, divenuto maggiorenne, che si trova a vivere, *etsi deus non daretur*, ma pur sempre davanti a Dio. Si tratta di riguadagnare la mondanità della vita, come anche della chiesa e dello stesso mondo, in quanto, proprio nel mondano, nel penultimo, è possibile scoprire Cristo quale radice del reale. Il punto veramente innovativo della teologia di Bonhoeffer rimane il riconoscimento della sofferenza di Dio, sofferenza che salva, che aiuta e sostiene. Questa sofferenza, vissuta dallo stesso Bonhoeffer fino al martirio, è la sofferenza di Cristo sul Getsemani, ma è anche la sofferenza del mondo senza Dio.

Il Signore in cui dobbiamo aver fede è, dunque, un Dio che sopporta pazientemente il mondo abbandonato da Dio e gli apre, così, sempre un nuovo futuro. Il Dio che sopporta, conduce e sostiene questo mondo è il *Dio della speranza* al di là delle nostre speranze e attese di liberazione.

## 3. Il contributo delle religioni

Le religioni, in quanto percezione simbolica della realtà, presentano delle vie di salvezza che, pur nell'abisso delle loro differenze, a tratti offrono contenuti simili. Esse sono vie simboliche di salvezza perché tentano di mettere assieme il paradosso umano con l'enigma divino a partire proprio da ciò che è la natura dell'essere umano: una trasformazione di ciò che è naturale in lui. Sono appelli esistenziali del divino in noi.

«D'une part, l'homme s'éprouve profondément intégré dans l'ordre de la vie naturelle, au point que le mot "esprit" peut sembler ne pas avoir la consistance d'un véritable réel. Les sciences observent en effet que l'esprit dépend étroitement de la nature corporelle. D'autre part, l'homme se present aussi comme une nature peu naturelle. Il est le vivant qui organise le lieu de sa vie comme son monde en deliberant avec d'autres; il fonde des relations affectives où il s'engage très personnellement pour un avenir à faire, et il pursuit celui-ci en travaillant sur des conflits qu'ignore l'animal […]. L'homme se pose

personnellement comme un soi-même et, avec lui, il costitute son monde comme ensemble des significations structurées. La nature paradoxale de l'homme se manifeste en toutes ses activités et expressions. Elle se révèle particulièrement dans ses rapports au "monde". Il s'y rapporte comme à son lieu qui est naturel et qu'il coltive en même temps comme son habitat proprement humain. Plus fortement encore, le caractère paradoxal de la nature humaine se manifeste lorsque, en affirmant son monde, il prend du même mouvement coscience de l'au-delà de ce monde, appelé "le divin". L'homme se sait lié à cet autre réel et il exprime et actualise ce lien par des actes qui son symboliques, de manière analogue à ce qu'il fait avec les autres humains» [12].

Proprio l'essere nel mondo ci permette di conoscere la dimensione simbolica della nostra vita, cioè il nostro essere liturgico: dall'"esserci" all'"essere verso". Le religioni vivono di questo movimento liturgico.

Consideriamo, qui, tre orizzonti di salvezza: il mondo, la giustizia e la pace. Sono tre percorsi che esprimono, sempre, la passione per l'Altro. Il dialogo interreligioso e le relazioni tra persone diverse di differenti fedi sono essi stessi espressione di genuina fede in Dio: costruiscono ponti di mutua fiducia e rispetto e abbattono muri di ostilità. Le relazioni interreligiose non possono essere isolate dalle loro implicazioni sociali e politiche. Attraverso il dialogo, la preghiera e la riflessione critica possiamo comprendere meglio ed essere autorizzati a rispondere alle condizioni di disperazione di molte parti del mondo, che aiutano a fomentare l'odio e la violenza. Con questi mezzi possiamo trovare le giuste vie per alleviare la povertà, le disparità economiche, le violazioni dei diritti umani, i rapporti di potere abusivi e altre ingiustizie che li sostengono, cose tutte che intensificano quella disperazione.

### 3.1. *Il sacramento o spiritualità del cosmo*

Vivere nelle grandi città, in una folla anonima e lontano dalla bellezza della natura, determina sempre più pesanti conseguenze

[12] A. VERGOTE, *Humanité de l'homme, divinité de Dieu*, Paris 2006, 119-120.

sul nostro equilibrio interiore. Le religioni possono aiutarci a riscoprire il mondo come sacramento di Dio, come pienezza dello spirito, del mistero. Si tratta di recuperare una spiritualità del cosmo innanzi alla crisi ecologica che stiamo vivendo.

La contemplazione di Dio negli esseri e nelle cose è cara alla tradizione ebraica, come pure al cristianesimo – soprattutto alla tradizione ortodossa – e all'islam, senza trascurare l'armonia tra *micro* e *macro* cosmo che l'induismo ci presenta fin dai suoi testi più antichi. La contemplazione del mondo è divenuta, ormai, un *optional*. Le religioni ci dicono che è necessaria per l'unione con Dio. La crisi ecologica avrà un peso sempre più grande nella crisi dell'umanità. Le religioni mettono in discussione la sete esasperata di consumo e di produttività – o di guadagno – della nostra società. Sono tutti valori che finiscono per risultare più imporanti di quelli spirituali e morali, oltre che del rispetto della natura e della ridistribuzione delle ricchezze su scala planetaria. Meno di un quinto della popolazione fonda la propria vita sull'illusione che si debbano soddisfare bisogni sempre più artificiali. La civiltà del consumo è sempre in conflitto con lo spirito del digiuno che le religioni propongono come autolimitazione.

Noi siamo parte del cosmo, dell'intera creazione. La visione antropocentrica della natura ha determinato una forma di tirannia cieca nell'uomo. È un dominio irresponsabile e impietoso quello che stiamo realizzando oggi. Il mondo, creato da Dio, riflette la saggezza divina, la bellezza del Creatore. Il patto cosmico stabilito con Noè si rinnova incessantemente. La bellezza della creazione è un dono di Dio, quasi la sua estasi verso di noi. Occorre guardare alla natura con rispetto e timore reverenziale, perché la terra è segno e sacramento di Dio. Divenire più sensibili nei confronti del mondo di Dio intorno a noi significa anche acquisire maggiore coscienza del mondo di Dio in noi.

Natura e tecnologia costituiscono i due campi principali nei quali l'uomo contemporaneo avverte di poter esprimere le sue potenzialità, seguendo il comando del Creatore, che alle sue mani operose

ha affidato l'universo. È fondamentale porre costante attenzione alla realtà del cosmo, allo sviluppo della storia, all'esistenza concreta dei singoli e dei popoli. Ovunque deve giungere l'annuncio salvifico di Cristo, perché «si tratta di salvare la persona umana, si tratta di edificare l'umana società» (*GS* 13).

Ecco l'obiettivo costante della rilettura cristologica della creazione: si tratta di recare la luce del Vangelo in ogni ambito dell'esistenza degli uomini. Tecnologia e natura sono due sfide importanti per il credente del nostro tempo. La bellezza del creato costituisce un segno rivelatore della grandezza e della bontà di Dio. Gesù, nelle parabole, invita a contemplare la natura circostante per apprendere come la fiducia nel Padre celeste debba essere totale (cf. *Lc* 12,22-28) e la fede costante (cf. *Lc* 17,6).

Il creato è affidato all'uomo perché, coltivandolo e custodendolo (cf. *Gen* 2,15), provveda alle sue necessità e si procuri il "pane quotidiano", dono che lo stesso Padre celeste destina a tutti i suoi figli. Occorre imparare a contemplare il creato con occhi limpidi e pieni di stupore. Capita, purtroppo, che talora venga meno il rispetto dovuto alla creazione, ma quando da custodi si diventa tiranni della natura, questa prima o poi si ribella all'incuria dell'uomo. Oggi viviamo, purtroppo, un'emergenza ecologica preoccupante. È necessario risalire alle origini e affrontare, nel suo insieme, la profonda crisi morale, di cui il degrado ambientale è uno degli aspetti preoccupanti[13]. Il dissesto ambientale, in effetti, mostra con evidenza alcune delle conseguenze delle scelte operate secondo interessi particolaristici, non rispondenti alle esigenze proprie della dignità dell'uomo.

Prevale spesso la sfrenata bramosia di accumulare ricchezze, che impedisce di ascoltare l'allarmante grido di povertà di popoli interi. In altre parole, l'egoistica ricerca del proprio benessere induce a ignorare le legittime aspettative delle generazioni presenti e di quelle future. Quando ci distacchiamo dai progetti di Dio sul creato,

[13] Cf. Giovanni Paolo II, *Messaggio per la Giornata mondiale della pace 1990* (8-12-1989): *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XII/2, 1466.

molto spesso viene meno la nostra attenzione per i fratelli e il rispetto per la natura. Non mancano, comunque, ragioni di speranza. Molte persone, sensibili a questo problema, da tempo si stanno impegnando a porvi rimedio. Esse si preoccupano, anzitutto, di recuperare la dimensione spirituale del rapporto con il creato, grazie alla riscoperta del compito originariamente affidato da Dio all'umanità (cf. *Gen* 2,15).

L'"ecologia interiore" favorisce, infatti, l'"ecologia esteriore", con immediate conseguenze positive non soltanto per la lotta alla povertà e alla fame degli altri, ma anche per la salute e il benessere personali. È una linea che va incoraggiata per far emergere sempre più la cultura della vita e per sconfiggere la cultura della morte. Di fronte allo sfruttamento sconsiderato della creazione, originato dall'insensibilità dell'uomo, la società odierna non troverà soluzione adeguata se non rivedrà seriamente il suo stile di vita, giungendo a poggiarne le basi su

> «saldi punti di riferimento e di ispirazione: la coscienza chiara della creazione come opera della sapienza provvida di Dio, e la coscienza della *dignità e responsabilità dell'uomo nel disegno creazionale*» [14].

Un approccio meno aggressivo all'ambiente naturale aiuterà a scoprire e ad apprezzare meglio i beni affidati alla responsabilità di tutti e di ciascuno. Conoscere da vicino la fragilità di molti aspetti della natura conferirà una maggiore consapevolezza dell'urgenza di adeguate misure di protezione, per porre fine allo sfruttamento sconsiderato delle risorse naturali. L'attenzione e il rispetto per la natura potranno favorire sentimenti di solidarietà verso uomini e donne il cui ambiente umano viene costantemente aggredito dallo sfruttamento, dalla povertà, dalla fame o dalla mancanza di educazione e di salute. Spetta a tutti agire in modo tale che questi obiettivi diventino realtà.

[14] GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Convegno* Ambiente e salute (24-3-1997), n. 6, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XX/1, 523.

Teilhard de Chardin resta uno dei pochi autori cattolici del Novecento impegnato nella descrizione mistica dell'universo come ambiente divino in quanto mosso e compenetrato da Dio nella totalità della sua evoluzione. Egli invita a ripensare anche la potenzialità della materia che oltrepassa se stessa come un grembo gravido di energia e di creatività, di vita e di intelligenza. C'è il punto omega (Cristo) che attende ancora il pieno compimento. La diafania è una caratteristica della materia: è la realtà che lascia intravedere, nel suo interno, la propria origine e destinazione proprio mentre si comunica in modo vitale. Dunque, la struttura sacramentale della creazione rivela il dinamismo orientato alla vita, all'etica, alla comunione [15].

Creazione e storia (progresso ed evoluzione) sono inscindibilmente unite come spazi di comunicazione vitale attraverso i quali le creature sono condotte alla piena verità della loro vita, quasi a disegnare una struttura sacramentale della creazione stessa.

### 3.2. *La giustizia e la pace*

Ad Assisi, per l'incontro mondiale di preghiera per la pace del 24 gennaio 2002, si parlò del sentiero dei pellegrini che cercano la pace, proprio per sottolineare il contributo di ogni religione alla giustizia, al bene comune, alla fraternità universale, al rispetto dei più deboli. Ne raccogliamo qui alcune testimonianze e riflessioni [16].

L'induismo è per molti, oggi, una sorgente d'ispirazione per il significato della giustizia e la ricerca della pace. Questa religione, se rettamente compresa, è come una forza propulsiva che può restaurare l'armonia e l'unità tra il mondo interno ed esterno. La pace, in ambito induista, consiste nel mantenere l'equilibrio e l'armonia all'interno

[15] Cf. T. DE CHARDIN, *Lettres de voyage (1923-1955)*, Paris 1956; ID., *Il cuore della materia*, Brescia 1993.

[16] Per questa parte, cf. le testimonianze raccolte in *Together for Peace. Giornata di preghiera per la pace nel mondo*, Città del Vaticano 2002. Sul tema della pace, della giustizia e della liberazione nelle singole religioni, cf. il nostro *Il volto di Dio nelle religioni. Una indagine storica, filosofica e teologica*, Milano 2001.

e all'esterno. Fino a quando non riusciremo a raggiungere questa forma di comprensione, continueremo a essere testimoni d'intolleranza, miseria, sfruttamento, conflitti e ingiustizia. In tal senso, l'orientamento religioso della gente può essere molte volte corrotto.

Il *dharma* comprende un ordine morale con cui definire la relazione dell'io con l'altro e l'energia divina. Questa interrelazione implica un ordine che permette di espandere la consapevolezza personale da un'esistenza chiusa in se stessa a una relazione con il divino. La divinizzazione degli esseri umani ci dà un senso del valore della vita. Non solo noi siamo essenzialmente divini, ma ogni altro è ugualmente divino per essenza, e questo ci unisce gli uni agli altri sotto la paternità di Dio (*vasudhaiva kutumbhakam*). Con questa comprensione, le molteplici appartenenze cessano di essere fonti di conflitto. In tal senso, il modello di rapporti interreligiosi può favorire lo sviluppo della comprensione dell'umanesimo spirituale.

Per molti hindu, l'universale fratellanza è un principio insito nell'essere umano: le religioni non si escludono a vicenda. Perché c'è un Dio che abita in tutti, e noi siamo figli dello stesso Dio. Quindi, l'impegno nelle realtà sociali, la rigenerazione e la guarigione della comunità non sono semplici atti di riforma sociale, ma atti di manifestazione di gratitudine all'Essere Supremo. Si definisce *bhakti* questo processo: ossia devozione verso Dio. È una forza sociale perché permette all'individuo di superare la piccineria, l'odio e la grettezza. È questa trasformazione dell'uomo ad aiutarlo a volgere gli avvenimenti quotidiani in energie di liberazione dai vincoli d'ogni genere e a superare difficoltà, complessi, senso di isolamento, insicurezza e inutilità. Ci permette di passare dalla semplice difesa dei diritti umani al livello superiore della difesa della dignità umana e del dovere dell'uomo.

L'ebraismo fa proprio il principio di combattere *Amalek*: la guerra finale contro il male ultimo, rappresentato proprio da *Amalek*. Tuttavia, i profeti hanno ripetutamente posto di fronte ai nostri occhi una visione della fine dei giorni nella quale le spade vengono

trasformate in aratri, e tutte le nazioni vivranno in pace. E il *Midrash* dice, a riguardo della preghiera, che le benedizioni non sono complete finché non contengono in se stesse la parola pace. Michea e Isaia sono i profeti che presentano la via della pace. C'è un'unica via, retta e buona – è il modo di vivere nella giustizia e nella pace –, che Dio stesso indica attraverso i comandamenti e suscita nel cuore dell'uomo. La giustizia divina arriverà fin lontano e accuserà i potenti della terra, coloro che, di solito, tengono i processi e fanno i giudizi sui deboli e i poveri. Il profeta, attraverso la giustizia, che passa per Israele, stabilisce un nuovo rapporto tra il presente delle nazioni e il giorno del Signore. La via della giustizia è il percorso che accomuna tutti i popoli nelle loro caratteristiche culturali, sociali, politiche e religiose. Dall'ebraismo stesso impariamo a comprendere il significato autentico della religione. Infatti, l'intero contenuto dell'ebraismo risiede soltanto nella sua storia non conclusa e infinita. L'attesa di pace e di giustizia esprime proprio l'apertura della fede: sua essenza è il Dio vivente che l'uomo deve trovare e che da lui deve lasciarsi trovare [17].

Il cristianesimo presenta Cristo come il principe della pace secondo il profeta Isaia (9,6). Cristo, poi, sebbene abbia distinto la pace di Dio dalla pace, del mondo (cf. *Gv* 14,27), ha chiamato beati gli operatori di pace promettendo che «saranno chiamati figli di Dio» (*Mt* 5,9). La pace di Dio viene offerta a colui che, riconciliato con Dio per mezzo di Gesù Cristo, manifesta realmente la comunione con lui mediante l'amore, la virtù, la piena fede e fiducia in lui. La pace di Dio è la più perfetta delle benedizioni e si presenta come stabilità nella guida dell'uomo. Come tale, sorpassa ogni intelligenza (cf. *Fil* 4,7) e non ha fine (cf. *Is* 9,7). Perciò, per avere la pace nel mondo bisogna essere in pace con Dio e, di conseguenza, con noi stessi e tra di noi. Per i cristiani, l'incarnazione di Dio nella persona di Cristo, che è allo stesso tempo uomo e Dio, è un momento di pace e di riconciliazione universale, marcato dalla voce degli angeli

[17] Cf. L. Baeck, *L'essenza dell'ebraismo*, Genova 1988, 30-33.

che annunciano questa nascita dall'alto: «Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace in terra agli uomini che egli ama» (*Lc* 2,14).

Le religioni tradizionali africane insistono nel dire che la pace nel mondo dipende dalla pace tra gli uomini. La responsabilità dell'uomo nel mondo influisce non soltanto sulla società, ma anche sull'intera creazione. Quando non c'è la pace tra gli uomini non c'è neanche la pace tra il resto della creazione e l'uomo.

> «Le stagioni sono sovvertite e la terra non produce più le sementi per dare il nutrimento all'uomo. Ma quando gli uomini lavorano per la pace in una nazione, la loro terra diventa ubertosa e il bestiame si moltiplica per il maggior benessere dell'uomo. Questa è una legge della natura che proviene dal Creatore, che ha legato il destino della creazione alla responsabilità dell'uomo [...]. Pertanto è una buona cosa invitare ogni anno gli uomini a cambiare il cuore, rinunciando all'odio, alla violenza, all'ingiustizia. I responsabili delle religioni nel mondo non dovrebbero dimenticare, né trascurare questa consuetudine. Si tratta di riparare il male che è stato fatto contro la creazione per colpa dell'uomo, chiedere perdono agli spiriti tutelari delle zone che sono state toccate dalla violenza e dal male commesso dall'uomo e domandare perdono, celebrare sacrifici riparatori e purificatori al fine di restaurare la pace. Io sono convinto che questa purificazione della natura è di capitale importanza per riportare la pace tra gli uomini e il resto della creazione» [18].

Anche l'islam offre spunti significativi per la pace. Tra i novantanove nome più belli che appartengono al Dio unico, il Corano ricorda quello di Pace e di Giustizia. Dio è il Dio della pace, il Dio della giustizia. La pace è legata alla fede. La pace è accoglienza del messaggio di Dio. La pace è obbedienza ai comandamenti di Dio. Non è, la pace, un semplice principio trascendentale: abbraccia ogni relazione umana e sociale. La pace non è un valore astratto: coinvolge l'uomo e il suo vissuto, la società e l'intera umanità. Nel giardino della pace vive e cresce il fiore della giustizia che sa guadare al bene e alla dignità di ogni persona umana. Per illuminarci in questo cammino verso la pace, la fede musulmana offre alcuni elementi importanti:

[18] *Together for Peace*, 50-51.

– Dio ha creato tutti gli esseri umani a partire da un solo padre e da una sola madre: «Oh uomini! Temete il Signore che vi ha creato da un solo essere, quindi, da costui, ha creato la sua sposa e ha fatto nascere da questa coppia un gran numero di uomini e donne. Temete Dio! Voi vi interrogate a questo riguardo e rispettate le viscere che vi hanno portato. Dio vi osserva» (*Cor.* 4,1: sura *Le donne*).

– Le religioni monoteiste rivelate da Dio ai suoi venerabili profeti concordano su due punti essenziali: la devozione al culto del solo e unico Dio (cf. *Cor.* 42,13: sura *La consultazione* o *deliberazione*) e il rispetto dei valori. Allah ha rivelato la religione monoteista per la felicità dell'umanità. Le religioni predicano tutti i valori dell'etica come l'umiltà, la giustizia, la pace e la prosperità, come pure lo scambio di tutte le azioni benefiche autorizzate da Allah, la cooperazione fra tutti i popoli in favore della benevolenza e della pietà, e non per l'offesa e l'aggressione.

– Dio ci ha creati in questa vita perché ci conoscessimo gli uni gli altri, come egli ha detto: «Oh uomini! Noi vi abbiamo creati da un maschio e da una femmina. Vi abbiamo costituiti in popoli e in tribù affinché vi conosceste tra di voi. Il più nobile tra voi, presso Dio, è il più pio. Dio è colui che sa e che è ben informato» (*Cor.* 49,13: sura *Le stanze*).

– Tutte le religioni monoteiste raccomandano che l'essere umano promuova il diritto e la giustizia, restaurando i legittimi proprietari nei loro diritti.

– Il rispetto della libertà religiosa: «Niente costrizione nella religione! La via diritta si distingue dall'errore. Colui che non crede agli idoli e crede in Dio ha impugnato il manico più solido e senza incrinature» (*Cor.* 2,256: sura *La vacca*).

Anche il buddismo riesce a cogliere l'appello esistenziale e la responsabilità etica verso gli altri, ma in modo più passivo. Bella la preghiera recitata da Geshe Tashi Tsering ad Assisi:

«Possa io divenire in ogni momento, ora e sempre, un protettore di quanti sono senza protezione, una guida per coloro che hanno perso la via, una nave per quanti devono solcare gli oceani, un ponte per coloro che devono attraversare i fiumi, un santuario per quanti sono in pericolo, una lampada per chi ha bisogno di luce, un luogo di rifugio per quanti hanno bisogno di riparo, un servo di quanti sono nella necessità. Per tutta la durata dello spazio, per il tempo che gli esseri viventi rimangono, sino ad allora, possa anch'io restare e sconfiggere le miserie del mondo» [19].

L'impegno delle religioni per la pace è diventato, a livello mondiale, un agente multireligioso e internazionale di grande rilievo. La Conferenza mondiale delle religioni per la pace, che si è svolta a Kyoto (Giappone, 26-29 agosto 2006), riunendo più di 880 *leaders* religiosi provenienti da un centinaio di paesi, ha permesso di discutere sull'uso deviato delle religioni per giustificare la violenza e su come la sicurezza non possa che essere affrontata dalla prospettiva dei diritti dei bisogni umani. Il risultato è una *Dichiarazione* finale che suggerisce, in modo concreto, ai *leaders* religiosi, ai governi, alle organizzazioni internazionali e al settore del lavoro e degli affari, "venti passi" con cui contrastare la violenza e progredire nella sicurezza mediante un appoggio pubblico, l'educazione e altre forme di azione multireligiosa [20].

### 3.3. *La "compassione"*

Sicuramente, la compassione è il sentimento più bello che un uomo di fede può vivere per testimoniare l'amore del suo Dio e contribuire alle attese di salvezza dell'intero mondo. Ci sono diversi modi di *cum-patire*. Già l'ebraismo si presenta, nella sua essenza, come religione del prossimo in quanto religione che ha fede nell'umanità. La creazione è garanzia di futuro per tutti: la salvezza è pensata dal pio israelita per ogni uomo e donna di buona volontà.

[19] *Ivi* 46.

[20] Cf. Conferenza mondiale delle religioni per la pace, *Dichiarazione di Kyoto* (29-8-2006): *Il Regno Documeti* 21 (2006) 759-762.

L'ebraismo porta nel cuore il timore di fronte al prossimo, la chiara esigenza e la decisione del compito morale, nonché l'accentuazione della giustizia positiva (il "tu devi" morale), sociale e messianico. C'è passione per l'altro e non ignavia morale o solamente attenzione passiva per l'altro. L'ebraismo è la fede nel prossimo e nella sua unità fatta di esigenza e di promessa, di azione e di certezze. Dal fondamento della religione scaturisce qui la relazione verso il prossimo. Essa non è semplice carità: con il suo aiuto l'uomo dimostra la sua pietà e il suo timore di Dio. L'amore del prossimo è il contenuto della vita, che è buono e che l'Eterno richiede da ogni fedele. Non è qualcosa di occasionale, bensì il comandamento della vita, la decisione in favore del prossimo. Per l'ebraismo, il prossimo ci è posto davanti come il nostro compito, come l'esigenza del dovere impostoci da Dio. Nella propria vita è incluso il prossimo. Anche l'islam conosce la pietà per il prossimo:

> «La pietà non consiste nel volgere la faccia a oriente o ad occidente. È pio invece chi crede in Dio e nell'ultimo giorno, negli angeli, nel Libro e nei profeti e, per amor di Dio, dà una parte dei suoi beni ai parenti, agli orfani, ai poveri, ai viandanti e ai mendicanti e per riscattare i prigionieri. È pio chi compie la preghiera e paga la decima, chi mantiene gli impegni presi, chi è paziente nella tribolazione, nell'avversità e nei giorni dell'angoscia: questi sono i sinceri, i timorati di Dio!» (*Cor.* 2,177: sura *La vacca*).

Diversamente, per il cristiano, salvaguardare il prossimo significa perdere la vita e non semplicemente custodire quella degli altri. Tale è il senso autenticamente cristiano della croce. *Cum-patire* è *dare la vita*.

> «Si può amare il prossimo solo con amore di compassione […]. La compassione rende l'amore uguale per tutti. Il disprezzo del crimine e l'ammirazione della grandezza hanno il loro giusto punto nella compassione. Il dogma della Trinità è necessario affinché si abbia non un nostro dialogo con Dio, ma quello di Dio con se stesso in noi. Affinché noi siamo assenti»[21].

[21] S. Weil, *Quaderni*, IV, a cura di G. Gaeta, Milano 2005, 115.

L'uomo è "chiamato" a fare esperienza della compassione, cioè ad amare nel prossimo soprattutto la fame che lo morde e non il nutrimento che in lui gli è offerto per calmare la sua fame. Ciò implica un distacco totale, una rinuncia a mangiare qualcosa dell'uomo. La compassione rivolta verso di sé è l'umiltà; ciò significa che l'umiltà è l'unica forma lecita di amore di sé. Sentimento naturale, la compassione è ostacolata, in noi, dall'istinto di conservazione.

> «Vendere tutti i beni include la propria persona. Non si sono venduti tutti i propri beni finché non abbiamo venduto noi stessi come schiavi. Ma non si vende se stessi. Si è venduti»[22].

Possono essere salvati solo coloro che sono costretti da qualcosa ad arrestarsi nel momento in cui vorrebbero accostarsi a quelli che amano: coloro nei quali il sentimento del bello ha messo la contemplazione. In tal senso si può dire, con Platone, che la bellezza è scesa quaggiù a salvarci[23]. La compassione, amare il prossimo "come se stessi", ci avvicina al movimento di Dio nell'eucaristia, cioè, all'esperienza del Vuoto, della nudità di spirito (la redenzione). La forma più alta di compassione è la *metaxú*, il porsi "di mezzo" tra i bisogni dell'uomo e il mondo e la verità di Dio. L'uomo compassionevole è un mediatore: è uno che contempla Dio venendo incontro alla fame del povero. Il prossimo è la via, il luogo, attraverso cui si passa per andare a Dio. La compassione permette di compiere quello svuotamento di Dio nella sua stessa divinità che trova nella croce l'espressione sublime. Solamente l'amore illimitato, soprannaturale, eucaristico, ci rende in grado di essere mediatori e di amare il prossimo come Dio ama l'uomo[24].

Come si può notare, l'eucaristia non ha solamente un valore spirituale o teologico: ha una chiara pregnanza socio-politica e, come già ricordato prima, cosmica. Come Dio si fa energia per gli altri

[22] *Ivi* 321. Questa è, per Weil, l'esperienza di Cristo, la sua kenosi: essere venduti!

[23] Cf. *ivi* 336-337.

[24] Cf. S. Weil, *Quaderni*, II, a cura di G. Gaeta, Milano 1997, 226-227.

nel pane e nel vino consacrati – cioè, diviene energia vegetativa, consegnata ad altri –, l'uomo, amando il prossimo come se stesso, vivendo la compassione, strappa da sé l'energia vegetativa e la offre per gli altri. L'ostacolo alla compassione sta nella paura di provare dolore, nel non voler soffrire: è il rifiuto di riconoscersi nella miseria altrui. Non ci può essere compassione in noi se non accettiamo di far discendere – volontariamente – il nostro essere nella vita di uno sventurato, nella miseria del povero. In ciò consiste l'incarnazione, il vuoto, lo spogliamento e la liberazione dalla falsa divinità[25]. Quando noi soffriamo, l'universo ci entra dentro, diventa parte di noi!

Il vero discepolo di Cristo, colui che vuole contemplare Dio, deve passare per i sentieri della fame e della sete, "deve poter conoscere" i desideri di chi è senza niente, di quanti sono sventurati. La compassione suppone che tutta la parte spirituale dell'anima sia emigrata in Dio e che la parte carnale dell'anima resti nuda, senza vesti né armatura, esposta a tutti i colpi. A causa di questa nudità, la semplice presenza di uno sventurato rende sensibile la possibilità della sventura. Diversamente, invece, gli imperfetti fanno della parte spirituale della loro anima una veste per la parte carnale. Quando la parte spirituale si è trasferita in Dio, il resto rimane nudo.

> «La compassione è il riconoscimento della propria miseria negli altri. Il riconoscimento della propria miseria nella sventura degli altri»[26].

Diviene soprannaturale nell'uomo non il sentimento della compassione, bensì la soppressione del sentimento dell'io – l'ostacolo dell'io – che impedisce di essere compassionevole[27]. Il tema della compassione è strettamente collegato a quello eucaristico: il pane che si dà alla sventurato è, semplicemente, l'effetto e il segno della compassione. È allora che si riceve il ringraziamento di Cristo[28].

[25] Cf. *ivi* 229.
[26] Weil, *Quaderni*, IV, 108-109.
[27] Cf. *ivi* 110-114.
[28] Cf. *ivi* 228.

Occorre imparare ad amare puramente, non come cannibali: amare, cioè, in un essere umano, la sua fame. Aderire al desiderio altrui, alla fame dell'altro, questo è compassione, vera eucaristia.

La compassione, però, non è invasione dell'altro, né immedesimazione o identificazione, né possesso: occorre, sempre, salvaguardare l'autonomia dell'altro. Solo così l'amore può trasfigurarci. Il "noi" che viene a crearsi come conseguenza della compassione non deve distruggere l'"io" delle singole parti. La "giusta misura" dell'amore esige sempre il rispetto della distanza, della differenza[29]. Eppure, la compassione ci fa entrare nell'altrui miseria e ci rende partecipi di quel vuoto, di quel male. Solo così arriviamo a Dio. È questa la realtà, la redenzione!

La liturgia può divenire il "luogo della compassione", il momento in cui "ci scambiamo le parti": Dio entra in noi e noi entriamo in Dio attraverso gli altri. Unicamente in questo modo si può avere ancora fame di Verità. Le religioni compatiscono attraverso il realismo simbolico dei riti: perché la liturgia rivela quello che noi siamo realmente e come sia possibile tenere assieme la parte esteriore di noi con il mondo divino. La liturgia permette di santificare il mondo, cioè di renderlo vivo, così come Dio lo ha creato e voluto. Se le scienze tecniche pongono la macchina tra l'uomo e la natura e spezzano il legame interiore tra l'uomo e il cosmo, la liturgia opera per il superamento di questa schizofrenia, per l'abbattimento dei muri del dualismo e il compimento della trasfigurazione del cosmo[30].

Da qui si rivela anche l'unicità di Cristo come salvatore del mondo. Egli è libero dal potere magico del mondo perché è totalmente radicato nella volontà del Padre. In questa libertà vive fino in fondo la condizione del mondo, il peccato. Egli viene dall'alto (cf. *Gv* 8,23) mentre tutti gli altri salvatori vengono dal grembo del mondo

[29] Cf. U. Galimberti, *Le cose dell'amore*, Milano 2005, 119-127.

[30] Cf. T. Spidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, Roma 1978; Id., *La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Roma 2002; Si consideri pure il lavoro teologico e mistico di N. Berdjaev, *L'homme et la machine*, Paris 1933, e V. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel 1962.

e della natura. Cristo viene dal Dio trino, che in nessun modo è prigioniero della legge della vicenda di vita e morte, di luce e tenebre, e neppure della legge spirituale dello sviluppo dell'autocoscienza, della purificazione del momento etico, dell'emergere della personalità più alta. Egli viene dalla libertà di Dio, indipendente, sovrana di se stessa. Già in tal modo rende liberi dalla legge del mondo. «Rivela che c'è l'Altro, il veramente e assolutamente Altro, che non è più dimensione del mondo»[31].

[31] R. GUARDINI, *Natura, cultura, cristianesimo. Saggi filosofici*, Brescia 1983, 271.

Antonio Porpora

# VISIONI DI SALVEZZA NELLA TRADIZIONE BIZANTINA

La questione della salvezza è un tema squisitamente ecumenico: esso ha avuto un ruolo non secondario negli sviluppi che, nel corso della storia, hanno condotto alle divisioni tra le chiese. Pur avendo in comune la fede trinitaria e cristologica, le Chiese cristiane hanno fondato visioni differenti della salvezza dell'uomo. Questo è vero soprattutto per quanto riguarda l'origine dello scisma d'Occidente e, non a caso, un momento significativo del dialogo tra cattolici e luterani è stato costituito dalla firma della Dichiarazione congiunta sulla giustificazione avvenuta il 31 ottobre 1999 ad Augusta. L'avvento dello scisma luterano ha contribuito ad acuire il divario tra teologia occidentale e orientale circa la fenomenologia della salvezza, laddove alla soteriologia della "trasfigurazione" dell'uomo e del creato, caratteristica della visione patristica e poi orientale, conservata sostanzialmente, anche se con angoli differenti di prospettiva nella teologia cattolica, si è opposta la visione luterana di un mondo irrimediabilmente segnato dal peccato e di un uomo che rimane *simul iustus et peccator* anche dopo l'opera della redenzione.

In quest'intervento, che costituisce lo "spazio ecumenico" del convegno di cui si raccolgono qui i contributi, abbiamo ritenuto opportuno delimitare l'ambito della riflessione alla "visione" delle Chiese orientali e, precisamente, a quelle di tradizione costantinopolitana. Non abbiamo remore nell'affermare che tale scelta, oltre a essere dettata dalla personale inclinazione, ha trovato ulteriori motivazioni nello svolgimento di codesta assise. Dopo aver, infatti,

ascoltato la relazione fondamentale, mi è parso di cogliere un vuoto preoccupante: nell'ampia carrellata sulle "visioni" di salvezza, in considerazione anche del fatto che l'illustre relatore ha voluto opportunamente e abbondantemente estendere la sua analisi dall'ambito cristiano – sia cattolico che protestante – a quello delle altre religioni, è stato omesso ogni riferimento alla teologia ortodossa contemporanea. Quest'omissione, nell'era ormai avanzata del dialogo ecumenico, mi sembra indice di un eccessivo protrarsi nel tempo di una sorta di reciproca indifferenza tra la teologia occidentale, sia cattolica che protestante, e quella ortodossa, fattore che si riverbera, salve le dovute eccezioni, anche nell'insegnamento della teologia, perpetuando carenze non più ammissibili nella formazione teologica.

In tutta onestà, bisogna anche riconoscere che la responsabilità di tutto ciò è reciproca. La tradizione teologica orientale, per motivi legati sia all'ancor perdurante situazione di scisma sia alle drammatiche contingenze storiche che dal XV secolo a oggi ne hanno reso assai travagliato il cammino – vedi da una parte la turcocrazia dominante nelle terre dell'antico impero bizantino e, dall'altra, lo stato costante di subordinazione dell'ortodossia russa allo Stato a cominciare da Pietro il Grande fino alla drammatica stagione del comunismo sovietico – è rimasta per secoli ai margini, se non del tutto esclusa, dagli sviluppi filosofici e culturali che hanno segnato la storia dell'Occidente europeo coinvolgendo e, spesso, influenzando anche la locale riflessione teologica. Lo sviluppo del pensiero filosofico dall'umanesimo in poi ha "costretto" la teologia occidentale a un confronto serrato con una realtà secolare che, affermando in modo sempre più progressivo ed evidente il principio dell'autonomia della ragione laica, metteva anzitutto in discussione l'autorità e, quindi, l'incidenza del messaggio evangelico nella società umana e in modo particolare le tematiche relative all'identità dell'uomo, alle questioni riguardanti l'*alfa* e l'*omega* della sua esistenza.

In questo clima, la teologia ortodossa ha pensato soprattutto a conservare ciò che aveva, difendendo il proprio impianto teologico

nelle controversie confessionali oppure organizzandolo in modo poco creativo in testi di dogmatica dalla struttura a dire il vero più cattolico-scolastica che ortodossa che hanno costituito – e forse ancora lo sono – i testi di riferimento basilari per lo studio della teologia presso le Accademie teologiche di Russia e di Grecia. In questi testi, il tema della salvezza finiva con l'essere assimilato, sia nello schema che nella collocazione, al trattato *De gratia* [1]. Infine, la tendenza iniziata nel tardo impero bizantino a darsi una struttura autocefala da parte delle chiese orientali ha finito con alimentare, in molti casi, un infausto legame tra chiesa e nazionalismi etnici che ha privato la teologia ortodossa del suo respiro universale, ponendola a servizio dei vari messianismi nazionali.

Le conseguenze di questo retaggio storico inducono ancora sovente i cristiani d'Occidente, sia cattolici che protestanti, nonostante lo stato inoltrato del dialogo ecumenico, a nutrire comunemente la convinzione che l'ortodossia sia inadatta così com'è a parlare di salvezza al mondo contemporaneo perché legata a una visione della realtà ormai obsoleta e arcaica.

L'ortodossia, da parte sua, ha custodito fino a oggi una sua peculiare visione della salvezza che si distingue sia dalla concezione luterana, che considera l'uomo irrimediabilmente intaccato nella sua costituzione ontologica, sia da quella prediletta dalla teologia cattolica, soprattutto a partire dal Medioevo, dove ha indubbiamente prevalso almeno fino al secolo scorso un concetto di salvezza "negativo" inteso come redenzione-espiazione dal peccato. Si può, anzitutto, dire che, paradossalmente, la teologia ortodossa ha custodito la fiducia in una possibile visione unitaria della realtà a differenza della cultura occidentale ancora alle prese con il retaggio illuministico-idealistico-positivistico della dialettica tra spirito

[1] Cf., ad esempio, P. TREMPELA, Δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας, Αθηναι ³1997, dove la trattazione della grazia viene collocata nel volume II immediatamente dopo la parte relativa al mistero di Cristo e immediatamente prima quella riguardante la chiesa.

e materia e col dilemma della sua soluzione, in un senso o in un altro. Secondo le parole pronunziate dall'ancor giovane teologo Ioannis Zizioulas nel 1966 durante un congresso tenutasi a Salonicco, questa tendenza dialettica si può affermare anche della teologia occidentale che, vivendo in questo clima, è stata spesso indotta a cedere all'accettazione di una sorta di dualismo con conseguenze di natura sia teologica che pastorale e con le conseguenti schizofrenie nella vita dei singoli e della chiesa[2]. È noto che la soluzione di questo dilemma costituisce la chiave di volta della questione soteriologica.

È significativa a tal proposito, in tempi ancora acerbi per l'incontro tra chiesa e modernità, l'esperienza dei cosiddetti teologi e filosofi religiosi che furono protagonisti della stagione fiorente conosciuta dalla teologia russa a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, continuata poi nella diaspora occidentale dopo la rivoluzione bolscevica, molti dei quali già uomini di scienza e di forte impronta marxista. Espressione e sintesi di tale stagione possono essere considerate le parole che Pavel Florenskij, aprendo la teologia ortodossa alle sfide del mondo moderno, scrisse alla madre, dove egli manifestava il desiderio di voler dedicare la vita a dar forma ad una nuova sintesi tra ecclesialità e cultura universale: «Far confluire l'intero insegnamento della chiesa in una visione filosofico-scientifica e artistica del mondo», senza minimamente venir meno ai fondamenti dottrinali fissati da padri e dai concili, ma ripensandoli alla luce delle sfide della modernità.

Le righe che seguono desiderano offrire alcuni sprazzi di riflessione e di provocazione.

[2] I. Zizioulas, *La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain*, in *Contacts* 19 (1967) 83-92.

## 1. La liturgia bizantina: riflessione orante sulla salvezza dell'uomo

È ben nota l'attitudine della Chiesa orientale a "celebrare" la teologia. Non che questo non sia vero anche per la liturgia latina; è noto che la costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium* ha richiamato nella prima parte l'identità della liturgia come momento della storia della salvezza e luogo teologico, dove i misteri della fede vengono resi presenti e attuali e se ne rinnovano i benefici nella vita del credente. Ma è pur vero che la configurazione della liturgia bizantina rende più appariscente questo fattore grazie all'imponente inserimento di un ricco patrimonio innografico nella celebrazione delle ore canoniche. Queste diventano, così, una riflessione orante sulle verità della fede, un grandioso trattato di teologia celebrata dove i misteri della fede diventano contenuto della lode mediante l'assunzione nell'innografia liturgica di tutto il vocabolario tecnico adottato dai padri e sanzionato dai concili che, diversamente dalla tradizione occidentale, dove esso resta prevalentemente relegato nei testi a uso degli specialisti, viene messo a disposizione del popolo orante. Non a caso, lo sviluppo dell'innografia liturgica bizantina conosce la sua stagione dorata nel periodo immediatamente seguente la conclusione delle controversie dogmatiche e, più specificamente, cristologiche. La riflessione teologica della Chiesa bizantina dopo la sintesi teologica raggiunta con la riflessione di san Massimo il Confessore e, in seguito alla risoluzione della controversia iconoclasta, si rivolge alle conseguenze "pratiche" della "vera fede" nella vita del credente, in altre parole alla valenza soteriologica dei dogmi. E mentre in Occidente il medesimo sviluppo teologico ha come ambito la riflessione teologica della nascente Scolastica, luogo per addetti ai lavori, in Oriente, invece, è la liturgia a diventare luogo privilegiato per questa riflessione. Così si esprime a riguardo il teologo russo Leonid Ouspenskij:

«Il periodo successivo, che si estende all'incirca dal IX al XIV secolo, è caratterizzato dalla pneumatologia. Il problema centrale attorno a cui gravitano le eresie e l'insegnamento della chiesa, diventa appunto quello dello Spirito San-

to e della sua azione nell'uomo, ossia il frutto e l'esito dell'incarnazione. In quest'epoca la Chiesa testimonia soprattutto che, se "Dio è diventato uomo" è perché "l'uomo possa diventare dio"»[3].

È proprio dalla ricchezza incommensurabile dei testi liturgici della Chiesa d'Oriente intendiamo prendere le mosse per questa riflessione sulla salvezza dell'uomo.

## 2. La salvezza dell'uomo come questione ontologica

La quaresima bizantina è preceduta, così come avveniva anche nella liturgia latina prima della riforma conciliare[4], da una pre-quaresima di quattro settimane. In questo periodo la chiesa, nelle vesti di educatrice saggia, intende aiutare il credente ad acclimatare spirito e corpo al clima penitenziale creando l'ambiente favorevole per intraprendere il cammino ascetico. In questo tempo l'uomo è invitato a *ri-prendere* coscienza, nel dramma del proprio peccato personale, del dramma universale del peccato umano. Ciò che nelle ufficiature del Natale viene ripetuto in modo assillante – Cristo si fa uomo per restaurare l'umanità decaduta – comincia a ri-diventare realtà mediante l'esperienza liturgica. I testi liturgici della quaresima sono raccolti nel libro chiamato *Triodion*.

L'ultima domenica della pre-quaresima ha un duplice nome: il primo, relativo alla prassi penitenziale in atto, è quello di domenica dei "latticini", perché dalla sera di questo giorno la prassi ascetica della chiesa – che già la domenica precedente, detta "di carnevale" aveva abolito l'uso delle carni – impone anche il digiuno dai prodotti derivati dal latte; l'altra denominazione, di carattere più strettamente liturgica, viene definita dal Sinassario nel seguente modo: «si fa memoria dell'esilio dal paradiso di delizie del primo uomo creato

[3] L. Ouspenskji, *La teologia dell'icona. Storia e iconografia*, Milano 1995, 133.

[4] Ci riferiamo al tempo di settuagesima che comprendeva tre domeniche: settuagesima, sessagesima, quinquagesima.

Adamo». Alle soglie della quaresima la chiesa rievoca dunque l'esclusione dalle gioie dell'Eden di un Adamo che, a causa della sua libera scelta, non è più in grado né di percepirle né di condividerle. Il dramma di Adamo viene cantato con accenti profondamente lirici dallo *stichiron doxastikon* del giorno:

> «Sedette Adamo davanti al paradiso, e piangendo la propria nudità, così faceva lamento: Ahimé, mi sono lasciato convincere e depredare da un malvagio inganno, e sono stato allontanato dalla gloria; ahimé, nudo nella semplicità, e ora mancante di tutto! O paradiso, mai più godrò le tue delizie, mai più vedrò il Signore, mio Dio e Creatore: perché me ne andrò alla terra dalla quale sono stato tratto. Abbi misericordia, o pietoso, a te io grido»[5].

Egli si accorge di essere nudo non perché prima non se ne fosse accorto: in realtà prima egli era pienamente rivestito di un dono a lui connaturale: l'immagine di Dio. A causa di questa diversa percezione della propria identità, egli viene posto da Dio stesso in una nuova condizione, visibilmente caratterizzata da una forma di abbigliamento: le foglie di fico e le tuniche di pelle.

È noto che molti esponenti della tradizione patristica hanno letto simbolicamente nelle tuniche di pelli la condizione di mortalità alla quale il peccato ha consegnato l'uomo[6]. Vogliamo ora domandarci che cosa s'intenda per "mortalità". Leggiamo a tal proposito il primo *stichiron* dell'*esperinon* (vespri):

> «Satana il seduttore, servendosi come strumento del serpente,
> mi ha adescato
> con un cibo, mi ha separato dalla gloria di Dio,
> e mi ha consegnato alla terra,
> nelle profondità della morte»[7].

[5] *Antologhion di tutto l'anno*, Roma 2000, II, 480.

[6] Cf. METODIO DI OLIMPO, *De resurrectione* 1,4: *PG* 18, 268; GREGORIO DI NISSA, *De anima et resurrectione*: *PG* 46, 148.

[7] *Anthologhion di tutto l'anno*, 479.

L'autore del testo pone in bocca ad Adamo un'amara constatazione: Satana mi separò dalla gloria di Dio (καὶ Θεοῦ τῆς δόξης ἐχώρισε) e mi consegnò alla morte sulla/nella terra (θανάτῳ παραδέδωκεν εἰς γήν). È evidente che a prima vista l'espressione θανάτῳ παραδέδωκεν εἰς γήν sembrerebbe riferirsi alla disgregazione dell'uomo nella polvere dopo la morte ma è pur vero che il discorso pare riferirsi a qualcosa di presente, quasi immediatamente consequenziale all'atto del peccato. L'espressione εἰς γήν potrebbe anche riferirsi al nuovo ambiente, diverso dal paradiso terrestre, in cui Adamo è condannato a vivere, la terra, intesa metaforicamente come condizione di vita nella quale l'uomo è già separato dalla gloria di Dio e quindi è consegnato alla morte. Lo stato di mortalità non sembra dunque riferirsi solo all'atto finale della vita ma anche al tempo della vita terrena: "ora" Adamo viene "separato dalla gloria di Dio" ed è "ora" che egli "viene consegnato alla morte. Lo *stichiron* immediatamente seguente conferma l'ipotesi quando recita:

> «Me infelice, sono stato spogliato della tunica intessuta da Dio,
> perché ho disubbidito
> Signore, al tuo divino precetto, per suggerimento del nemico;
> e ora sono cinto dalle
> foglie di fico e delle tuniche di pelle:
> sono condannato a mangiare con sudore pane
> di fatica e la terra è stata maledetta perché produca spine e triboli» [8].

Abbiamo già accennato che diversi padri hanno visto nelle "tuniche di pelle" la nuova condizione di mortalità. Il tropario appena citato, dopo aver menzionato il nuovo "abbigliamento" dell'uomo, simbolo del suo stato mortale, ne descrive le caratteristiche che potrebbero riassumersi nello stato di squilibrio di tutta la creazione nel suo rapporto con l'uomo, consequenziale all'atto peccaminoso di Adamo espressione visibile dello stato di separazione dell'uomo dalla gloria di Dio. Il secondo *stichiron* degli *Eni* (Lodi) conferma questa prospettiva ponendo in bocca ad Adamo le seguenti parole:

[8] *Ivi.*

«[…] io che un tempo ero rivestito della gloria dell'immortalità,
ora porto miseramente
addosso, come mortale, la pelle della mortalità» [9].

La soluzione del dramma umano e cosmico scatenato dal gesto di Adamo possiamo trovarla nell'invocazione del progenitore contenuta nel *kontakion*, strofa del Canone dell'*orthros* (mattutino) e che generalmente esprime in maniera molto completa il senso teologico della ricorrente festa liturgica:

«Guida della sapienza, e maestro del senno (φρονήσεως), pedagogo di coloro che sono privi di senno (ἀφρόνων), e protettore dei poveri, custodisci e istruisci il mio cuore, o Signore, dammi il λόγος, tu che sei il Λόγος del Padre: ecco infatti non tratterrò la mia bocca nel gridarti: o Misericordioso, abbi misericordia di me che sono caduto» [10].

Nei testi della liturgia bizantina ricorre di frequente il termine λογικός ("razionale") riferito ad esempio alla natura umana o al culto liturgico. Si potrebbe essere indotti a riferire quest'aggettivo alla ragione in quanto facoltà umana. In realtà, in questi casi va sottolineato che la provenienza dell'aggettivo λογικός dal sostantivo λόγος lo pone in stretta relazione con il Cristo Λόγος incarnato di Dio. Adamo descrive se stesso come ἄφρονος, come uno che, a causa del peccato, ha perduto il senno: oggetto della sua richiesta è la richiesta del *logos* con l'iniziale minuscola (senno, ragione, senso) a colui che è il *Logos* (con l'iniziale maiuscola), affinché egli possa ridiventare φρόνος e ripristinare, così, una normale relazione con Dio, condizione della "razionalità" e della vita.

Lo stato di mortalità è, dunque, la conseguenza di una vita senza il *Logos*, cioè di una vita fondata su un'altra ragione che non viene da Dio ma dall'uomo, il quale ha preteso d'impadronirsi del *logos* ricevuto da Dio, sganciandolo dalla sua sorgente vitale per poterlo gestire in nome dell'autonomo esercizio della propria libertà: egli

[9] *Ivi* 489.

[10] Il testo è tradotto dall'edizione greca del *Triodion*.

ha deliberatamente interrotto col peccato un circuito "naturale" tra il suo *logos* e il *Logos* divino, necessario per portare a compimento, nella libertà, il processo creazionale di Dio a suo riguardo e, per suo mezzo, di tutta la creazione. Il peccato di Adamo è, perciò, un atto contro natura e contro ragione prima che essere contro la legge divina. La sua causa non è la natura umana ma la libertà dell'uomo; esso non può essere considerato l'espressione legittima di una razionalità alternativa, puramente umana, che si emancipa da Dio, bensì un atto d'irrazionalità, negazione dell'esercizio autentico della ragione: una razionalità puramente "umana", che sia avulsa da Dio sarebbe una contraddizione in termini.

Non è difficile riconoscere dietro questi testi la visione teologica di Massimo il Confessore. Egli, invertendo i termini della triade origeniana *stasis-ghennesis-kinesis* in *ghennesis-kinesis-stasis*, opera una rivoluzione nella comprensione ontologica dell'uomo. L'immagine di Dio che l'essere umano reca in sé non è un elemento statico, ma una potenzialità che richiama un compimento verso un fine e tutto ciò è vero già prima del peccato: il raggiungimento della somiglianza con l'archetipo che è il Logos incarnato non solo "per mezzo" del quale ma anche, e soprattutto, "in vista" del quale tutte le cose sono state create; per dirla nei termini del Confessore, è il compimento del proprio *logos*. Così concepito, l'uomo è "naturalmente" in relazione a Dio mediante il Logos incarnato e l'esercizio equilibrato di ogni sua facoltà è impensabile al di fuori di tale relazione.

Secondo la tradizione orientale, la salvezza non è anzitutto l'opera della redenzione dal peccato, bensì la realizzazione del progetto dell'umanità secondo il disegno di Dio che, iniziando con la creazione, culmina con la glorificazione pasquale dell'umanità in Cristo, in cui diventa possibile l'unione del creato e dell'increato. Essa si attua nell'uomo come *theosis*, cioè come divinizzazione. Questo concetto, evidentemente, va compreso nei termini del dogma cristologico di Calcedonia, chiarito ed esplicitato in senso antropologico e cosmico da san Massimo. Se in Cristo non c'è divisione tra le due

nature né confusione, intesa come assorbimento dell'umano nel divino ma distinzione nel dialogo, allora la *theosis*, lungi dall'essere risultato dell'autonomo impegno dell'uomo (Nestorio) o di un annullamento del materiale nello spirituale (Eutiche), non è altro se non il pieno compimento dell'immagine di Dio nell'uomo e, più precisamente, del *logos* che Dio ha posto nell'uomo *ad imaginem Christi*. La salvezza non è, dunque, un evento in negativo ma in positivo.

Questa visione della *soteria* è il punto di arrivo di una lunga elaborazione dottrinale che l'Oriente ha condiviso con l'Occidente fino a Calcedonia ma che, in seguito, soprattutto a partire da Massimo il Confessore e – bisogna sottolinearlo – per la diversa vicenda storica e culturale che ha contribuito non poco nel differenziare il percorso teologico della due tradizioni, ha intrapreso un sentiero tutto proprio. È il risultato di un impegno teologico e culturale tendente a definire in senso biblico e cristiano il significato autentico della salvezza che scaturisce in modo intrinseco dall'esito delle controversie cristologiche del primo millennio nella chiesa indivisa. La strenua difesa da parte di Atanasio della consustanzialità del Figlio con il Padre fu motivata da una chiara preoccupazione soteriologica; la salvezza cristiana non poteva essere ridotta a un processo cosmico-strutturale come era appunto nella recente visione ariana che aveva molte analogie con la cosmologia filosofica, ma doveva avere un fondamento ontologico: e questo fu individuato e proclamato al Concilio di Nicea nella ομουσία del Figlio col Padre. Una volta definito il principio, Efeso e Calcedonia ne definirono le modalità. Ma il Concilio di Calcedonia, che il teologo John Meyendorff considera un po' come la data di nascita della teologia bizantina propriamente detta [11], non bastò a rendere pienamente "umana" la soteriologia cristiana. Le modalità ontologiche del mistero del Verbo Incarnato, come erano state definite a Calcedonia, lasciavano ancora

[11] Cf. J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, Casale Monferrato (Alessandria) 1984, 27ss.

aperta in Cristo la questione operativa, la cui soluzione appariva decisiva per disegnare un progetto soteriologico propriamente cristiano e, dunque, umano. Il monoenergismo e il monotelismo rivelavano l'accanita persistenza dei residui della sfiducia, congenita al mondo antico, verso l'umano e, più in generale, verso tutto ciò che riguarda la materia. Fu soltanto con la sintesi mirabile di Massimo il Confessore e la soluzione della disputa iconoclasta che la soteriologia cristiana si scrollò di dosso la paura dell'uomo e si appropriò pienamente della divina fiducia del Dio biblico nell'uomo.

I secoli successivi fino in pratica alla caduta di Costantinopoli nel 1453 videro così la teologia bizantina impegnata a discettare sulle dinamiche che traducono in atto la soteriologia cristiana. Simeone il Nuovo Teologo, Gregorio Palamas e Nicola Cabasilas furono tra i maggiori protagonisti di un'elaborazione che intendeva tradurre in prassi di salvezza i risultati delle controversie cristologiche. Questa tendenza trovò espressione nella fioritura della liturgia bizantina e nell'affermarsi dell'esperienza esicasta che, liberata dal suo originario fondamento spiritualizzante origenista, fu riproposta alla luce della teologia di Massimo Confessore

Si può dire, perciò, che la salvezza, secondo la visione ortodossa, si configura sempre come un'operazione di carattere ontologico: aiutare l'uomo a ritrovare il senno perduto nel momento in cui aveva ritenuto in Adamo di dover proclamare l'autonomia del suo *logos*, ripristinando la connaturale relazione all'archetipo-Cristo e rimettendo così in moto il processo della *theosis*. In quest'operazione non è mai possibile prescindere da due presupposti tipici del sentire ortodosso: il fondamento dogmatico rettamente creduto e l'azione delle energie divine che mira a rendere partecipe l'uomo di quanto descritto dal dogma attuando così la finalità della creazione: la cristificazione della natura umana e, mediante essa, la trasfigurazione del cosmo. È dalla restaurazione e dal compimento del *logos* della natura umana che dipende, infatti, quella del *logos* del cosmo e mai viceversa. Non si tratta, perciò, di un problema etico né strutturale ma di un problema ontologico.

## 3. L'apporto dell'Ortodossia alla questione soteriologica

In seno al movimento ecumenico, le Chiese ortodosse si sono ispirate fedelmente a questa visione della realtà storica e della salvezza per offrire non soltanto un contributo di contenuto ma anche di metodo. La loro presenza in seno al CEC ha rappresentato e continua a rappresentare un deterrente contro la tentazione sempre ricorrente, sia in nome della solidarietà sia in nome di un facile irenismo, di tracciare un solco divaricatore, se non addirittura separatore, tra la dottrina e la pratica. Questo diventò evidente soprattutto nel periodo intercorrente tra le Conferenze di Uppsala e Nairobi, in conseguenza dell'emergere delle giovani chiese del Terzo Mondo estranee alle antiche controversie dottrinali che avevano generato i grandi scismi e spesso appartenenti all'ambito delle cosiddette Chiese libere protestanti, di per sé meno sensibili alle questioni di natura teologica. Cominciò, infatti, a prevalere una visione eccessivamente orizzontalista e strutturalista della salvezza che favoriva la corrente "pratica" dell'ecumenismo, erede del pietismo quella che negli anni '20 del secolo scorso diffidava della dottrina come via verso l'unione a favore della solidarietà [12] e che portò in seguito a compromessi ambigui con le teorie e le prassi di liberazione d'ispirazione marxista, producendo il duplice sentiero della teologia della liberazione di tipo sudamericano e delle teologie politiche di stampo europeo.

Queste divergenze circa il modo d'intendere e proporre la salvezza cristiana produssero il rischio di una pericolosa scissione in seno al movimento ecumenico sventata in parte soltanto in occasione dell'Assemblea del WCC di Vancouver '83 e mediante la promozione del Processo conciliare culminato nell'Assemblea di Seoul del 1990 col documento *Giustizia, pace e salvaguardia del creato* [13] e all'Assemblea di Canberra, dove la prima sezione venne dedicata al tema della

[12] Si deve ricordare a riguardo lo slogan della commissione *Life and Work* che recitava: «La dottrina divide, la carità unisce».

[13] Cf. *Enchiridion Oecumenicum*, V, 2387-2455.

creazione[14]. Ai temi della giustizia e della pace, classici cavalli di battaglia del movimento ecumenico, si affiancava la nuova emergenza della salvaguardia del creato. Quest'ultima tematica si sarebbe rivelata preziosa per dare avvio a un più incisivo apporto della teologia ortodossa nel dibattito circa la questione della salvezza integrale dell'uomo.

## 4. Ortodossia e salvaguardia del creato

In realtà, già l'anno precedente il patriarca ecumenico Dimitrios I aveva indetto una giornata di preghiera per la protezione dell'ambiente da fissarsi ogni anno il 1 settembre, giorno in cui la chiesa ortodossa, festeggiando l'*Indictos*, celebra nel giorno di capodanno secondo l'antico calendario bizantino, Dio Creatore del tempo della storia. Questa deliberazione ha promosso, in seno al patriarcato ecumenico, una profonda attenzione al problema attuale e scottante della "salvaguardia" del creato, particolarmente sviluppata dal successore di Dimitrios e attuale patriarca Bartolomeo I, soprannominato "il patriarca verde". Egli ha concretizzato questa preoccupazione medianti svariati canali: con i messaggi in occasione dell'annuale giornata di preghiera del 1 settembre; con l'organizzazione di simposi; con numerosi interventi a conferenze internazionali sul tema. Come spiegare quest'interesse così spiccato e tanto visibilmente proclamato? Si potrebbe pensare a un abile *escamotage* per rendersi protagonisti di un problema di attuale rilevanza come quello ecologico per apparire alla moda o per uscire così da un isolamento culturale ormai secolare? Oppure la scelta di campo del patriarcato ecumenico rappresenta la naturale continuazione di un itinerario teologico, quello della tradizione bizantina, brutalmente interrotto dagli eventi storici e che oggi ha molteplici spunti e provocazioni per ridiventare vivo, fecondo e stimolante proprio a partire dal punto in cui la storia lo aveva interrotto?

[14] Cf. *ivi* 1522-1568.

Nel discorso di benvenuto ai partecipanti del simposio organizzato a Halki nel giugno del 1992, Bartolomeo I si premurò di sottolineare che l'interesse "ecologico" della Chiesa ortodossa ha delle ragioni squisitamente teologiche. Dalla lettura del testo possiamo individuare alcuni principi di fondo [15]:

*a*) *Principio cristologico*. Cristo "ricapitolatore" di tutte le cose: «[…] è noto che i padri della chiesa hanno sempre sostenuto che la salvezza in Cristo non riguarda solo l'umanità, ma attraverso la persona umana abbraccia l'intera creazione. Il Signore nostro Gesù Cristo è la "ricapitolazione" di tutta la creazione, stando alla famosa espressione di sant'Ireneo, vescovo di Lione, nel secondo secolo».

*b*) *Principio antropologico*. L'uomo "sintesi" della creazione: «San Massimo il Confessore, grande teologo e padre della Chiesa ortodossa, vissuto nel settimo secolo, insisteva molto sull'importanza della creazione materiale nel piano divino della salvezza che vedeva l'uomo come un microcosmo e considerava la salvezza in Cristo come una "liturgia cosmica" a cui partecipa tutta la creazione materiale».

*c*) *Principio liturgico*. L'eucaristia come "offerta" della creazione: «Inoltre è indicativo della fede della Chiesa ortodossa che la divina eucaristia sia l'epicentro della sua vita. L'eucaristia non è altro che una liturgia, ovvero un atto comunitario del Popolo di Dio, nel quale i fedeli presentano i doni della creazione, il pane e il vino, perché siano trasformati nel corpo e nel sangue di Cristo e siano offerti in rendimento di grazie al Creatore».

*d*) *Principio escatologico*: «I cristiani ortodossi credono fermamente non solo che Dio abbia creato il mondo materiale, ma che, attraverso gli uomini, anche il mondo creato abbia, come suo destino, la partecipazione alla gloria e alla vita eterna in Cristo».

[15] Cf. J. Chryssavgis, *Grazia cosmica ed umile preghiera*, Firenze 2007, 75-76.

Con l'enucleazione delle ragioni teologiche Bartolomeo I riafferma il carattere cosmico della salvezza nel cui ambito all'uomo è affidato il compito cruciale di *ministro* e *custode*. I dogmi fondamentali della fede cristiana portano così, inevitabilmente, la chiesa a prendersi cura del problema cosiddetto "ecologico". Non di rado l'ortodossia ha attribuito alla cristianità occidentale la responsabilità di aver promosso una visione antropocentrica esasperata, favorendo in questo modo quell'alterazione del rapporto tra l'uomo e il resto della creazione che è alla radice dei guasti ambientali che affliggono il nostro tempo: essi, lungi dall'essere soltanto una questione puramente terrena, sono segno dello stravolgimento del *logos* divino sulla creazione prodotto dalla decisione adamitica, inteso non solo come fondamento ma anche come fine ultimo e, quindi, una questione che investe l'ambito soteriologico. Una delle cause può essere forse individuata nel fatto che la teologia occidentale si sia troppo "bloccata a Calcedonia" nella riflessione prolungata sull'ontologia del Dio-Uomo, rendendosi, da una parte, complice di una specie di auto-segregazione del mistero di Cristo con tentazioni monofisitiche, con conseguente separazione tra cristologia e soteriologia, e, dall'altra, sfociando come reazione, soprattutto a cavallo tra il XIX e il XX secolo, in una cristologia con innegabili ammiccamenti nestoriani tendenti anche inconsapevolmente a giustificare ontologicamente l'autonomia dell'uomo. Si potrebbe dire che essa abbia smarrito un po' il sentiero che porta da Calcedonia a Costantinopoli II e alla riflessione sul Cristo operativamente uno e ricapitolatore del cosmo. Non a caso, Massimo il Confessore è scarsamente presente nei trattati di cristologia contemporanei e solo di recente è tornato all'attenzione in Occidente.

La recente teologia ortodossa ha spesso proposto alla cultura contemporanea la sua visione unitaria dell'uomo e del cosmo, frutto di una compiuta sintesi cristologica, come una panacea alle schizofrenie in cui si dibatte l'uomo contemporaneo circa la questione della propria salvezza e il rapporto con la materialità del cosmo [16].

[16] Cf. ZIZIOULAS, *La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain*.

## 5. Logica ecologica e logica teologica

Tuttavia, una fondazione teologica del discorso sull'ambiente porta inevitabilmente la teologia ortodossa contemporanea a prendere le distanze dal pensiero della moderna ecologia. Nei presupposti del pensiero ecologico Bartolomeo I vede il perpetuarsi latente del peccato di Adamo, primo atto di razionalità autonoma dell'uomo, quando afferma che

> «la logica che ha portato alla distruzione dell'ambiente è esattamente la stessa che adesso si occupa della protezione dell'ambiente. Entrambi questi "sistemi di logica" vedono la natura come qualcosa di esclusivamente utilitaristico. Nessuno dei due le attribuisce un significato diverso. Entrambi esistono sullo stesso livello di interpretazione ontologica della realtà naturale, o meglio, *su un vuoto che ignora deliberatamente qualsiasi interpretazione ontologica*».

Il razionalismo, dunque, non è un fenomeno dei tempi moderni, ma si rinnova ogni volta che l'uomo, a immagine del vecchio Adamo, rifiuta il *logos* posto da Dio nella creazione, a cominciare da quello insito nella propria natura. Arrogandosi il diritto di autodefinirlo, attribuisce a se stesso il potere di determinare anche quello della creazione. Il razionalismo, negando il Dio creatore e ponendo l'uomo al suo posto, muta anche il senso e la destinazione finale delle cose create. Esse perdono la loro valenza simbolica, come espressioni visibili del *logos* divino mediante l'azione delle energie divine e diventano strumenti del bisogno dell'uomo. Perciò Bartolomeo afferma:

> «Solo quando le persone guardano la materia e la natura nella loro interezza come la creazione di un Creatore personale, l'uso della materia e della natura nella loro interezza produce una relazione autentica e non la supremazia dell'umanità sulla realtà naturale» [17].

[17] *Ivi* 118.

Per questo motivo, in quanto contenente un *logos* divino, una parola di Dio, il creato diventa un invito che Dio rivolge all'uomo per instaurare, attraverso di esso, una relazione personale finalizzata alla comunione con lui: di conseguenza, il rapporto con la creazione è necessario ai fini del conseguimento della salvezza.

Il costante riferimento al dato della fede come fondamento non è, tuttavia, indice di integralismo o di contrapposizione. La fedeltà al mistero dell'Incarnazione non permette arroccamenti fideistici ma, anzi, guarda inevitabilmente con fiducia agli sforzi umani di comprensione della realtà. La visione ortodossa è consapevole di non poter fare a meno della scienza perché è profondamente convinta che una ricerca scientifica seria e non ideologizzata non faccia altro che esplicitare i fondamenti teologici e ontologici della realtà e possa contribuire al raggiungimento della salvezza integrale dell'uomo e del cosmo. Dal canto suo, una teologia veramente incarnazionista non può non prefigurare e preannunciare gli sviluppi della conoscenza scientifica:

> «La grande sfida che la coscienza ecclesiastica ortodossa è chiamata ad affrontare oggi è la sorprendente realtà della fisica contemporanea, la nuova affascinante cosmologia che deriva dallo studio della meccanica quantistica: ovvero, il potenziale di materia come *energia*, la relatività dello spazio e del tempo come connessione per la presenza di materia e il fine sempre più chiaramente antropocentrico dell'universo. Il linguaggio della fisica rivela oggi la realtà universale come un *logos* (fine o significato) che è attualizzato e ipostatizzato solo dal suo incontro con il *logos* personale umano (fine o parola)» [18].

L'insistenza della Chiesa ortodossa sulla necessità da parte dei cristiani di coniugare la fedeltà alla fede e il dialogo con la scienza come contributo alla definizione dei destini dell'uomo trova un'eco significativa in Benedetto XVI. Egli, nella sua recente riflessione sulla speranza cristiana, dopo aver analizzato le principali componenti

[18] CHRYSSAVGIS, *Grazia cosmica ed umile preghiera*, 123.

che hanno generato il pensiero moderno, da Bacone a Marx, passando per Kant, coglie il cambiamento d'interpretazione della dinamica caduta-redenzione ed evidenzia come tali mutamenti di pensiero abbiano influenzato anche le concezioni teologiche; in conseguenza dello sviluppo scientifico si comincia a ritenere che mentre:

«[…] fino a quel momento il recupero di ciò che l'uomo nella cacciata dal paradiso terrestre aveva perso si attendeva dalla fede in Gesù Cristo, e in questo si vedeva la "redenzione". Ora questa "redenzione", la restaurazione del "paradiso" perduto, non si attende più dalla fede, ma dal collegamento appena scoperto tra scienza e prassi. Non è che la fede, con ciò, venga semplicemente negata; essa viene piuttosto spostata su un altro livello – quello delle cose solamente private ed ultraterrene – e allo stesso tempo diventa in qualche modo irrilevante per il mondo. Questa visione programmatica ha determinato il cammino dei tempi moderni e influenza pure l'attuale crisi della fede che, nel concreto, è soprattutto una crisi della speranza cristiana» [19].

Da qui l'invito all'autocritica rivolto non soltanto all'età moderna ma anche al cristianesimo, che si esprime in termini analoghi a quelli proposti dal patriarca ecumenico:

«Bisogna che nell'autocritica dell'età moderna confluisca anche un'autocritica del cristianesimo moderno, che *deve sempre di nuovo imparare a comprendere se stesso a partire dalle proprie radici*» [20].

È significativo dal punto vista ecumenico che tali affermazioni, unite a quanto detto dallo stesso pontefice nel celebre e discusso discorso tenuto a Norimberga, sembrano avere avuto una felice accoglienza in ambito ortodosso, mentre sono state accolte con frequenti *distinguo* negli ambienti della teologia occidentale.

[19] BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi* (30-11-2007), n. 17: *AAS* 99 (2007) 1000.
[20] *Ivi* 22: *ivi* 1003-1004.

## 6. Il recupero di una teologia esistenziale: Nellas e Zizioulas

Il magistero di Bartolomeo I ha alle spalle una feconda riflessione maturata in seno alla teologia ellenica degli ultimi cinquant'anni, da quando cioè, sotto l'influsso dei teologi della diaspora russa, in modo particolare di Georges Florovskij, prese le mosse in Grecia un movimento per restituire la teologia all'*ethos* dei padri, non tanto nel senso di in una pedissequa ripetizione della loro dottrina ma nel tentativo di recuperare la duplice dimensione ecclesiale ed esistenziale della teologia[21]. Tra i teologi di questa *nouvelle vague*, Panaghiotis Nellas e Ioannis Zizioulas sono tra coloro che hanno tentato di riaprire il dialogo tra la teologia e la vita, rimanendo fedeli alla tradizione ortodossa. La loro riflessione teologica circa la dimensione esistenziale dei dogmi ha certamente ispirato il magistero del patriarca di Costantinopoli. Riepilogando l'antropologia patristica e rivisitandola anche con l'ausilio di categorie più attuali, essi hanno avuto il merito di sviluppare la valenza politica ed "ecologica" della dottrina della divinizzazione. Certamente, non ci si aspetterà di trovare in questi teologi una teologia della liberazione o un'etica dell'ecologia: essi restano profondamente convinti che le conseguenze sociali ed ecologiche derivano direttamente dal dogma cristiano e più che essere frutto di mutamenti strutturali o di impegno etico sono anzitutto il frutto di un'ontologia umana che si rinnova a immagine del suo Archetipo.

Nellas, ricorrendo al concetto delle tuniche di pelle per indicare tutto ciò che l'uomo è dal punto di vista naturale e tutto ciò che lo circonda afferma:

> «L'insegnamento patristico relativo all'immagine e alle "tuniche di pelle" può trasformarsi in *tramite dell'ortodossia con il mondo contemporaneo*, perché permette, o meglio, obbliga il pensiero teologico ad assumere un atteggiamento positivo nei confronti dell'uomo e della civiltà. Le acquisizioni della

[21] G. Florovskij, *Patristics and Modern Theology*, in H. Alivizatos (cur.), *Procès-Verbaux du Prémier Congès de Théologie Orthodoxe à Athènes*, Atene 1939, 238-242.

scienza contemporanea, le scoperte della psicologia, le conquiste della tecnologia, le ricerche della filosofia non sono cose cattive né semplicemente tollerabili: bensì, positivamente buone e stimabili»[22].

Questo è possibile perché tutto ciò che è umano è stato assunto dal Verbo e, quindi, è stato reso "chiesa", poiché la chiesa è "la creazione incorporata a Cristo e vivificata dallo Spirito", ovvero è "il mondo creato che Cristo ha assunto rendendolo infinito col farlo suo corpo". La chiesa non è, dunque, in contrasto con il mondo, ma è a esso ontologicamente legata, dal momento che essa è la creazione che continuamente è assunta dall'uomo-Dio. Tutto ciò che costituisce oggi la civiltà costituisce il materiale che deve diventare corpo di Cristo:

«L'incarnazione non si realizza nel vuoto. Corpo di Cristo diventa la materia creata concreta esistente adesso. Questa, purificata e trasfigurata, edifica il corpo concreto della chiesa [...]. Dio, facendo suo corpo la materia creata, si rivela per mezzo di essa alla creazione e nello stesso tempo rivela e realizza le sue più grandi possibilità, cioè salva la materia».

Se talvolta emerge una sorta di contrasto, ciò non è conseguenza di una naturale idiosincrasia tra fede e scienza nel definire le origini e di destini dell'uomo, ma di quell'atto razionalistico primordiale che è il peccato di Adamo da cui l'uomo è perennemente tentato:

«La vanagloria però della peccaminosa autonomia altera quasi incessantemente la loro indole, le svende alla corruzione e al diavolo in cambio di un piatto di lenticchie. Sicché le opere dell'uomo, anziché servire alla realizzazione della propria finalità, servono il diavolo nella sua opera di distruzione dell'uomo e del mondo»[23].

Da parte sua, Ioannis Zizioulas sottolinea il ruolo della chiesa nel processo della divinizzazione del cosmo:

«Se il sacrificio di Cristo ha ripristinato la vera relazione tra il mondo intero e il suo Creatore, questo significa che bisogna vedere il ruolo della chiesa nel

[22] P. Nellas, *Voi siete dei. Antropologia dei padri della chiesa*, Roma 1993, 102.
[23] *Ivi*.

mondo alla luce dell'aspetto sacerdotale dell'eucaristia. Se quello che è avvenuto mediante l'azione sacerdotale del Cristo è talmente importante per la vita e il destino del mondo intero, la chiesa agisce nell'eucaristia come il sacerdote del mondo poiché essa applica realmente ed esistenzialmente l'azione del Cristo. Essa non soltanto giudica il mondo; essa è anzitutto il sacerdote che prende il mondo nelle sue mani e lo offre a Dio. Non può infatti disprezzare nulla che appartenga al mondo, perché tutto deve fare ritorno al suo Creatore poiché tutto viene da lui»[24].

Da una lettura esistenziale del dogma cristologico di Calcedonia Zizioulas sottolinea che in Gesù Cristo si risolve l'eterno iato tra Dio e il mondo, una sorta tensione che attraversa in maniera drammatica il pensiero filosofico e la prassi mondana. Il mistero del Verbo incarnato, nella sua fisionomia divino-umana, diventa anticipo della sintesi escatologica tra creato e increato e possibilità per l'uomo e, mediante lui, per il mondo intero di conservare il dialogo con la sorgente della vita che libera dalle mortifere tentazioni dell'autochiusura individualistica e apre all'esperienza vivificante della "personalizzazione" intesa come capacità di relazione che dà vita. Da questa visione scaturisce la tensione antropologico-cosmica della chiesa che le proviene dalla sua cattolicità intesa come emersione della presenza del Cristo integrale, mediante la celebrazione della divina liturgia. La chiesa, in forza della sua identità col mistero di Cristo, è chiamata ad espletare nel tempo e nello spazio la missione del Figlio incarnato. In questa prospettiva la chiesa è anzitutto il luogo dove l'uomo diventa persona nel senso che, incorporato a Cristo mediante la partecipazione alla divina liturgia, riceve un'ipostasi ecclesiale, viene cioè inserito nella presenza personalizzante del Cristo che libera l'uomo dall'individualismo e lo rende un essere capace di relazione, un essere ecclesiale, capace di usare la libertà che gli proviene dall'essere immagine di Dio non per sé ma per gli altri e per il mondo che lo circonda. Egli così diventa capace di aiutare tutta la creazione a trascendere i propri limiti:

[24] I. Zizioulas, *L'eucharistie: quelques aspects bibliques*, in J. J. von Allmen (cur.), *L'eucharistie*, Paris 1974, 64.

«L'accettazione del mondo che avviene durante la Divina Liturgia mostra che, per la visione liturgica della creazione, il mondo non ha mai cessato di essere il *cosmos di Dio*, ce il peccato e la distruzione non sono di carattere demiurgico come riteneva Marcione (e anche Harnack!), che tutto ciò che siamo, ciò che ci interessa nel mondo può e deve passare attraverso le mani del celebrante come offerta a Dio. Non perché resti com'è e nemmeno perché cessi di essere ciò che è nel più profondo del suo essere ma perché *divenga* ciò che è *veramente* e che il peccato ha deformato»[25].

La funzione salvifica della chiesa più che propaganda o conquista di spazi non è altro che la naturale proiezione estatica della chiesa verso le esigenze esistenziali dell'uomo e, attraverso di lui, dell'intero cosmo.

## 7. Conclusione

Quanto è stato detto in quest'intervento ha inteso porre in evidenza in che modo la teologia ortodossa, dopo secoli di cattività politica e culturale, sta provando a mettere in dialogo tradizione ecclesiale e modernità. La visione delle cose che essa tenta di propugnare rappresenta una duplice provocazione: *ad extra* alla sapienza umana; *ad intra* alla teologia occidentale. Asserire che non c'è vera razionalità se non in Cristo-Logos, per cui al di fuori di esso regna l'irrazionalità e un uomo "irrazionale" – cioè senza il *logos* di Dio non può essere definito un vero uomo – potrebbe sembrare un'ingerenza indebita nel dominio del pensiero laicista contemporaneo, un attacco all'autonomia del secolare. La visione ortodossa della salvezza storce il naso di fronte a un concetto distorto di "autonomia delle realtà secolari" se esso tende esprimere il riconoscimento di un'alternativa valida alla salvezza promessa da Dio. Da tale distorsione del concetto di "autonomia" spesso non è rimasta immune la teologia occidentale e ciò ha potuto avere un ruolo non indifferente

[25] Zizioulas, *La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain*, 87.

nell'affievolirsi della pulsione missionaria della chiesa spingendola o a un'inconsapevole complicità con il razionalismo, con la conseguente diffusione di una sorta di pastorale che è andata troppo spesso a cercare altrove metodi e contenuti, oppure a una sorta di pessimismo circa la possibilità d'invertire la tendenza e che spinge a posizioni di arroccamento e di difesa nei confronti della comunità filosofica e scientifica: spinte in avanti di tipo nestoriano e integralismi di stampo eutichiano che certamente non aiutano il dialogo ecumenico con l'Oriente ortodosso. Oltre a contestare la pretesa di autosufficienza dello scientismo e del tecnicismo contemporaneo, l'ortodossia ammonisce dunque la teologia occidentale, a volte "sospettosa" circa l'attualità delle formulazioni dogmatiche dei concili del primo millennio, a confidare maggiormente nella loro "modernità" come potenziali contenitori di chiavi di lettura adatte a decifrare e realizzare anche le attese di salvezza del mondo contemporaneo. D'altra parte, è giustificato domandarsi anche se le Chiese ortodosse abbiano oggi la struttura mentale e pastorale per presentarsi al mondo con la capacità di attuare e di promuovere ciò che proclamano in sede di magistero ecclesiale e di simposio.

Ci troviamo di fronte a una delle sfide prioritarie con cui la predicazione della salvezza cristiana è chiamata anche, forse soprattutto oggi, a confrontarsi nella cultura postmoderna e nichilista dove non solo in teoria ma anche nella prassi l'irrazionalità assurge a principio ispiratore della vita: non solo fare a meno del *Logos* ma, addirittura, fare a meno di un *logos*. Questo sforzo si configura come preziosa opportunità di dialogo e occasione di comune impegno per le Chiese di Oriente e di Occidente.

Francesco Asti

# ESPERIENZE SPIRITUALI DI SALVEZZA

L'esperienza mistica è un tema molto complesso, in quanto riguarda il sentire religioso dell'uomo. Spesso, è soggetta ad abusi quando il ricercatore non usa un metodo che rispetti la sua originalità. Il presente argomento ha bisogno previamente di una struttura metodologica capace non solo di enumerare gli elementi comuni soggiacenti in un'esperienza mistica, quanto anche di osservare l'unicità e lo spessore personale di chi è coinvolto nel rapporto con il divino. Il metodo apre anche una successiva discussione sul contenuto teologico insito in tale esperienza. In particolare, i mistici cristiani evidenziano delle caratteristiche proprie che possono essere d'aiuto per il nostro studio. Il dialogo interreligioso può essere costruito partendo dalla comune comprensione che si ha dell'uomo. Le tecniche di preghiera, la conoscenza del sé o le pratiche morali sono proprie di ogni religione e rappresentano il vero legame su cui poter costruire un solido confronto.

La via mistica è viva esperienza dell'incontro con Dio nelle profondità della propria coscienza. È la divina misericordia che prende possesso dell'uomo rispettandolo nella sua integralità. L'esperienza di Dio è fondamentalmente vissuta nella comunione con l'essere umano e con tutto il creato. L'unità fra Dio e l'uomo si manifesta nel volto dell'unigenito Figlio che si è donato per riportare l'uomo alla verità. In questa unione, l'uomo non perde la sua identità, ma la purifica fino a essere divinizzato: «esiste una unificazione dell'uomo con Dio – il sogno originario dell'uomo –, ma questa unificazione non è un fondersi insieme, un affondare

nell'oceano anonimo del Divino; è unità che crea amore, in cui entrambi – Dio e l'uomo – restano se stessi e tuttavia diventano pienamente una cosa sola: "Chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito", dice san Paolo (*1Cor* 6,17)»[1]. Essere profondamente uomo significa vivere nella piena comunione con Dio. Gli estremismi religiosi non salvaguardano il cammino di perfezione del credente, anzi lo riducono a strumento di odio e di separazione. I mistici di ogni tempo e di ogni luogo insegnano a ritrovare la pace, a costruire un mondo migliore nella piena adesione alla Realtà Ultima.

## 1. Esperienze spirituali di salvezza: questioni di metodo?

Il problema evidente nel voler prendere in esame le varie esperienze di salvezza risulta essere quello metodologico. Infatti, il metodo consente di leggere il fenomeno religioso partendo da un determinato angolo visuale. Il procedimento deduttivo fa leva sulla struttura teologica presente in ogni religione: dai principi si giunge a giudicare l'esperienza mistica. Il limite e il punto di forza di questo modo di procedere dipendono dal fatto che nelle sue premesse sono già operanti le conclusioni. Invece, applicando il metodo induttivo, il ricercatore sceglie l'osservazione per analizzare il fatto spirituale. In questo modo si moltiplica il numero di esperienze per cogliere l'originalità dell'esperienza mistica.

Tali metodi mostrano solo aspetti parziali della ricerca metodologica che non può prescindere dalla capacità intuitiva dell'uomo. Specialmente il fenomeno spirituale si presenta carico di processi intuitivi e, per spiegarli, l'osservatore ha bisogno di regole che ne determinano l'origine e lo sviluppo.

Nell'esaminare le esperienze di salvezza, il ricercatore deve acquisire informazioni che provengono dalle discipline interessate alla

[1] Benedetto XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (25-12-2005), n. 10: *AAS* 98 (2006) 226.

ricerca. Non si privilegia uno schema rispetto all'altro, in quanto si ha bisogno di una diversificazione metodologica per rispettare l'oggetto nella sua interezza. È importante, quindi, determinare una matrice comune, fatta di elementi da condividere insieme agli altri studiosi per avere un'idea chiara del fenomeno spirituale. Con questo strumento il teologo si confronterà con lo storico e con il filosofo delle religioni; aprirà la sua ricerca all'antropologo, allo psicologo o al sociologo, perché l'esperienza mistica sia leggibile sotto tutti i punti di vista[2].

Per lo studioso J. Ries, ad esempio, l'antropologia studia anche l'uomo religioso, in quanto è creatore e fruitore dell'insieme simbolico del sacro[3]. Quest'ultimo è una vera mediazione significativa che fa emergere la struttura psichica e sociale dell'uomo. La relazione fra l'Essere trascendente e l'uomo si manifesta nel tempo e nello spazio. La presenza del divino trasforma l'uomo facendolo cosciente di un'esperienza unica e originale[4]. Ries, nel proporre i risultati della sua ricerca, utilizza il metodo fenomenologico, in cui sottolinea l'importanza dell'osservazione partecipante. Il ricercatore partecipa in prima persona alle varie esperienze religiose da cui fa emergere i dati comuni, evidenziando quelli propri. Le caratteristiche peculiari di un fenomeno spirituale non possono essere considerate materiale di scarto, in quanto rappresentano l'originalità di una fede. Non bisogna necessariamente trovare elementi simili fra le varie religioni per concludere che ve ne sia una universale, anzi il peculiare indica l'identità e la novità di un determinato credere[5].

[2] Cf. K. WAAIJMAN, *Spirituality*, Leuven 2002. Si consideri pure J. MARTÍN VELASCO, *Il Fenomeno Mistico. Antropologia, culture e religioni*, I, Brescia 2001; ID., *Struttura del fenomeno e contemporaneità*, II, Milano 2003; ID., *Il fenomeno mistico. Un confronto*, in *Sentieri illuminati dallo Spirito*, Roma 2006, 9-44. J. RIES, *Le sacré comme approche de Dieu et comme ressource de l'homme*, Louvain-la-Neuve 1986 ; ID. (cur.), *Le origini e il problema dell'Homo religiosus*, Milano 1992.

[3] Cf. RIES, *Le origini*, 24.

[4] Cf. *ivi* 29.

[5] Cf. U. BIANCHI, *Il metodo della storia delle religioni*, in A. MOLINARO (cur.), *Le metodologie della ricerca religiosa*, Roma 1983, 23-22.

### 1.1. *Essenzialismo metodologico*

Il pastore olandese G. van der Leeuw, nella sua opera *Fenomenologia della religione*, sostiene la pericolosità di far coincidere la teologia con la fenomenologia, in quanto l'originalità del fatto spirituale non è da confondere con i dati acquisiti[6]. Anche per il gesuita C. Greco la fenomenologia fa intendere nell'esperienza spirituale il mistero di Dio. Il teologo esprime criticamente il messaggio rivelato, mentre il fenomenologo coglie i tratti del dialogo divino-umano[7].

Usando il metodo fenomenologico si vuol giungere all'essenza del fenomeno religioso oggettivato nella sua struttura dai miti, dai simboli e dai riti. L'intuizione fondamentale di van der Leeuw consiste in un'affermazione forte: la rivelazione non è in se stessa un fenomeno, ma è la risposta dell'uomo che viene osservata e da cui si ricava indirettamente la presenza del Trascendente. Lo studioso insiste sul valore della conoscenza *per viam negationis* per recuperare l'originalità di ogni esperienza religiosa. L'uomo, percependo la presenza potente e misteriosa di Dio, entra nel processo dell'alterità che fonda la relazione e costituisce l'uomo nella sua struttura personale. Il compito del fenomenologo è di leggere il fatto partendo dalla dimensione antropologica, attraversandolo e rendendolo chiaro alla coscienza[8]. In questo modo, il soggetto vive nella sua costituzione la fase oggettiva dell'alterità, in quanto la relazione mostra Dio e l'uomo, l'uno e l'Altro in una reciproca visione. L'alterità evidenzia, quindi, la realtà del mondo, delle cose e dei sentimenti. Non è

[6] Cf. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, Torino 1960.

[7] Cf. C. GRECO, *Storia delle religioni e spiritualità. La comprensione dell'esperienza religiosa nella fenomenologia della religione e il suo influsso sulla teologia spirituale*, in CH. A. BERNARD (cur.), *La spiritualità come teologia. Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana (Roma, 25-28 aprile 1991)*, Milano 1993, 156-168; ID., *L'esperienza religiosa. Essenza, valore, verità*, Milano 2004.

[8] VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, 530: «il fenomeno, rispetto a qualcuno cui si mostra, comporta tre caratteri fenomenali sovrapposti: *1*) è – relativamente – nascosto; *2*) si rivela progressivamente; *3*) è – relativamente – trasparente. Queste tappe sovrapposte sono non eguali, ma correlative, a quelle della vita: *1*) esperienza vissuta; *2*) comprensione; *3*) testimonianza».

semplicemente un processo intrapsichico, ma è elemento costitutivo della realtà. L'oggetto non è una proiezione della coscienza che nel suo processo intenzionate dà vita alle cose, ma è la realtà in sé che riceve dall'uomo il significato per l'esistenza. Nei flussi di coscienza vive tutta la storia dell'uomo che si apre verso due realtà: l'io intenzionante e il mondo. I due non sono facilmente riducibili, a patto che non si voglia sacrificare uno dei due termini della relazione.

L'essenzialismo può chiudersi in una fase di immanentismo psicologico se non fa toccare con mano la trasparenza esistente fra il soggetto intenzionante e la realtà di fatto [9]. Anche la sfera della religione mostra che l'uomo si pone dinanzi alla realtà Trascendente come altro rispetto alla sua idea del divino. Dio che viene all'idea è solo la seconda fase di un processo conoscitivo in cui la Realtà è prima e ultima.

### 1.2. *Costruttivismo metodologico*

Il costruttivismo tenta di trovare la soluzione al pluralismo delle religioni nel loro sviluppo storico. Gli studiosi di questa corrente metodologica considerano tutte le esperienze mistiche simili fra loro, anzi derivanti da una unica realtà da cui le religioni si sono separate, diversificandosi per situazioni geografiche, culturali, sociali e politiche. Un esempio di tale concezione è la ricerca di R. Zaehner, che definisce la mistica come esperienza di unione con qualcuno o qualcosa diverso da se stesso [10].

Grazie al metodo fenomenologico Zaehner imposta un lavoro scientifico partendo da un confronto storico delle religioni. Infatti, nel suo libro *Comparison of Religion*, costruisce l'accostamento delle diverse fedi cercando punti comuni. L'esistenza di analogie e il

[9] Cf. P. Valori, *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia*, Roma 1959.

[10] R. Zaehner, *At Sundry Times. An Essay in the Comparison of Religions*, London 1958; Id., *Concordant Discord. The Interdependence of Faiths*, Oxford 1970; Id., *Mysticism Sacred and Profane. An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience*, New York 1961; Id., *Christianity and Other Religions*, New York 1964.

persistere di differenze fanno sì che il fenomeno mistico sia da considerare un *genomenon*, un qualcosa che diviene nel percorso storico. Allora, avremo all'interno delle grandi religioni il passaggio dall'induismo al buddismo, dal giudaismo al cristianesimo, dall'islamismo al sufismo. Per comprendere il divenire delle religioni c'è bisogno di strumenti interpretativi che mostrino la valenza esistenziale del fenomeno spirituale, superando, in questo modo, un certo storicismo culturale. Le interpretazioni saranno oggettive nella misura in cui i riferimenti essenziali saranno la lettura del testo sacro e le testimonianze di uomini sinceri che credono alla rivelazione.

Il processo metodologico prevede l'inserimento dei dati ricavati in una vera griglia tipologica. Si crea un lavoro di tassonomia in cui gli elementi simili sono necessariamente più interessanti e utili rispetto a ciò che è considerato tipico di una religione. In questo studio risultano importanti la contestualizzazione culturale e la territorialità. Per osservare un fenomeno mistico c'è bisogno, inoltre, di conoscere la struttura linguistica dell'ambiente d'origine. Ogni esperienza mistica viene comunicata rispettando non solo le condizioni psicologiche dell'uomo ma anche le caratteristiche linguistiche proprie di una determinata cultura.

La tipologia, così delineata, offre elementi per una possibile interpretazione del fenomeno mistico, per cui lo studioso osserva come nella religione cristiana sono presenti caratteristiche proprie di altre fedi. Vi sono monisti come Eckart, panteisti come Silesius o teisti come Teresa di Gesù e Giovanni della Croce. Il rischio riscontrato nel pensiero di Zaehner è quello di confondere le strutture linguistiche con il contenuto teologico. Le espressioni usate dai mistici cristiani derivano da una visione trinitaria e cristica della loro fede. Spesso inquadrare i contemplativi in forme precostituite danneggia la bellezza del linguaggio impoverendolo a vantaggio di un quadro generico di classificazione.

I limiti dell'essenzialismo e del costruttivismo ci spingono a riflettere maggiormente sull'unicità e sulla genesi dell'esperienza mistica. Essa si presenta nelle varie religioni come incontro originale non

replicabile sia per il contenuto che per la relazione che si instaura. La peculiarità di un'esperienza non può essere messa in discussione pena l'incomprensione della stessa fede. Pur trovando elementi comuni nelle varie religioni, non si può concludere che l'esperienza vissuta sia identica dovunque. L'uomo religioso vive il mistero di Dio, comprendendo sempre più se stesso e il suo ruolo nei riguardi della divinità. L'originalità è segnata, quindi, dall'unicità della relazione che si manifesta in maniera fortemente simbolica. Tale unicità è un fatto di coscienza, in quanto l'uomo intuisce la presenza di Dio come altro da se stesso. In questo modo il suo rapporto è originario, in quanto è primo e il più determinante nella sua vita.

Tali caratteristiche non cozzano con il metodo genetico-comparativo, in quanto l'originalità e originarietà di un'esperienza mistica sono evidenti solo con un processo di comparazione che si va delineando nello sviluppo storico. L'essenza dell'esperienza brillerà ancora maggiormente solo quando si osserveranno le molteplici angolature da cui un ricercatore si pone a contemplare il fenomeno spirituale.

Senza partire da pregiudizi di scuola, vogliamo proporre una fenomenologia dall'alto, origine della scienza dei santi [11]. Von Balthasar affermava che tale procedimento non ha inizio dal basso, dall'osservazione del fenomeno spirituale, ma dall'alto della sua essenza in cui sono presenti le missioni del Figlio e dello Spirito Santo. Dio entra nella vita del fedele con cui instaura un rapporto tale da cambiare le sue condizioni psichiche e sociali. Il teologo considera, quindi, il vissuto nella sua complessità come realtà in cui avviene l'incontro trasformante. L'intuizione di una fenomenologia dall'alto è presente particolarmente nel libro di Edith Stein *Scientia Crucis*, in cui la filosofa offre al lettore una rivisitazione del metodo fenomenologico, volendo costituire una scienza oggettiva che identifica con la teologia. Per la carmelitana comprendere la vita e le

[11] Cf. H. U. von Balthasar, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e elisabetta di Digione*, Milano $^{3}$1991.

opere di san Giovanni della Croce significa entrare in un dinamismo esistenziale dove ogni elemento fa parte del complesso fenomeno spirituale. Sentimenti, attività caritativa, la produzione letteraria e la profonda spiritualità del santo sono elementi interconnessi da cui emerge l'oggettività del mistero adorabile di Dio.

## 2. Il Dio delle religioni e le diverse esperienze mistiche

Nel campo delle religioni assistiamo a un crescente interesse per i cammini spirituali vissuti nell'estremo Oriente o per il nucleo teologico delle religioni occidentali. La curiosità nasce per lo più da cattiva informazione o da contatti occasionali che solo nel tempo si trasformano in vera passione. Le notizie sono spesso attinte dal grande calderone che è il *web*, senza avere possibilità di confronto, senza essere introdotti nello studio delle religioni. Partecipiamo, così, a *un surplus* di informazioni religiose che non aiutano la comprensione delle identità e delle caratteristiche proprie di ciascun credo. Siamo in una forma di sincretismo informativo per cui le originalità si perdono per dare posto a un senso universale della religione senza riconoscere il valore propositivo delle singole fedi.

La conoscenza esperienziale delle varie religioni potrebbe aiutare a sfatare i pregiudizi e a evitare le visioni troppo entusiastiche che accomunano anche espressioni tra loro contrastanti [12]. L'esperienza è fondamentale per delineare una storia e una teologia delle religioni. Essa è il costitutivo necessario quando si tratta di esaminare i fenomeni mistici. Infatti, non basta una loro classificazione per dedurre che in fondo le religioni si equivalgono. C'è bisogno di

[12] Commissione Teologica Internazionale, *Il cristianesimo e le religioni*, n. 5: «attualmente cresce l'esigenza di una maggiore conoscenza di ciascuna religione, prima di poterne elaborare la relativa teologia. Poiché in ogni tradizione religiosa si incontrano elementi di origine e di portata ben diverse, la riflessione teologica deve limitarsi a considerare fenomeni concreti e ben definiti, per evitare giudizi globali e aprioristici» (*Il Regno Documenti* 3/1997, 75-89, qui 75).

riflettere sulla reale esperienza di Dio come salvatore. "Osservare per contemplare" può essere il principio da cui partire per delineare una possibile descrizione dell'argomento.

La lettura dei testi sacri e la testimonianza di credenti sinceri sono i punti cardini per delineare un'esperienza mistica. Dio non è percepito dall'uomo come il bisogno di superare la sua paura della morte, né per sublimare le sue esigenze psico-fisiche. Dio si manifesta come realtà diversa dall'uomo, come altezza da scalare. La stessa estasi, ad esempio, può essere intesa come apertura all'Altro, nel senso più universale possibile: l'uomo si apre alla trascendenza, al Reale Primo e Ultimo della creazione [13].

Grazie all'esperienza mistica il Dio delle religioni si mostra nella sua volontà di comunione e nel suo intento di armonizzare le parti del creato. L'apertura diventa il prodotto di un'esperienza vitale in cui anche lo stesso io chiarisce la sua costituzione per essere proiettato sullo sfondo del divino. Il soggettivismo di quest'esperienza si esprime nella volontà dell'uomo di conoscersi in profondità proprio quando si inabissa in Dio. Tale conoscenza non è chiusa in se stessa e per se stessa, ma è una vera attività estatica in cui il soggetto si apre nell'atto di cogliere Dio. In questo dinamismo Dio rivela il suo *Essere-per-l'altro*. L'uomo sperimenta tale apertura come dialogo che si trasforma in relazioni sociali. Il vero mistico è un uomo e una donna che costruiscono legami tra Dio e gli altri. Ha forte il senso della salvezza e desidera il possesso dell'eternità. Di conseguenza sorgono alcuni interrogativi: quale visione escatologica possiede? Reincarnazione o destino finale dell'uomo? Parla di autorendenzione o eteroredenzione?

Nell'opuscolo *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* di Tommaso d'Aquino la mistica è una dimensione indispensabile della religione. L'uomo è la creatura ragionevole che «si deve ricollegare con Dio, al quale era unita prima di esistere, affinché tutti i fiumi ritornino alla sorgente dalla quale sono sgorgati (*Qo* 1,7)» [14]. La pre-

[13] Cf. U. Occhialini e altri, *L'estasi*, Città del Vaticano 2004.

[14] Tommaso d'Aquino, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* I.

senza di Dio nella vita dell'uomo testimonia un doppio movimento: Dio comunica con la creatura e viceversa. In questa realtà dialogica prende forma la religione che ha come scopo il rinnovamento del rapporto originario [15]. L'esperienza mistica indica che Dio viene prima delle religioni storiche ed è vivo nell'esperienza quotidiana dell'uomo.

Per il teologo J. Dupuis, molte donne e uomini «viventi nell'economia dell'alleanza cosmica hanno incontrato il vero Dio in un'esperienza religiosa autentica. La preghiera, per esempio, implica una relazione personale tra un "io" e un "Tu" infinito» [16]. L'approccio esistenziale dell'autore supera «le idee imperfette su Dio veicolate da quelle religioni» che sono fuori della tradizione ebraico-cristiana. Tale approccio mostra l'importanza della preghiera, in cui Dio prende l'iniziativa di accostarsi personalmente agli uomini.

Il gesuita tenta di descrivere l'esperienza religiosa autentica utilizzando due caratteristiche della mistica: Dio "fuori" estasi per le religioni profetiche e Dio "dentro" instasi dell'Oriente mistico. Osserva che da questa duplice visione scaturiscono anche due linguaggi: uno catafatico-descrittivo, tipico del modo di esprimersi degli occidentali, e l'altro apofatico-contemplativo dell'Oriente. Tale divisione sembra troppo netta, quasi che l'esperienza mistica non sia allo stesso tempo instasi ed estasi. Il trovare Dio in se stessi o l'uscire da sé per entrare nel mondo di Dio sono tipologie presenti in ogni religione. Non sono le modalità che realizzano l'identità di una fede, ma il nucleo dottrinale che scaturisce dalla viva esperienza che l'uomo fa di Dio. La preghiera può essere considerata uno tra i mezzi per creare contatti con Dio. Il problema è sul concetto di mediazione che scaturisce dal rapporto fra Dio e l'uomo. La *Redemptoris missio* e la *Dominus Jesus* insistono sulla necessità di

[15] Cf. L. Borriello, *Mistica e religione naturale in san Tommaso*, in *Rivista di Ascetica e Mistica* 1/2004, 133-150; Ch. Morerod, *Antropologia e salvezza dei non cristiani secondo san Tommaso d'Aquino*, Napoli 2006; Ph. Capelle, *Nomi divini e nomi metafisici. Rileggere Tommaso d'Aquino (*Summa theologiae *1, q. 13)*, Napoli 2007.

[16] J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997, 324-328.

produrre un'attenta riflessione sul significato da dare all'espressione *mediazione partecipata* di vario tipo e ordine che si realizza in Cristo senza pretese di parallelismo o complementarismo [17].

Ogni religione pretende di essere la depositaria della verità e dell'unicità della via di salvezza. Il vero nodo da sciogliere riguarda l'essenza divina e il fine di tutta quanta la realtà creata [18]. Fa difficoltà pensare a un pluralismo ontologico che produce un'idea di Dio diversa in ogni religione oppure a una visione della vita eterna o del nulla eterno che determina la vita di ogni giorno. Se vogliamo sottolineare solo l'*effetto soteriologico*, non possiamo non concludere che tutte le religioni sono importanti quando tentano di realizzare la solidarietà, la pace e la libertà. Ciò, però, resta solo un effetto di ciò che è la scaturigine della fede. La discussione verte sulla necessità di considerare il problema ontologico ed escatologico centrale per delineare il concetto di salvezza. Chi salva? E perché salva? L'origine e il fine: nel mezzo l'esperienza mistica.

### 2.1. *La salvezza e il Cristo dei mistici cristiani*

I mistici cristiani hanno sempre sottolineato il valore soteriologico della loro fede. La salvezza è sperimentata come incontro con il Dio rivelato. I contemplativi sono chiamati dalla Santissima Trinità a vivere nell'oggi il messaggio redentivo in vista della beata speranza che si realizzerà nelle Gerusalemme celeste. La prospettiva soteriologica

[17] Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Jesus* circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della chiesa (6-8-2000), n. 14: *EV* 19, 1177.

[18] A.W.J. HOUTEPEN, *Dio, una domanda aperta*, Brescia 2001, 326: «Eppure nessuna religione che si intende come via della salvezza può rinunciare alla pretesa di essere la vera via. Una fede in Dio che rinunciasse a qualsiasi pretesa di verità universale, si troverebbe nell'intima contraddizione come se la verità riguardo a Dio valesse soltanto per questo dato gruppo oppure fosse invece possibile trovare per definizione "un Dio ancora migliore". L'idea stessa di Dio sopporta inoltre un pluralismo epistemologico o metodologico non però un pluralismo ontologico o escatologico della verità». Cf. J. MOINGT, *Dio che viene all'uomo*, I, Brescia 2005, 246: «il cristianesimo deve rinunciare a rivendicare un intervento storico della divinità a suo solo vantaggio».

si mostra sotto un duplice aspetto: il possesso dei beni futuri e il perfezionamento delle realtà temporali. I mistici percepiscono la salvezza come fonte di conversione e di trasformazione spirituale, per cui non solo l'interiorità è soggetta a farsi immagine e somiglianza di Dio, ma anche e soprattutto il contesto sociale e ed ecclesiale.

L'esperienza mistica diventa espressione profetica quando il contemplativo ha il coraggio di annunciare Dio a persone che non lo attendono. Le mistiche medioevali hanno compreso il loro ruolo profetico e hanno indicato i beni messianici, per riportare tutta quanta la chiesa al suo dovere di sposa [19]. Infatti, i loro scritti, con il titolo significativo di *rivelazioni* o *memoriali*, fanno notare come il dono della profezia sia riservata a chi sperimenta intensamente la presenza di Dio in un mondo spesso corrotto e lontano dall'amore divino. La voce del profeta richiama il credente alla sua dignità di figlio da vivere nel proprio contesto storico. La fedeltà alla storia è propria dei contemplativi che riconoscono l'importanza della cultura e delle situazioni politiche in cui vivono.

La dimensione temporale ed esistenziale del cristianesimo si apre alla realtà futura. Dio, nell'esperienza mistica, anticipa la comunione che si godrà nell'eternità, anche se resta comunque condizionata da fattori soggettivi riguardanti il credente. San Tommaso considera la contemplazione *un intuito semplice della verità*, per cui Dio viene sperimentato già nella conoscenza mistica [20]. L'anticipazione è possibile per i meriti di Cristo che, nel suo sacrificio vespertino, fa partecipe l'uomo dei beni messianici. La conoscenza sperimentale di Dio è una perfetta unificazione delle potenze dell'anima, in quanto ciò che si conosce è anche ciò che si desidera e si ama [21]. Il Bene da

[19] Cf. MARGHERITA D'OINGT, *Scritti spirituali*, Cinisello Balsamo (Milano) 1997, 49-51; SANTA GERTRUDE, *Le rivelazioni*, Siena 1994, 17-21; GIULIANA DI NORWICH, *Libro delle rivelazioni*, Milano 2003, 319-321.

[20] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* II-II, q. 180, a. 3: «angelus semplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simlicis veritatis».

[21] Cf. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *In Sent. Dist.* 35, q. 2. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* II-II, q. 180, a. 3 ad 1: «perspicax, et liber contuitus animi in res perspi-

raggiungere non è solo frutto di un'attività intellettuale, ma coinvolge ogni facoltà dell'uomo. In questo modo si vuole affermare che il Dio cristiano si presenta nella quotidianità di un'esistenza. Non è percepito come lontano o assente, ma vicino e partecipante alla vita del fedele, in cui vengono ad abitare tutte e tre le Persone divine[22]. Tale esperienza intensa della fede si compie nel cuore di chi si dispone a ricevere Dio con tutte le sue facoltà fisiche che spirituali.

I mistici hanno la percezione sensibile che la presenza di Dio nella loro esistenza si compie grazie alla redenzione operata dal Figlio e alla santificazione prodotta dello Spirito Santo. Nella morte e risurrezione di Gesù Cristo l'uomo entra di diritto nel regno del Padre. Con Cristo si soffre e si muore; con lui si risorge e si regna (cf. *Rm* 8). La partecipazione ai dolori di Cristo redentore (*cristopatheia*) è legata fortemente alla condivisione della vita ecclesiale (*ecclesiopatheia*) e all'unione mistica (*theopatheia*). Tali dimensioni sono scisse didatticamente per mostrare la complessità del rapporto del mistico cristiano con Dio, ma nella realtà sono intimamente unite. Esse manifestano il cammino di santità del credente. L'esperienza mistica, come dono gratuito, non è altro che una luce sulla vita spirituale del credente che sperimenta la comunione con Dio nella liturgia, nei sacramenti e nell'agire in conformità alla proprie scelte di fede. La santità sarà quindi, come dicevano i padri della chiesa, un vero itinerario di divinizzazione in cui l'uomo ritorna alla sua patria arricchito dei doni della redenzione e della santificazione.

1. Con il termine *Cristopatheia* vogliamo indicare il vissuto di tanti uomini e donne che hanno sperimentato nella propria vita la

ciendas». Ancora TOMMASO D'AQUINO, *Sententiarum*, dist. 14, q. 2, a. 2, ad 3 e dist. 15, q. 4, a.1, ad 3, circa la conoscenza quasi sperimentale. Dante recepisce l'impostazione della scolastica, riportandola nella poesia. Egli assume da san Tommaso la conoscenza per beatitudine, i gradi diversi della contemplazione e l'ascesa al Cielo. Cf. DANTE ALIGHIERI, *Paradiso* I, 4-12; XXII; XXIII; XXVII, 1-6; XXXI, 109-111; XXXII; XXXIII, 124-126.

[22] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 43, a. 5: «perceptio experimentalem quondam notizia significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia».

mediazione di Cristo come unica via per inabbissarsi nella Trinità. Tale esperienza diventa, per i contemplativi, motivo di riflessione teologica e di azione pastorale. In questo modo, il vissuto mistico sta alla base di scelte personali e comunitarie. Il Figlio di Dio è percepito nell'esperienza mistica come Sapienza creatrice che sta nel seno del Padre. Caterina da Siena, Giuliana di Norwich, Suso e la tradizione della mistica renano-fiamminga sottolineano, con pagine indimenticabili, l'opera dell'Unigenito Figlio nel seno del Padre. Siamo dinanzi ad alcune interessanti intuizioni dei rapporti intratrinitari. Spesso, sono proprio le proposte dei mistici che danno vita a veri trattati di teologia trinitaria. Maria Maddalena de' Pazzi afferma che tre sono i principi con cui Dio si unisce all'anima: partecipazione, comunicazione e unione[23]. Ciò avviene per mezzo dell'umanità del Verbo: «c'è poi amplissimo mare dell'humanità del Verbo che per esso è la stessa verità, nel'quale mare alcune persone ci si purificano, alcune ci si vestono e altre ci si nutriscono»[24].

La teologia della partecipazione è fondamentale per comprendere come si possa comunicare un Dio infinitamente grande con la creatura infinitamente piccola. La Persona del Verbo è la Sapienza concreatrice che ha dato vita all'universo. La mano di Dio diventa metafora per indicare che il Figlio ha suggellato con lo Spirito Santo tutta la creazione del Padre[25]. L'alito infuso nell'uomo è partecipazione alla vita stessa di Dio che ha disegnato la sua presenza nelle potenze dell'anima. Agostino così approfondirà la teologia dei padri della chiesa, costruendo un'antropologia trinitaria[26]. L'uomo è tutto protesto verso il raggiungimento della patria beata; il suo slancio è nel conseguire la sua perfetta immagine che è Cristo Gesù[27]. Diventare bello per l'uomo significa essere nella gloria dell'Unigenito Figlio di Dio[28]. La

[23] Cf. Maria Maddalena de' Pazzi, *Revelatione e intelligentie*, III, Firenze 1964.
[24] *Ivi* 128.
[25] Cf. S. Pompilio Maria Pirrotti, *Lettere di direzione spirituale*, 28; 32, Romae 1982.
[26] Cf. Agostino d'Ippona, *La Trinità* VII-IX; Id., *Le confessioni* X, 23-25; XI, 12.
[27] Cf. J. van Ruusbroec, *Lo specchio dell'eterna beatitudine*, Milano 1994, 136-140.
[28] Cf. Gregorio di Nissa, *Omelie sul Cantico dei Cantici* V.

deificazione diventa il vero motore che spinge l'anima a superarsi continuamente. Per Gregorio di Nissa, la prima attività della volontà umana è separarsi dalle cose terrene. Ciò è una vera estasi, in quanto le potenze dell'anima si distaccano dai piaceri terreni volendo essere totalmente di Dio. Il secondo passaggio è identificato con l'*epéktasi*, avvicinamento alla Sapienza increata fatto di un continuo ascendere verso la realtà eterna. Ciò avviene per grazia e perché Dio stesso attira l'anima verso i beni eterni. Tale itinerario viene sperimentato dallo stesso Agostino che con la madre Monica si trovava a Ostia per ritornare in Africa.

La visione sapienziale prodotta dall'esperienza mistica è unita fortemente all'idea di provvidenza. Dio mantiene nell'essere la sua creazione, partecipando continuamente la sua grazia allo scopo di riportare ogni cosa al suo vero fine. Caterina da Siena descrive l'unità profonda che vi è fra la sapienza e la provvidenza: «con provvidenza lo creai; quando mirai in me stesso la mia creatura, mi innamorai di lei; mi piacque di crearla a mia immagine e somiglianza con molta provvidenza. Perciò provvidi a darle la memoria, perché ritenesse i miei benefizi e la feci partecipe della potenza di me Padre eterno. Le diedi l'intelletto affinché nella sapienza dell'Unigenito mio Figliuolo ella intendesse e conoscesse la volontà di me Padre eterno donatore delle grazie a lei con tanto fuoco d'amore. Le diedi la volontà per amare, facendola partecipare della clemenza dello Spirito Santo, affinché potesse amare quello che l'intelletto vide e conobbe»[29].

L'amore crocifisso provato dai mistici ci indica che la loro partecipazione alla vita di Gesù è piena. Per costoro, il corpo di Gesù è il loro corpo. Essi percepiscono in maniera singolare che la loro unione a Dio avviene per mezzo del corpo santo del Salvatore. In un certo senso, la carne di Cristo si dilata fino a inglobare tutti i credenti. Gioire nelle sofferenze per completare nel proprio corpo ciò che manca dei patimenti del Cristo è esperienza di unione a Dio e di comunione con tutta quanta la chiesa (cf. *Col* 1,24). La sofferenza

[29] CATERINA DA SIENA, *Il dialogo della divina Provvidenza*, Siena 1994, 135.

provata da Gesù è richiesta dai mistici per essere totalmente dell'altro: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i suoi amici» (*Gv* 15,13). Espressioni come ricevere spiritualmente la passione di Gesù o provare malattie fisiche non sono da considerare forme isteriche o masochismo, bensì mostrano la chiara coscienza dell'essere completamente di Cristo[30]. Abbracciare i lebbrosi o bere la colatura dell'acqua di un ammalato sono segni penitenziali di un appartenere alla vita di Gesù. Fare unione è vivere profondamente la comunione eucaristica[31]. L'adorazione del Crocifisso è memoria perpetua della misericordia divina. La trafittura diventa la feritoia del Cantico dei Cantici, il varco da cui l'uomo esce rigenerato e verso cui desidera ritornare per gustare la benevolenza del Padre. Il Gesù piagato non è segno di una sconfitta umana, bensì è la realizzazione della carità di Dio che abbassa i superbi e innalza gli umili.

2. *Ecclesiopatheia*. La passione per Cristo è pari a quella che i mistici nutrono per la chiesa, contemplata come corpo del Risorto. Vi è, quindi, un'equazione fra la carne di Cristo e quella del mistico e fra quest'ultimo e la chiesa. Il vissuto di san Paolo fa da battistrada per comprendere l'intima unione che vi è fra queste parti: Cristo, chiesa, mistico. L'immagine dello Sposo e della sposa nella lettera agli Efesini ci introduce nel mistero grande della fede: l'unione del capo al suo corpo (cf. *Ef* 5). San Paolo fa esperienza di quest'unione che non è una semplice appartenenza di tipo morale o giuridico, ma è un essere inserito nel corpo di Cristo.

L'immagine paolina mette in evidenza il ruolo necessario della chiesa come corpo di Cristo, come sposa di Cristo, proponendo una considerazione che supera l'idea sociale di gruppo per introdursi a una realtà più profonda data dalla unità che vi è fra Cristo e i suoi discepoli. Non è possibile scindere, così, la persona e l'opera

[30] Cf. Giuliana di Norwich, *Libro delle rivelazioni*, II.

[31] Cf. Tommaso da Celano, *Vita Seconda*, 592, in *Fonti Francescane*, Padova 2000; Angela da Foligno, *Il libro della beata Angela da Foligno*, *Memoriale* V,22, Cinisello Balsamo 1990.

di Gesù da ciò che è e che fa la sua sposa o il suo corpo, pena la negazione della stessa azione di Cristo. La redenzione si fa sentire nel corpo ecclesiale, giungendo a ogni sua parte senza distinzione[32]. La pienezza di Cristo inabita questo corpo offrendo a esso tutta la cura possibile e ogni tipo di assistenza finché raggiunga la sua maturità. I mistici vivono profondamente la comunione ecclesiale anche quando è segnata dal peccato dei singoli[33].

Particolarmente significative sono le riflessioni che Caterina da Siena offre sul rapporto Cristo-chiesa. Distingue un corpo universale, che individua nella società dei fedeli, e un corpo mistico, che sta a indicare la gerarchia[34]. Il battesimo inserisce il corpo universale in quello mistico. Ciò non significa che vi è una separazione e, di conseguenza, una distinzione semplicemente gerarchica, bensì vi è una diversificazione della parti in cui lo Spirito Santo agisce per produrre un'armonia nel corpo.

La visione ecclesiologica di Caterina si specifica maggiormente quando descrive la mediazione di Cristo. L'immagine è il ponte murato su cui vi è una bottega dove il viandante riceve cibo e ristoro[35]. Le virtù sono possibili solo se inserite nel corpo di Cristo e la chiesa si regge solo se sta sul ponte. Non vi può essere chiesa fuori da questo contesto, in quanto il passaggio obbligante è il ponte. Infatti, chi vuole guadare il fiume rischia di annegare, in quanto non conosce la violenza dell'acqua. In questo modo Caterina descrive le passioni dell'anima quando non sono dominate dalla luce di Cristo. La chiesa si nutre della dottrina del Crocifisso, in quanto come mistica locanda offre il pane della vita e il vino della speranza[36]. L'anima in questo luogo apprende l'insegnamento di Cristo che la fa passare dall'orazione vocale a quella mentale.

[32] Cf. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* III, q. 62, a. 5 ad 1.

[33] Cf. Santa Gertrude, *Le rivelazioni* L. III, c. 75; Anonimo del XIV secolo, *La nube della non-conoscenza*, c. 25.

[34] Cf. Caterina da Siena, *Il dialogo della divina Provvidenza*, 23.

[35] Cf. *ivi* 27.

[36] Cf. *ivi* 65-66.

L'esercizio dell'intelletto e della volontà avviene in una comunione ecclesiale.

L'unione mistica di Cristo e della chiesa è ancora più presente nel *Dialogo notturno* di E. Stein del 1941, in cui è descritta la venuta della regina Ester richiamata dal dolore del suo popolo[37]. In questo canto la chiesa è fiorita dal sangue di Cristo, ma Israele è ancora lontano dal riconoscere la venuta del Messia. La carmelitana offrirà se stessa come testimone dell'amore oblativo di Dio per il bene della chiesa e del popolo ebreo.

3. *Theopatheia* del cristiano ha la sua configurazione nel rapporto con Gesù Cristo esegeta e volto del Padre. L'esperienza di Teresa d'Avila e di Giovenni della Croce o di qualsiasi altro contemplativo mostra l'adesione a Dio grazie alla mediazione unica e assoluta di Cristo che ha sofferto per ogni uomo. Non ha insegnato una dottrina sulla capacità di sopportazione o tecniche di alleviamento dei dolori, quanto piuttosto si è identificato con la sofferenza umana.

Giovanni della Croce ne è un esempio interessante per entrare nell'orizzonte della *theopatia*. I suoi componimenti poetici sulla Santissima Trinità o sulla persona del Cristo non possono essere disgiunti dalla riflessione che compie quando afferma la necessità del credente di mettersi in cammino verso Dio. L'itinerario ascetico e la vetta della contemplazione non sono una forma di raffinato teismo, quanto piuttosto una profonda considerazione sulla realtà rivelata. L'esperienza mistica del carmelitano non si distacca dalla sua formazione teologica e culturale, per cui il suo sentire è quello presente nei testi sacri e quello sperimentato nella sua esistenza.

La stessa Teresa d'Avila introduce le sue consorelle alla contemplazione partendo dalle esigenze del corpo, da ciò che limita l'afflato spirituale dell'uomo. Le mansioni non sono altro che un vero e proprio itinerario simbolico alla scoperta della propria interiorità fino a giungere nel luogo primigenio in cui l'amore a Dio

[37] Cf. E. Stein, *Dialogo notturno*, in *Rivista di Vita Spirituale* 41 (1987) 247-254.

è puro e assoluto. Il Dio di cui narra non è senza volto o impersonale, ma la santa identifica la propria fede come legame a Dio Uno e Trino che si presenta nel cuore dell'uomo volendo stare con lui. L'inabitazione trinitaria è un atto di Dio che si china sulla creatura. L'Altissimo vuole essere raggiunto e vuole abbassarsi fino a vivere nell'interiorità dell'uomo. Il paradosso cristiano cozza contro i rigidi monoteismi o contro i monismi senza mai cadere in una sorta di panteismo spirituale. È la lezione genuina dei mistici che vivono il mistero trinitario nell'unità divina, per cui desiderano anch'essi essere unificati per godere della presenza di Dio[38]. Tale esperienza non riduce la soggettività dell'uomo, ma la porta a perfezione fino ad aprirsi al Tu divino.

## 3. L'antropologia sfondo comune dell'esperienza mistica

Tutti gli studiosi concordano su alcune caratteristiche fondamentali per descrivere un'esperienza mistica. Essa è immediata, in quanto è un dono di Dio elargito all'anima in maniera gratuita. Il credente ha coscienza della presenza salvifica di Dio che lo invade e gli procura una pace interiore. L'immagine che spesso i mistici usano è quella del mare infinito che li avvolge e li culla[39]. L'immediatezza della presenza non contrasta con l'idea che i mistici hanno della mediazione sacramentale ed ecclesiale, in quanto sono inseriti nel corpo mistico di Cristo e vi partecipano intimamente.

I mistici si trovano al centro del cuore grazie alla percezione parziale che hanno del mistero. Hanno contemplato un attributo di Dio, un aspetto della sua personalità o dell'umanità di Cristo, da cui si immergono nel profondo del mistero. Lo stare al centro del cuore e l'immergersi nel mistero di Dio mostrano una certa passività

[38] Cf. G. Ruusbroec, *La pietra scintillante*, in *Dio si comunica nell'amore*, Città del Vaticano 2003, 65-98.

[39] Cf. Angela da Foligno, *Il libro della beata Angela da Foligno*, *Memoriale* IX.

che non è assenza di movimento. L'anima si sente mossa da Dio tanto da provare sicurezza, solo quando si abbandona nelle sue mani provvidenziali. Le potenze dell'anima non sono in uno stato di inerzia, in quanto sono attratte tutte dalla bontà di Dio. L'anima scopre nella passività la dolcezza del Diletto che la spinge verso il suo amore purissimo. Questa caratteristica non annulla la capacità discorsiva dell'uomo, né impedisce l'attività psicologica, anzi i mistici riflettono sul loro stato interiore tanto da avere timore del dono ricevuto, mettendo così in discussione le proprie capacità psicologiche[40]. L'anima è sotto la guida di Dio e si dispone ad accoglierlo come fa la spugna con l'acqua[41]. Essere imbevuti di Dio significa fare spazio, creare un varco, perché Dio vi entri e venga a dimorare nell'interiorità dell'uomo. I mistici considerano che la visita di Dio dipende solo ed esclusivamente dalla sua liberalità. L'uomo si dispone con l'esercizio delle virtù e con grande generosità, ma è Dio che si presenta all'anima senza preavviso: «un impulso improvviso che sorge senza alcun preavviso e punta direttamente a Dio come una scintilla che si sprigiona dal fuoco»[42]. La sua presenza è gratuita, per cui è evidente che tutto parte da lui e non dall'anima.

Nell'esperienza mistica, il contemplativo percepisce la pace, la sicurezza, l'amore che Dio infonde, in quanto ha trovato l'anima vuota e annichilita[43]. Tale vuoto non è assenza o nientificazione della persona, ma pura accoglienza a ricevere la visita di Dio, una vera tensione psicologica verso l'oggetto del proprio amore. L'annichilimento è pienezza dell'altro; è disposizione interiore all'incontro e all'apertura del nuovo e del sublime. Lo slancio d'amore è, allora, una vera e propria *epéktasi* che si prova quando l'anima giunge al suo centro.

[40] Cf. Giuliana di Norwich, *Libro delle rivelazioni*, c. 70; Angela da Foligno, *Il libro della beata Angela da Foligno*, *Memoriale* II.

[41] Cf. S. Teresa di Gesù, *Relazioni spirituali. Favori celesti*, 18, in Id., *Opere*, Roma 1985, 492.

[42] Anonimo del XIV secolo, *La nube della non-conoscenza*, c. 4.

[43] Cf. S. Giovanni della croce, *Notte oscura* I, 10, 6.

L'*immediatezza*, la *certezza*, la *passività* implicano una conoscenza oscura e indistinta che si differenzia da quella deduttiva e induttiva. Tali procedimenti non sono in opposizione, ma rappresentano modalità diverse per giungere a contemplare Dio. La conoscenza discorsiva si costruisce per processi astrattivi, mentre la conoscenza spirituale è opera diretta di Dio. Guglielmo di Saint Therry affermava che l'intelletto afferra la realtà che lo circonda grazie alla produzione di concetti, ma nella conoscenza mistica l'intelletto è afferrato dalla luce incircoscritta che invade tutto l'uomo[44]. Tale conoscenza è indistinta e oscura, in quanto «è necessario che si abbandonino tutte le operazioni dell'intelletto, e che l'apice dell'affetto sia per intero trasportato e trasformato in Dio»[45]. San Bonaventura segna un ulteriore passo nella descrizione di questo modo di conoscere, in quanto tale processo è amoroso: si lasciano le operazioni tipiche dell'intelletto perché l'anima sia tutta di Dio che attrae con la carità.

La conoscenza mistica è segretissima e ineffabile, in quanto l'uomo è spinto da Dio a godere della sua presenza, ma resta oscura in quanto non si può possedere in vita una conoscenza totale di Dio. L'occhio dell'anima vede pochi raggi di questa luce pur restando nelle tenebre della vita. Per comprendere maggiormente tale procedimento conoscitivo usiamo un'interessante immagine descritta da P. Pirrotti: l'esperienza della Maddalena sotto la croce. La donna stava dentro una nube che aveva oscurato il monte; non riusciva a vedere Gesù, pur sapendo che c'era e che l'attendeva. L'amore fa superare l'oscurità della fede e della tentazione: «dentro di quelle tenebre sta il mio diletto; in quello oscuro ritrovarsi il mio Amante; non m'importa il vederlo; mi piace l'adorarlo; ancorché io non lo vegga. O diletto nell'oscurità, o amante nelle tenebre»[46].

[44] Cf. GUGLIELMO DI SANT-THIERRY, *Commento al Cantico dei Cantici* 76, Magnano (Biella) 1991.

[45] SAN BONAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio* VII, in ID., *Itinerario della mente in Dio* e *Riconduzione delle arti alla teologia*, Roma 1993.

[46] S. POMPILIO MARIA PIRROTTI, *Lettera di direzione spirituale per la Signorina Maddalena*, 1.

L'anonimo scrittore della *Nube della non-conoscenza* offre un mirabile esempio di come l'anima viene attratta da Dio che si rivela come Inconosciuto[47]. Tale rapporto è possibile in quanto Dio ha partecipato il suo essere alla creatura: «è lui il tuo essere e in lui sei quel che sei: non solo perché egli è la causa e l'essere di tutte le cose, ma anche perché costituisce la causa e l'essere del tuo stesso essere»[48]. Immergendosi nell'Essere di Dio il credente ritrova la vera vita riscoprenso sempre più la sua finitudine.

Il processo conoscitivo e affettivo descritto dai mistici presenta un'altra caratteristica: l'intensa attività simbolica. Tale attività riguarda le produzioni letterarie, manufatti artistici, tutte prove di come la coscienza si visibilizza. Tale materiale diventa un segno osservabile di un rapporto costruttivo e avvolgente. M. de Certeau, partendo da quest'attività, propone una *topografia mistica* che analizza il mistico nella sua complessità psichica e sociale. La vita stessa del mistico diventa un "testo letterario" da leggere e interpretare ricorrendo alle più sofisticate tecniche di analisi letteraria[49]. Il contemplativo va interpretato considerando il suo contesto familiare, sociale, religioso.

La topografia mistica può riguardare un testo, una persona, una situazione, ma per il mistico bisogna considerare la sua esperienza spirituale, quindi, il suo livello teologico. Da uno studio più attento sul linguaggio e sull'analisi esperienziale si è evinto che vi è una vera struttura quadrilatera che per i mistici cristiani riguarda: la rivelazione-fede; Scrittura-chiesa; sacramenti-liturgia; mistero-mistica[50]. Tale struttura è un ponte che congiunge l'immediatezza tipica dell'esperienza mistica

[47] Cf. Anonimo del XIV secolo, *La nube della non-conoscenza*, cc. 4-5. È la stessa esperienza di Angela da Foligno che grida il suo amore per il Non-Conosciuto. Cf. Angela da Foligno, *Il libro della beata Angela da Foligno*, *Memoriale* III.

[48] Anonimo del XIV secolo, *Lettera di direzione spirituale*, in Id., *La nube della non-conoscenza*, 301-308.

[49] Cf. M. de Certeau, *L'énonciation mystique*, in *Recherches de Science Religieuse* 64 (1976) 183-215; G. De Gennaro (cur.), *Semiotica del testo mistico. Atti del Congresso internazionale per le celebrazioni centenarie di sant'Ignazio di Loyola*, L'Aquila 1995.

[50] Cf. F. Asti, *Dire Dio*, Città del Vaticano 2006.

alle mediazioni storiche. Non c'è, di conseguenza, una separazione netta fra il sentire mistico e la realtà rivelata. Anzi, la struttura evidenziata ci induce a pensare che la mistica è legata fortemente alla dimensione dogmatica. Il sapere teologico è intimamente mistico per il credente cristiano. Infatti, per Giovanni Climaco, il vero monaco si tuffa nei dogmi per giungere alla mistica teologia[51].

L'unità fra l'esperienza mistica, la rivelazione e Sacra Scrittura determina sia il lato oggettivo della fede sia il suo risvolto soggettivo e psicologico. Il livello antropologico viene sottolineato dalla descrizione del modo di conoscere e dalle strutture psicologiche che entrano in campo nell'incontro con Dio. Non vi è solo un Dio che si rivela, ma vi è anche un uomo che si svela nella relazione con il Tu divino. Il livello conoscitivo e affettivo dell'esperienza mistica potrebbe essere una base utile per delineare una vera e propria antropologia cristiana. È il legame più certo e convincente per realizzare una ricerca comparata delle religioni, in quanto lo studioso interroga l'uomo e la sua esperienza di Dio.

### 3.1. *Il linguaggio dei mistici*

Il linguaggio dei mistici presenta elementi comuni sia in Occidente che in Oriente. Il testo sacro diventa normativo per ogni tipo di mistica, in quanto in esso Dio respira trasmettendo il suo messaggio. I mistici hanno un rapporto con i libri sacri particolarissimo. Sono assidui lettori e commentatori esperti della parola di Dio. La conseguenza di questo rapporto speciale è la capacità di leggere la realtà mondana partendo dallo spessore sapienziale. Tutti i mistici vivono questa dimensione che richiama l'attività interpretativa. L'occhio vigile del mistico consiste nel rapportare l'esperienza quotidiana alla lettura del testo sacro cercando di osservare come ancora Dio vuole guidare il credente.

[51] GIOVANNI CLIMACO, *La scala* XXVII/1: «l'abisso dei dogmi è profondo, ma la mente dell'esicasta vi si tuffa senza pericolo. Non è sicuro nuotare vestiti, né tanto meno accostarsi alla teologia quando si è ancora posseduti dalle passioni».

Le enfasi delle espressioni e la somiglianza dei termini nel linguaggio mistico possono indurre il ricercatore a facili conclusioni, in quanto il sentire mistico presenta una base antropologica comune, ma il contenuto dell'esperienza fa la differenza del credere[52]. Il linguaggio dei contemplativi è impertinente, in quanto osano dove la maggior parte degli esperti di religione prova pudore nel descrivere teologicamente il rapporto uomo-Dio. I mistici usano un tipo di comunicazione che, nella sua semplicità, coinvolge l'ascoltatore o il lettore. Le iperbole e gli ossimori, le frequenti antitesi possono appesantire il discorso per una certa ricercatezza letteraria, invece il mistico, pur facendo uso di tali espedienti, introduce l'interlocutore nella sua storia giornaliera. Le esagerazioni e gli eccessi linguistici fanno parte del gioco, in quanto per descrivere la propria esperienza con Dio bisogna modellare la parola rendendola duttile. Spesso gli artifici retorici aiutano l'ascoltatore a immedesimarsi nel racconto descritto grazie alle pause, ai sospiri o ai colpi di scena. Le autobiografie, le lettere e i componimenti poetici sono vere e proprie opere letterarie in cui lo sfondo esperienziale fa da collante fra il mistico e il suo interlocutore. Il dosare le figure retoriche è importante, in quanto l'eccessivo numero può far disperdere il lettore in continue ricerche di senso. L'impertinenza sarà, quindi, la capacità di aprire la parola, spiegandola fino a renderla segno della presenza ineffabile di Dio. Il mistico presenta questa caratteristica, in quanto crea strutture linguistiche nuove per giungere al suo fine: comunicare il più possibile la propria esperienza. Ad esempio, Gertrude per esprimere la realtà trinitaria usa espressioni particolari «benignità misericordiosa e misericordia benigna; sapienza misericordiosa e misericordia sapiente»[53].

[52] Cf. ANGELUS SILESIUS, *Il pellegrino cherubino*, Cinisello Balsamo 1989. I termini usati da J. Scheffler come *vuoto*, *nulla*, sono da rileggere nella visione trinitaria e cristologia dell'autore, in quanto passa dal luteranesimo al cattolicesimo. La sua riflessione sulla fede parte dall'esperienza mistica considerata come presenza costante nella storia del cristianesimo.

[53] SANTA GERTRUDE, *Le rivelazioni* L. II, ch. I: «trendo grazie come posso alla tua sapiente misericordia e alla tua misericordiosa sapienza»; L. II, ch. XIX: «rendo grazie o Dio amantissimo alla tua benigna misericordia e alla tua misericordiosa benignità».

In alcuni casi i contemplativi sono reticenti sul loro rapporto con Dio. Tale atteggiamento è dovuto all'altezza del messaggio ricevuto e alla bellezza che hanno contemplato in un istante. Ad Angela da Foligno sembra perfino bestemmiare, in quanto la parola ascoltata supera la sua piccolezza[54]. Come può una donna descrivere il grande dono ricevuto? Il mistico, allora, balbetta, qualcosa di Dio; cerca di convincersi che la sua esperienza è frutto di allucinazioni, per cui ha bisogno di curarsi[55]. Però deve arrendersi all'evidenza che Dio è presente e vuole tutto, a tal punto da spogliarlo della propria soggettività. Ne *Il trionfo delle umiliazioni*, la monaca *Louise* firma le sue lettere dal manicomio in cui era stata rinchiusa dalle sue consorelle con l'espressione *Du Néant* che richiama il processo di derelizione[56]. È una pazza o ha scelto di stare al confine fra l'umano e il divino? Il suo linguaggio non è di un'esaltata, ma di una consacrata che ha scelto coerentemente il suo posto: soffrire dove si crea l'inferno sulla terra. La derelizione diventa, quindi, la pazzia, in quanto è abbandonata da tutti, ma non da Dio. Il linguaggio può essere influenzato dallo stato fisico? Sappiamo delle emicranie di Ildegarda di Bingen o della malattia degli arti di Giuliana di Norwich. Le estenuanti penitenze possono minare una mente fragile. Eppure, Caterina da Siena è lucida quando si rivolge ai principi d'Italia o al papa in esilio ad Avignone[57]. Non possiamo negare che il linguaggio dipende da una serie di fattori ambientali, ma soprattutto dalla sanità del corpo. Il linguaggio dei mistici è prodotto dello Spirito che sposa le facoltà umane. L'azione divina fa gridare il cuore dell'uomo che cerca il Padre celeste. Lo Spirito soffia portando il credente a esprimere la sua fede nel Dio rivelato.

Il linguaggio mistico è sospensivo; presenta una parola, a volte spezzata, che ha bisogno del lettore per essere completata. Assistiamo al nascere di una vera attività di interazione fra il mistico e il

[54] Cf. Angela da Foligno, *Il libro della beata Angela da Foligno, Memoriale* II.

[55] Cf. Giuliana di Norwich, *Libro delle rivelazioni*, c. 70.

[56] Cf. Louise du Néant, *Il trionfo delle umiliazioni*, Venezia 1994.

[57] Caterina da Siena, *Lettere di santa Caterina*, Roma 1973.

suo interlocutore. Quest'ultimo colma con la sua esperienza spirituale le lacune presenti nella descrizione proposta dal contemplativo. È evidente che si crea un vera e propria conversazione in cui il protagonista principale non è il mistico, ma Dio. Il legame che si instaura attraverso la propria esperienza sarà fra il lettore e Dio stesso. Infatti, le opere letterarie, in particolar modo, presentano la volontà del mistico di far da ponte fra le due realtà che devono essere messe in collegamento: Dio e l'ascoltatore. Questo triangolo conversazionale è fondamentale per realizzare una comunicazione che si risolve nel coinvolgimento emotivo e psicologico di tutti i partecipanti di quest'esperienza.

Il sogno è l'altro aspetto del linguaggio mistico. Rivelazioni, locuzioni sono esperienze che rimandano a un rapporto personale fra i due *partners* della storia. Ma in particolare la produzione onirica del mistico interessa per la presenza determinate di Dio non considerato come archetipo di coscienza, ma come realtà personale in dialogo. Ad esempio, Chiara sogna Francesco in un profondo atteggiamento materno. Il sogno dimostra non semplicemente una sensibilità femminile, bensì indica che la presenza di Dio giunge nei meandri più oscuri della persona umana. Dio tocca ogni dimensione dell'uomo sia coscientemente che inconsciamente.

Per lo Pseudo Dionigi vi è un dire Dio in maniera affermativa, simbolica o negativa. Sono tutte vie comunicative che intendono mostrare qualcosa della presenza divina. Più di tutte l'apofatismo sembra delineare un tracciato più coerente per descrivere un'esperienza mistica. Lo stesso Areopagita percorre tale itinerario tanto da affermare che il mistico, quando si avvicina a Dio, non fa più uso della parola. Essa si raccorcia fino a diventare silenzio. Il non-detto è silenzio adorante, è estasi del corpo e della mente. I tre itinerari comunicativi evidenziano la presenza di altrettanti registri linguistici che descrivono la presenza di Dio nell'uomo. Vi è il registro dossologico con cui si loda e si glorifica Dio o quello kenotico con cui si intende sottolineare l'abbassamento e la derelizione dell'uomo. Il registro ascetico presenta particolarmente l'attività penitenziale del

credente[58]. Con quello erotico-sponsale il mistico esprime la sua esperienza partendo dalla forza dell'*eros* e dell'*agape* cristiana[59].

### 3.2. *La preghiera e la contemplazione*

La peculiarità della preghiera evidenzia lo sfondo antropologico comune per un proficuo dialogo interreligioso[60]. Infatti, essa può essere studiata a partire dalle tecniche di meditazione e dalla formulazione dei riti. Sorgono, però, alcune domande: la tecnica di preghiera può essere avulsa dal contenuto di fede? Possono esistere modi di pregare che siano utili a ogni religione? Oppure, i mezzi della preghiera fanno parte integrale del contenuto di fede? Mentre per l'esperienza mistica il dato rivelato è fondamentale, i mezzi ascetici sono tipicamente umani ed esprimono certe caratteristiche della personalità di colui che si applica alla preghiera.

Siamo nel campo dell'ascesi, nell'impegno che l'uomo profonde per comunicare con Dio. L'induismo e il buddhismo rappresentano un esempio luminoso di una perfezione basata sulle capacità dell'uomo a possedere la felicità[61]. A ben ragione si può parlare di *disciplina mistica* dove il discepolo, guidato da un maestro, viene introdotto alla lettura devota delle sacre scritture induiste e viene aiutato ad acquisire un metodo di preghiera per giungere alla felicità. La mistica ha il compito di rendere cosciente l'uomo della sua ignoranza per guidarlo alla verità intera. Il Raja Yoga è un vero controllo sulle attività del corpo e della mente fino a giungere alla perfetta conoscenza di sé. L'uomo che vuole tendere alla felicità deve esercitarsi nella virtù e deve praticare la compassione e l'equità.

[58] Cf. R. Ragone, *Vita del Pellegrino penitente. Autobiografia di Bonsignore Cacciaguerra 1495-1566*, Napoli 2005.

[59] Cf. Santa Gertrude, *Le rivelazioni*, L. III; Angela da Foligno, *Il libro della beata Angela da Foligno*, *Istruzioni* IV.

[60] Cf. J. Masson, *Mistiche dell'Asia*, Roma 1995; M. Vannini, *La mistica delle grandi religioni*, Milano 2004.

[61] Cf. G. D'Souza, *L'esperienza mistica in India*, in *Sentieri illuminati dallo Spirito*, Roma 2006, 497-516.

L'ebraismo mistico parte dalla centralità della Torah[62]. Il giusto è un israelita che ha fatto sua la Legge vivendola in ogni sua dimensione. Interessante esempio è proprio il movimento chassidico. Per M. Buber lo zaddik guida il credente alla scoperta della sua intimità con Dio[63]. Ha il compito di infervorare il fedele, perché viva in pienezza l'Alleanza: «Dovunque io vada, tu!/ dovunque io sosti, tu!/ solo tu, ancor tu, sempre tu/ tu, tu, tu/»[64].

L'esperienza mistica nell'islam è rappresentata dai sufi, che hanno sviluppato l'idea di una religione primordiale[65]. È evidente che l'Uno è all'origine di tutte le religioni, per cui ognuna manifesta un aspetto della Realtà Prima e Ultima (cf. *Corano* 5,48).

Le tecniche di preghiera possono essere utili, in quanto aiutano il credente a disporsi all'incontro con Dio. Non bisogna perdere di vista che tale incontro non avviene per le capacità dell'uomo. Se ciò avvenisse, siamo nelle credenze e non nello stile della rivelazione. Ci domandiamo se non è il caso di sostituire il termine "mistico" con "ascetico", in quanto la mistica indica un rivelarsi del mistero e non le tecniche del pregare. Le penitenze, la conoscenza di sé, la lettura del testo sacro fanno parte di un puro esercizio umano nello scrutare la presenza di Dio.

## 4. La via mistica, via della comunione universale?

Lo Spirito Santo nella rivelazione cristiana si manifesta a tutta quanta la chiesa e fa sentire la sua presenza e a ogni uomo che si dispone a Dio[66]. È proprio dello Spirito d'amore insegnare a ritrovare

[62] Cf. J. Maier, *Lineamenti di mistica giudaica*, in *Sentieri illuminati dallo Spirito*, 397-412; G. Laras, *Isaac Luria e la mistica di Safed*, in *ivi* 413-421.

[63] Cf. M. Buber, *I racconti dei Chassidim*, Milano 1979.

[64] *Ivi* 257.

[65] Cf. E. Geoffroy, *Il sufismo e l'apertura interreligiosa*, in *Sentieri illuminati dallo Spirito*, 423-432.

[66] Cf. Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Redemptoris missio* (7-12-1990), n. 28: *EV* 12, 604-605.

la strada della verità; è proprio dello Spirito consolatore far sentire la propria presenza di unico e vero conoscitore dell'animo umano. La sua missione è quella di essere la comunione fra Dio e l'uomo in ogni latitudine e longitudine. Il suo compito consiste nella santificazione dell'uomo che scopre sempre più di appartenere a Dio.

Il mistico è un uomo dello Spirito, in quanto è interiormente pacificato e, di conseguenza, è disponibile a creare relazioni armoniche. Nello Spirito di comunione il contemplativo ritrova se stesso e gli altri, al fine di sperimentare la vera condivisione fatta di doni reciproci a cui tutti possono accedere senza falsi dogmatismi e semplici irenismi.

"Voglio vedere Dio" è il desiderio di Teresa d'Avila, ma è anche lo scopo di ogni contemplativo che vuole raggiungere la comunione perfetta con Dio. Stare a tu per Tu significa vivere eternamente in Dio. L'esperienza di comunione rende il mistico esperto di umanità, perché sa ritrovare l'essenziale in ogni cosa: «non si vede bene che col cuore. L'essenziale è invisibile agli occhi», ripete il piccolo principe che da bambino dà lezioni di vita ai grandi che ormai hanno smarrito la via dello stupore [67]. «Un cuore che vede» è il modello per ogni cristiano che nella contemplazione del Dio Vero si apre all'umanità sofferente [68]. I mistici insegnano che solo se spinti dallo Spirito di Dio la perfezione sarà segno della comunione fra tutti gli uomini, rispettandoli per le loro fedi e per le loro culture.

I mistici salvaguardano il primato di Dio nella vita dell'uomo. Infatti, guardano il loro essere umano partendo dalla prospettiva teologica. Parlando con Dio, essi comprendono il loro posto nella storia e nella vita dell'universo. In quest'orizzonte è evidente che lo spessore riflessivo acquista una connotazione oggettiva, in quanto il rapporto stabilito è reale e comporta una serie di effetti nell'esistenza concreta. Il primato di Dio nella vita del mistico produce, quindi, una conoscenza migliore della propria realtà e quella

[67] A. De Saint-Exupéry, *Il piccolo principe*, Milano 1996, 98.

[68] Benedetto XVI, *Deus caritas est* 31: *AAS* 98 (2006) 245.

dell'altro. L'esperienza mistica produce una trasformazione nel sociale, spinge il credente a rinnovare le sue categorie mentali per giungere a una fratellanza universale. Ciò è frutto di quell'unione intima e misteriosa che Dio offre a coloro che vivono per lui e in lui. Il contemplativo non scende a compromessi, ma rischia per Dio anche la sua stessa vita. Dio sta all'origine di ogni cosa e la sua salvezza è offerta a coloro che si affidano alla sua potenza rinnovatrice. In questo rapporto, l'uomo scopre la sua dignità di figlio amato da sempre da Dio.

GIUSEPPE FALANGA

# STORIA DELLA SALVEZZA E LITURGIA

Ogni discorso teologico sulla natura, il fine e le modalità espressive della liturgia deve necessariamente essere ricondotto al "concetto" di storia della salvezza, autentica proclamazione di fede prima che idea teologica.

Una tale proposta ermeneutica non meraviglia più nel contesto della riflessione teologica post-conciliare, anzi, risulta connaturale alla nostra sensibilità ed esperienza credente, al nostro *sensus fidei.* Giovanni Paolo II ha affermato senza mezzi termini che

> «la storia della salvezza offre sempre nuova ispirazione per l'interpretazione della storia dell'umanità [...]. Essa propone infatti il tema più appassionante. Tutti gli interrogativi che il Concilio Vaticano II si è posto si riducono, in definitiva, a questo tema. La storia della salvezza non riprende soltanto la questione della storia dell'uomo, ma affronta il problema del senso della sua esistenza. Perciò è allo stesso tempo storia e metafisica. Si potrebbe anzi dire che è la forma di teologia più integrale, la teologia di tutti gli incontri tra Dio e il mondo» [1].

E la liturgia è per noi la celebrazione e l'attuazione di quest'incontro, non come incerta e inappagata aspirazione del cuore umano, ma come "realtà" compiuta da Dio nella storia degli uomini.

[1] GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Milano 1994, 64. L'insondabile mistero della Trinità si mostra solo nella *contemplazione della fede*, fondata sulla storia della salvezza così come la riferisce la Scrittura. È il risultato del cammino teologico di Max Thurian. Il monaco di Taizé scopre nella rivelazione trinitaria del Dio vivente il movimento di ogni azione liturgica della chiesa. Cf. M. THURIAN, *Una sola fede. In cammino verso l'unità*, Casale Monferrato (Alessandria) 1992, 35-37. Sull'argomento, cf. il nostro *Chiesa, liturgia ed eucaristia nel pensiero di Max Thurian*, Napoli 2006, 13-14.

## 1. Il concetto di "storia della salvezza" nella teologia liturgica

La fede proclamata *nella* "storia della salvezza" e la conseguente "teologia *della* storia della salvezza" svolgono un ruolo centrale nell'autocomprensione e nella vera e intima crescita della chiesa (cf. *Ef* 4,15-16), «sacramento mirabile scaturito dal costato di Cristo morente sulla croce» (*SC* 5), che, nella celebrazione liturgica, scopre la propria identità, guardando all'azione sacerdotale del Cristo, e attinge, come da fonte, tutta la sua virtù e il genuino spirito cristiano (cf. *SC* 14).

### 1.1. *La* Sacrosantum Concilium

C'è un rapporto strettissimo fra la teologia della rivelazione espressa nella costituzione *Dei Verbum* e la teologia della liturgia espressa nella costituzione *Sacrosanctum Concilium*: basterebbe studiare attentamente questa relazione per rispondere al tema della nostra riflessione, perché la teologia della celebrazione, nella *Sacrosanctum Concilium*, si fonda essenzialmente sul rapporto fra liturgia e storia della salvezza [2].

[2] «Dal Vaticano II in poi, la comprensione teologico-biblica della liturgia ha segnato ogni comprensione e rilettura dell'azione liturgica: la liturgia attualizza e comunica la rivelazione divina culminata in Cristo e tale rivelazione è compresa come "storia della salvezza". Il modo di intendere la liturgia presuppone questo modo di intendere la divina rivelazione. Ci sono delle forme di corrispondenza tra rivelazione e liturgia che fanno da sfondo alla svolta conciliare. Con il nuovo concetto di rivelazione come storia della salvezza (*mysterium salutis*) cambia anche il concetto di liturgia come partecipazione al mistero-evento e non come risposta al mistero-dottrina e fruizione della redenzione. La liturgia diventa celebrazione *del* mistero»: L. Girardi, *«Conferma le parole della nostra fede». Il linguaggio della celebrazione*, Roma 1998, 244. Quanto più ci si addentra nella celebrazione liturgica, tanto più si avverte anche l'importanza della parola di Dio; ciò che diciamo della prima, lo si può affermare anche della seconda, perché l'una e l'altra rievocano il mistero di Cristo e l'una e l'altra nel modo loro proprio lo perpetuano. Questo parallellismo, d'altronde, si trova già esplicitato in *DV* 21, dove si dice che Cristo, nella liturgia, nutre i fedeli tanto alla mensa della Parola quanto a quella del suo Corpo.

La prima caratteristica con la quale il Vaticano II introduce la trattazione sulla liturgia è data dal fatto che essa non compare come conclusione di un discorso sulla natura del culto e sulle sue forme di attuazione: interno-esterno, privato-pubblico. Abbandonato questo procedimento, fino allora comunemente seguito, il Concilio entra direttamente a trattare della *rivelazione come storia della salvezza*, secondo una categoria già ampiamente usata dalla teologia biblica e che, portata sul piano liturgico, cominciava a mostrarsi come la chiave di volta di tutta la liturgia. Infatti, è partendo dalla comprensione tipicamente neotestamentaria e patristica della rivelazione di Dio come "economia" salvifica – cioè rivelazione del "mistero della volontà" salvifica di Dio mediante l'"intima connessione" di "eventi e parole" nella storia della salvezza (cf. *DV* 2) – che la *Sacrosanctum Concilium* è giunta gradualmente a definire la liturgia come l'"esercizio della funzione sacerdotale di Gesù Cristo" cui è associata la chiesa (cf. *SC* 7) [3].

Nella costituzione conciliare sulla liturgia si delinea chiaramente un percorso interpretativo che nella Scrittura vede la testimonianza della volontà salvifica di Dio nei confronti di tutti gli uomini e giunge al suo compimento quando, nel mistero del Verbo incarnato e della sua passione-morte-risurrezione e ascensione al cielo, per l'opera dello Spirito, «avvenne la nostra perfetta riconciliazione con Dio e ci fu data la pienezza del culto divino» (*SC* 5). In questo modo, leggendo la Scrittura come testimonianza normativa e perenne della progressiva affermazione della volontà salvifica di Dio nella storia del mondo, mediante l'elezione di Israele e l'invio del Figlio, la *Sacrosanctum Concilium* inserisce la liturgia dentro il contesto della storia della salvezza, che ha il suo centro nel mistero pasquale di Cristo, il quale, a sua volta, costituisce l'oggetto della celebrazione e la sintesi di tutta la storia della salvezza.

[3] Cf. i contributi pubblicati in CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO (cur.), *Costituzione liturgica* Sacrosanctum Concilium. *Studi*, Roma 1986. Per un approfondimento sulla costituzione conciliare e la sua recezione, ci permettiamo di rinviare anche al nostro *Il rinnovamento liturgico a quarant'anni dalla* Sacrosanctum Concilium, in *Asprenas* 50 (2003) 105-134.

L'*opus salutis*, che è anche opera di glorificazione di Dio, ha un "preludio" nelle «mirabili gesta divine operate nel popolo dell'Antico Testamento» (*SC* 5), un "compimento" nel mistero di Cristo, che «morendo ha distrutto la nostra morte e risorgendo ha restaurato la vita» (*ivi*), un tempo di annunzio e di "attuazione" (cf. *SC* 6-7) e, infine, una "meta": la liturgia celeste (cf. *SC* 8).

Il mistero liturgico si colloca esattamente in questo "tempo" di annunzio e attuazione: è il tempo che comincia con il dono dello Spirito (pentecoste) e con la missione apostolica; è il tempo della chiesa nella sua duplice missione di proclamare l'opera della salvezza e di attuarla «mediante il sacrificio e i sacramenti attorno ai quali gravita tutta la vita liturgica» (*SC* 6).

Il rapporto fra questi due aspetti della missione apostolica ed ecclesiale – annunzio della Parola e sua attuazione – costituisce la chiave di lettura per la comprensione del rapporto fra storia della salvezza e mistero liturgico. Si tratta, infatti, come indica chiaramente l'*Ordo Lectionum Missae*, del passaggio dalla parola alla carne, perché «la parola (*verbum*), nella celebrazione, sotto l'azione dello Spirito Santo, si fa sacramento (*fit sacramentum*)»[4]. Passaggio che anche nella Scrittura è la chiave di lettura di tutta la storia della salvezza, il suo senso e la sua meta; passaggio dall'ascolto alla visione non solo nell'esperienza del singolo (privato), ma in quella della comunità dei credenti e, infine, di tutta l'umanità (pubblico)[5]. In una sola parola: incarnazione, quella proclamata nel prologo del Vangelo secondo Giovanni, che, a ragione, è stato definito come una «storia della

[4] *Ordo Lectionum Missae* [= *OLM*] 41, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Lezionario domenicale e festivo*, I/1, Città del Vaticano 1983.

[5] Si rilevi l'insistenza sulla visione pubblica della salvezza nei testi conclusivi, di forma e linguaggio apocalittici, del libro di Isaia (66,5-24). Per il passaggio dalla parola al sacramento, si può confrontare anche *OLM* 10: «Nella parola di Dio si annunzia la divina alleanza, mentre nell'eucaristia si ripropone l'alleanza stessa, nuova ed eterna. Lì la storia della salvezza viene rievocata nel suono delle parole, qui la stessa storia viene ripresentata nei segni sacramentali della liturgia. Si deve quindi tener presente che la parola di Dio, dalla chiesa letta e annunziata nella liturgia, porta in qualche modo, come al suo stesso fine, al sacrificio dell'alleanza e al convito della grazia, cioè all'eucaristia».

salvezza in forma innica»[6]. Il Verbo diventa carne; la Legge che per mezzo di Mosè fu donata, per mezzo di Gesù Cristo diventa grazia e verità, dono di realtà svelata, la cui Gloria è visibile, la cui vittoria è manifesta per sempre (cf. *Gv* 1,14.17).

Questo specifico ruolo della liturgia come strumento di realizzazione del fine della storia della salvezza, che è anche la logica interna di tutta la dinamica della rivelazione, mostra che essa è collocata dentro la storia della salvezza come momento specifico della sua attuazione nel *mistero*. Ciò implica anche che l'opera della salvezza è concepita non come una storia conclusa nel passato, ma come una "storia che continua" anche attraverso l'azione liturgica[7].

### 1.2. *La riflessione teologica pre- e post-conciliare*

Per capire bene e aiutare la "riforma" e l'"incremento" della liturgia (cf. *SC* 1), di cui il Vaticano II parla nel modo sopra indicato, è importante ricordare le riflessioni sul rapporto fra storia della salvezza e mistero liturgico di almeno due protagonisti della riflessione teologico-liturgica pre- e post-conciliare: Odo Casel e Salvatore Marsili.

La riflessione cattolica pre-conciliare è stata segnata dagli studi di liturgia dell'abate Casel, il maggiore antesignano della liturgia come storia della salvezza. Partendo dal fatto che la liturgia cristiana nelle antiche fonti liturgiche e nei testi patristici veniva chiamata *mistero*, Casel studiò la relazione tra il rito proprio del culto cristiano e i riti praticati nella religione dei misteri del periodo ellenistico e romano.

[6] J. JEREMIAS, *Heilsgeschichte in Hymneform*, in *Il messaggio centrale del Nuovo Testamento*, Brescia 1982, 77-78.

[7] Cf. G. O'COLLINS, *Rivelazione: passato e presente*, in R. LATOURELLE (cur.), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, I, Assisi 1987, 125-135. «La decisiva scelta di campo del Concilio, che merita di essere considerata da vicino, consiste nel collocare la liturgia nel suo alveo più proprio che è la "storia della salvezza" […]. Il punto di partenza del pensiero conciliare è il *disegno di salvezza* che ha all'origine la volontà e l'iniziativa di Dio»: GIRARDI, *«Conferma le parole della nostra fede»*, 28-29.

Le componenti essenziali del *mistero* che emergevano da questo confronto potevano in parte essere applicate al culto cristiano: *a*) esistenza di un avvenimento primordiale di salvezza; *b*) il suo essere reso presente all'iniziato mediante il rito; *c*) sempre mediante quello, l'attuazione per l'uomo di ogni tempo della storia di salvezza personale e universale. La liturgia veniva, quindi, ricompresa come momento reale e irrinunciabile dell'azione salvifica di Dio per l'uomo [8].

Il nucleo essenziale del pensiero caseliano è che la liturgia della chiesa è la celebrazione sintetica dell'intera storia della salvezza; il piano concepito *ab aeterno* da Dio si attua "storicamente" nell'Antico e nel Nuovo Testamento e si ri-attualizza "sacramentalmente" nelle azioni liturgiche della chiesa fino al definitivo compimento escatologico nel secondo avvento del Signore. Elemento determinante di tale concezione è il recupero del binomio *mystérion-sacramentum* indicante un'azione rituale centrata sull'*anàmnesis*: fare memoria rituale di un evento salvifico compiutosi storicamente nel passato comporta una ri-presentazione e riattualizzazione del medesimo nel presente allo scopo di consentire una reale partecipazione a esso da parte di tutti gli uomini in tutti i tempi. Oggetto primario e diretto del memoriale liturgico cristiano è il mistero pasquale di Cristo, evento che concentra e ricapitola la vita del Verbo incarnato e, per ciò stesso, l'intera storia della salvezza [9].

Immediatamente nel post-Concilio, il primo volume di *Anàmnesis*, uno dei maggiori classici di introduzione storico-teologica alla liturgia, curato dall'abate Marsili, si intitolava già *La liturgia, momento nella storia della salvezza* [10]: la si voleva indicare, quindi, come un "tempo" (momento) privilegiato, da studiare come tale, dell'opera salvifica di Dio nella storia dell'umanità, momento però imprescindibile della

[8] Cf. O. Casel, *Il mistero del culto cristiano*, Torino 1966; Id., *Fede, gnosi e mistero. Saggio di teologia del culto cristiano*, Padova 2001.

[9] Per approfondire la figura e l'opera di Odo Casel, cf. A. Bozzolo, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, Città del Vaticano 2003.

[10] Cf. S. Marsili (cur.), *Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia*. 1. *La Liturgia, momento nella storia della salvezza*, Torino 1974, 89.

salvezza, perché essa viene *affermata* come offerta all'uomo e operata da Dio nel tempo.

La prima parte dello stesso volume, intitolata *La liturgia, momento storico della salvezza*, faceva pensare al presente di ogni credente che, partecipando all'azione liturgica, vive nella propria storia la salvezza o, meglio, vive la salvezza come possibile per lui nel suo proprio spazio-tempo: l'affermazione della temporalità, della storicità della salvezza, coincide, quindi, con la *possibilità* per l'uomo di essere salvato nel suo esistere materiale e storico, il suo *hic et nunc*. Nel terzo capitolo di questa parte, infine, la liturgia veniva definita *ultimo momento nella storia della salvezza*, ultima parola reale, ultimo atto della rivelazione, quindi anche quello *decisivo*. L'affermazione della storicità della salvezza implica per l'uomo la possibilità di essere veramente raggiunto dal Dio vivente nella sua carne storica, e questa possibilità, che nasce dalla fede, è d'altra parte, per lui, quella definitiva, l'ultima, la decisiva:

> «La liturgia, infatti, centrata sulla "storia della salvezza", acquisisce quel valore esistenziale e perenne che ne fa la ragione di vita del cristianesimo, non come proposizione dottrinale, ma come momento nel quale "si attua l'opera della nostra redenzione", in modo tale che per essa il mistero di Cristo e la stessa autentica natura della chiesa si esprimono nella vita e si rivelano agli altri» [11].

La tradizione e la riflessione liturgica testimoniano, in tal modo, una «visione sapienziale – derivante dalla S. Scrittura – della salvezza concepita come una rivelazione e una attualizzazione progressive, in seno alla storia, di un piano divino (*oikonomía*) che prevede una preparazione, una pienezza, uno sviluppo, una consumazione» [12].

[11] *Ivi* 89. Cf. pure *AG* 7. Per approfondire la figura e l'opera di Salvatore Marsili, cf. *Mysterion. Nella celebrazione del mistero di Cristo la vita della chiesa. Miscellanea liturgica in occasione dei 70 anni dell'abate Salvatore Marsili*, Leumann (Torino) 1981; G. Farnedi (cur.), *Paschale mysterium. Studi in memoria dell'abate prof. Salvatore Marsili (1910-1983)*, Roma 1986.

[12] A. M. Triacca - A. Pistoia (edd.), *L'Économie du salut dans la liturgie. Conférences Saint-Serge XVII^e^ Semaine d'études liturgiques*, Roma 1982, 6.

Questa visione, a sua volta, riflette la teologia biblica del *mistero* della sapienza di Dio, cui l'uomo obbedisce con la fede, accogliendone pienamente la grazia nel momento stesso in cui lo celebra liturgicamente, in rendimento di grazie, come compiuto e rivelato *per lui*.

## 2. La storia della salvezza come chiave di lettura del mistero liturgico

Antico e Nuovo Testamento mostrano che la fede nella storia della salvezza, proclamata nella Scrittura e divenuta Vangelo, è l'oggetto principale della testimonianza apostolica e profetica esercitata nel mondo dalla chiesa, che «nella sua dottrina, nella sua vita e *nel suo culto* perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede» (*DV* 8) [13]. La liturgia, tra vita e dottrina, è il "tempo" di ascolto e di comunione viva, nella fede, con il Risorto, capitale perché la storia della salvezza sia compresa e attuata nel presente della chiesa mediante la sua capacità profetica e la sua azione sacerdotale [14].

La struttura del lezionario liturgico, come tutto l'insieme dei simboli, delle parole, delle preghiere, dei gesti che intessono l'azione liturgica è, come tutta l'Apocalisse, impregnata della parola di Dio e del linguaggio che nella Scrittura esprime l'efficacia del suo agire salvifico nella storia personale e comunitaria [15]. Nel momento in cui

[13] Cf. R. Vignolo, *La "storia della salvezza" e la sua scrittura*, in Fondazione Ambrosianeum, *Un invito alla teologia*, Milano 1988, 87-113; G. Pasquale, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, Bologna 2002.

[14] La chiesa, infatti, è in Cristo «come un sacramento, o segno e strumento, dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (*LG* 1).

[15] Dalla Scrittura, infatti, «si attingono le letture da spiegare poi nell'omelia, i salmi da cantare; del suo afflato e del suo spirito sono permeate le preci, le orazioni e gli inni liturgici; da essa infine prendono significato le azioni e i gesti liturgici» (*SC* 24). «L'atteggiamento del corpo, i gesti e le parole con cui si esprime l'azione liturgica e si manifesta la partecipazione dei fedeli, ricevono il loro significato non sono dall'esperienza umana donde tali forme sono tratte, ma dalla parola di Dio e dall'economia della salvezza alla quale sono riferite» (*OLM* 6).

la liturgia, in parole e in gesti, si appropria di quel linguaggio e di quei gesti, essa introduce i credenti nella realtà salvifica che ascoltano, proclamano con la loro parola, celebrano sacramentalmente.

Se la liturgia è "azione", e la caratteristica propria dell'agire liturgico si può ritrovare proprio «là dove è il regno della parola» [16], in nessun altro contesto come in quello liturgico può trovare espressione e realizzazione propria la salvezza proclamata storicamente dalla parola di Dio. Perché tale attuazione avvenga, però, la condizione fondamentale è che, alla libertà di Dio che salva, l'uomo risponda con la sua libertà, la stessa che gli consente di credere alla Parola che lo salva nel mistero (cf. *1Cor* 2,6-7).

I cristiani stanno sotto il comandamento *nuovo* (cf. *1Gv* 2,7-11), la legge perfetta (*Gc* 1,25), che è anche quella violata dall'uomo all'origine, la legge della libertà. Libertà di credere, libertà di amare: «Questo è il suo comandamento: che crediamo nel nome del Figlio suo Gesù Cristo e ci amiamo gli uni gli altri secondo il precetto che ci ha dato» (*1Gv* 3,23) [17]. Liturgicamente e sacramentalmente

[16] GIRARDI, *«Conferma le parole della nostra fede»*, 14.

[17] La soluzione al quesito di Giuda non Iscariota sul diverso rapporto di Gesù con i discepoli e con il mondo, non a caso, sta proprio nella carità libera, quella messa in dubbio alle origini del mondo: «Rispose Gesù e gli disse: se uno mi ama, osserverà la mia parola, e il Padre mio lo amerà e verremo a lui e faremo dimora presso di lui» (*Gv* 14,23). Il peccato d'origine, quello che «si colloca così vicino alla creazione», non è altro che «il rifiuto di essere creato, fondato in altro da sé» per paura di non essere amato, paura che viene dall'insidia della gelosia: «Il peccato si presenta come la volontà di uccidere Dio accusandolo di essere il nemico della nostra vita… (il desiderio di essere-come-Dio) sembra così nascere all'interno di una competizione. Ma al di là di ogni rivalità o competizione, il soggetto appare lacerato da una contraddizione: vuole essere simile all'altro, ma lo vuole solo dopo che quest'altro è stato immaginato e progettato da lui come negazione del soggetto […]. Prendendo per modello il principio della mia distruzione, mi condanno da me. Questa scelta possiede una tale violenza di lacerazione nell'essere che pare insostenibile che l'uomo ne trovi in sé il potere. Sono la scelta e l'orrore della *gelosia*. Si sa che la gelosia è indissolubilmente legata alla fame di sapere […]. Appetito di mangiare e fame di sapere. Sapere ciò che (per la sua stessa natura) non potrà mai essere saputo: di essere amati. Poiché desidera atrocemente le prove di ciò che fonda la morte della sua identità, il geloso è infine condannato a invertire la fede che deve a ciò che ama: non sopportando di dover credere, finisce per preferire di sapere il falso piuttosto che credere il vero; dichiara che è vero ciò che sa falso. Il geloso infatti non può ignorare che non cerca la verità, ma un conforto a ciò che chiama dubbio e che è solo la paura di credere»: P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. II. *Compiere*

inseriti in Cristo, nuovo Adamo, sono posti sempre e di nuovo davanti alla scelta dell'origine: credere alla parola di Dio, che annuncia e guida la storia della salvezza fino a Cristo, o dubitare che essa sia per la vita. È nell'esercizio di questa libertà di fede e di risposta che la parola liturgica diventa per i credenti azione decisiva o, piuttosto, decisione [18].

Tra fede e linguaggio si dà una duplice assunzione: la fede assume il linguaggio e gli dà la sua efficacia, imprimendogli l'apertura al mistero di Cristo verso cui essa si dirige; il linguaggio consente alla fede di strutturarsi e di articolarsi in riferimento e in risposta al mistero su cui si sintonizza [19]. Se non c'è estraneità tra fede e linguaggio e se la fede è adesione e risposta a una Parola in cui Dio si autocomunica, allora il linguaggio liturgico sarà lo spazio in cui questa Parola ci raggiunge e diviene operante nelle nostre parole.

Ciò che è vero della *parola di Dio*, che è anche, sempre, evento, atto (cf. il *dabár* ebraico o il *rhêma* greco), nella liturgia, che è anch'essa azione mediante segni e parole intimamente connessi, diventa vero anche della *parola dell'uomo*. Essa non è più semplice enunciazione o affermazione di qualcosa di esterno a lui, ma è azione che lo coinvolge personalmente e corporalmente in riferimento a ciò che egli celebra annunziando, cioè la storia della salvezza, che nel mistero del Verbo incarnato e della sua Pasqua giunge al suo pieno compimento, e che

*le Scritture*, Milano 2001, 137.138.140. La cosa che è richiesta all'uomo nel tempo della "fine" è, dunque, la stessa chiestagli all'"inizio", l'«ultima cosa non è nulla di estremo ma qualcosa di *sempre vicino*, la cosa più *vicina* e più *prossima*; non l'ultima, quindi, ma la prima. Com'è difficile questa prima cosa! Com'è difficile ogni inizio!»: F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Casale Monferrato 1985, 453 [il corsivo è nostro].

[18] «Se la libertà è sempre implicata nella concretezza degli atti linguistici, e se l'atto linguistico liturgico è intrinsecamente costituito da un atto di affidamento a Dio, allora chi accede all'azione celebrativa non può rimanere neutrale e non può non uscirne "segnato" nella profondità del suo essere, perché lì la libertà non può sottrarsi alla decisione su di sé, qualunque essa sia. Al di là della consapevolezza più o meno esplicita dell'uomo, la forza dell'atto celebrativo lo concerne in modo radicale e totale, al punto che la partecipazione indegna alla liturgia può trasformarsi in un "mangiare e bere la propria condanna" (*1Cor* 11,27-28)»: GIRARDI, «*Conferma le parole della nostra fede*», 282.

[19] Cf. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*. II. *Les langages de la foi*, Paris 1984, 64.

la chiesa nella liturgia attua e rende presente[20] come "origine" della sua stessa vita redenta, "contenuto" della sua offerta e della sua lode, "meta" della sua esistenza per Dio e per il mondo.

Se «una storia della salvezza rettamente interpretata [...] costituisce la più audace espressione della dinamica profetica della Bibbia e lascia il posto alla libera decisione»[21], riconoscerla chiave di lettura del mistero liturgico significa riconoscere presente, adorare e accogliere docilmente e responsabilmente in esso la Parola che si è fatta carne e che attende di comunicarsi: «Ecco, io sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me» (*Ap* 3,20). La parola umana che le risponderà, in questo caso, non sarà una parola sterile, fonte di giudizio e di condanna, ma «una parola che esprime noi stessi, ci porta con sé, in quanto con la parola siamo noi stessi a venire "espressi" e "promessi". Non accade nulla per mezzo di questa parola? Tutt'altro, tutto può accadere, sebbene ogni cosa sembri rimanere come prima»[22].

## 2.1. *Principio e origine della liturgia cristiana*

«Popolo mio, porgi l'orecchio al mio insegnamento, ascolta le parole della mia bocca. Aprirò la mia bocca in parabole, rievocherò gli arcani dei tempi antichi. Ciò che abbiamo udito e conosciuto, e i nostri padri ci hanno raccontato, non lo terremo nascosto ai loro figli; diremo alla generazione futura

[20] «Ci sono preghiere liturgiche che non hanno solo un valore rappresentativo-descrittivo rispetto agli eventi della storia della salvezza, ma si presentano esplicitamente come una nuova realizzazione della salvezza nell'atto stesso di pregare, oppure introducono l'orante in una nuova relazione con questa salvezza: questa proprietà della preghiera liturgica viene indicata come performativa»: GIRARDI, *«Conferma le parole della nostra fede»*, 152.

[21] O. CULLMANN, *Il mistero della redenzione nella storia*, Bologna 1966, 5.

[22] K. RAHNER, *Necessità e benedizione della preghiera*, Brescia 1994, 96s. Se questo vale in genere della preghiera fatta con fede, quanto più può esser detto della parola liturgica, «che riceve la sua efficacia dal Verbo a causa del quale diventa operante e rende effettivamente presente ciò che significa. E nella misura in cui, nella fede e mediante la fede, diventiamo partecipi del mistero dell'Incarnazione, i nostri atti di parola, nella liturgia, diventano il supporto attuale della manifestazione del Verbo»: J. LADRIÈRE, *Svolta linguistica e parola della fede*, Bologna 1991, 158.

le lodi del Signore, la sua potenza e le meraviglie che egli ha compiuto. Ha stabilito una testimonianza in Giacobbe, ha posto una legge in Israele: ha comandato ai nostri padri di farle conoscere ai loro figli, perché ripongano in Dio la loro fiducia e non dimentichino le opere di Dio ma osservino i suoi comandi» (*Sal* 78,1-7).

Celebrare la storia della salvezza significa obbedire a uno dei comandi che la Scrittura considera centrali per vivere l'alleanza: non dimenticare! Secondo il Deuteronomio, come anche spesso nella parola dei profeti, il dimenticare le opere di Dio è la radice di tutte le infedeltà di Israele, è la causa della sua insipienza, della sua idolatria, della sua rovina e, quindi, della sua tristezza e disperazione (cf. *Dt* 8,11-20; 32,18; *Is* 51,13; *Os* 2,15). Il ricordo della cura di Dio, invece, è la fonte di ogni grazia e consolazione, perché in esso si incontra sempre e veramente la sua opera e, nelle sue opere, egli è sempre presente. Egli, anzi, è il primo a ricordare e a fare delle sue opere un memoriale:

«Renderò grazie al Signore con tutto il cuore, nel consesso dei giusti e nell'assemblea. Grandi sono le opere del Signore, le contemplino coloro che le amano. Le sue opere sono splendore di bellezza, la sua giustizia dura per sempre. Un ricordo ha fatto delle sue meraviglie: pietà e tenerezza è il Signore, egli da il cibo a chi lo teme, si ricorda sempre della sua alleanza» (*Sal* 111,1-5).

La comprensione della storia della salvezza come origine e principio della liturgia è, dunque, ciò che permette di capire l'azione liturgica come memoriale (*anamnesi*) e il memoriale come una lode e un rendimento di grazie (*eucaristia*). La celebrazione di una storia comporta il riconoscimento e l'accettazione, in quanto precedente alla mia azione, dell'iniziativa completamente libera e gratuita di Dio, alla quale io non ho minimamente cooperato, ma che per me è stata intrapresa. L'anamnesi liturgica, in questo senso, sancisce ed esprime l'accettazione riconoscente della creaturalità: «Con libera accettazione l'esistenza storica può conservare il suo passato; nella protesta contro l'essere stato può reprimere il suo passato; può quindi accettare o rifiutare la sua creaturalità ed il suo rapporto dialogico

con la libertà di Dio. L'atto di questa assunzione ed appropriazione è l'anamnesi che riesuma e ricorda»[23].

Quando questo "passato", oggetto di memoria, è anche un oggetto di fede, è cioè la storia della salvezza, allora l'anamnesi si costituisce, come la confessione di fede, come mezzo adeguato di inserimento nella realtà di cui essa stessa è sviluppo e attuazione, realtà non guidata e giudicata dagli uomini secondo criteri umani, ma guidata, compiuta e giudicata da Dio secondo la sua sapienza (cf. *Is* 55,6-11).

### 2.2. *Contenuto della liturgia cristiana*

L'anamnesi che accetta il passato, al passato che sopraggiunge conferisce una nuova forma storica; questa è determinata dallo sfondo storico di comprensione sotto il quale ciò che è passato diventa presente. Appunto questa forma nuova appartiene al passato: il futuro dell'evento appartiene all'evento stesso.

Il nostro presente, in quanto libera e riconoscente accettazione della grazia di Dio apportatrice di salvezza (cf. *Tt* 2,11), è già tutto presente nella stessa grazia eterna di Dio, che la storia ha manifestato. Dio ci ha amati per primo e la sua "grazia", cioè il *modo* di quest'amore salvifico, ci precede e, nella liturgia celebrata e vissuta mediante la fede, ci accompagna e ci plasma infallibilmente.

«La liturgia […] è accadere di qualcosa che però è già all'opera nella vita dei cristiani e del mondo; essa è normata da un evento originario, che la sottopone a una imprescindibile istanza di fedeltà, proprio per la sua natura di celebrazione della salvezza» e, in quanto evento così costituito, «possiede una attualità decisiva per la vita cristiana dei partecipanti. Il suo senso è appunto l'inserimento reale e attuale (= partecipazione), per la mediazione rituale, nel mistero della salvezza»[24]. La storia della salvezza è, quindi, il fondamento teologico

[23] A. DARLAP, *Teologia fondamentale della storia della salvezza*, in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium salutis*, I/12, Brescia 1967, 61.

[24] GIRARDI, *«Conferma le parole della nostra fede»*, 61-62.

della celebrazione liturgica e della sua efficacia (la sua *performatività*). Essa non è più il "passato" dell'agire di Dio con e per gli uomini, ma il qui e ora del suo agire per me e, con me, per gli altri. L'insistenza della Scrittura sul destinatario vivo e presente, nel qui e ora della celebrazione liturgica (cf. *Dt* 5,3; *Gs* 24,15-18), conferma il rapporto originario fra memoria e attualizzazione: «Il culto intende sopprimere la distanza cronologica e spaziale, pur non dimenticandola: Dio non ha solo agito allora e in quel luogo, ma agisce nello stesso modo anche qui e ora»[25]. A differenza di tutti gli idoli, rifugio vano e cangiante di un momento, Dio, che non è mancato al passato, non mancherà certo al presente: «Ascoltatemi, casa di Giacobbe, e voi tutti superstiti della casa di Israele, voi portati da me fin dal seno materno, sorretti fin dalla nascita. Fino alla vostra vecchiaia io sarò sempre lo stesso, io vi porterò fino alla canizie. Come ho già fatto così vi sosterrò, vi porterò, vi salverò» (*Is* 46,3-4); e il popolo può chiedergli con certezza: «Dispiega la tua potenza, conferma, o Dio, ciò che hai fatto per noi» (*Sal* 68,29).

Egli parla al suo popolo al presente, e il suo popolo è sempre, davanti a lui, un'unità, tutto presente nella continuità delle generazioni passate e future[26]. L'azione cultuale, così, non è solo rievocazione e attualizzazione della "storia di Dio", è anche offerta, fede, adorazione, la risposta dell'uomo a Dio[27], perché «il far memoria è uno sperimentare l'appartenenza alla storia (che poi è "storia della salvezza" di Dio)»[28] e desiderare di inserirsi in essa con tutto il proprio presente. Se questo non accadesse, se alla memoria dell'azione di Dio non rispondesse il desiderio e la speranza da parte dell'uomo, la storia ricordata non sarebbe fonte di speranza, ma di confusione: «Se con la promessa escatologica Dio mette in questione la sua

[25] B. MAGGIONI, *Liturgia e culto*, in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (curr.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, 842.

[26] Cf. A. MARANGON, *Il tempo*, in ROSSANO - RAVASI - GIRLANDA, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, 1532.

[27] MAGGIONI, *Liturgia e culto*, 843.

[28] MARANGON, *Il tempo*, 1524.

fedeltà e, in ultima analisi, la sua identità, lo spessore antropologico di questo evento – per quanto relativo – è fondamentale per distinguere la promessa dalla minaccia. Solo una positiva relazione della persona con le promesse divine può riconoscerle conformi alla struttura del proprio essere e della propria libertà»[29].

Se nell'azione liturgica la parola con cui l'uomo si esprime è quella che lo inserisce sacramentalmente nel mistero della salvezza che celebra, ed è, quindi, decisiva per la sua salvezza storica, il presupposto e la condizione di possibilità dell'atto liturgico fanno sì che l'evento salvifico celebrato, scaturito dalla libertà di Dio, compiuta ma ancora presente, già attuata ma ancora operante, susciti radicalmente la libertà dell'uomo e la esprima autenticamente[30]. Qui sta il nucleo centrale dell'evento teologico in cui si radica tanto la consistenza antropologica del celebrare cristiano[31] quanto la sua dimensione veramente storica, contingente, gratuita, aperta: al dono salvifico di Dio, che storicamente ha la forma e la grazia del Cristo, l'uomo risponde offrendo, nella libertà della fede, la propria vita presente perché prenda anch'essa, nella trama della storia e di tutte le sue contingenze, la forma di Cristo (è il linguaggio paolino della conformazione a Cristo)[32].

«Il Figlio di Dio, Gesù Cristo, che abbiamo predicato tra voi non fu "sì" e "no", ma in lui c'è stato il "sì". Per questo sempre attraverso lui sale a Dio il nostro "Amen" per la sua gloria» (*2Cor* 1,19-20).

La celebrazione liturgica della storia della salvezza, riconosciuta alla luce della Scrittura come esperienza e attuazione dell'incontro fra

[29] G. Colzani, *Escatologia e teologia della storia*, in G. Canobbio - P. Coda (curr.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*. 2. *Prospettive sistematiche*, Roma 2003, 504-505.

[30] Cf. E. Scognamiglio, *Il volto dell'uomo. Saggio di antropologia trinitaria*. 1. *La domanda e le risposte*, Cinisello Balsamo 2006.

[31] Cf. C. Valenziano, *Liturgia e antropologia*, Bologna 1998.

[32] «L'evento antropologico che si realizza nell'atto linguistico liturgico ha anche una connotazione eminentemente storica: è l'attuazione della libertà degli uomini credenti che nell'intreccio delle reciproche azioni portano avanti il cammino storico-ecclesiale della loro vita cristiana»: Girardi, *«Conferma le parole della nostra fede»*, 236.

il "sì" di Dio in Cristo e la libertà dell'uomo, va, dunque, costantemente orientata: *a)* per poter essere realmente «una interazione decisiva del rapporto tra Dio e uomo, tra grazia e storia, tra misericordia e prassi etica, tra rivelazione e fede»[33]; *b)* per essere per ogni uomo il momento sacramentale salvifico della trasformazione della Parola in carne; *c)* per ricordare sempre ai cristiani, come i profeti nel loro linguaggio ricordavano a Israele, che il futuro della salvezza ha «il carattere irriducibile di incontro di due libertà»[34] e che la sua celebrazione, «culmine verso cui tende l'azione della chiesa e fonte da cui promana tutta la sua virtù» (*SC* 10), deve esprimere quest'incontro e produrlo:

> «Ciascuno pertanto esamini se stesso, e poi mangi di questo pane e beva di questo calice, perché chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna […]. Se però ci esaminassimo attentamente da noi stessi, non saremmo giudicati. Quando poi siamo giudicati dal Signore, veniamo ammoniti per non essere condannati insieme con questo mondo» (*1Cor* 11,28-32).

## 2.3. *Fine e scopo della liturgia cristiana*

Se il passaggio dall'Antico al Nuovo è la meta di tutta la storia della salvezza, il suo modo di realizzarsi e il *télos* da raggiungere, e se nel mistero liturgico cristiano oggetto della celebrazione è proprio questa "pasqua", la meta salvifica che la liturgia, «esercizio del sacerdozio di Cristo» (*SC* 7), affretta con la sua forza eucaristica, inserendo nella storia la vita eterna di Dio e attraendo in Dio ogni istante della storia, può a ragione illustrarsi a partire dalla risurrezione.

> «Vi dico, fratelli: carne e sangue non possono ereditare il regno di Dio, né la corruzione eredita l'incorruttibilità. Ecco, un mistero vi dico: […] è necessario che questa corruzione rivesta l'incorruttibilità e questa mortalità rivesta l'immortalità. Quando questo corruttibile si sarà vestito di incorruttibilità e questo

[33] A. Grillo, *Liturgia e sacramenti*, in Canobbio - Coda, *La teologia del XX secolo*, 422. «L'autentico senso teologico del rito è di mantenere aperta la relazione tra Dio e Uomo» (*ivi* 445).

[34] *Ivi* 514.

mortale di immortalità, allora accadrà la parola scritta: è stata ingoiata la morte in vittoria» (*1Cor* 15,50-54).

Il *mystérion* di questa trasformazione sta nella risurrezione già avvenuta di Cristo e nei suoi effetti: «Come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste» (*1Cor* 15,49). La sua possibilità, per i cristiani, non è generica, ignota, ma sta nella partecipazione alla vita del Cristo glorioso, al suo Spirito, che si realizza mediante il battesimo e l'eucaristia (cf. *Gv* 6,26-58; *Rm* 6,3-11), nella costante testimonianza e preghiera dei santi (cf. *Ap* 6,9-11; 8,3-5; 14,12-13) e nella realizzazione di "opere giuste", che l'Apocalisse rappresenta come la veste nuziale della sposa (cf. 19,8).

Nella comunità credente c'è già il segno, il richiamo della redenzione del mondo e della sua storia; ma si tratta, appunto, di un "segno", perché siamo in attesa del compimento alla fine dei tempi. Infatti, il destino di compimento della creazione e della storia è la promessa di Dio contenuta e annunziata profeticamente nella risurrezione di Cristo, oggetto del mistero liturgico, e nell'«ardente desiderio della creazione [che] attende la rivelazione (*apokálypsin*) dei figli di Dio» (*Rm* 8,19).

In questo senso, la storia della salvezza diventa fine ultimo, non ancora pienamente realizzato, della liturgia. In altre parole, il rapporto fra storia della salvezza e liturgia non si esaurisce solamente nella memoria e nell'attuazione, ma comprende soprattutto la profezia del compimento, che è oggetto della nostra speranza: «[la creazione] non è la sola, ma anche noi, che possediamo la primizia dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo. Poiché nella speranza siamo stati salvati» (*Rm* 8,23-25). È quella speranza che purifica la memoria stessa dilatando gli spazi del cuore umano e preparandolo al sempre nuovo di Dio: «Ecco io sto facendo una cosa nuova. Proprio ora germoglia, non la riconoscerete?» (*Is* 43,18-19). La liturgia ci prepara, ci accelera verso l'appuntamento definitivo con la storia.

«I profeti non cessano di ricordare che, se è vero che Dio lo si incontra nel Tempio, è altrettanto vero che egli è soprattutto interessato a ciò che succede fuori, interessato alla vita e al mondo. Quando il pio israelita saliva al Tempio, cantando la gioia profonda del suo incontro con il Signore (*Sal* 84), non si interrogava sul suo comportamento al Tempio, ma sul suo comportamento nella vita» [35].

Come la storia salvifica portò Israele a riconoscere il Creatore e a fondare la propria speranza nel compimento finale della storia sulla promessa di colui che aveva disteso i cieli e la terra sul coinvolgimento finale di tutte le nazioni, così la celebrazione del mistero cristiano non diminuisce, ma aumenta l'attesa della completa «redenzione di coloro che Dio si è acquistato a lode della sua gloria» (*Ef* 1,14) e fa condividere ai cristiani, intimamente, il gemito della creazione e il suo travaglio. L'uomo inizia la sua storia nel "luogo" di delizie che Dio gli ha donato e potrà ritornare redento all'"albero della vita" da cui è stato separato a causa del peccato: questa è addirittura la chiave di lettura della stessa attestazione canonica della storia della salvezza e della sua celebrazione: protologia ed escatologia sono una specchio dell'altra; Genesi e Apocalisse si corrispondono, e la liturgia lo attesta [36].

Vale perfettamente, e con più verità per la liturgia cristiana, quello che valeva per la liturgia di Israele: inserite nel dinamismo della fede, «le feste non solo si sono trasformate in memoriali, ma sono anche diventate profezia, come è appunto lo stesso gesto liberatore di Dio che esse celebrano: evento storico e promessa […]. La salvezza di Dio è all'opera in vista di un compimento che delinea già l'avvenire: se può contare delle "date" (cioè gli eventi passati) che rendono ragione del presente, può allo stesso tempo garantire ulteriori appuntamenti con un futuro al quale sono promessi un'alleanza definitiva ed

[35] MAGGIONI, *Liturgia e culto*, 838.

[36] L'Apocalisse si conclude, non a caso, sulla visione della città santa, al cui centro sta "l'albero della vita" che troviamo in Genesi. Cf. G. CASTELLO, *L'Albero della vita: senso e prospettive di un'immagine biblica*, in P. COLONNELLO - R. GALLINARO - P. GIUSTINIANI (curr.), *L'albero della vita. Biotecnologie tra fede e scienze*, Napoli 2002, 27-64.

eterna, un salvatore e un regno messianici, una universalizzazione del dono della salvezza. E tutto ciò non come proiezioni ideali al di sopra di una realtà contraddittoria e deludente, ma come certezze immancabili, come eventi che scaturiranno dalle "premesse" costituite dagli eventi già accaduti, come *risposte della storia alla parola creatrice di Dio*. Se tale visione di fede, tipica di Israele, consente a questo popolo di collegare passato e futuro della propria storia, è perché la percezione della salvezza come evento in atto gli è garantita dal presente della sua vita cultuale. Ciascuno dei fatti storici in cui si è manifestato in modo singolare e decisivo l'intervento salvifico di Dio [...] trova modo di conservare attualità ed efficacia nell'azione rituale commemorativa, alla cui istituzione presiede la stessa iniziativa divina»[37].

## 3. Fra il già è il non ancora: l'*ora* della liturgia

La salvezza, la "fine", è una "rivelazione", non un annullamento della "storia". È il suo perfetto compimento e lo svelamento del mistero del "tempo" che noi viviamo come così difforme, contraddittorio, rispetto al dono e alla promessa di Dio. È la sua purificazione e redenzione.

Molto vale il richiamo dei profeti dell'Antico Testamento, e anche di quelli che siamo ormai abituati a chiamare i nostri "fratelli maggiori", alla materialità e visibilità della salvezza: non tutto è compiuto. «La verità germoglierà dalla terra e la giustizia si affaccerà dal cielo... Ancora il Signore darà il bene (*hathôv*) e la nostra terra darà il suo frutto» (*Sal* 85,12-13). Il Signore ha elargito per sempre il suo bene e alla terra tocca rispondere. Ma a noi non tocca giudicare "quelli di fuori", quelli li giudica Dio (cf. *1Cor* 5,12-13)! A noi tocca giudicare noi stessi perché si affretti il giorno della manifestazione della salvezza per tutti.

[37] A. Pistoia, *Storia della salvezza*, in D. Sartore - A. M. Triacca, *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma 1984, 1484 [il corsivo è nostro].

È questa la meta cui la celebrazione della fede ci spinge e il mezzo che essa ci suggerisce, perché, se forse "a quelli di fuori" non è dato, a noi invece è dato di conoscere i misteri del regno dei cieli (cf. *Mt* 13,11 par.). Maggiore è la responsabilità di chi conosce la volontà di Dio nei confronti della sua promessa e della sua venuta (cf. *Lc* 12,47ss) e chi conosce il canto di giubilo della *t^e^ru'áh* [38] è beato se cammina ogni "oggi" alla luce del volto di Dio (cf. *Sal* 89,16-17). Se ogni uomo ha diritto a vedere trasformata la sua esistenza temporale in vita eterna come storia salvifica, ai credenti tocca, in unità di intenti, assumere per sé e per tutti la storia presente dentro quella divina di salvezza [39] e, in relazione a questa loro precipua vocazione, la liturgia terrena «si costituisce come mediazione sacramentale-rituale tra l'una e l'altra storia [40], quella della salvezza e quella "empirica" [41].

Uno dei punti su cui insiste la *Sacrosanctum Concilium* è il rapporto tra la riforma liturgica, che la costituzione intende promuovere, e l'attrazione dei "non credenti": «Il sacro Concilio si propone […] di rinvigorire ciò che giova a chiamare tutti nel seno della chiesa» (*SC* 1). In vista di ciò, la liturgia, che edifica i cristiani in tempio di Dio, irrobustisce le forze affinché essi possano annunciare il Cristo. In

[38] Non è facile tradurre questo vocabolo: indica un canto di giubilo e di lode, ma anche il clamore e lo strepito della battaglia. Nella prima parte del *Sal* 89 (vv. 6-19), che celebra le meraviglie della creazione di Dio, prima di cantare la sua promessa nella storia, «l'inno di *t^e^ru'áh* che l'armata celeste, in sintonia con le montagne, ha iniziato a cantare ora è ripreso sulla terra e nella storia dal fedele. Si tratta di una acclamazione militare, marziale e liturgica che, come in *Is* 51,9-13, esalta le due dimensioni dell'agire salvifico di Dio, quella cosmica e quella storica»: G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, II/3, Bologna 1985, 848.

[39] Cf. E. SCOGNAMIGLIO, *Il volto dell'uomo. Saggio di antropologia trinitaria*. 2. *La risposta e le domande*, Cinisello Balsamo 2008.

[40] TRIACCA - PISTOIA, *L'Économie du salut dans la liturgie*, 7.

[41] Marangon invita a una fedeltà cristiana alla teologia biblica del tempo: *a*) annuncio del *kairós* nel presente della storia degli uomini; *b*) apertura alla profezia, cioè al dono di Dio che noi crediamo indichi veramente ai suoi servi, come attesta Giovanni, ciò che "deve presto accadere", cioè le connessioni effettive e concrete tra la cronaca degli uomini e le novità e sorprese della Provvidenza e del tempo divino. «Spetta alla fede e alla profezia cogliere la reciprocità nella distinzione [tra storia della salvezza e storia degli uomini] e gli appelli verso un incontro finale»: MARANGON, *Il tempo*, 1532.

questo modo la liturgia mostra a "a quelli di fuori" che la chiesa è «segno innalzato sui popoli sotto il quale i dispersi figli di Dio si raccolgano in unità» (*SC* 2).

Nella misura in cui la chiesa saprà capire e anticipare la speranza degli uomini, illuminata dalla sapienza delle Scritture e garantita dal Corpo del Signore risorto, saprà non solo "attendere", ma anche "affrettare" con la vita la venuta del giorno di Dio e la rivelazione dei cieli nuovi e della terra nuova che egli ha promesso. Attuerà il suo sacerdozio con il ministero della parola e con la celebrazione del mistero, consapevole che «il mistero annunciato e insegnato tocca profondamente quella volontà di vivere, quel profondo desiderio di pienezza, quella viva attesa della felicità futura che Dio ha inserito nel cuore di ogni uomo e ha elevato con la sua grazia all'ordine soprannaturale» [42].

«Il mondo non è natura e la sua storia non è naturale: esso è creatura e la sua storia è giudizio e salvezza» [43]. La gioia che caratterizza la liturgia «contesta il primato del male, nega che il male sia la realtà ultima nella storia dell'uomo» [44] e lo spinge a guardare alla salvezza cui è destinato:

> «Ignoriamo il tempo in cui avranno fine la terra e l'umanità e non sappiamo il modo con cui sarà trasformato l'universo [...]. Sappiamo però dalla rivelazione che Dio prepara una nuova abitazione e una terra nuova in cui abita la giustizia, e la cui felicità sazierà sovrabbondantemente tutti i desideri di pace che salgono nel cuore degli uomini. Allora, vinta la morte, i figli di Dio saranno risuscitati in Cristo, e ciò che fu seminato in infermità e corruzione rivestirà l'incorruttibilità; resterà la carità coi suoi frutti, e sarà liberata dalla schiavitù della vanità tutta quella realtà che Dio ha creato appunto per l'uomo [...]. L'attesa di una terra nuova non deve [dunque] indebolire, bensì piuttosto stimolare la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente, dove *cresce quel corpo della umanità nuova che già riesce ad offrire una certa prefigurazione, che adombra il mondo nuovo*» (*GS* 39).

[42] CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio catechistico generale* (11-4-1971), n. 16: *EV* 4, 485.

[43] K. H. SCHELKLE, *Le lettere di Pietro. La lettera di Giuda*, Brescia 1981, 355.

[44] MAGGIONI, *Liturgia e culto*, 840.

«I grandi problemi esigono tutti il *grande amore* […] solo con i tentacoli del freddo curioso pensiero […] non ne verrà fuori un bel nulla»[45]. A noi tocca esercitare il sacerdozio del grande amore e della grande fede in onore di colui che ci ama e ci ha liberati dai nostri peccati con il suo sangue facendo di noi un regno di sacerdoti per il suo Dio e Padre (*Ap* 1,5-6). Per questo la chiesa ci fa pregare:

«Conferma le parole della nostra fede: fa' che non siano parole vane, ma forti ed efficaci secondo quella virtù e quella grazia con cui il tuo Figlio liberò il mondo dal male»[46].

La parola e l'azione nella vita di chi celebra la storia della salvezza deve essere conforme allo Spirito della rivelazione, alla pienezza dello Spirito di Gesù; conforme all'invocazione ardente dello Spirito e della sposa. È, dunque, una benedizione per noi se potremo esclamare di cuore:

«Cara e santa liturgia della chiesa, luogo e momento in cui lo Spirito e la Sposa dicono al Signore: "Vieni!" (*Ap* 22,17). Ed egli viene tutti i giorni ad attualizzare per noi la sua Pasqua: santa eucaristia della chiesa! Preghiera delle ore che offre e santifica il tempo man mano che il sole sale, tramonta, che la notte avvolge ogni cosa e che l'uomo "esce per la sua opera, a fare il suo lavoro fino alla sera" (*Sal* 104,23). Preghiera delle stagioni, dell'anno, del ciclo dei misteri attualizzati nella celebrazione mediante la quale lo Spirito Santo attualizza per noi e fa nostra l'incarnazione e la Pasqua, la Pentecoste, il Battesimo, la Cena… Vespri monastici nella pace e nell'armonia delle voci. Messe parrocchiali, condivisione della Parola e del Pane della vita. Preghiera in famiglia, che si è dimostrata, umilmente, fonte di santità e di vocazioni! Preghiera spontanea o lunghi momenti di silenzio di innumerevoli gruppi»[47].

[45] F. NIETZSCHE, *La gaia scienza,* in G. COLLI - M. MONTINARI (curr.), *Opere di Friedrich Nietzsche*, V/2, Milano 1965, n. 345: *Morale come problema*, 208.

[46] CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito per l'iniziazione cristiana degli adulti*, Città del Vaticano 1978, n. 113.

[47] Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*. II. *Lo Spirito come vita*, Brescia 1982, 125.

Oggi, parlare di liturgia in questi termini potrebbe sembrare scontato, ma non si ripeterà mai abbastanza che è possibile farlo solo grazie al Concilio Vaticano II e alla riforma da esso voluta: una benedizione per la chiesa, che fa del nostro tempo il tempo della salvezza.

Sì, a noi è concessa la grazia di vivere l'ora del passaggio dello Spirito Santo nella chiesa, il *tempo della liturgia*. Il Paraclito ha suscitato tanti uomini santi innamorati della liturgia della chiesa: durante il periodo del movimento liturgico, durante il periodo del Concilio e il periodo dell'attuazione della riforma. Erano e sono uomini e donne laici, sacerdoti e vescovi dotati di grande ricchezza umana, intellettuale e spirituale che hanno dato e continuano a dare la loro vita per la liturgia e per la chiesa. Nel nostro tempo abbiamo la grazia di conoscere la ricchezza teologica, storica e pastorale contenuta nei nuovi libri liturgici. Nel nostro tempo possiamo cogliere, soprattutto la domenica, uno dei frutti più belli del passaggio dello Spirito: l'esempio di viva partecipazione alla liturgia rinnovata dal Concilio, di gioia e di amore alla chiesa, dato da innumerevoli comunità parrocchiali e diocesane sparse su tutta la terra.

Sì, oggi, nella santa chiesa la salvezza è più vicina, perché il tempo in cui viviamo è l'*ora della liturgia*, tempo privilegiato per attuare il mistero di Cristo nella nostra vita. Per questo, oggi più che in passato, è richiesto a noi ed è nostro dovere impegnarci a conoscere, penetrare e vivere il mistero che la chiesa celebra nella sua liturgia. Solo se noi per primi penetriamo e viviamo "il mistero della fede" potremo portare altri a comprendere e a vivere lo stesso mistero[48].

Come dice l'apostolo Paolo, è ormai tempo di svegliarci, di gettare via le opere delle tenebre e di indossare le armi della luce (cf. *Rm* 13,11b-12). La salvezza, infatti, è più vicina perché la liturgia, soprattutto nel nostro tempo, ha ringiovanito la chiesa.

[48] Ci è stato ricordato all'omelia delle lodi mattutine di martedì 26 agosto 2008, durante la 59ª Settimana Liturgica Nazionale di Palermo, dall'arcivescovo Piero Marini, presidente del Pontificio comitato per i Congressi eucaristici internazionali.

Concludiamo con le parole di Paolo VI, il papa della riforma liturgica del Vaticano II:

«La speranza, ch'è lo sguardo della chiesa verso l'avvenire, riempie il suo cuore e dice com'esso palpiti in nuova e armoniosa attesa. La chiesa non è vecchia, è antica; il tempo non la piega, e, se essa è fedele ai principi intrinseci ed estrinseci della sua misteriosa esistenza, la ringiovanisce. Essa non teme il nuovo; ne vive. Come un albero dalla sicura e feconda radice, essa estrae da sé ad ogni ciclo storico la sua primavera»[49].

[49] PAOLO VI, *Discorso all'Udienza generale*, VII/1969, 995.

Alfonso Langella

# SALVEZZA E GUARIGIONE

La teologia cristiana del nostro tempo, che tende a riscoprire la densità storica delle verità della fede, è sempre più chiamata a rileggere la soteriologia, in particolare, alla luce delle categorie legate al vissuto concreto delle donne e degli uomini. È in questa direzione, ad esempio, che si muove la teologia della liberazione, che traduce l'annuncio della salvezza portata da Gesù Cristo nei suoi effetti concreti per la vita sociale e politica dei popoli; ed è in questa direzione che inizia a procedere la ricerca degli effetti terapeutici della salvezza nella vita concreta delle persone.

Il legame tra il concetto di "salvezza" e quello di "guarigione", individuabile anche all'interno delle diverse culture e religioni, è, infatti, particolarmente presente nel messaggio cristiano. L'attuale riscoperta delle conseguenze della salvezza operata da Gesù sulla salute dell'umanità malata è il frutto di numerosi fattori ed è portatrice di nuovi significati per l'annuncio salvifico nel nostro tempo. La ricerca di guarigione, in senso lato, appare come uno degli ambiti in cui si rivelano le "attese" di salvezza degli uomini di oggi; la categoria della guarigione, d'altra parte, emerge anche come una delle "figure" intrinseche alla comprensione cristiana della salvezza, una categoria che nella predicazione di Gesù si rivela con insistenza, fino a divenire addirittura un comando per i discepoli: «Guarite i malati» (*Mt* 10,8). Un invito, per la verità, che al contrario di quelli relativi alla preghiera, alla celebrazione dei sacramenti, alla testimonianza, all'amore, suscita spesso tra i credenti un certo imbarazzo, quando non è del tutto ignorato.

In questo contributo saranno individuati i notevoli legami esistenti tra salvezza e salute, salvezza e guarigione, a partire dai diversi ambiti culturali, e si analizzeranno le implicazioni di questo legame per l'annuncio cristiano.

## 1. Sul piano della fenomenologia religiosa

La consapevolezza del legame tra salvezza e guarigione è percepibile già dall'analisi dei termini nelle lingue moderne occidentali, ove sono comuni le radici da cui derivano i termini "salvezza", "salute", "santo", ma anche "intero", "totale". Così, ad esempio, se in greco il verbo *sôzein* traduce sia l'azione del "guarire" sia quella del "salvare", nelle lingue neolatine, da *salus* deriva il termine "salvezza" ma anche il termine "salute" (anche, rispettivamente, *salvación* e *salud* in spagnolo, *salut* e *santé* in francese, ecc.); nelle lingue anglosassoni, poi, la radice *hal* dà origine alle parole inglesi *health* ("salute"), *holy* ("santo"), *whole* ("intero") e ai vocaboli tedeschi *Heil* ("salvezza"), *heilig* ("santo"), *Heilung* ("guarigione").

Questo legame, in primo luogo, è un tratto tipico delle esperienze religiose, da quelle più antiche a quelle più recenti [1]. Le religioni, infatti, hanno sempre affrontato l'universale esperienza del dolore non solo con intenti consolatori nei confronti di chi la subisce, ma anche proponendosi come capaci di produrre effetti terapeutici rispetto alle malattie fisiche e spirituali, all'interno di una concezione integrale di salvezza. Tale consapevolezza è generalmente presente a livello della dottrina e della liturgia ufficiale, come sul piano della pietà popolare.

[1] Cf. M. D. Grmek, *Storia del pensiero medico occidentale*. 1. *Antichità e medioevo*, Bari 1993; J. Ries, *I riti di salute/salvezza nelle religioni del passato. Interferenze storico-religiose tra salute e salvezza*, in A. N. Terrin (cur.), *Liturgia e terapia. La sacramentalità a servizio dell'uomo nella sua interezza*, Padova 1994, 36-53; A. N. Terrin, *La malattia? Sindrome di disarmonia dello spirito. Rapporto sulle religioni vecchie e nuove*, in *ivi* 155-200; F. Voltaggio, *Sciamani, guaritori, medici. L'arte della guarigione tra religione e medicina*, in M. Borsari (cur.), *Salute e salvezza. L'elaborazione religiosa della malattia e della guarigione*, Bologna 2001, 51-76.

Circa le *antiche religioni mediterranee*, ad esempio, è facile riconoscere il ruolo svolto dalle divinità nella guarigione dei fedeli, spesso attraverso la complessa ritualità celebrata dai sacerdoti medici. Tra gli esempi più noti si possono annoverare, da un lato, l'opera attribuita nei testi religiosi dell'antica civiltà dell'Egitto agli dei guaritori (dalla triade familiare formata dagli sposi Osiride e Iside e dal figlio Horus, che presiedono alla vita degli uomini, alla dea Neith, che regola il parto delle donne), ai quali venivano consacrati templi e luoghi di preghiera e di guarigione; dall'altro, le facoltà terapeutiche riconosciute agli dei dell'antica Grecia (Asclepio su tutti, con il famoso tempio di Epidauro), ma anche la concezione della salvezza come purificazione e rigenerazione anche fisica dei riti orfici, così come l'attività dei *theoi soteres* (Dioniso e Demetra, tra gli altri).

Anche le *antiche religioni orientali* propongono una visione della salvezza dell'uomo – centrata particolarmente sul suo "benessere" globale – rivelandosi come vie di guarigione dai mali fisici e interiori. Così i testi sacri dell'induismo, dagli inni del *Rigveda* ai testi liturgici e della religiosità polare dell'*Atharaveda*, fino allo sviluppo della medicina *Ayurveda*, riconoscono, a partire dal presupposto che l'esperienza religiosa mira a ristabilire anche l'armonia tra uomo (microcosmo) e natura (macrocosmo), l'unità tra salute e salvezza.

Nel *cristianesimo popolare*, poi, sempre la fede delle persone – spesso suscitando l'imbarazzo dei teologi – ha sperimentato l'intimo legame tra salvezza e salute. I pellegrinaggi ai santuari, la venerazione dei santi, le pratiche devozionali sono state sempre alimentati dalla ricerca della guarigione, sia in Occidente sia in Oriente. Persino il protestantesimo, che si propone come una forma più purificata di cristianesimo contro le tendenze ritenute "paganeggianti" della pietà popolare cattolica, a causa del suo radicamento nella fede biblica e nell'assoluto primato della grazia, ha sempre conosciuto forme pentecostali e carismatiche di esperienze religiose, in cui il fenomeno della guarigione appare centrale.

Recentemente, infine, le cosiddette "nuove religioni", che insistono in quell'area vaga della *New Age*, si ripropongono come vie di

guarigione attraverso il ristabilimento dell'armonia interiore e dell'armonia con il cosmo (la meditazione trascendentale, *scientology*…). In senso inverso, molte delle cosiddette medicine alternative o naturali (cristalloterapia, musicoterapia, aromaterapia, fitoterapia, massoterapia…) tendono a essere riconosciute come vie di salvezza per l'uomo di oggi, quando non sono vissute solo come metodi terapeutici, ma sono assunte all'interno di una visione del mondo di tipo panteista, in cui la Natura stessa assume un ruolo quasi divino.

## 2. Sul piano della fenomenologia medica

Se è possibile percorrere nelle diverse esperienze religiose, antiche e moderne, il cammino che conduce dal concetto di salvezza a quello di salute e di guarigione, nella recente riflessione della medicina tende a emergere il percorso inverso, che, a partire dal superamento di una concezione della persona centrata sul corpo, tende a restituire all'uomo una "salute" integrale, che riguardi le diverse dimensioni della persona, avvicinandosi, pertanto all'idea di "salvezza" (esclusa, ovviamente, la prospettiva divina che essa comporta)[2]. La critica alla medicina scientifica, accusata di essere portatrice di una terapia "parziale", tendente alla guarigione di specifiche malattie fisiche, in cui il corpo stesso viene "strumentalizzato", sfocia, da un lato, nell'accoglienza delle medicine alternative, che, al contrario, mirano a porre la loro attenzione sulla restituzione di un benessere globale della persona[3]; dall'altro, impone un ripensamento e una conversione della stessa disciplina scientifica.

In effetti, la definizione di "salute" che appare nella *Costituzione* dell'Organizzazione mondiale della sanità adottata nel 1946, come

[2] Cf. P. Philbert, *Mutamenti nel significato di salute e di tutela della salute. Una prospettiva del Primo mondo*, in *Concilium* 5/1998 (fascicolo monografico su *Malattia e guarigione*), 17-26.

[3] Cf. M. Nüchtern, *La critica alla medicina scientifica e l'attrazione dei metodi terapeutici occidentali "alternativi"*, in *Concilium* 5/1998, 36-49.

uno "stato di benessere fisico, mentale, sociale", ne implica una concezione globale, che non si riduce alla semplice assenza di malattia, ma insinua l'idea di una situazione integrale di bene dell'uomo che riguarda corpo, spirito, relazioni sociali. A essa si riferisce, quasi letteralmente, la Commissione medica cristiana del Consiglio Mondiale delle Chiese, che, inserendovi gli elementi che riguardano la vita religiosa, definisce la salute come «uno stato dinamico di benessere dell'individuo e della società, di benessere fisico, mentale, spirituale, economico, politico e sociale, di esistenza in armonia con le altre persone, con l'ambiente materiale e con Dio»[4].

Lo stesso sviluppo attuale della medicina tende a riconoscere l'effetto benefico della pratica religiosa sulla salute. È recente la notizia che riferisce che «almeno trenta università americane, tra cui spicca la Harvard Medical School, hanno inserito nei programmi delle facoltà di medicina corsi di "Religione, spiritualità e salute". Del resto la spinta è venuta da una ricerca condotta dall'American Academy of Family Phisicians. Il 99% dei medici di famiglia USA è convinto che la fede e la speranza che ne scaturisce possano favorire la guarigione»[5]. Bernard Häring, già negli anni Ottanta, segnalava i dati di certe statistiche, secondo le quali nell'Utah (USA), i mormoni che si ammalavano di cancro erano il 30% in meno rispetto al resto della popolazione, mentre nella Washington County (Maryland, USA), coloro che andavano regolarmente in chiesa risultavano meno soggetti all'arteriosclerosi, rispetto agli altri, in misura del 40%![6].

[4] CHRISTIAN MEDICAL COMMISSION OF THE WORLD COUNCIL OF THE CHURCHES, *Healing and Wholeness. The Churches' Role in Health. The report of a study by the Christian Medical Commission*, Genéve 1990, 6. Il Consiglio Mondiale delle Chiese ha cominciato a occuparsi delle questioni relative alla salute a partire dal 1964: cf. WORLD COUNCIL OF THE CHURCHES, *The healing Church. The Tübingen consultation 1964*, Genéve 1965.

[5] L. DELL'AGLIO, *Salute, La religione aiuta a guarire?*, in *Avvenire* del 5 aprile 2007, Inserto *Agorà*, 3.

[6] Cf. B. HÄRING, *Healing and revealing. Wounded healers sharing Christ's mission*, Middlegreen 1984, 4 [*Proclamare la salvezza e guarire i malati. Verso una visione più chiara di una sintesi tra evangelizzazione e diakonia sanante*, Acquaviva delle fonti (Bari) 1984].

## 3. Sul piano della teologia cristiana

L'esperienza cristiana possiede tutti gli elementi per fondare una teologia terapeutica, in cui la riflessione sulla salvezza s'incontra con quella sulla salute.

### 3.1. *La Scrittura e la tradizione*

La riflessione sull'intimo legame tra salvezza e guarigione trova il suo fondamento nella rivelazione biblica. L'Antico Testamento, in primo luogo, a partire dal retroterra culturale delle antiche popolazioni mediorientali, riconosce la malattia come un effetto del peccato, per cui essere salvati vuol dire anche essere guariti [7]; d'altra parte, i profeti adoperano spesso il linguaggio della guarigione per esprimere la salvezza che il Signore ha promesso a Israele (cf. *Is* 30,26; 53,5; 58,8; *Ger* 17,14; 30,17; 33,6; 46,4; *Os* 6,1; 7,1; 14,5). Il Nuovo Testamento, poi, testimonia in maniera consistente che la restituzione della salute appare come uno dei segni di salvezza, attraverso le guarigioni operate da Gesù e dai cristiani. Nello stesso tempo, tuttavia, la rivelazione neotestamentaria introduce il paradosso della salvezza che si compie attraverso le guarigioni operate dal *Christus medicus* ma anche attraverso l'acquisizione della consapevolezza del senso della sofferenza nella prospettiva dell'offerta e della comunione col *Christus patiens*. Il vangelo dei miracoli salvifici si incontra con il vangelo del dolore salvifico, la *theologia gloriae* con la *theologia crucis*. Colui che perdona i peccati, guarisce i malati, risuscita i morti, libera dall'oppressione dei demoni – operando la salvezza integrale dell'uomo – è anche Colui che assume la sofferenza dell'uomo: «ha preso le nostre infermità e si è addossato le nostre malattie» (*Mt* 8,17) [8].

[7] Cf. P. De Benedetti, *Malattia come peccato? Colpa e redenzione tra Antico e Nuovo Testamento*, in Borsari, *Salute e salvezza*, 77-104.

[8] Cf. R. Fabris, *I miracoli di Gesù, i suoi riti di guarigione e la predicazione del regno di Dio*, in Terrin, *Liturgia e terapia*, 54-85.

Questo paradosso continua attraverso l'opera della chiesa apostolica. Se, infatti, nel popolo di Dio continuano a essere pienamente visibili i segni del dolore, della fragilità e del limite della vita della comunità (persecuzioni, peccati, uccisioni, insuccessi…) i primi cristiani sperimentano continuamente che l'annuncio della salvezza comprende anche la consapevolezza della consistenza reale del comando di Gesù «Guarite i malati» (*Mt* 10,8), delle manifestazioni del potere (*exousía*) terapeutico ed esorcistico trasmesso dal Signore ai discepoli (ai dodici – *Mc* 3,15ss e par. – e ai settantadue in *Lc* 10,1-16), dei "segni" della guarigione dei malati mediante l'imposizione delle mani promessi a «tutti coloro che avranno creduto» (*Mc* 16,15ss) e l'avverarsi della profezia giovannea «Chi crede in me farà le stesse opere che io compio, anzi ne farà di più grandi» (*Gv* 14,12). Gli *Atti degli apostoli*, infatti, riferiscono continuamente i prodigi compiuti nella chiesa (cf. *At* 2,43; 5,12.16) e, in particolare, quelli compiuti attraverso la preghiera di Pietro (cf. *At* 3, 1-10; 5,15; 9, 33ss; 9,36-42), di Paolo (cf. *At* 14,3.8ss; 15,12; 16,1ss; 19,11ss; 20,9-12; 28,8-9), ma anche di Stefano (cf. *At* 6,8) e di Filippo (cf. 8,6-7.13). Paolo, poi, nelle *Lettere*, testimonia, oltre ai miracoli compiuti attraverso di lui (cf. *Rm* 15,8; *1Ts* 1,5; *1Cor* 2,4; *2Cor* 12,12), anche i prodigi che si manifestavano nella comunità (cf. *Gal* 3,5), riconoscendo chiaramente l'esistenza tra i credenti dei «carismi di guarigione» (*1Cor* 12,9.28.30). Nella *Lettera di Giacomo*, infine, è riportata la prassi terapeutica della comunità cristiana primitiva, attraverso la preghiera e l'unzione (cf. *Gc* 5,14ss) [9].

Anche la bimillenaria tradizione della chiesa riconosce una costante attenzione alla pastorale degli infermi, che non si riduce semplicemente alla pur lodevole esperienza dell'assistenza, della cura, della consolazione che singoli cristiani o intere comunità religiose prestano agli ammalati, e alla conduzione delle persone a vivere il dolore e l'oppressione alla scoperta del senso luminoso e vitale della croce e

[9] Cf. A. LANGELLA, *L'attività terapeutica della salvezza nell'esperienza della chiesa: sguardo diacronico e riflessione sistematica*, in TERRIN, *Liturgia e terapia*, 86-140.

della risurrezione di Gesù; la storia ecclesiale antica e moderna è costellata da innumerevoli testimonianze dell'efficacia della preghiera di guarigione, non solo attraverso l'intercessione di Maria e dei santi, ma anche nell'esperienza dei carismi che continuamente lo Spirito suscita nei credenti e dell'efficacia terapeutica dei sacramenti, in particolare dell'unzione degli infermi.

### 3.2. *I presupposti teologici*

Alla luce delle testimonianze bibliche ed ecclesiali sul legame tra salvezza e salute, è possibile delineare un percorso di "teologia terapeutica", ossia una riflessione cristiana sul conseguimento di una vita "guarita" per coloro che sono salvati [10].

Una simile riflessione può essere costituita a condizione che siano superate alcune visioni dualistiche, che spesso hanno viziato la teologia cristiana, a favore di una concezione integrale del mistero della fede.

In primo luogo, è necessario abbandonare una *visione antropologica dualista* – di matrice platonico-cartesiana –, che vede nell'uomo un composto di un elemento nobile (l'anima) e di uno meno nobile (il corpo). L'antropologia biblica rivela, piuttosto, una concezione integrale della persona, in cui le varie componenti – quelle che Paolo chiama «spirito, anima e corpo» (*1Ts* 5,23), ma anche quelle emotive, affettive, relazionali – interagiscono armonicamente senza prevalere le une sulle altre. In questo senso la salvezza non è più compresa semplicemente come la *salus animarum*, espressione che pure compare in *1Pt* 1,9, ma che va compresa alla luce dell'antropologia integrale della sacra Scrittura, che non valuta negativamente le pulsioni della materia e non svilisce la ricerca del benessere fisico, in funzione di una mistica spiritualista e non incarnata; essa è, piuttosto, l'azione del Padre creatore dell'uomo nella sua

[10] Cf. E. Biser, *La forza sanante della fede. Abbozzo di una teologia terapeutica*, in *Concilium* 5/1998, 104-120.

totalità, che in virtù dell'incarnazione del Figlio, della sua morte e della sua risurrezione, effonde il suo Spirito «su ogni carne» (*Gl* 3,15), elevando *tutte* le dimensioni della persona sul piano soprannaturale, guarendo *tutto* l'uomo, restituendogli, cioè, indipendentemente dalle concrete situazioni nelle quali egli si trova, la gioia, la pace, il senso definitivo.

L'altra visione dualista da superare riguarda la *contrapposizione tra storia e realtà escatologiche*: se il regno di Dio è già presente "in mistero" nel tempo della chiesa (cf. *LG* 5), la salvezza non è solo la meta da raggiungere dopo la morte, ma mostra i suoi effetti già nel concreto dell'esperienza terrena: la salute, il benessere globale dell'uomo, è, pertanto, il riflesso presente della gloria della salvezza. Una spiritualità che, al contrario, tenda a sopravvalutare il dolore, la sofferenza, la malattia quali condizioni necessarie per il conseguimento della salvezza eterna, si presta all'accusa storica posta al cristianesimo di essere una religione "dolorista". Il Vangelo non mostra in alcun caso Gesù che dice al malato che gli si pone davanti: "continua a soffrire in questa vita, poi sarai salvato nell'altra"; al contrario, è nel presente della situazione del malato che il Signore manifesta la sua potenza, non rimandando l'uomo al futuro escatologico, ma anticipando lo stesso futuro col mostrare le primizie della salvezza.

La relazione tra guarigione e salvezza viene compresa, pertanto, se si supera la contrapposizione tra la *theologia crucis*, che insiste sulla dimensione kenotica della vita di Gesù e anima una mistica della sofferenza, della rinuncia, della passività di fronte al dolore, e la *theologia gloriae*, che sottolinea la centralità della risurrezione, che rivela Gesù come il Vincitore definitivo sul dolore e sulla morte e che fa dei cristiani i taumaturghi del mondo. La teologia cristiana è sempre *teologia pasquale*, che contempla Gesù come l'Agnello, paradossalmente immolato ma ritto in piedi (cf. *Ap* 5,6), nell'unità del mistero della morte e della risurrezione. Restano illuminanti le parole di Giovanni Paolo II: «Nella Croce di Cristo non solo si è compiuta la redenzione mediante la sofferenza, ma *anche la stessa sofferenza*

*umana è stata redenta*»[11]. Anche la chiesa, nella quale lo Spirito del Padre continua a operare come operava in Gesù, si riconosce come un "guaritore ferito": pur sperimentando la debolezza e la fragilità tipiche di ogni istituzione umana, è chiamata per iniziativa divina a sanare e a portare la vita dove c'è la morte[12].

La teologia, inoltre, è chiamata a incontrare il *vissuto* dei cristiani se vuole riflettere correttamente sul rapporto tra salvezza e guarigione. Non si può trascurare, all'interno della riflessione soteriologica, il dato dell'esperienza di innumerevoli di cristiani, che in passato come nel presente, percepiscono – oltre a ricercare – gli effetti della salvezza proprio nella guarigione della propria persona dai mali fisici e/o spirituali, individuali e/o relazionali. I carismi di guarigione sono un dato permanente nella vita della chiesa; ma, anche senza tener conto delle esperienze di miracoli, il potere sanante del Vangelo, che opera discretamente, nel quotidiano, nella vita delle donne e degli uomini che credono, è sempre all'opera. Si tratterà allora di costituire quella che da alcuni decenni viene detta "teologia terapeutica".

La fondazione di una "teologia terapeutica" implica anche la definitiva *riconciliazione tra fede e scienza*. Fino all'illuminismo, o comunque fino al tempo in cui nell'uomo la ragione prende il sopravvento sull'ingenuità acritica, il legame tra salute e salvezza è chiaramente riconosciuto dagli uomini: se nelle religioni primitive il sacerdote o lo sciamano assumeva anche il ruolo del medico, nel cattolicesimo popolare il ricorso all'intercessione dei santi è ritenuto altrettanto efficace quanto l'utilizzo della medicina, dal momento che le cause delle malattie sono spesso ricondotte a eventi e a forze sovrannaturali[13].

[11] Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Salvifici doloris* (11-2-1984), n. 19: *EV* 9, 652.

[12] Cf. Häring, *Healing and revealing*.

[13] Cf. J. Delumeau, *La religione di fronte alla sventura e alla malattia nell'Occidente preindustriale*, in *ivi*, 59-77.

L'emancipazione dell'uomo illuminista ha prodotto la fine di questo rapporto: le scoperte scientifiche e gli sviluppi della tecnologia, che hanno consentito all'uomo "razionale" di riconoscere le cause "materiali" delle malattie fisiche e finanche di quelle interiori, hanno determinato la rottura tra salvezza e guarigione, per cui il ricorso dell'uomo alla preghiera nel dolore appare al pelagianesimo positivista come il residuo dell'età prescientifica, nella doppia illusione che il progresso della medicina sia in grado di risolvere tutte le malattie e che la guarigione del corpo possa estinguere anche le grandi domande dell'uomo, le quali «nell'età della tecnica restano inevase, non perché la tecnica non è ancora abbastanza perfezionata, ma perché non rientra nel suo programma trovare risposte per simili domande. La tecnica non salva, non redime, non svela la verità, la tecnica *funziona* e, siccome il suo funzionamento diventa planetario, sarà nostro compito rivedere i concetti di salvezza, redenzione, verità, ma anche quelli di identità, libertà, senso, scopo, di cui si nutriva l'età pretecnologica e che ora dovranno essere riconsiderati, aboliti o rifondati dalle radici» [14].

Ma la conversione della religione verso l'accoglienza senza pregiudizi dei dati scientifici e, viceversa, l'accettazione umile da parte della scienza dei propri limiti di fronte alle domande che gli uomini continuano a porsi sul "senso" e, dunque, sulla salvezza – domande reali almeno quanto quelle che ricercano l'eliminazione della malattia – producono una nuova feconda alleanza tra fede e ragione, che determina una nuova possibilità (post-critica) di riscoprire gli effetti positivi della religione per la salute e, dunque, il legame tra salvezza e guarigione [15].

[14] U. GALIMBERTI, *L'uomo nell'età della tecnica*, in TERRIN, *Liturgia e terapia*, 141-142 (ma si veda tutto l'articolo, 141-154); cf. anche S. NATOLI, *Metamorfosi della cura nella cultura occidentale*, in BORSARI, *Salute e salvezza*, 21-50.

[15] Cf. A. N. TERRIN, *Nuova domanda di salute e ricerca del benessere. Punto di incontro tra salute e salvezza?*, in *Credere Oggi* 1/2005 (fascicolo monografico su *Salute, guarigione e salvezza*), 7-29; M. BAZZOTTO, *La sofferenza sfida la ragione e la fede*, in *ivi* 31-42.

## 4. Prospettive sul piano della pastorale cristiana

La riscoperta teologica del rapporto tra guarigione e salvezza, che recupera un dato noto all'esperienza popolare, ma scarsamente tematizzato sul piano della riflessione, impone una serie di impegni sul piano della prassi ecclesiale. Di fronte ai malati, ai depressi, ai disperati che si rivolgono alla chiesa, le comunità cristiane sono chiamate a rendere visibile l'efficacia della salvezza, non solo attraverso l'opera della *carità*, che spinge gli operatori pastorali a consolare i malati, a farsi carico delle loro situazioni di disagio, e, spesso, a indirizzarli altrove (ai medici, agli psicologi, ai consultori, alle associazioni di volontariato…); nemmeno solo attraverso l'attivazione della *speranza*, esortando coloro che soffrono a offrire il loro dolore al Signore, unendolo a quello della croce, nell'attesa che la sofferenza stessa diventi strumento di salvezza per sé e per gli altri; occorre, piuttosto, ricominciare a esercitare il carisma della *fede* (cf. *1Cor* 12,8), riconoscendo che il potere di guarire è insito nella missione della chiesa.

Non si tratta di negare il valore salvifico della sofferenza, come si è detto, ma di non assolutizzarlo, prevedendo, al contrario, che anche la gioia che Dio vuole dare a ogni uomo, è un frutto della salvezza. L'identificazione del messaggio di Gesù con una concezione dolorista della vita, non rende ragione dell'amore per la vita e per la felicità del Dio dei cristiani.

Occorre, pertanto, riconoscere la possibilità – anch'essa non assoluta – che la volontà del Padre coincida con il desiderio di felicità dell'uomo e attivarsi perché la potenza del dono dello Spirito dato alla chiesa sia resa operativa. La dottrina e la prassi della chiesa conoscono innumerevoli fattori di guarigione insiti nell'annuncio della salvezza, fattori non sempre sufficientemente valutati [16].

[16] Cf. G. Sovernigo, *Rapporto tra pastorale dei malati e chiese-comunità. La fede e la solidarietà dei credenti servono al malato? Aspetti personali*, in Terrin, *Liturgia e terapia*, 239-268; M. Dilani, *Vuoi guarire? Gesù guarisce e salva*, in *Credere Oggi* 1/2005, 43-62; L. Sandrin, *Annunciate e guarite: una missione per l'oggi*, in *ivi* 63-74; J. Castellano Cervera, *Il valore terapeutico della preghiera*, in *ivi* 95-110.

In primo luogo, è necessario sottolineare la dimensione terapeutica degli effetti dei *sacramenti*[17]. Tutti e sette i sacramenti della chiesa, da quelli dell'iniziazione cristiana (particolarmente il battesimo e l'eucaristia) a quelli sociali, a quelli specificamente finalizzati alla "guarigione" (riconciliazione e unzione dei malati[18]), prevedono nei rituali dei riferimenti più o meno espliciti alla ricezione del dono della salute totale della persona. Le nostre liturgie, non sempre vitali…, devono sempre più diventare spazi in cui tutta la persona viene trasformata dall'incontro fruttuoso con il Dio della vita. Certamente, non è sufficiente, a tale scopo, aggiungere qualche sottolineatura qua e là ai riti, per renderli più gioiosi; occorre, piuttosto, prendere coscienza del fatto che quello terapeutico è uno dei fini della liturgia, che si inserisce bene all'interno della natura della celebrazione, che è sì un atto cultuale (la glorificazione del Dio trinitario), ecclesiale (il raduno con la comunità), ma è soprattutto il luogo dell'esperienza della presenza di Dio nella vita degli uomini, che il Padre creatore ama e per i quali «fa tendere ogni cosa verso il bene» (*Rm* 8,28), e che sono raggiunti, toccati e guariti dal Figlio Gesù, per mezzo dello Spirito "che dà la vita".

In secondo luogo, occorrerà rivalutare nell'ambito pastorale – oltre che teologico – tutte quelle realtà particolari, spesso ritenute marginali nella vita delle comunità, nei quali si manifesta l'azione terapeutica di Dio: il potere dell'*intercessione* di Maria, "Salute degli infermi", e dei santi, particolarmente efficace in luoghi specifici

[17] Cf. B. HÄRING, *La dimensione terapeutica della liturgia. Liturgia come terapia. Salute e salvezza nel mondo rituale*, in TERRIN, *Liturgia e terapia*, 21-35; LANGELLA, *L'attività terapeutica della salvezza nell'esperienza della chiesa*, 126-130; R. ZACCHETTA, *Malattia - salute - salvezza. Per un'antropologia soteriologico-liturgica* [Estratto di Tesi dottorale presso l'Istituto di Liturgia Pastorale], Padova 1999.

[18] Sulla riscoperta degli effetti terapeutici del sacramento dell'unzione degli infermi cf. F. DAL PINO, *La marginalità attuale del sacramento dell'Unzione degli infermi e la sua importanza extra-liturgica in epoca medievale*, in TERRIN, *Liturgia e terapia*, 313-346; G. GRESHAKE, *L'unzione degli infermi. L'oscillazione della chiesa tra guarigione fisica e guarigione spirituale*, in *Concilium* 5/1998, 121-135; K. DEPOORTERE, *Sviluppi recenti relativi all'unzione degli infermi*, in *ivi* 136-151. Cf. pure CENTRO DI AZIONE LITURGICA (cur.), *La malattia e l'unzione degli infermi. I* Praenotanda *dei libri liturgici*, Roma 2002.

come i santuari, meta di pellegrinaggi [19]; gli *esorcismi*, che continuano a essere un efficace strumento nella missione delle chiesa – anche dopo la recente pubblicazione del nuovo rituale – nei confronti delle persone oppresse, liberate dagli influssi "esterni", che turbano la pace degli uomini [20]; l'*esperienza carismatica*, e, più in generale le preghiere comunitarie finalizzate a ottenere la guarigione [21], altro "fatto" non trascurabile della consapevolezza che il popolo di Dio ha del potere sanante della fede, che nel 2000 sono state oggetto di un'importante istruzione vaticana [22], nella quale, nonostante qualche richiamo tendente a evitare confusione tra i ministeri laicali e quelli ordinati e tra preghiere liturgiche e non liturgiche, si ribadisce sostanzialmente la bontà e la legittimità di questa realtà. Se è vero che in questo modo si corre il rischio di alimentare una spiritualità individualista e opportunista, tutta tesa al soddisfacimento di bisogni presenti, senza alcuna tensione escatologica – in cui Dio è cercato solo per ottenere le grazie in questa vita – è pur vero che nella prassi terapeutica di Gesù e nell'esperienza della chiesa quest'obiezione non è stata generalmente di ostacolo alla manifestazioni delle guarigioni, segno della tenerezza generosissima di Dio, molto più ampia dei limiti che pone a essa una mentalità farisaica.

Occorre, infine, che la chiesa, coscienza critica delle realtà temporali, continui a esercitare con forza la *denuncia* nei confronti di una medicina che riduce i suoi interventi alla guarigione di "parti" del corpo, a volte manipolizzandone e strumentalizzandone altre, e dimentica il valore della persona, non facendosi carico del disagio globale del malato.

[19] Cf. A Rivera, *I santi guaritori. Terapie "magico-religiose" nella cultura popolare*, in Borsari, *Salute e salvezza*, 133-178.

[20] Cf. P. Dondelinger, *Le pratiche di esorcismo nella chiesa*, in *Concilium* 5/1998, 91-103.

[21] Cf. Langella, *L'attività terapeutica della salvezza nell'esperienza della chiesa*,118-126 (con abbondante bibliografia); M. Cohen, *I carismatici e la salute. Offerte religiose di salvezza o nuove medicine parallele?*, in Borsari, *Salute e salvezza*, 179-219.

[22] Cf. Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruzione *Ardens felicitatis* circa le preghiere per ottenere da Dio la guarigione (14-9-2000): EV 19, 1263-1293.

Pasquale Incoronato

# LA PASTORALE COME MEDIAZIONE SALVIFICA?

Come potremmo definire in sintesi la pastorale? *La pastorale è la multiforme prassi della chiesa che concretizza qui e ora la salvezza che viene da Dio*. Questa prassi è di natura teandrica, vale a dire è contemporaneamente divina e umana. Nella prassi pastorale, come ha specificato Franz-Xavier Arnold, si può distinguere un processo di salvezza e una mediazione di salvezza. Il processo di salvezza è un mistero di grazia e di libertà che intercorre tra Dio e la persona umana.

La chiesa, la comunità cristiana, invece, gioca il suo ruolo nella mediazione di salvezza. L'evento dell'incarnazione ci fa capire il valore e la necessità della mediazione umana per accompagnare, promuovere e realizzare il processo di salvezza.

Ci troviamo davanti a una categoria veramente centrale e portante della pastorale, dal momento che questa ha strettamente a che vedere con l'azione di salvezza della chiesa. Risulta facilmente controllabile che dal modo in cui viene concepita la salvezza dipende anche l'intero progetto pastorale di mediazione in tutti gli ambiti ecclesiali.

## 1. Il concetto di salvezza nella storia della chiesa

L'idea che i cristiani, in genere, avevano della salvezza la si trova espressa in linguaggio popolare nella frase che sentiamo ancora: "andare in cielo". Salvarsi e andare in cielo sono praticamente la stessa cosa. Cioè, dopo la morte avvenuta in stato di grazia l'anima,

debitamente purificata, se ne andava a contemplare per sempre Dio faccia a faccia. Si aggiungeva che, dopo il giudizio finale, anche il corpo avrebbe raggiunto il cielo, riunendosi all'anima per l'eternità.

Di conseguenza, l'azione pastorale era individuare quelle forme di vita nella fede, secondo le quali il vero oggetto della salvezza e, quindi, di ogni impegno pastorale è l'anima dell'uomo, mentre al corpo e a quanto con esso connette tale salvezza arriva solo indirettamente. Una frase spesso ripetuta, come preoccupazione pastorale, in questa visione di salvezza, è: "salva l'anima tua".

Così, non stupisce come, nell'arco della storia della chiesa e della sua azione pastorale, si è pensata la salvezza senza quasi riferimento a quanto avviene nel mondo. Essendo prevalentemente ultraterrena, questa salvezza la si può ottenere anche a prescindere da ciò che succede nella storia.

L'*Evangelii nuntiandi*[1] porta con sé due nuove sensibilità e priorità per l'annuncio del Vangelo e di, conseguenza, anche della concezione della salvezza: la prima è la concezione della salvezza intesa come comunione e l'altra intesa liberazione. Tale documento invita la riflessione pastorale a tenere insieme, e concretamente, due criteri supremi che devono guidare il processo di salvezza e, quindi, l'inculturazione del Vangelo: la fedeltà al messaggio rivelato da una parte e dall'altra la fedeltà al destinatario dello stesso messaggio. Il documento insiste sull'idea che tale messaggio non è di proprietà di nessuno nella chiesa, anzi, che di esso si è solo amministratori e, insieme a ciò, sostiene che lo si deve comunicare a partire dalla condizione culturale dei destinatari, in modo che possa venire accolto da essi con facilità. Questi criteri per la pastorale e ogni sua riflessione vanno tenuti presenti per l'annuncio evangelico in genere, in special modo per ciò che si riferisce alla salvezza, che ne costituisce il perno principale.

Dalla parola di Dio e dall'analisi dei due principali avvenimenti salvifici in essa raccontati – l'Esodo nell'Antico Testamento e la Pasqua di Cristo nel Nuovo – si ricavano dei dati fondamentali per la

[1] Cf. PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8-12-1975): *EV* 5, 1588-1716.

pastorale: in tutti e due la salvezza appare come un processo, ossia, un passaggio da una situazione negativa, di perdizione, a una positiva, di salvezza.

Il protagonista principale, che dà inizio al processo di salvezza, è Dio, ma non è protagonista assoluto, poiché gli stessi uomini salvati vi sono coinvolti attivamente. In questi avvenimenti salvifici narrati nella Bibbia, appare con chiarezza che la salvezza è il passaggio dalla morte alla vita, della vittoria della vita sulla morte; dove per morte significa tutto ciò che è negatività per l'uomo in tutte le sue dimensioni, e vita significa tutto ciò che è positività. Tale processo culmina nel superamento totale e definitivo della morte nel futuro escatologico; ma sia nell'Esodo che nella Pasqua tale processo ha già consistenza nella realtà presente.

Quindi, è chiaro che non si pensa a una salvezza dell'anima ma a una salvezza dell'uomo tutto intero, dove il Cristo è il salvatore dell'uomo nella sua completezza. La salvezza è una realtà che inizia nel presente, ma destinata a trovare la sua pienezza nel futuro, che riguarda l'integralità della persona umana, inserita in un processo piuttosto che vista esclusivamente come realizzazione definitiva.

La teologia pastorale riguarda la mediazione di salvezza e non il processo interiore di salvezza. Anche se la mediazione ecclesiale è secondaria, sulla base del principio dell'incarnazione, possiamo affermare che essa è indispensabile[2]. Ad esempio, la progettazione in pastorale potrebbe sembrare un po' assurda anche per il fatto che è lo Spirito che guida la comunità verso mete sconosciute. Però, l'azione dello Spirito è da riconoscere nei segni dei tempi e all'interno della comunità dei credenti. Lo Spirito agisce, in maniera specifica, nella comunità cristiana e attraverso di essa, e, in modo generale, nella comunità umana. La comunità cristiana aperta alla comunità umana può, quindi, discernere l'invito dello Spirito e stabilire un cammino sorretta dalla sua forza. Di conseguenza, l'azione pastorale, fare un progetto, seguire un metodo, non è disattendere lo Spirito e

[2] Cf. V. GROLLA, *L'agire della chiesa*, Padova $^{3}$2003, 33-51.

tanto meno contrastarne l'azione, ma un modo umano e serio di accogliere l'invito dello Spirito.

Dato che il processo di salvezza è un mistero e il movimento dello Spirito è imprevedibile, non resta che riconoscere con umiltà i limiti dei progetti pastorali, proprio mentre si afferma la necessità di elaborare progetti pastorali aperti e flessibili.

## 2. La riflessione teologica sulla salvezza e la vita della chiesa: problemi e soluzioni

Quali sono gli ostacoli che oggi si oppongono al messaggio di salvezza? Quale pastorale da proporre come mediazione di salvezza? Quale concezione di salvezza oggi proporre? La risposta è carica di conseguenze sul piano della riflessione teologico-pastorale, in quanto la salvezza apportata da Cristo è l'asse attorno a cui gira tutta l'azione pastorale e la vita della chiesa[3].

Un primo ostacolo è costituito da quella che può essere definita la *morte del desiderio*. A questo proposito, non è chiaro se si tratti di una vera e propria morte del desiderio o se si tratti dello slittamento del desiderio verso il *bisogno*. L'orientamento esistenziale delle persone, infatti, sembra essere legato alla risposta ai loro bisogni primari, secondari e acquisiti. Le persone dicono quasi sempre: "Io ho bisogno" e assai raramente "Io desidero". C'è uno spostamento dal desiderio al bisogno. Questo significa che l'uomo viene visto come un insieme di bisogni a cui dare risposta. Il desiderio, diversamente dal bisogno, è progettuale perché è sete di vita.

Un ulteriore elemento è quello della *crisi della memoria*. La memoria sta diventando soggettiva, essendo legata esclusivamente al flusso di coscienza. Dentro la crisi della memoria e della storia anche le parole diventano vuote, private della capacità di rinviare alla realtà. Uno degli effetti della radicale trasformazione della temporalità, che

[3] A. Fallico, *Pedagogia pastorale. Questa sconosciuta*, Catania 2000, 123-128.

è attualmente in corso nella cultura sociale, tocca in maniera prevalente i giovani nel loro porsi incerto e a volte angoscioso nei confronti del futuro, dal come vivono le relazioni intergenerazionali con gli adulti. Le persone perdono la coscienza della propria appartenenza alla storia e, quindi, anche la propria capacità di produrre storia e divengono delle comparse prive di memoria e di sogni di futuro. Questo fa sì che solo ciò che è immediato e simultaneo venga vissuto come reale.

Dio è ridotto a qualcosa di intrapsichico. Ne consegue un'esperienza religiosa in cui non c'è il tremore dell'attesa dell'incontro con il tremendo che apre al fascino del divino e, quindi, non esiste né invocazione né domanda di salvezza. In queste esperienze non c'è traccia dell'incontro con la sofferenza, che è ineliminabile nell'impegno per rendere operante nella storia la salvezza offerta dal sacrificio di Gesù. «Per dirla in termini più chiari, viviamo in un'epoca dominata da quelle che Spinosa chiamava le passioni tristi. Con questa espressione il filosofo non si riferiva al tristezza del pianto, ma all'impotenza e alla disgregazione. La speranza era quella di un sapere globale, capace di spiegare le leggi del reale e della natura per poterli dominare. Libero è colui che domina»[4].

## 3. Una proposta per la vita e la progettazione pastorale

A questi ostacoli e altri, che si oppongono all'annuncio della salvezza, la proposta passa inevitabilmente attraverso *la testimonianza della carità*. Solo un annuncio ricco e testimoniato dalla vita nella carità potrà muovere, dentro il cuore dell'uomo, il bisogno dell'invocazione e della salvezza. La mediazione salvifica sarà credibile solo se risulta proposta in chiave *prassica*, *storica* e *comunionale*[5].

[4] M. Benasayang - G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Milano 2004, 20-21.

[5] Cf. L. A. Gallo, *Salvezza*, in *Dizionario di Pastorale Giovanile*, Leumann (Torino) 1989, 838-850.

Cioè, portando a scoprire, attraverso le varie mediazioni ecclesiali, che la propria esistenza e la propria realizzazione non può avvenire senza un impegno per la realizzazione esistenziale di tutti. Ma, soprattutto, di coloro che nel mondo sono gli ultimi, gli emarginati e trascurati; ricordando che lo scopo ultimo di ogni processo di salvezza – che porta in sé un cambio, un passaggio dalla morte alla vita –, anche se comunitario e strutturale, è dare la vita, quella vera e piena, a ogni essere umano, senza eccezione.

Potremmo dire anche, sinteticamente, che l'annuncio del Vangelo è rispettoso degli interlocutori – quindi salvifico – se ne sollecita la responsabilità, ne considera la storicità e si traduce in capacità e volontà di relazioni nuove, di rivolgersi all'altro affermandolo nella sua identità propria, decidendosi a essere a favore di tutti, per una comunione senza esclusioni. Questa è la salvezza, sempre sperimentata ma mai definitivamente: la possibilità continuamente offerta di un modo di essere umani segnato dall'esperienza fraterna di Gesù. La salvezza che egli propone si dice in relazione alle effettive condizioni storiche delle persone. Spesso noi (gli annunciatori-testimoni) siamo singolarmente ciechi di fronte al bisogno di salvezza delle persone, perché non sappiamo ascoltare nessuna domanda se non abbiamo già pronta la risposta. Oppure, ascoltiamo le domande tirandole per farle rientrare nella nostra risposta.

Riguardo alle molte situazioni in cui si colloca l'umano, la mediazione salvifica nella riflessione della teologia pastorale è chiamata ad annunciare Gesù come unico Salvatore, con la stessa gratuità e compassione con cui il Gesù storico si offriva alla fame di vita e di senso delle persone che incontrava per le strade della Palestina. Si tratta di un'offerta senza giudizio, senza precondizioni, senza intenzioni di cattura, in cui risalti il primato della grazia, in cui venga salvaguardata l'eccedenza della possibilità che si apre, rispetto a tutti i desideri di salvezza che ognuno coltiva.

# AUTORI

ASCIONE ANTONIO, Professore incaricato di Filosofia nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli.

ASTI FRANCESCO, Professore straordinario di Teologia dogmatica nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli.

GIUSEPPE BALIDO, Professore incaricato di Filosofia nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli.

CACCIAPUOTI PIERLUIGI, Professore associato di Teologia dogmatica nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli.

CASTELLO GAETANO, Professore straordinario di Esegesi del Nuovo Testamento nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli.

COLZANI GIANNI, Professore ordinario nella Facoltà di Missiologia della Pontificia Università Urbaniana.

DI PALMA GAETANO, Professore associato di Esegesi del Nuovo Testamento nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli.

FALANGA GIUSEPPE, Direttore dell'Ufficio Pubblicazioni nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli.

INCORONATO PASQUALE, Professore incaricato di Teologia pastorale nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli.

LANGELLA ALFONSO, Professore aggiunto di Teologia dogmatica nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli.

LONGOBARDO LUIGI, Professore ordinario di Patrologia nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli.

PORPORA ANTONIO, Professore incaricato di Teologia dogmatica nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli.

RUSSO ADOLFO, Professore ordinario di Teologia dogmatica nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli.

SCIPPA VINCENZO, Professore ordinario di Esegesi dell'Antico Testamento nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli.

SCOGNAMIGLIO EDOARDO, Professore associato di Teologia dogmatica nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli.

TERRACCIANO ANTONIO, Professore associato di Teologia dogmatica nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli.

# INDICE

*Prefazione* 5

*Introduzione* di Adolfo Russo 7

I
Orizzonte

Gianni Colzani
La salvezza oggi: cultura e teologia 19

Pierluigi Cacciapuoti
L'idea della salvezza nella teologia contemporanea 67

Antonio Ascione
Salvezza e filosofia 81

II
Percorso biblico-patristico

Vincenzo Scippa
La salvezza nei Salmi 111

Gaetano Di Palma
La Parola che salva in *At* 13,26 139

Gaetano Castello
Il linguaggio della salvezza nel Quarto Vangelo 163

Luigi Longobardo
Immagini di salvezza nei primi autori cristiani 183

Giuseppe Balido
Ragione e salvezza in Agostino 191

III
Percorso teologico

Edoardo Scognamiglio
Religioni e attese di salvezza 211

Antonio Porpora
Visioni di salvezza nella tradizione bizantina 239

Francesco Asti
Esperienze spirituali di salvezza 263

Giuseppe Falanga
Storia della salvezza e liturgia 293

Alfonso Langella
Salvezza e guarigione 317

Pasquale Incoronato
La pastorale come mediazione salvifica? 331

*Autori* 337

# BIBLIOTECA TEOLOGICA NAPOLETANA

1. A. Russo, *La chiesa comunione di salvezza in Rosmini*, 1972, pp. 178.
2. R. Russo, *La catechesi nella scuola primaria*, 1972, pp. 80 [esaurito].
3. S. Cipriani (cur.), *Evangelizzazione e sacramenti*, 1973, pp. 184.
4. S. Cipriani (cur.), *La penitenza oggi*, 1974, pp. 174.
5. C. Marcheselli-Casale, *La preghiera in san Paolo*, 1975, pp. 220 [esaurito].
6. B. Forte, *La chiesa nell'eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, 1975, pp. 360 [esaurito].
7. S. Cipriani (cur.), *Evangelizzazione e matrimonio*, 1975, pp. 264.
8. P. Orlando, *Filosofia dell'essere. Saggi*, 1979, pp. 300.
9. V. Pelvi, *Teologia della celebrazione*, 1979, pp. 160.
10. V. Del Prete, *Per una teologia dei sacramenti. Riflessioni sulla teologia sacramentaria di Antonio Rosmini*, 1981, pp. 251.
11. V. Scippa, *La glossolalia nel Nuovo Testamento*, 1982, pp. 329.
12. A. Valerio, *La questione femminile nei secoli X-XII*, 1983, pp. 96 [esaurito].
13. R. Russo, *Cristo nel mondo*, 1983, pp. 164.
14. L. Medusa, *Nikolai Berdjaev: la morale*, 1984, pp. 77.
15. B. Forte (cur.), *Teologia e storia*, 1992, pp. 120.
16. A. Langella, *Maria e lo Spirito nella teologia cattolica post-conciliare*, 1993, pp. 259.
17. C. Marcheselli-Casale (cur.), *Oltre il racconto. Esegesi ed ermeneutica*, 1994, pp. 240.
18. A. Ascione - P. Giustiniani (curr.), *Il Cristo. Un nuovo criterio in teologia e in filosofia?*, 1995, pp. 258.
19. C. Sarnataro (cur.), *La terra e il seme. Inculturazione ed ermeneutica della fede*, 1998, pp. 304.

20. G. Castello (cur.), *Volti del Messia. Gesù di Nazaret e il dialogo ebraico-cristiano*, 1999, pp. 217.

21. L. Longobardo - D. Sorrentino (curr.), *Mia sola arte è la fede. Paolino di Nola teologo sapienziale*, 2000, pp. 392.

22. P. Colonnello - R. Gallinaro - P. Giustiniani (curr.), *L'albero della vita. Biotecnologie tra fede e scienze*, 2002, pp. 300.

23. P. Giustiniani - C. Matarazzo - M. Miele - D. Sorrentino (curr.), *Giordano Bruno. Oltre il mito e le opposte passioni*, 2002, pp. 320.

24. V. Scippa (cur.), *La lettera ai Romani: esegesi e teologia*, 2003, pp. 436.

25. I. Grego, *La Terra Santa e le origini cristiane. Luoghi, figure, testimonianze*, 2005, pp. 284.

26. G. Reale (cur.), *Alle fonti del pensiero del beato Domenico Lentini: le prediche*, 2005, pp. 224.

27. C. Sarnataro (cur.), *Annuncio del Vangelo e percorsi di chiesa. Le vie della povertà, dell'alterità e della bellezza*, 2005, pp. 390.

28. P. Giustiniani - C. Matarazzo (curr.), *Giocare davanti a Dio. L'universo liturgico tra storia, culto e simbolo*, 2006, pp. 426.

29. A. Terracciano (cur.), *Attese e figure di salvezza oggi*, 2009, pp. 340.

Finito di stampare nel mese di gennaio 2009
presso le Arti Grafiche Cecom - Bracigliano (Salerno)