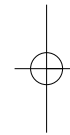


AMORE E SENSO PER LA VITA  
Dono di sé a Dio e al prossimo



Salvatore Barresi

*Salvatore Barresi, nato a Crotona il 2 giugno 1961, Diacono permanente con studi di Teologia presso l'Istituto "Unus Magister" di Crotona. Svolge il suo ministero pastorale nella Parrocchia di S. Domenico in Crotona. Esercita la professione di Sociologo Economista e Dirigente Esperto per Enti Locali e Regionali con il coordinamento di progetti complessi. Svolge attività di assistente e ricercatore presso Università meridionali relativamente all'Economia Territoriale di cui è cultore della materia. È stato Docente di Sociologia Politica presso alcune Scuole di Formazione Socio-Politica e Docente di Sociologia Religiosa presso Istituti di Scienze Religiose negli anni 1999/2007. È impegnato come Giornalista e Saggista sulle politiche economiche di sviluppo locale e sulle politiche comunitarie. Ha condotto e pubblicato personalmente più di 60 Saggi, Ricerche ed indagini su giornali e riviste specializzate. È Consulente di Direzione e si occupa di public management. Ha svolto attività sociali e religiose come Coordinatore del Servizio Progetto Culturale dell'Arcidiocesi di Crotona-S. Severina; è Socio della Banca Popolare Etica; è Consigliere di Amministrazione della Fondazione di culto e religione FACITE e della Fondazione San Bruno promosse dalla Conferenza Episcopale Calabrese; è stato membro della Pastorale Sociale e del Lavoro, Responsabile delle Politiche Sociali della Caritas Diocesana, Consulente per le logiche sociali e economiche e membro dell'EDAP Equipe di Animazione Pastorale della Curia Arcivescovile di Crotona-S. Severina.*

# AMORE E SENSO PER LA VITA

Dono di sé a Dio e al prossimo

**Chirico**

Titolo: *Amore e senso per la vita*  
Sottotitolo: *Dono di sé a Dio e al prossimo*  
Autore: *Salvatore Barresi*  
Prefazione: *Antonio Staglianò*

In copertina:

Progetto grafico: *Fernando Maria Chirico*

Printed in Italy: *06.'10*

Prima edizione: *giugno 2010*



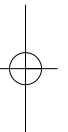
© by, **Chirico**  
80131 Napoli - Viale degli Oleandri, 19  
chiricolibri.com – info@chiricolibri.com  
Tel. 081 744.04.13

## INDICE

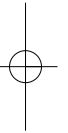
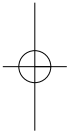
### *Prefazione*

- I. **Dare senso alla vita**  
L'appello alla conversione
- II. **Una conversione profonda e una superficiale**  
Ripartire dal Salmo 31
- III. **Il Simbolo della fede**  
La prova di Abramo
- IV. **Le due vie**  
Commenti dei Padri della Chiesa al Salmo 1
- V. **La morte come questione di senso della vita**  
L'eutanasia come proposta paradossale  
Accettare il limite biologico ed esistenziale della vita umana  
I molti volti dell'eutanasia  
*L'insegnamento della Chiesa cattolica*  
*Eutanasia e stato laico: le ragioni della ragione*  
*Le cure palliative*  
*La linea di comportamento*
- VI. **La fede e i sacramenti**  
L'origine dei sacramenti  
Il sacramento del battesimo e la vita cristiana
- VII. **La confessione di fede in Gesù**
- VIII. **La ragione della fede nella storia della Chiesa**
- IX. **Un servo di prossimità per la vita: il diacono**  
Un potenziale sviluppo di grande respiro

### *Bibliografia*



*A Maria e Nicolina con amore.  
Maria perché mi ha generato  
e Nicolina per aver generato Nadia,  
moglie e madre dei miei figli dono di Dio.  
Mi hanno insegnato nel loro silenzio  
la verità, quella che ci fa liberi,  
la verità di Gesù Risorto.*



## PREFAZIONE

*In questo nostro tempo post-moderno, nella società “liquida” – come la chiamano autorevoli sociologi (vedi Z. Bauman), l’educazione è stata totalmente sostituita dalla “seduzione”. C’è disorientamento, vuoto nelle coscienze, mancanza di punti di riferimento certi. D’altra parte c’è anche l’urgenza di recuperare l’uso della ragione, per un dialogo interculturale e interreligioso oggi estremamente deciso per la futura convivenza dei popoli, vicini e interconnessi, mischiati e poco culturalmente integrati dell’odierno mondo globalizzato. Quella del multiculturalismo è una grande sfida lanciata alla ragione umana e prima ancora che alla fede cristiana o alle religioni. Da qui l’urgenza della “ripresa educativa”, a tutto campo, in ogni settore, a qualsiasi livello dell’umano vivere. Ne va di noi, della nostra umanità, come sospesa in un «continuo cadere da tutte le parti» (F. Nietzsche).*

*Un segnale tipico di questo smarrimento valoriale è la progressiva perdita del senso del peccato e l’affermarsi di una “morale fai-da-tè” quanto all’identificazione del bene e del male, del giusto e dell’iniquo, del vero e del falso, senza nessuna oggettività condivisibile nel giudizio e nello stesso scambio delle opinioni all’interno della società democratica. Non sfugge a nessuno allora l’importanza della priorità pastorale più urgente: formare rettamente la coscienza dei credenti. Alla formazione delle coscienze contribuiscono molteplici e preziosi strumenti spirituali e pastorali da valorizzare sempre più; tra questi mi limito ad evidenziare brevemente la catechesi, la predicazione, l’omelia, la direzione spirituale, il sacramento della Riconciliazione e la celebrazione dell’Eucaristia congiuntamente alla lettura di un buon saggio come questo scritto da Salvatore Barresi: “Amore e senso per la vita. Impostare la propria vita come dono di sé a Dio e al prossimo” è un testo scritto a tappe che aiuta a rispondere alla domanda sul senso del possibile e l’orizzonte del limite. Limiti costitutivi che possono essere pensati come buoni, in quanto rispondono all’essere proprio dell’umano. Un testo che fa evincere, nella sua semplicità, una annotazione teoretica, mostrare come sia impossibile l’autoreferenzialità della cultura tecnologica e si debba tornare a pensare ed*

*operare dentro la verità dell'essere. Un itinerario a fasi, scritto in un tratto di vita, che coglie le sfaccettature per ricostruire dentro di noi quella convinzione di fede che ha caratterizzato il cristianesimo fin dal suo inizio, secondo la quale il senso della Chiesa è parte essenziale della nostra appartenenza a Cristo, con lo sforzo di conformare la nostra vita ai suoi insegnamenti. Oggi è importante promuovere una "nuova sintesi umanistica" per superare il divario tra fede e cultura. Questo divario assume toni drammatici per la cultura e per la fede cristiana, come ebbero a ripetere a più riprese gli ultimi Pontefici, da Giovanni XXIII a Giovanni Paolo II. L'invito di Benedetto XVI ad allargare i "confini della razionalità", perché la ragione scientifica diventi più "sapiente" appartiene a questo impegno, mentre grande deve essere il lavoro dell'evangelizzazione in questo ambito, convinti come siamo che la Rivelazione cristiana è non solo una forza capace di convertire e orientare al vero la ragione umana, ma anche una visione della realtà, dotata di intelligibilità (logos), destinata a compenetrare i modi di pensare, le norme di azione e i criteri di giudizio.*

*Lo schema di questo lavoro di Barresi è semplice e ci permette di entrare nella meditazione per scoprire e illuminare, purificare e rinnovare i costumi degli uomini attraverso il senso dell'amore. Il testo ci aiuta a vivere, in un clima culturale sfavorevole all'opera di "evangelizzare Cristo" (At 8,36), la responsabilità primaria dell'annuncio che investe tutta la Chiesa e che presuppone una conoscenza sempre più profonda (cfr. Fil 3,8) di Lui. Il leitmotiv del testo è che l'uomo per essere tale – cioè per far splendere la bellezza dell'umano in lui –, ha bisogno di Dio. Proprio in questo bisogno c'è la sua grandezza, perciò A. Rosmini poteva sostenere: «l'uomo non è grande se non perché è bisognoso». Infatti: «Senza Dio l'uomo non sa dove andare e non riesce nemmeno a comprendere chi egli sia (...). Dio ci dà la forza di lottare e di soffrire per amore del bene comune, perché Egli è il nostro Tutto, la nostra speranza più grande»<sup>1</sup>. Al termine della lettura dell'opera, colpisce la chiamata in causa della testimonianza personale a non eludere il dovere di interrogarci se il nostro modo di pensare e di vivere, le nostre scelte e i nostri atteggiamenti, la nostra vita familiare e le nostre relazioni sociali rivelano una piena coerenza – sempre cercata, anche se non del tutto attuata – con la fede che professiamo.*

+ Mons. Antonio STAGLIANÒ  
Vescovo di Noto

<sup>1</sup> BENEDETTO XVI, *Caritas in Veritate*, 78.

## I

## DARE SENSO ALLA VITA

«Convertitevi, perché, il Regno dei cieli è vicino» (Mt 4,17). È la prima parola dell'annuncio evangelico, quella da cui tutto prende inizio. Anche alla fine della sua missione terrena, Gesù non si dimenticherà di indicare tra i compiti permanenti del ministero apostolico la predicazione nel suo nome della conversione e del perdono dei peccati, a tutte le genti (Lc 24,47).

Il giorno di Pentecoste, dal discorso appassionato del Principe degli apostoli gli ascoltatori «si sentirono trafiggere il cuore e dissero: "Che cosa dobbiamo fare fratelli?". E Pietro disse: "Pentitevi"» (At 2,37-38). Di qui ha preso inizio l'avventura ecclesiale.

Tutto questo vale ancora per noi. Anche noi oggi dobbiamo chiederci: che cosa dobbiamo fare? La risposta è la stessa: pentiamoci, convertiamoci, rinnoviamoci.

Se non si comincia di qui, nella vita cristiana non si comincia affatto. Senza questa autocontestazione di partenza, ogni atteggiamento religioso sarebbe senza fondamento e riuscirebbe ingannevole.

E non è solo un atteggiamento iniziale: il pentimento deve accompagnare tutto il nostro pellegrinaggio, dal battesimo all'ingresso nella vita eterna: è una dimensione essenziale e inalienabile dell'esistenza redenta.

Ma per comprendere il valore della conversione si deve capire che cos'è il peccato.

«Il peccato è precisamente il fermo rifiuto di compiere una volontà di Dio chiaramente manifestata alla mia coscienza. Ogni peccato è in rapporto con Dio: è allontanamento da Dio e dalla sua volontà, assolutizzazione dei beni creati. La consapevolezza e la comprensione del peccato possono quindi ottenersi unicamente mediante l'annuncio di Dio e del suo messaggio di

salvezza, attraverso il risveglio di un rinnovato e approfondito senso di Dio. Solo quando si comprende chiaramente che il peccato è in rapporto con Dio si può anche capire come il perdono del peccato non può venire se non da Dio<sup>1</sup>. Il peccato è rinunciare ad amare Dio e a lasciarsi amare da Lui: un disaccordo voluto che mi separa da lui»<sup>2</sup>.

Il senso del peccato dunque è complementare al senso di Dio. È come la sua ombra. Chi ha perso il senso di Dio non può avere il senso del peccato, anche se gli rimane il senso morale. Ogni essere umano normale è dotato del senso morale; il senso del peccato invece esige per lo meno un minimo di fede in un Dio che è Padre, e Padre che ama.

### L'appello alla conversione

#### *Nell'Antico Testamento*

Dio ha amato tanto da creare degli esseri simili a lui, delle figlie e dei figli chiamati alla libertà. Si è messo davvero in un brutto pasticcio. Ma l'amore è questo: permettere agli altri di essere come vogliono, come loro stessi si costruiscono, e amarli così come sono.

Per chi ha la fede, il peccato è sempre grande, di una grandezza mostruosa, perché si tratta di una libertà donata dall'amore che si oppone all'amore. È quanto ci rivela la Scrittura nell'Antico come nel Nuovo Testamento.

Noi battezzati sappiamo di essere stati generati con amore, a immagine e somiglianza di Dio, e di essere stati riuniti in una famiglia la cui regola di vita è l'amore, e quindi la libertà.

Il profeta Ezechiele parla di noi come di un popolo che porta la sua legge scritta nel cuore: «Vi prenderò dalle genti, vi radunerò da ogni terra e vi condurrò sul vostro suolo». Vi aspergerò con acqua pura e sarete purificati; io vi

<sup>1</sup> Commissione teologica internazionale, 29 giugno 1983.

<sup>2</sup> Tratto da L'OSSERVATORE ROMANO, 10 febbraio 2000, Meditazione del Cardinale G. BIFFI.

purificherò da tutte le vostre sozzure e da tutti i vostri idoli; vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne» (*Ez 36,24-26*).

Ciò significa che il Dio d'amore vuole vivere con il suo popolo, con i suoi figli, un rapporto d'amore. Secondo l'Antico Testamento, il peccato consiste nello spezzare coscientemente, volontariamente, con cattiveria questo rapporto d'amore.

#### *Nel Nuovo Testamento*

L'uomo è chiamato a diventare sempre più uomo. La legge della crescita è una legge di pazienza e di speranza nei confronti dei deboli e di quelli che sono all'inizio del loro cammino; ma è anche la legge dell'ascesa costante che non permette a nessuno di deporre il proprio fardello e fermarsi all'altezza della propria soddisfazione.

Nell'AT Dio diceva agli Israeliti: «Siate santi, perché io, il Signore, Dio vostro, sono santo» (*Lv 19,1*). L'uomo è dunque chiamato a un progresso morale indefinito, per non dire infinito. Fare del proprio meglio è la legge morale più elementare e nello stesso tempo più perfetta.

Inaugurando la nuova alleanza, Gesù, l'uomo perfetto, ci insegna attraverso la sua stessa vita a vivere da uomini perfetti. Da quando egli ha vissuto l'obbedienza al Padre, per amore, fino alla croce, da quando ha donato agli uomini l'amore più grande, che consiste nel morire per loro, la sua vita è diventata la nostra legge. Ormai, che lo si sappia o no, la sua vita è la legge morale di ogni uomo, poiché ciascuno, è progettato sull'uomo-Dio.

Le sue parole che risuonano nel Vangelo, sono rivolte a perfezionare la legge antica: «Fu detto agli antichi... Ma io vi dico...». Tuttavia, sia pure con altre immagini e in altri termini, è la stessa dottrina del peccato che egli riprende e rafforza.

Secondo Gesù, il peccato è sempre quello della sposa che è tutta per i suoi amanti e dimentica colui che le ha dato la sua vita e il suo sangue: il peccatore è colui che si immerge nei beni, negli affari, nei piaceri di questo mondo al punto da prestare abitualmente più attenzione ad essi che agli inviti di Dio.

Gesù riprese a parlare loro in parabole e disse: «Il regno dei cieli è simile a un re che fece un banchetto di nozze per suo figlio. Egli mandò i suoi servi a chiamare gli invitati, ma questi non vollero venire. Di nuovo mandò altri servi a dire: “Ecco, ho preparato il mio pranzo; i miei buoi e i miei animali ingrassati sono già macellati e tutto è pronto; venite alle nozze”. Ma costoro non se ne curarono e andarono chi al proprio campo, chi ai propri affari...”» (Mt 22,1-5).

Il Vangelo secondo Luca ci riporta altri dettagli: «Ma tutti, all'unanimità, cominciarono a scusarsi. Il primo disse: “Ho comprato un campo e devo andare a vederlo; ti prego, considerami giustificato”. Un altro disse: “Ho comprato cinque paia di buoi e vado a provarli; ti prego, considerami giustificato”. Un altro disse: “Ho preso moglie e perciò non posso venire”» (Lc 14,18-20).

Gli invitati della parabola avanzano la scusa di un terreno da andare a vedere, di un paio di buoi da provare, di una moglie da non lasciare sola per una serata. E tanto peggio per il re e per le sue nozze! ...

Nessuno dei dieci comandamenti proibisce di comperare terreni e buoi e tanto meno di sposarsi.

Il peccato esiste quando, nella mia vita, Dio viene dopo tutto il resto, lo valuto meno di tutto il resto... anche se vado a Messa la domenica per osservare il precetto.

Tutte le attività quotidiane non sono peccato; anzi possono essere dovere, virtù e santità.

Il peccato è dimenticare la sconvolgente presenza dell'amore nel cuore del quotidiano e lasciarlo fuori dalla propria vita. E la vita di una settimana sono sette giorni su sette e non solo un'ora di Messa e qualche momento di preghiera la mattina e la sera.

Il peccato è la mancanza di attenzione quotidiana all'essenziale, il disinteresse per la continua presenza di Dio, la preferenza data ad altre persone e ad altre cose invece che a lui e al suo amore. Il peccato è questa vita adultera.

Magari si compiono i propri doveri religiosi, ma il cuore e lo spirito sono monopolizzati dagli affari, dalla carriera, dall'ambizione; non c'è altra pro-

spettiva al di là del pezzo di terreno che si compra o dove si vanno a provare i buoi, per riprendere l'immagine del Vangelo. Tutto ciò significa vivere nell'idolatria.

Qual è il significato di queste parole: “conversione” o “pentimento” e “convertirsi” o “pentirsi”? Nella liturgia greca – la lingua nella quale ci è giunto il messaggio di Cristo – questi vocaboli (*metánoia* e *metanoèin*) indicavano e richiamavano una serie di atti interiori, quasi sfumature varie di un unico stato d'animo: accorgersi troppo tardi di ciò che era meglio fare («dovevo pensarci prima»), giudicare diversamente, cambiare mentalità, mutare volontà o decisione, passare da un sentimento a un altro, provare dispiacere<sup>3</sup>.

Sulle labbra di Gesù i termini penitenziali evocano un po' tutte queste accezioni. Ma – specialmente questo è da notare – egli si riallaccia apertamente, attraverso l'insegnamento di Giovanni il Battezzatore, a un tema che era già ben presente in tutta la predicazione profetica. Sicché è doveroso per noi andare a esplorare, sia pure sommariamente, quale sia il contenuto biblico del concetto.

*Aspetto positivo.* C'è in primo luogo un elemento positivo. La *metánoia* è un convertirsi a Dio. È un ritorno esistenziale a lui. Il pentimento è sempre dunque un movimento che include una meta trascendente.

Non si riduce mai a un dibattito dell'uomo con se stesso, non è circoscritto nell'ambito della coscienza soggettiva. Non è un puro rammarico per il proprio decadimento spirituale, non è unicamente il disagio e la pena di essere venuti meno alla propria dignità. Pentirsi significa istituire una relazione nuova con un «altro», un Altro, che è il Dio vivo e vero.

Anzi, è questo Altro ad avviare nell'uomo tale procedimento interiore: «Fammi ritornare e io ritornerò, perché tu sei il Signore mio Dio» (Ger 31,18). D'altra parte, appunto questa personale determinazione della creatura consente la ripresa e costituisce l'inizio di una condizione di amicizia con il Creatore «Convertitevi a me – oracolo del Signore degli eserciti – e io mi

<sup>3</sup> Tratto da L'OSSERVATORE ROMANO, 10 febbraio 2000, Meditazione del Cardinale G. BIFFI.



convertirò a voi» (Zc 1,3).

Come si vede, la sostanza della conversione sta nell'aderire con tutte le forze e con tutto l'essere al Dio d'Israele, appoggiandosi solo su di lui e non facendo nessun conto dei vari «idoli» e delle varie «alleanze» umane.

#### *Aspetto negativo*

Ovviamente nella *metánoia* c'è anche un aspetto negativo, immancabile e necessario: l'abbandono di ogni iniquità e la purificazione dello spirito da ciò che è incompatibile con la divina amicizia.

Più che altro implicito e supposto nei profeti più antichi, questo elemento è posto in grande risalto da Geremia e da Ezechiele: convertirsi vuol dire lasciare la «propria via malvagia» (come usa dire Geremia).

C'è perfino, per così dire, un contraccollo grammaticale. Il verbo cambia il suo complemento abituale: accanto al primitivo “convertirsi a” compare “convertirsi da”; in Ezechiele quest'ultima è l'unica costruzione usata.

La dimensione negativa è la più vistosa e quella più agevolmente percepibile dall'esterno. Perciò finisce col diventare prevalente nella considerazione comune del pentimento. Oggettivamente però quella positiva – il ritorno a Dio – rimane la prima e fondamentale. Ed è anche quella che meglio spiega e chiarisce l'esigenza di una «conversione permanente», dal momento che a colui che è Santo non ci si avvicina mai abbastanza; e, finché si è pellegrini sulla terra, non ci si conforma mai a lui in modo esauriente e definitivo.

Per comprendere il peccato è necessario riconoscere il profondo vincolo che esiste tra Dio e l'uomo. Vincolo di dipendenza e di amore. Se non si presta attenzione a questo vincolo non si arriva alla vera profondità del peccato.

In questo senso, la quaresima è una strada che rivela l'amicizia di Dio con l'uomo e la disgrazia dell'uomo che si allontana da Dio. È un periodo nel quale l'uomo, come gli Israeliti nel deserto, sperimentano la protezione appassionata di Dio, nonostante le loro ribellioni.

Di qui nasce la conversione. «L'appello di Cristo alla conversione – ci dice il Catechismo – continua a risuonare nella vita dei cristiani. Questa

seconda conversione è un impegno continuo per tutta la Chiesa che “comprende nel suo seno i peccatori” e che, “santa insieme e sempre bisognosa di purificazione, incessantemente si applica alla penitenza e al suo rinnovamento”. Questo sforzo di conversione non è soltanto un'opera umana. È il dinamismo del “cuore contrito” (Sal 51,19), attratto e mosso dalla grazia a rispondere all'amore misericordioso di Dio che ci ha amati per primo»<sup>4</sup>.

La conversione del peccato è un processo misterioso e nascosto. Dio bussa alle porte del cuore del peccatore e lo spinge ad una trasformazione interiore.

Questa trasformazione non è mai facile e richiede un processo di conversione perché, come dice il Papa Giovanni Paolo II in una delle sue poesie di gioventù, «la verità tarda a sondare l'errore».

Non è, dunque, un atteggiamento esteriore e superficiale, affinché lo veda la gente, come facevano i farisei, bensì una conversione che si fa “alla presenza di Dio che guarda il cuore”.

Ci dice il catechismo al numero 1431: «La penitenza interiore è un radicale riorientamento di tutta la vita, un ritorno, una conversione a Dio con tutto il cuore, una rottura col peccato, un'avversione per il male, insieme con la riprovazione bei confronti delle cattive azioni che abbiamo commesso. Nello stesso tempo, essa comporta il desiderio e la risoluzione di cambiare vita con la speranza della misericordia divina e la fiducia nell'aiuto della sua grazia. Questa conversione del cuore è accompagnata da un dolore e da una tristezza salutari, che i Padri hanno chiamato “animi cruciatus” (afflizione dello spirito), “compunctio cordis” (contrizione del cuore)»<sup>5</sup>.

Com'è bello ed esigente l'invito del Signore! Saper portare la propria croce, le proprie sofferenze, l'oblazione della propria vita nella semplicità del silenzio e dell'amicizia con Dio.

Il distacco che tutto questo implica non è cosa da poco e ha una definizione ben precisa: conversione continua del cuore al Dio della misericordia.

In che senso abbiamo ancora oggi bisogno di conversione? Non l'abbiamo ricevuta una volta per tutte nel battesimo? Il cammino di conversione

<sup>4</sup> *Catechismo Chiesa Cattolica*, 1428.

<sup>5</sup> TISSOT J., *L'arte di trarre profitto dai nostri peccati*, Chirico, Napoli 2009<sup>4</sup>.

dovrebbe essere diviso in tre tappe: 1) incredulità e peccato; 2) conversione; 3) ricerca di perfezione.

E ciascuno di noi si colloca spontaneamente in un punto imprecisato della terza tappa. In realtà il peccato, la conversione e la grazia non sono semplicemente tre tappe in successione; nella vita quotidiana a volte crescono insieme: il peccato, la conversione e la grazia sono il pane quotidiano dell'uomo<sup>6</sup>.

Anche nel regno dei cieli, come ci ricorda Gesù, «i pubblicani e le prostitute vi entrano per primi e precedono tutti gli altri» (Mt 21,28-32).

Queste tre tappe non rappresentano tre gradini di una scala di valori. Restiamo sempre peccatori, siamo continuamente in conversione e in questo siamo costantemente santificati dallo Spirito di Dio.

Non possiamo mai appartenere a quella categoria di persone di cui Gesù ha detto: «che non hanno bisogno di conversione» (Lc 15,7), perché si credono giusti: in tal caso non avremmo più bisogno di Gesù.

È sempre un'illusione credersi convertiti una volta per tutte. No, non siamo mai dei semplici peccatori, ma dei peccatori perdonati, dei peccatori – in – perdono, dei peccatori – in – conversione.

Convertirsi significa ricominciare sempre questo rivolgimento interiore. La conversione infatti è sempre una questione di tempo: l'uomo ha bisogno di tempo e anche Dio vuole avere bisogno di tempo con noi.

L'uomo è fatto in modo tale che ha bisogno di tempo per crescere, per maturare e sviluppare tutte le sue capacità. Dio ci aspetta come un pescatore paziente.

Non la collera, ma il suo affetto, la sua bontà, la sua pazienza.

<sup>6</sup> GRUN A. – ROBBERN M., *Come vincere nelle sconfitte*, Queriniana, 2003, p. 91.

## II

### UNA CONVERSIONE PROFONDA E UNA SUPERFICIALE

Esistono due tipi di conversione: una conversione profonda e una superficiale. La conversione profonda tocca tutto l'essere umano: il suo intelletto, la sua affettività, il suo volere, ecc. La conversione superficiale, invece, non tocca il centro dell'uomo, ma solo l'esteriorità, per cui è legata alla forma: luoghi, celebrazioni, euforia, per cui venendo a mancare queste cose, l'individuo si sentirà deluso e ingannato. Succede che nei gruppi di preghiera o nei movimenti sorti dopo il Concilio, l'individuo scopra una realtà che nella Chiesa "ufficiale", non ha mai trovato: la gioiosa euforia della preghiera, la cordialità dei membri, l'accoglienza del presidente, ecc. Tutte cose che lasciano nell'individuo un desiderio di aderire e di cambiare vita. Se a tutto ciò non segue una lunga catechizzazione con la relativa maturità della fede, l'individuo non persevererà, ma se a tutto ciò seguirà una volontà di approfondire e di accettare la fede nel Cristo della resurrezione e della croce (kenosi e gloria non possono essere distaccate), allora la conversione sarà autentica e duratura poiché è stata inserita nell'intimo del cuore dell'individuo e lo ha portato all'opzione fondamentale, opzione questa che è capace di far superare all'individuo ogni disperazione e ogni peccato, dandogli la forza anche del martirio.

In un convertito del genere il peccato non sarà mai tanto forte da estirpare l'opzione per Cristo, per cui, mi sembra che in tale persona non possa regnare il peccato che genera la morte, come afferma Giovanni nella sua I lettera: «Chiunque è nato da Dio non commette peccato, perché un germe divino dimora in lui, e non può peccare perché è nato da Dio» (1Gv 3,9), e ancora: «Se uno vede il proprio fratello commettere un peccato che non conduce alla morte, preghi, e Dio gli darà la vita... c'è però un peccato che conduce alla morte... Ogni iniquità è peccato, ma c'è il peccato che non conduce alla morte» (1Gv 5,16-17).

Cosa è dunque il peccato che conduce alla morte? Possiamo definirlo come il peccato che toglie l'opzione per Dio, cioè conduce la persona al disprezzo di Dio e del suo piano di amore la salvezza dell'uomo. È il peccato di autosufficienza che porta all'odio di Dio. Sempre Giovanni ci aiuta a capire questa tremenda realtà: «Se non fossi venuto e non avessi parlato loro, non avrebbero alcun peccato; ma ora non hanno scusa per il loro peccato. Chi odia me, odia anche il Padre mio. Se non avessi fatto in mezzo a loro opere che nessun altro mai ha fatto, non avrebbero alcun peccato; ora invece hanno visto e hanno odiato me e il Padre mio» (*Gv* 15,22-24).

Il peccato è dunque non credere in Cristo inviato dal Padre per la salvezza dell'uomo. Non è l'ateismo il peccato, ma il disprezzo, cioè l'odio per il piano di Dio. Colui che non crede che: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna» (*Gv* 3,16), disprezza Dio, non gliene importa niente.

La fede non è credere che c'è un Dio solo, perché anche i demòni lo credono e tremano (*Gc* 2,19), ma significa accettare Dio, rivelato in Cristo, quale signore e salvatore della vita dell'uomo. Possiamo anche dire che esistono due generi di peccato: uno dovuto alla fragilità umana, l'altro invece dovuto al cuore dell'uomo che non accetta Dio come suo signore. Questo peccato è il peccato contro lo Spirito Santo che non può essere rimesso, non perché Dio non voglia, ma perché l'uomo non vuole; questo peccato conduce alla morte, e alla morte eterna.

Il ladro pentito sulla croce ha riconosciuto la signoria di Gesù e ha ottenuto immediatamente non solo il perdono dei peccati, ma anche la remissione della pena, ed è entrato lo stesso giorno in Paradiso col Signore; l'altro ladro, invece, non ha voluto riconoscere nel Crocifisso, il Messia Signore, e non sappiano la sorte che gli è toccata (*Lc* 23, 39-43). Se dunque confessiamo con la nostra bocca che Gesù è il Signore e crederemo con il nostro cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti, saremo salvi (*Rm* 10,9).

Tutti siamo peccatori, e come è importante riconoscersi peccatori! Chiamati a camminare secondo lo Spirito, seguendo Cristo, per andare al Padre, dobbiamo uscire e allontanarci sempre più dalla schiavitù del peccato e progredire nella libertà dei figli di Dio.

Innanzitutto dobbiamo riconoscerci peccatori. «Se diciamo di essere senza peccato, inganniamo noi stessi e la verità non è in noi. Se confessiamo i nostri peccati, egli è fedele e giusto tanto da perdonarci i peccati e purificarci da ogni iniquità» (*IGv* 1,8-9). Siamo tutti peccatori, di fatto o potenzialmente. Riconoscersi peccatori è già un dono di Dio, un atto possibile solo alla luce della fede, una difficile vittoria sulla tendenza all'autogiustificazione.

Tra la nostra gente il senso della colpa morale è ancora assai diffuso; ma riguarda solo alcuni peccati, come la violenza, la calunnia, la bestemmia. La mentalità razionalista e secolarizzata tende a ridurre molti disordini morali a deviazioni dalle convenzioni sociali, a errori da guardare con indulgenza, a debolezze da comprendere. Irride volentieri a quelli che considera tabù ereditati dal passato. Esalta la trasgressione come affermazione di libertà.

### Ripartire dal Salmo 31

«Beato l'uomo a cui è tolta la colpa e coperto il peccato!». Questa beatitudine, che apre il Salmo 31, ci fa subito comprendere perché esso è stato accolto dalla tradizione cristiana nella serie dei sette Salmi penitenziali.

Dopo la duplice beatitudine iniziale (cfr. vv. 1-2), troviamo non una generica riflessione sul peccato e sul perdono, ma la testimonianza personale di un convertito. La composizione del Salmo è piuttosto complessa: dopo la testimonianza personale (cfr. vv. 3-5) vengono due versetti che parlano di pericolo, di preghiera e di salvezza (cfr. vv. 6-7), poi una promessa divina di consiglio (cfr. v. 8) e un ammonimento (cfr. v. 9), infine un detto sapienziale antitetico (cfr. v. 10) e un invito a gioire nel Signore (cfr. v. 11).

Innanzitutto l'orante descrive la sua penosissima situazione di coscienza quando «taceva» (cfr. v. 3): avendo commesso gravi colpe, egli non aveva il coraggio di confessare a Dio i suoi peccati. Era un tormento interiore terribile, descritto con immagini impressionanti. Le ossa gli si consumavano quasi sotto una febbre dissecante, l'arsura attanagliava il suo vigore dissolvendolo, il suo gemito era ininterrotto. Il peccatore sentiva pesare su di sé la mano di Dio,

consapevole come era che Dio non è indifferente al male perpetrato dalla sua creatura, perché Egli è il custode della giustizia e della verità.

Non potendo più resistere, il peccatore ha deciso di confessare la sua colpa con una dichiarazione coraggiosa, che sembra anticipare quella del figlio prodigo della parabola di Gesù (cfr. *Lc* 15,1).

Ha detto, infatti, con la sincerità del cuore: «Confesserò al Signore le mie iniquità». Sono poche parole, ma che nascono dalla coscienza; Dio vi risponde subito con un generoso perdono (cfr. *Sal* 31,5). Il profeta Geremia riferiva questo appello di Dio: «Ritorna, Israele ribelle, dice il Signore. Non ti mostrerò la faccia sdegnata, perché io sono pietoso, dice il Signore. Non conserverò l'ira per sempre. Su, riconosci la tua colpa, perché sei stata infedele al Signore, tuo Dio» (3,12-13). Si schiude così davanti ad «ogni fedele» pentito e perdonato un orizzonte di sicurezza, di fiducia, di pace, nonostante le prove della vita (cfr. *Sal* 31,6-7).

Può giungere ancora il tempo dell'angoscia, ma la marea avanzante della paura non prevarrà, perché il Signore condurrà il suo fedele in un luogo sicuro: «Tu sei il mio rifugio, mi liberi dall'angoscia, mi circondi di canti di liberazione» (v. 7).

A questo punto, prende la parola il Signore, per promettere di guidare ormai il peccatore convertito. Non basta, infatti, essere stati purificati; bisogna poi camminare sulla giusta via. Perciò, come nel Libro di Isaia (cfr. *Is* 30,21), il Signore promette: «T'indicherò la via da seguire» (*Sal* 31), ed invita alla docilità. L'appello si fa premuroso, venato di un po' di ironia con il vivace paragone del mulo e del cavallo, simboli di ostinazione (cfr. v. 9).

La vera sapienza, infatti, induce alla conversione, lasciando alle spalle il vizio e il suo oscuro potere di attrazione. Ma soprattutto conduce al godimento di quella pace che scaturisce dall'essere liberati e perdonati.

San Paolo nella Lettera ai Romani si riferisce esplicitamente all'inizio del nostro Salmo per celebrare la grazia liberatrice di Cristo (cfr. *Rm* 4,6).

Noi potremmo applicarlo al sacramento della Riconciliazione. In esso, alla luce del Salmo, si sperimenta la coscienza del peccato, spesso offuscata ai nostri giorni, e insieme la gioia del perdono. Al binomio «delitto-castigo»

si sostituisce il binomio «delitto-perdono», perché il Signore è un Dio «che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato» (*Es* 34,7).

San Cirillo di Gerusalemme (IV sec.) userà il Salmo 31 per insegnare ai catecumeni il profondo rinnovamento del Battesimo, radicale purificazione da ogni peccato<sup>1</sup>. Anch'egli esalterà, attraverso le parole del Salmista, la misericordia divina. «Dio è misericordioso e non lesina il suo perdono. Non supererà la grandezza della misericordia di Dio il cumulo dei tuoi peccati: non supererà la destrezza del sommo Medico la gravità delle tue ferite: purché a lui ti abbandoni con fiducia. Manifesta al Medico il tuo male, e parlagli con le parole che disse Davide: “Ecco, confesserò al Signore l'iniquità che mi sta sempre dinanzi”. Così otterrai che si avverino le altre: “Tu hai rimesso le empietà del mio cuore”»<sup>2</sup>.

Nel Vangelo secondo Matteo (25,31-46). Gesù dice: «Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria, tutti gli angeli con lui, si siederà sul trono della sua gloria. Davanti a lui verranno radunati tutti i popoli. Egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dalle capre, e porrà le pecore alla sua destra e le capre alla sinistra. Allora il re dirà a quelli che saranno alla sua destra: “Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo, perché io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero straniero e mi avete accolto, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, ero in carcere e siete venuti a trovarmi”. Allora i giusti gli risponderanno: “Signore, quando ti abbiamo visto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, o assetato e ti abbiamo dato da bere? Quando mai ti abbiamo visto straniero e ti abbiamo accolto, o nudo e ti abbiamo vestito? Quando mai ti abbiamo visto malato o in carcere e siamo venuti a visitarti?”. E il re risponderà loro: “In verità io vi dico: tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me”. Poi dirà anche a quelli che saranno alla sua sinistra: “Via, lontano da me, maledetti,

<sup>1</sup> Procatechesi n. 15.

<sup>2</sup> SAN CIRILLO DI GERUSALEMME, *Le catechesi*, Roma 1993, pp. 52-53.

nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli, perché ho avuto fame e non mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e non mi avete dato da bere, ero straniero e non mi avete accolto, nudo e non mi avete vestito, malato e in carcere e non mi avete visitato». Anch'essi allora risponderanno: «Signore, quando ti abbiamo visto affamato o assetato o straniero o nudo o malato o in carcere e non ti abbiamo servito?». Allora egli risponderà loro: «In verità io vi dico: tutto quello che non avete fatto a uno solo di questi più piccoli, non l'avete fatto a me». E se ne andranno: questi al supplizio eterno, i giusti invece alla vita eterna».

Il peccato è dunque una violazione libera e volontaria di quell'amore che è Dio stesso, di quella legge d'amore insita nel cuore di ogni uomo ed è estremamente più sottile e più esigente di tutti i codici.

Prima di concludere l'argomento, è importante sgomberare il terreno da una catechesi erronea che forse non è ancora del tutto scomparsa.

È sbagliato dire: convertitevi e Dio vi perdonerà. La remissione dei peccati non risponde al pentimento dell'uomo, ma lo precede. Il figlio prodigo è totalmente perdonato prima ancora di lasciare la casa paterna.

All'inizio c'è sempre il perdono di Dio, senza condizioni. «In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati» (*IGv* 4,10). La nostra fede è in una remissione dei peccati gratuita, donata anticipatamente, una volta per tutte, in maniera definitiva e assolutamente non come risposta a un'iniziativa del peccatore.

«Cristo morì per gli empi... Dio dimostra il suo amore verso di noi nel fatto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi» (*Rm* 5,6,8).

Dio è colui che porge l'altra guancia, che ama i suoi nemici senza essere amato, e qualunque cosa facciamo, è pronto a perdonarci settanta volte sette, cioè sempre, senza limiti.

L'importante dunque non è credere al peccato: lo constatiamo fin troppo dentro di noi e attorno a noi. L'importante è credere la remissione dei peccati ricevuta in anticipo, donata in anticipo, prima del pentimento, incondizionatamente.

Per perdonare basta Dio, perché Dio è amore. Ma per riconciliarsi bisogna essere in due. Il Padre non può gettare le braccia al collo del figlio prodigo se questi non torna liberamente a lui. La divina misericordia è un amore più potente del peccato, più forte della morte.

Quando ci accorgiamo che l'amore che Dio ha per noi non si arresta di fronte al nostro peccato, non indietreggia dinanzi alle nostre offese, ma si fa ancora più premuroso e generoso; quando ci rendiamo conto che questo amore è giunto fino a causare la passione e la morte del Verbo fatto carne, il quale ha accettato di redimerci pagando col suo sangue, allora prorompriamo nel riconoscimento: «Sì, il Signore è ricco di misericordia», e diciamo perfino: «Il Signore è misericordia»<sup>3</sup>.

La Chiesa sacramento della «prossimità» del regno: «convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino».

Non è solo Gesù di Nazareth, l'Unigenito del Padre che è anche l'Unigenito di Maria, a essere il Regno di Dio che si è fatto vicino: è anche il «Christus totus», cioè la Chiesa. «Ecclesia – dice mirabilmente il Concilio Vaticano II – seu Regnum Dei iam praesens in mysterio»<sup>4</sup>.

Intanto ci è dato di risollevarci dopo ogni caduta e anzi di «rinnovarci di giorno in giorno» (cfr. *2Cor* 4,16), in quanto possiamo contare sulla «nazione santa» (*1Pt* 2,9) che è per così dire il «sacramento della prossimità del Regno».

La nostra purificazione permanente e la nostra santificazione sono il riverbero in noi dell'indefettibile santità della Sposa di Cristo, che perciò a giusto titolo riconosciamo come la nostra madre, dal momento che quotidianamente ci genera alla vita nuova.

La certezza della santità della madre è per noi, figli peccatori, la ragione di ogni speranza. Per questo nessuna delle antiche professioni di fede si dimentica di includere nel suo elenco la verità della «Chiesa santa»: questa è, tra le «note» ecclesiologiche, la sola che non manca mai.

<sup>3</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Riconciliazione e penitenza*, n. 22.

<sup>4</sup> *Lumen Gentium*, 3: «La Chiesa, ovvero il Regno di Dio già presente mistericamente».

«Non guardare ai nostri peccati, ma alla fede della tua Chiesa»: questa deve essere la nostra implorazione abituale, questo lo stato d'animo con cui tendere correttamente alla nostra conversione. Ancora una volta arriva a proposito l'insegnamento di sant'Ambrogio: «Se disperi di ottenere il perdono per dei gravi peccati – egli dice – serviti della Chiesa, affinché essa preghi per te. Guardando a lei, il Signore accorda quel perdono che a te potrebbe rifiutare»<sup>5</sup>. «Sia lei a piangere per te; sia lei a versare lacrime sui tuoi peccati...»<sup>6</sup>.

La Chiesa è la madre imparziale di tutti: «non soltanto cura i feriti e ristora chi è stanco, ma anche lo asperge col soave profumo della grazia. E riversa la medesima grazia non solo nei ricchi e nei potenti, ma anche nei popolani: pesa tutti con uguale bilancia, tutti accoglie nello stesso seno, riscalda al medesimo grembo»<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> In *Lucam* V, 11.

<sup>6</sup> In *Psalmum* 37, 10.

<sup>7</sup> *Epistulae Extra* coll. I, 22.

### III

#### IL SIMBOLO DELLA FEDE

Dio cerca Abramo. Il ciclo della storia di Abramo nel Libro della Genesi è fra i più belli di tutta la Sacra Scrittura. Occupa la parte centrale del libro e la domina. Dio chiama Abramo, lo invita a lasciare la sua terra, Carran, indicata come Ur dei Caldei, e gli promette una nuova terra, il paese di Canaan, e una numerosa discendenza.

È Dio che cerca Abramo ed entra in dialogo con lui. Abramo crede in Dio e nella sua parola, obbedisce a questa vocazione e impegna la sua esistenza su questa promessa. Al progetto che Dio realizza nel tempo, l'uomo è sempre invitato a rispondere mediante la fede. Sulle orme di Abramo, padre di tutti coloro che credono (*Rm* 4,11), i personaggi esemplari dell'Antico Testamento sono vissuti e sono morti nella fede che Gesù porta a perfezione (*Eb* 12,2). Rompendo tutti i suoi legami terrestri, Abramo parte per un paese sconosciuto, con la moglie sterile (11,30): è il primo atto della fede di Abramo, fede che si rinnoverà al momento del rinnovamento della promessa (15,5-6ss) e che Dio metterà alla prova richiedendo Isacco, frutto di questa stessa promessa (22ss).

L'esistenza e l'avvenire del popolo eletto dipendono da questo atto assoluto di fede (*Eb* 11,8-9). Non si tratta soltanto della sua discendenza carnale, ma di tutti coloro che la stessa fede renderà figli di Abramo (*Rm* 4; *Gal* 3,7). Quando Abramo e la sua famiglia raggiungono il luogo a loro destinato, sono stupiti e meravigliati per tanta bellezza: tutta la valle del Giordano era un luogo irrigato da ogni parte, era come il giardino del Signore! (13,10).

Lot, nipote di Abramo, tenta di impadronirsi della parte migliore, ma la dovrà abbandonare. Abramo si è accontentato della parte meno fertile, sabbiosa; e invece ogni granello di sabbia si trasformerà misteriosamente in

eredi di una discendenza illimitata (15,16). Lot ha preferito la via facile e un clima di peccato; raccoglierà i frutti di questa sua decisione egoista. Invece la generosità di Abramo, che ha lasciato la scelta a suo nipote, sta per essere ricompensato dal rinnovamento della promessa (12,7).

La fede di Abramo (15,6) è la fiducia in una promessa umanamente irrealizzabile; essa è principio di azione secondo Dio, e San Giacomo fa riferimento proprio a questo testo per dichiarare che la fede senza le opere è morta (*Gc* 2,14-18).

A proposito della nascita di Ismaele da Abramo e da Agar la schiava, secondo il diritto mesopotamico, in quel tempo una sposa sterile poteva dare a suo marito una schiava per moglie e riconoscere come suoi i figli nati da questa unione.

Il caso si ripeterà per Rachele (30,1-6) e per Lia (30,9-13). L'alleanza tra Dio e Abramo è ora nel segno della circoncisione: non più un segno cosmico, ma è nella carne. Non è ereditaria ma va effettuata volta per volta. La circoncisione era primitivamente un rito di iniziazione al matrimonio e alla vita del gruppo familiare (*Gen* 34,14ss; *Es* 4,24-26; *Lv* 19,23). Essa diviene qui un segno che richiamerà a Dio la sua alleanza (come l'arcobaleno: 9,16-17), e all'uomo la sua appartenenza al popolo scelto e gli obblighi che ne derivano.

Riguardo al cambiamento del nome di Abramo: secondo la concezione antica, il nome di un essere non lo designa soltanto, ma determina anche la sua natura. Un cambiamento di nome sottolinea quindi un cambiamento di destino (cfr. v. 15 e 35,10). Abram e Abraham sembrano essere due forme dialettali del medesimo nome, ma c'è una reale variante: Abram = egli è di stirpe nobile; Abraham = padre di moltitudine. L'apparizione di Mamre (18,1ss) esprime inizialmente quanto era importante la tradizione dell'accoglienza.

Abramo si dà da fare con disponibilità totale, ma riconosce dapprima nei visitatori solo ospiti umani. Il loro carattere divino non si manifesterà che progressivamente (vv. 2.9.13.14). Il destino di Sodoma e Gomorra è inevitabile perché il loro peccato è molto grave (18,20). Abramo riceve la notizia e tenta l'impossibile: forse ci sono 50 giusti, forse 40, 20, 10 ma in effetti non c'è nessun giusto all'infuori di Abramo e la sua famiglia. In ogni caso è com-

movente la preghiera di intercessione di Abramo, umile e fiduciosa: attraverso la preghiera per gli altri fatta col cuore, l'uomo coopera con Dio alla redenzione del mondo.

Molto forte era nell'antico Israele il sentimento della responsabilità collettiva. Il principio della responsabilità individuale sarà espresso solo in *Dt* 7,10; 24,16; *Ger* 31,29-30. Infine in *Is* 53 è la sofferenza di un solo giusto che deve salvare tutto il popolo; ma questo annuncio non sarà compreso che quando sarà realizzato dal Cristo. Andando avanti nel racconto, arriviamo alla nascita di Isacco (21), il figlio della promessa. E con Isacco abbiamo la prova definitiva della fede di Abramo: ad Isacco erano legate le promesse divine. Isacco è figura di Cristo: il Padre celeste sacrificherà il suo unico Figlio per amore degli uomini (*Rm* 8,32).

La fede del patriarca doveva esigere questo supremo sacrificio per essere perfetta, così la sua speranza, che non doveva avere più alcun appoggio terreno per non conoscere altro appoggio che la Parola di Dio.

La ricchezza e la profondità di questa pagina non potrebbero essere comprese se non nella luce del Nuovo Testamento: questo è una vicenda che ci fa intravedere quello che può chiedere Dio, e nello stesso tempo ci insegna come a Dio si risponda, riconoscendo il valore della partecipazione al sacrificio di Gesù, di cui il sacrificio di Abramo è figura e annuncio.

Abramo è la figura emblematica della fede. E Dio tentò Abramo e gli disse: «Prendi tuo figlio, il tuo unigenito che ami, Isacco, va' nel territorio di Mòria e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò» (*Gen* 22,2).

Abramo infatti è colui che ha amato Dio e per questo è diventato più grande di tutti, ha creduto e non ha dubitato, ha creduto nell'assurdo, è il Singolo che si è posto dinanzi all'Assoluto: è questa la conquista dell'infinità "che non si raggiunge se non attraverso la disperazione".

Gli aspetti tragici presenti nella vicenda del Patriarca sono i seguenti: Abramo deve compiere un salto nel buio, deve credere nell'assurdo, infatti si ha un'incomunicabilità con Dio, il rapporto tra Singolo e Assoluto si sviluppa in modo unidirezionale. "Ma che cosa ha fatto Abramo? Egli credeva in virtù dell'assurdo, poiché qui non ci potrebbe essere questione di calcolo

umano, e l'assurdo era che Dio, il quale esigeva questo da lui (l'uccisione di Isacco), un istante dopo avrebbe revocato la richiesta».

Per giungere a un tale livello di fede occorre elevarsi ad uno stato di rassegnazione infinita, che comporta l'annullamento di tutto ciò che è umano, si ha così un allontanamento dalla vita naturale. Altro elemento tragico di questa condizione è la solitudine, l'isolamento dalle altre persone, il "cavaliere della rassegnazione" deve concentrarsi sul suo unico desiderio di fede senza parlare con nessuno, la sua scelta è soggettiva, il paradosso della fede è incommunicabile e incomprensibile, dipende infatti da un rapporto assoluto tra individuo e Dio: proprio questo carattere paradossale è l'essenza del cristianesimo.

La fede è il paradosso per cui il Singolo è più alto del generale, cioè della morale, e in questa sua determinazione per Abramo non c'è un punto di mediazione. Un simile rapporto verso la divinità è sconosciuto al paganesimo.

Abramo simbolo della fede e per comprendere questo bisogna rileggere un passaggio famosissimo dell'epopea di Abramo: «Dopo queste cose, Dio mise alla prova Abramo e gli disse: «Abramo, Abramo!». Rispose: «Eccomi!». Riprese Iddio: «Prendi tuo figlio, il tuo unigenito che ami, Isacco, va' nel territorio di Mòria e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò». Abramo si alzò di buon mattino, sellò l'asino, prese con sé due servi e il figlio Isacco, spaccò la legna per l'olocausto e si mise in viaggio verso il luogo che Dio gli aveva indicato» (*Gen 22,1-3*).

Simbolo della fede è Abramo che, in nome della fede in Dio, alza il coltello sul proprio figlio. Ma come fa Abramo ad essere sicuro che è proprio Dio ad avergli comandato di uccidere il figlio Isacco? E se si accetta la fede, come fa Abramo, allora l'autentica vita religiosa appare in tutta la sua paradossalità, giacché la fede in un Dio che ordina di uccidere il proprio unico figlio ed il principio morale che impone di amare il proprio figlio, entrano inevitabilmente in conflitto e conducono il credente dinanzi ad una tragica scelta. La fede è paradosso e angoscia di fronte a Dio come possibilità infinita.

Abramo ascolta la parola di Dio. «Il Signore disse ad Abram: "Vattene dalla tua terra, dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre, verso la terra che

io ti indicherò. Farò di te una grande nazione e ti benedirò, renderò grande il tuo nome e possa tu essere una benedizione. Benedirò quelli che ti benediranno e coloro che ti malediranno maledirò, e in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra". Allora Abram partì, come gli aveva ordinato il Signore, e con lui partì Lot» (*Gen 12,1-4*; vedi anche *Mc 10,28-31*; *Gal 3,6-9*).

Lasciare la terra nella quale si è vissuto, lasciare i propri affetti, i parenti, le persone che si conoscono, per andare in un paese che non si conosce, sorretti solo dalla fede in una promessa che neanche ci riguarda in prima persona, ma riguarda un futuro che non si vedrà mai, non è certo una cosa facile.

Abramo però ascolta la parola di Dio e lascia tutto quello che fino ad allora aveva caratterizzato la sua vita. Questo "lasciare" è un'azione molto comune nella Bibbia: Abramo lascia tutto e va nella terra di Canaan, i profeti lasciano la loro vita quotidiana per annunciare gli oracoli di Dio, sino ai discepoli di Gesù: «Ecco, noi abbiamo lasciato ogni cosa e ti abbiamo seguito».

L'accoglimento della Parola di Dio, una parola che non dimentichiamo è un imperativo: «Vattene dalla tua terra...» rivolto ad Abramo, o il «seguimi» di Gesù, porta ad un radicale cambiamento nella propria vita che spezza i legami con tutto ciò che ha scandito e segnato la vita di una persona. La scelta di Abramo, anche quella dei discepoli, è effettivamente difficile da digerire per una società contraddittoriamente mammona come la nostra, nella quale tutti si vuole essere liberi e indipendenti, poi si rimane sempre nella stessa casa, forse un segno anche di insicurezza e paura della solitudine, che rimane nonostante le amicizie che possono essere numerose, ma sempre più superficiali, aleatorie.

Questo dovrebbe farci pensare e essere meno sgomenti rispetto a Pietro che dice a Gesù: «Abbiamo lasciato tutto e adesso che facciamo? Che succede?». La risposta di Gesù è una risposta positiva perché dice ciò che pensate di aver lasciato in realtà lo avrete in misura maggiore sino ad arrivare ad essere cittadini del Regno di Dio.

Ciò è stato anche per Abramo il quale ha lasciato la sua terra natia, ma è diventato grazie alla fiducia mostrata in Dio, un allevatore di tutto rispetto con un grande numero di bestiame. La fede mostrata da Abramo non è stata



vana, ed è stata benedetta da Dio, il quale come sappiamo manterrà la promessa data ad Abramo di avere una terra sulla quale risiedere, e una progenie dalla quale sarebbe sorta una nazione, e in senso più generale sarebbe divenuto il padre spirituale di «tutte le famiglie della terra».

La benedizione data ad Abramo quindi si estende a tutti coloro che pronunciano il nome di Abramo e si riconoscono in lui; una cosa che l'apostolo Paolo aveva capito bene, tanto da dire ai Galati: «Riconoscete dunque che quanti hanno fede sono figli di Abramo». L'apostolo Paolo riconosce in Abramo l'uomo che ha fede in Dio, ha fiducia nelle promesse ricevute e per questo motivo afferma che Abramo rappresenta l'esempio di chi viene giustificato per fede e non per opere poiché il patriarca non aveva nulla in mano se non la sua fiducia in Dio.

Paolo dunque scorge nella figura di Abramo l'universalità della parola di Dio che viene rivolta sia ai Greci che agli Ebrei; una universalità che si realizza in Gesù Cristo che con la sua morte ha aperto definitivamente il messaggio di salvezza che veniva dalla Torah; un messaggio che non è legato ad una serie di tradizioni, o ad una particolare etnia, ma a tutti coloro che si rivolgono a Dio con fiducia e si riconoscono in quelle promesse rivolte ad Abramo.

Il punto di partenza per Paolo non è il Sinai, ma Abramo, o meglio l'elezione di Abramo come fonte di benedizione. In questa si realizza la giustizia di Dio, una giustizia che appartiene a Dio e che per l'essere umano rimane sempre qualcosa di estraneo, che è al di fuori di sé; di conseguenza una giustizia nella quale riporre la propria fiducia, la propria fede.

Una fede che è un dono di Dio poiché egli ci mostra come le sue promesse non vengano mai meno. Abramo rappresenta l'universalità della promessa di Dio. Isacco è figura di Cristo che viene sacrificato ma risorge. Scriveva san Paolo nella lettera agli Ebrei: «Per fede, Abramo, messo alla prova, offrì Isacco, e proprio lui, che aveva ricevuto le promesse, offrì il suo unico figlio... Egli pensava infatti che Dio è capace di far risorgere anche dai morti: per questo lo riebbe anche come simbolo» (11,17.19).

Ma san Paolo quale significato attribuiva a livello di base all'episodio? Il filo conduttore, intuito già da san Paolo nella Lettera ai Romani (c. 4), è

quello della fede pura e "nuda". Essa non deve avere altri appoggi se non nella parola divina. È una fede che conosce anche il baratro del mistero, del silenzio di Dio: il terribile cammino di tre giorni affrontato da Abramo per raggiungere la vetta della prova diventa il paradigma e il modello esemplare di ogni itinerario di fede.

È un percorso tenebroso e combattuto, accompagnato solo da quell'iniziale implacabile comando: «Prendi tuo figlio, il tuo unigenito che ami, Isacco, va' nel territorio di Mòria», si noti l'insistenza sugli affetti umani, «e offrilo in olocausto!» (*Gen 22,2*). Poi il silenzio. Silenzio di Dio, silenzio di Abramo, silenzio del figlio che un'unica volta, con ingenuità straziante, intesse un dialogo che è segnato proprio dagli affetti umani, l'unica sicurezza davanti a un Dio così crudele: «Padre mio!... Eccomi, figlio mio!... Dov'è l'agnello per l'olocausto?... Dio stesso provvederà, figlio mio!» (22,7-8).

Poi, ecco l'azione sacrificale, l'agedah, la "legatura" sull'altare del monte Moria, un gesto che la tradizione giudaica userà come simbolo per il martirio delle vittime delle persecuzioni antisemite. «Abramo costruì l'altare sopra la legna. Poi Abramo stese la mano e prese il coltello per immolare suo figlio» (22,9-10). C'è un'attesa spasmodica che viene risolta dal grido di Dio che spezza finalmente il suo silenzio, chiamando, come in apertura di racconto, il patriarca per nome: «Abramo, Abramo!».

Solo lui in quel momento poteva trattenere Abramo dalla sua fede obbediente e totale. La narrazione è, quindi, la raffigurazione della fede ricondotta al suo stadio più puro, assoluto e drammatico, una fede priva di ogni sostegno umano, razionale e religioso. Eppure la prova non era cieca, aveva un suo valore.

### La prova di Abramo

A proposito di questo sacrificio di Isacco, il racconto midrashico è un racconto complicatissimo, molto lungo, perché ci sono tante tentazioni, appunto la prova, vengono messi alla prova Sara, Abramo, Isacco. Ma per quel che concerne gli ultimi elementi ciò che ci interessa la narrazione giudaica dice

così, che quando i due arrivano sul monte, di per sé Isacco sa perfettamente che cosa sono andati a fare. Per cui, Isacco che cammina sotto il peso della legna, è colui che sta camminando e salendo sul monte per offrirsi volontariamente in sacrificio. Nella tradizione cristiana, Isacco salendo sul monte sotto il peso della legna sulle spalle è stato interpretato come la figura del Signore Gesù che sale al Calvario.

Isacco sa che cosa ci va a fare. Lo sa e lo accetta, perché essendo il figlio della promessa condivide la fede del padre, e anzi potremmo quasi dire la porta a compimento. Quando i due arrivano sul monte e Abramo costruisce l'altare, Isacco dice a suo padre: «Legami». Abramo lo lega: non è l'ultimo gesto di crudeltà del padre sul figlio, ma lo lega perché Isacco vuole essere legato.

Isacco, dice la tradizione: «Io voglio fare la volontà di Dio, ma siccome ho paura che la paura di morire mi faccia fuggire, legami!». “Isacco legato” non è l'oggetto su cui si opera una prevaricazione (?) che è l'ultima violenza, ma è soggetto del sacrificio che con questo “essere legato” dice la propria volontà di dono di sé, la propria volontà di obbedienza a Dio, la propria volontà di morte.

Anche il Signore Gesù “si fa legare”; lo legano nel senso che lo prendono prigioniero, che lo catturano. Ma non sono le guardie che fanno prigioniero Gesù; è Gesù che si consegna alle guardie. Quel loro “prenderlo” è la manifestazione della volontà di dono di Gesù. Isacco anche si fa legare per questo. E avviene che, una volta legato Isacco, ormai il sacrificio si compie. Abramo prende il coltello e stende la mano sul figlio Isacco per ucciderlo. I due piangono, perché è venuto il momento della fine.

Le lacrime dei due si fondono e cadono sul coltello di Abramo, che perciò diventa inefficace e non è più in grado di tagliare. La sofferenza accolta nella fede in Dio come Dio non della sofferenza ma della gioia, come Dio non della morte ma della vita, la sofferenza accolta in questa fede, in questa prospettiva, rende inoffensive le armi, rende inoffensiva la morte. Il coltello serve ad uccidere e non può più uccidere, perché ci sono quelle lacrime. Di fatto non può più uccidere; però, nel momento in cui Abramo stende la mano, Isacco muore.

E allora, ecco l'angelo che dice: «Abramo, Abramo». La prima volta per chiamare Abramo, e la seconda volta per richiamare Isacco dai morti. E Isacco risorge. La tradizione giudaica parla di Isacco come di colui che è morto ed è stato fatto risorgere dalla parola di Dio. Il modo in cui la tradizione giudaica interpreta il testo è di questo tipo. Non dice che il testo è veramente un testo di morte, ma di una morte che viene vinta da Dio.

*Gen 22* viene interpretato e vissuto dalla tradizione giudaica come la grande rivelazione di Dio che sembra contraddirsi, perché chiede il sacrificio di Isacco, ma che invece esce dalla contraddizione e si manifesta come Dio non di contraddizione e non di morte, ma facendo risorgere dai morti.

La vera fine della prova di ogni credente è la risurrezione dai morti. La vera fine del buio della fede che deve continuare a dire ‘Dio vede anche senza vedere niente’ quindi, il vero timore di Dio è possibile solo ed esclusivamente perché Dio fa risorgere dai morti. E porta questo a compimento nella risurrezione dai morti del Signore Gesù. Ora che Dio si manifesta per ciò che è, cioè “Signore della vita”, ritorna la promessa di vita dell'angelo. Questa parte finale ci riporta a *Gen 12* di nuovo con la promessa e con la grande benedizione. Come in *Gen 12* ricomincia il cammino di Abramo verso la benedizione, che è benedizione non solo per sé ma per tutti.

Ed è lui, che avendo attraversato il cammino della fede trasforma la maledizione in benedizione per ogni credente che adesso può camminare per lo stesso cammino. Benedizione che è collegata come in *Gen 12* con la fecondità (il grande popolo), e qui con l'immagine delle stelle del cielo e della sabbia del mare. Anche in *Gen 15*, Abramo è alle prese con il buio della fede, e verbalizza in qualche modo questo dicendo: «Ecco, io sono vecchio e finisce che tutta la mia eredità andrà in mano di uno schiavo, non della famiglia». Ancora una volta, la prospettiva della promessa sembra vanificarsi, è impossibile. Dio dice allora ad Abramo: «Guarda le stelle, ora contale; se puoi contare le stelle la tua discendenza sarà numerosa come le stelle». Neanche la sabbia si può contare.

La promessa è legata a queste immagini di numero incalcolabile come le stelle del cielo e come la sabbia del mare vuole dire: enorme, tantissimo,

incalcolabile; ma, attenzione: proprio perché incalcolabile fa appello a ciò che non si vede, a ciò che non si può toccare, a ciò che non può essere sicuro. La promessa non è: «Io renderò la tua discendenza numerosa con 4 miliardi di discendenti, come le stelle del cielo, e come la sabbia del mare»: è molto consolante; vuole dire: “tantissimo”. Però, questa consolazione fa ancora una volta appello alla fede perché: guardo le stelle del cielo, guardo la sabbia del mare e dico: «Così sarà la mia discendenza!»... cioè: quanto!? Ma, questo, non si può sapere, non si può contare.

Se mi metto a contare la mia discendenza, scopro che non è possibile, perché appena mi metto a contare le stelle so che invece ci sono le stelle che io non posso vedere. Questa immagine ancora una volta fa appello all'invisibile la promessa di Dio è sempre così: ci fa vedere purché crediamo in ciò che non possiamo vedere ci fa vedere il monte, ma dobbiamo credere a quello che non vediamo cioè che sarà Dio a vedere. Ci fa vedere l'ariete, ma dobbiamo credere a ciò che non vediamo e cioè che l'ariete è il segno dell'amore di Dio per la vita.

Non è solo la sostituzione del figlio. Ci fa vedere le stelle del cielo e la sabbia del mare, dicendo: «Questa è la vostra promessa e dovete credere in ciò che non vedete», cioè, credere in un segno che non è calcolabile e soprattutto in un segno che richiama solo il futuro, perché la discendenza sarà come le stelle. Il segno della discendenza ancora una volta s'appella alla fede: bisogna fidarsi. Che esistano le stelle, non è la prova che la discendenza di Abramo sarà numerosa. È solo un piccolo segno che fa appello alla fede di Abramo, nell'invisibile sua posterità che lui non può vedere, perché l'unica cosa che può vedere Abramo è Isacco, ed è un Isacco talmente “fragile” che è stato ad un soffio dal morire, anzi, che è morto secondo la tradizione giudaica.

La promessa fa appello alla fede nell'invisibile. Il segno c'è! Ma non è il segno a fondare la fede, ma è la fede che fonda la capacità di vedere il segno e di saperlo riconoscere e perciò di fidarsi. Se questo è ciò che fa Abramo, la prova è veramente superata, anche se si apre ad una nuova prova. Abramo ha superato la prova e Isacco è risorto dai morti, ma adesso continua la prova, perché deve credere a questa promessa che ancora non vede, e che si basa su Isacco.

Abramo e Isacco ora sono diversi: tutti i due sono morti e sono ritornati in vita, almeno simbolicamente certamente, uccidere il proprio figlio, vuole dire ‘morire’, perché è come uccidere la propria carne. Isacco sta per morire o muore. Dunque, i due simbolicamente sono morti. E questo li ha fatti diversi. Questo loro avere attraversato la morte fidandosi di Dio, li fa adesso capaci di entrare in una nuova dimensione di vita in cui anche la fiducia in Dio è diversa.

Comincia il nuovo cammino, che è il cammino della benedizione che diventa benedizione per tutti. I due adesso possono ritornare insieme. Non più andare insieme loro due “soli” come quando si parlavano, parlando della morte, ma ora insieme con i servi verso una nuova dimensione di vita.

Che cosa vuole dire questo alla spiritualità del credente che lo legge? Possiamo sintetizzare e concludere aprendoci a questa dimensione. Il testo è paradigmatico e si presenta come paradigma del rapporto che il credente deve avere con Dio e in particolare con i doni di Dio.

Il problema è Isacco. Non è solo la fede di Abramo, ma la fede di Abramo che si fida di Dio a proposito di Isacco che è il grande dono di Dio. Abramo si fida, ha vissuto il rapporto con Isacco come il vero padre della fede. Cosa questo insegna a noi? Che ci mettiamo alla scuola della fede di Abramo. Ci insegna che il nostro rapportarci ai doni di Dio e alle promesse di Dio e al realizzarsi delle promesse di Dio nella nostra vita, deve essere come quello di Abramo, cioè, sempre pronti ad aprire le mani, sempre pronto a rimettere in discussione il dono, sempre pronti a capire che il dono di Dio non ci può mai appartenere ma deve continuamente essere ricevuto, come Abramo continua a ricevere suo figlio.

Isacco non appartiene ad Abramo. Il compimento della promessa non appartiene ad Abramo. Abramo non può chiudere Dio nei suoi schemi e non può neppure chiudere i doni di Dio negli schemi. Dio ormai ha fatto il dono, ha promesso il figlio, quindi, ormai il figlio ci deve essere!? No, Dio ha fatto il dono e c'è il figlio e questo figlio non mi appartiene e Dio non deve lasciarmelo perché i modi con cui Dio realizza le sue promesse sono suoi e non miei, dipendono da lui e non da me. E Dio è anche più importante dei suoi doni e dei modi con cui Dio realizza le sue promesse. Perché la promessa di Dio si realizza in Isacco. Ma Isacco non è il Dio, perché Isacco muore.

Il morire di Isacco è l'entrata simbolica del credente nella dimensione della continua accettazione del dono come continuamente rinnovato da Dio. Se Abramo avesse chiuso Isacco nel proprio possesso di padre, allora Isacco sarebbe morto perché la promessa veniva vanificata, perché Isacco non sarebbe più stato il figlio della promessa, sarebbe solo stato il figlio della carne di Abramo e questo non serve appunto. Ma poiché Abramo accetta di entrare nella dimensione della morte, nel buio della fede, per questo Isacco diventa davvero il figlio della promessa e non è più semplicemente il figlio della carne, ma diventa davvero il figlio, che è ridonato risorto da Dio, e quindi, porta a compimento il dono come un dono che non è mai definitivo e che deve continuamente essere ridato.

Anche perché poi, Isacco morirà di nuovo, ma questo non vanifica la promessa, perché la fede di Abramo ha permesso a Dio di portare davvero a compimento la sua promessa che è una promessa che sempre si rinnova, che è sempre diversa da se stessa, che non può mai essere chiusa nei nostri schemi, ma che invece può solo continuare ad essere ricevuta. Abramo che accetta di uccidere il figlio è il padre di quella fede che capisce che noi siamo sempre nella situazione di coloro che solo ricevono e che Dio non può mai entrare nei nostri schemi come se dovesse fare quello che noi crediamo che sia quello che deve fare, come se dovesse dare o conservarci ciò che noi abbiamo deciso essere i segni del suo amore.

Ma, invece, Dio è colui che ci ama di un amore talmente libero, che appena crediamo di averlo capito, bisogna che muoia, perché noi si capisca che è sempre più grande di come lo avevamo pensato, che Dio è sempre altro e diverso da quello che noi pensiamo di aver capito.

Quindi, l'unico atteggiamento che noi possiamo avere nei suoi confronti e nei confronti dei suoi doni è quello della gratuità totale che accoglie un dono gratuito che è continuamente rinnovato e che perciò deve essere continuamente ricevuto, sempre nella meraviglia di un rivelarsi di Dio, che è capace di trasformare la morte in vita.

Il vero cammino di fede è quello che accetta nella fede il segno arrivando anche fino alla morte per poter scoprire che l'amore di Dio fa risorgere dai morti.

## IV

## LE DUE VIE

Il Salmo 1 può essere considerato il salmo delle due vie: quella del giusto e quella dell'empio. Beato è l'uomo che non segue il consiglio degli empi, ma medita la legge del Signore. L'uomo è libero di compiere il bene ed il male (*Gen* 4,7; *Sir* 15,11 s; *2 Cor* 3,17; *Gc* 4,7), ma ovviamente diverse sono le destinazioni.

Questo salmo, come molti altri, ci insegna con estrema chiarezza che esistono, purtroppo, anche gli empi: coloro cioè che amano il male. Gesù confermerà tale verità biblica con le parole: «... Perché non potete dare ascolto alla mia parola, voi che avete per padre il diavolo, e volete compiere i desideri del padre vostro...» (*Gv* 8,43) e con l'esempio della totale obbedienza al Padre fino alla croce, e non agli uomini che, in vari modi, tentavano di distoglierlo dalla missione affidatagli da Dio Padre.

Molti, in quest'epoca, si sono dimenticati di tale eterna verità e rischiano di inquinarsi come le mele buone accanto alle marce, cadendo di conseguenza nei lacci di Satana. Il salmo 1 rappresenta il portale d'ingresso attraverso il quale si entra nel ricco mondo dei salmi. San Girolamo lo definisce: prefazione dello Spirito Santo. Veramente queste poche righe del salmo 1 sono la prefazione di tutto il libro dei salmi e il riassunto di tutta la vita umana.

Per Dio gli uomini sono alberi (v. 3) o pula (v. 4). L'albero è solido, vive, produce frutti. La pula è in balia del vento, è morta, non serve a nulla: è scarto. Nel Vangelo secondo Matteo (7,24-27) Gesù usa un paragone molto simile a questo per descrivere l'uomo saggio e l'uomo stolto: il primo è solido perché ha edificato la sua casa sopra la roccia della parola di Dio ascoltata e messa in pratica, il secondo è inconsistente e crolla perché ha edificato la sua casa sulla sabbia.

L'uomo attinge stabilità e vita dalla meditazione costante (giorno e notte: v. 2) della parola di Dio. L'albero della vita campeggia all'inizio della bibbia

nella pagina della creazione (*Gen 2,9*); l'albero della vita domina il paradiso verso cui è orientata la storia (*Ap 2,7*); l'albero vivo e verdeggianti è al centro della prima pagina della preghiera biblica (*Sal 1,3*).

Il tema dominante di questo salmo è l'evanescenza dell'empio in contrapposizione al radicamento del giusto. I giusti portano frutto. Gesù ha detto: «Vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga» (*Gv 15,16*).

Questo salmo è anche il prologo delle beatitudini evangeliche (*Mt 5,3-12*). Con qualche secolo di anticipo sul discorso programmatico di Cristo, scocca la parola "beato", "beato l'uomo": è Dio che si felicita con l'uomo.

Cristo è l'albero della vita, il Beato, il Giusto. Pregando questo salmo ci confrontiamo con la sua parola e con le sue scelte: noteremo le somiglianze e le dissomiglianze con lui.

Scriva sant'Agostino di Canterbury: «Il primo salmo è da collegare al mistero di Cristo. Egli, infatti, è l'uomo perfetto che non ha mai camminato con l'assemblea degli empi».

Questa piccola composizione vuole quasi fungere da sottofondo musicale che accompagna la magnifica collezione di preghiere del salterio.

L'appello di questo salmo è semplice: l'invito a una decisione per Dio e per la sua legge o contro di lui perché la condizione fondamentale della beatitudine consiste nella trasparenza, nella chiarezza, nella decisione e nella certezza.

È necessario che la vita sia radicata là dove l'elemento vitale offre un nutrimento sicuro e duraturo. Nessuna creatura, nessun albero, nessun uomo porta in sé la vita: noi dipendiamo dal luogo in cui la nostra vita si radica.

Perciò il salmista afferma che felicità o corruzione dell'uomo si decidono là dove affonda le sue radici per succhiare in sé la vita come fa l'albero.

L'apostolo Paolo augura ai cristiani di Efeso di essere «radicati e fondati nella carità... e di conoscere l'amore di Cristo che supera ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio» (*Ef 3,17-19*).

Due vie si aprono dinanzi all'uomo ed egli può scegliere liberamente di camminare sull'una o sull'altra.

Via è sinonimo di vita, di atteggiamento, di condotta. «La strada dei giusti è come la luce dell'alba, che aumenta lo splendore fino al meriggio. La via degli empi è come l'oscurità: non sanno dove saranno spinti a cadere» (*Pr 4,18-19*).

Leggiamo nel Deuteronomio: «Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male... Prendo a testimoni contro di voi il cielo e la terra: io ti ho posto davanti la vita e la morte, la benedizione e la maledizione; scegli dunque la vita perché viva tu e la tua discendenza, amando il Signore tuo Dio, obbedendo alla sua voce e tenendoti unito a lui, perché è lui la tua vita e la tua longevità» (*Dt 30,15-20*).

La decisione fondamentale della vita consiste in questo: «amare il Signore, tuo Dio, di camminare per le sue vie, di osservare i suoi comandi, le sue leggi e le sue norme, perché tu viva e ti moltiplichi e il Signore, tuo Dio, ti benedica» (*Dt 30,16*), proprio come suggerisce il salmo 1 che pone la legge di Dio al centro della via del bene (v. 2).

Nel Vangelo leggiamo: «Entrate per la porta stretta, perché larga è la porta e spaziosa la via che conduce alla perdizione, e molti sono quelli che vi entrano. Quanto stretta è la porta e angusta la via che conduce alla vita, e pochi sono quelli che la trovano!» (*Mt 7,13-14*).

Negli Atti degli apostoli la "via" per eccellenza è quella del Vangelo a cui sono invitati tutti gli uomini (*At 9,2; 16,17ss*). Nel Vangelo secondo Giovanni la via è Cristo stesso: «Io sono la via, la verità e la vita» (*Gv 14,6*).

È di Cristo che si parla in questo salmo. È lui l'uomo beato (*Mt 5,3-12*) che non segue il consiglio degli empi (*Mt 4,1-11*), che non indugia nella via dei peccatori (*2Cor 5,21; Eb 4,15; 1Pt 2,22; Lc 23,41*), che non siede in compagnia degli stolti (*Mt 7,26; 23,17; 25,2-12; Lc 11,40; 12,20*), che si compiace della legge del Signore (*Lc 2,49; Gv 4,34; Lc 22,42; Mt 26,39-44; Eb 10,7*), che medita la sua legge giorno e notte (*Lc 6,12; Gv 3,1-12; 8,1*). Lui è "l'uomo" (*Gv 19,5*), Lui è "la via" (*Gv 14,6*).

Accanto al simbolismo delle due vie viene collocato quello dell'albero rigoglioso (v. 3). Il giusto, nella bibbia, è come albero vigoroso che partecipa alla vita stessa di Dio: «Benedetto l'uomo che confida nel Signore e il Signore è la sua fiducia. È come un albero piantato lungo un corso d'acqua, verso

la corrente stende le radici, non teme quando viene il caldo, le sue foglie rimangono verdi; nell'anno della siccità non si dà pena, non smette di produrre frutti» (*Ger* 17,7-8).

L'acqua viva infatti è simbolo di Dio. L'acqua che dà la vita esce dal lato destro del tempio di Dio e diventa un fiume sulle cui sponde verdeggiano una grande quantità di alberi da frutto le cui fronde non appassiranno e i cui frutti non cesseranno e ogni mese matureranno perché le acque sgorgano dal santuario (*Ez* 47,1-12).

Il santuario di Dio da cui sgorgano le acque della vita (lo Spirito Santo), il nuovo tempio in cui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità (*Col* 2,9) è il corpo di Cristo (*Gv* 2,21).

È lui la sorgente dell'acqua viva (*Gv* 4,10; 7,37-39; 19,33-34). Cristo paragona il regno dei cieli a un albero (*Mt* 13,31-32), il giusto e l'ingiusto a due alberi con i loro frutti buoni e cattivi (*Mt* 7,15-20), la comunione con lui alla vite e al tralcio (*Gv* 15,1-8).

San Paolo descrive Israele e la Chiesa come un olivo e il suo innesto (*Rm* 11,16-24) e invita i cristiani ad essere "radicati" in Cristo (*Col* 2,7; *Ef* 3,17) e a dare il frutto dello Spirito (*Gal* 5,22).

Alla solidità dell'albero si oppone la vacuità della pula (v. 4) arida, leggera e inconsistente. Una lunga tradizione biblica equipara l'empietà a questa realtà inutile e impalpabile (*Sal* 18,43; 35,5; 83,14; *Is* 17,13; 29,5). Nel Vangelo il Battista annuncia il Cristo come colui che «ha in mano la pala per pulire la sua aia e per raccogliere il frumento nel granaio; ma brucerà la paglia con un fuoco inestinguibile» (*Lc* 3,17; *Mt* 3,12).

In questo salmo il giusto è un solitario, un emarginato, un nonconformista, mentre l'empio è massa, assemblea, compagnia (v. 1). Ma alla fine il malvagio sarà disperso in una solitudine peggiore: l'emarginazione del giudizio nell'assemblea dei giusti (v. 5). Come nel discorso della montagna (*Mt* 5,1-12), il comportamento del giusto è posto sotto il segno della beatitudine. Il salmo 112,1 recita: «Beato l'uomo che teme il Signore e trova grande gioia nei suoi precetti».

La beatitudine non nasce da una esecuzione formalistica della morale, ma dall'amore di Dio per l'uomo e dall'amore dell'uomo per Dio. Pascal ha scrit-

to: «Nessuno è felice, né ragionevole, né virtuoso, né amabile, come un vero cristiano» (*Pensieri*, n. 541).

Il credente deve correre il rischio di essere un eccentrico, un isolato: di essere minoranza (*I Gv* 2,15-18; *I Cor* 5,9-13). La tentazione di mimetizzarsi nell'ambiente e nell'opinione corrente è fortissima. L'autenticità del credente è uno scandalo che suscita la reazione energica degli empi: «Tendiamo insidie al giusto, che per noi è d'incomodo e si oppone alle nostre azioni; ci rimprovera le colpe contro la legge e ci rinfaccia le trasgressioni contro l'educazione da noi ricevuta... È diventato per noi una condanna dei nostri pensieri; ci è insopportabile solo al vederlo, perché la sua vita non è come quella degli altri, e del tutto diverse sono le sue strade» (*Sap* 2,12-15).

La via del giusto è fondata sull'adesione alla legge del Signore (la torah) che non è una cappa di piombo fatta di norme, di precetti e di prescrizioni, ma è la rivelazione divina, l'alleanza offerta da Dio alla quale l'uomo aderisce con gioia. «Il giusto trova la sua gioia nella legge del Signore, la sua legge medita giorno e notte» (v. 2).

È la celebrazione entusiasta, appassionata della parola di Dio, della bibbia. Il salmo 19 esprime questa attonita felicità di sentirsi Dio accanto, presente nella legge: «La legge del Signore è perfetta, rinfranca l'anima; la testimonianza del Signore è stabile, rende saggio il semplice. I precetti del Signore sono retti, fanno gioire il cuore; il comando del Signore è limpido, illumina gli occhi» (vv. 8-9).

Il commento ideale al v. 2 potrebbe essere il monumentale canto della legge che è il salmo 119. Gli empi, i trasgressori della legge (vv. 4-5) sono votati alla condanna e al fallimento: «La via dei malvagi va in rovina» (v. 6). Dio è il fondamento della nostra esistenza; chi si allontana da lui si allontana dalla vita: «È in te la sorgente della vita» (*Sal* 36,10); «Io sono la vita» (*Gv* 14,6).

L'uomo beato, fedele nella sua scelta per Dio, dedicato interamente alla parola è Cristo. L'albero piantato sul corso d'acqua è la sua croce che produce frutti di salvezza per tutti. Il salmista rifiuta di correre il rischio del contatto col male; Gesù invece, libero da ogni tentazione integralista, ha accettato di "sedersi" con i peccatori e coi malvagi come medico e salvatore (*Mt* 9,10-13; *Lc* 15,1-2) perché il Vangelo è fermento e luce.

Cristo non si tiene lontano dal contagio con i peccatori che siamo noi. Egli si è unito a noi, è diventato uno di noi, ha condiviso i suoi pasti con noi, nonostante la derisione dei benpensanti e di quelli che si ritenevano giusti. Egli si siede in compagnia di noi stolti (v. 1) perché lui è la sapienza di Dio (*1Cor* 1,24.30).

L'uomo che non cammina seguendo i suggerimenti della gente senza pietà, che non prende piacere a frequentare i peccatori per macchinare ed eseguire il male contro il suo prossimo, e che non prende piacere nello schernire come fanno tanti, cioè nel beffarsi del suo prossimo, ma piuttosto prende piacere nel meditare del continuo la Parola di Dio e ovviamente anche nel metterla in pratica perché la meditazione della Parola di Dio non è qualcosa fine a se stessa ma deve essere sempre compiuta per mettere in pratica i comandamenti di Dio che sono giustizia e verità, è dichiarato beato ossia felice.

Qualcuno dirà: «Sarà vero?». Sì, è vero, tanti hanno sperimentato e sperimentano tuttora questa beatitudine. Oggi invece – stando a quanto il mondo fa vedere – pare proprio che la felicità si trovi nel camminare secondo il consiglio degli empi, nell'associarsi con i peccatori per fare il male, nel prendere in giro tutto e tutti.

È una vana apparenza, per questa gente non c'è alcuna felicità e nessuna pace. Dice bene il profeta Isaia: «Non v'è pace per gli empi» (*Is* 57,21), e quindi nessuna beatitudine per loro. Si rifiutano di ascoltare Dio che è la fonte di ogni beatitudine, come possono essere felici? Nessuno quindi si faccia ingannare dai sorrisi, dalle ricchezze, dalla fama, degli empi dei peccatori e degli schernitori, perché essi non sono affatto felici ma sono pieni di guai, di paure, e di un vuoto interno terribile.

Il giusto è paragonato ad un albero, ma non a un albero qualsiasi piantato in un luogo qualsiasi, ma ad un albero piantato presso a rivi d'acqua, quindi che si rifornisce del continuo di acqua.

La fonte di sapienza è un rivo che scorre perenne (cfr. *Pr* 18,4), e il giusto si trova del continuo presso questo rivo a rifornirsi di essa. E questo gli permette di acquisire sempre nuove forze, anche in mezzo alle affezioni più profonde (cfr. *Sal* 84,7); e di splendere come un luminario in mezzo a questa generazione storta e perversa. La sua fronda non appassisce veramente mai,

ma si mantiene sempre verde. Ed è un piacere vedere un albero che non appassisce mai a motivo della calura perché si trova piantato proprio presso l'acqua.

E non solo, ma il giusto porta del frutto alla gloria del suo Dio, e lo porta a suo tempo, cioè nel tempo voluto da Dio esattamente come fa un albero fruttifero che porta il suo frutto nella sua stagione. E poi, tutto quello che egli fa prospererà, ovviamente tutto quello che rientra nel volere di Dio verso lui, tutto ciò che è nel Signore.

Il buon successo appartiene alla Sapienza (cfr. *Pr* 8,14), e questo successo il giusto lo sperimenta perché dà ascolto alla Sapienza. Ma mentre il giusto è paragonato ad un albero piantato presso i rivi di acqua, gli empi sono paragonati a della pula, quindi a qualcosa che dinnanzi ad un colpo di vento sparisce, svanisce.

Il profeta Isaia ha paragonato gli empi al mare agitato infatti dice: «Ma gli empi sono come il mare agitato, quando non si può calmare e le sue acque caccian fuori fango e pantano» (*Is* 57,20), per spiegare che non hanno pace in loro essendo agitati da varie paure, e per spiegare che da loro fuoriescono follia e perversione e non frutti di giustizia come nel caso del giusto.

L'immagine della pula. È evidente che la pula non regge dinnanzi al vento, e così anche gli empi non reggeranno dinnanzi al giudizio di Dio perché saranno condannati e scaraventati nel fuoco eterno dove saranno tormentati per l'eternità, come anche gli empi non potranno stare assieme ai giusti perché la loro destinazione sarà il fuoco eterno mentre quella dei giusti sarà la Nuova Gerusalemme, la città celeste.

Fuori (da questa città) i cani, fuori gli stregoni, i fornicatori, gli omicidi, gli idolatri, e chiunque ama e pratica la menzogna, dice Dio (cfr. *Ap* 22,15).

Non può essere altrimenti, perché la via degli empi mena alla rovina eterna, ad una infamia eterna, mentre la via dei giusti alla gloria eterna.

La cosa più bella della vita: essere veramente beato da Dio. È meraviglioso essere beato. Anzi, chi vorrebbe essere maledetto? Tutti vorrebbero essere beati. Ma, come? C'è un modo per essere beato? Prima di tutto, cosa vuol dire "beato"? Fra l'altro, vuol dire: "chi gode perfetta felicità!" oppure: "ricevere del bene da Dio". Essere Beato, come viene usato nella Bibbia, è una cosa

meravigliosa. Sentiamo la parola spesso, ma è difficile capire la profondità del suo vero significato.

Nell'Ebraico, "beato" era collegato con "Shalom", che vuol dire pace, una pace interiore profonda, cioè, un'anima veramente in pace.

Solo Dio può veramente benedire. Essere veramente beato, perciò essere benedetto da Dio, è la cosa più meravigliosa della vita. Nulla è paragonabile a questo benessere. La vita senza la benedizione non può mai soddisfarci. Il mondo ci offre molto, promette grandi cose, ma non riesce mai a soddisfare la nostra anima. Tutto quello che il mondo offre ci lascia delusi prima o poi, lascia l'anima vuota. Solo la benedizione di Dio può soddisfare la nostra anima. Ma per veramente avere la benedizione di Dio, uno deve veramente avere Dio. Uno deve ricevere il perdono dei suoi peccati, e passare dalla morte alla vita. Diventare un vero figlio di Dio.

Quindi, la condizione principale per essere veramente benedetto è di essere un vero figlio di Dio. Però, tristemente, delle volte, un figlio di Dio toglie lo sguardo da Cristo e cerca la sua soddisfazione nelle cose del mondo anziché in Dio. In quel caso, non camminerà vicino a Dio, e perderà tante delle vere benedizioni, perché vengono solo da Dio. Non possiamo comprare o ottenere benedizioni con i soli nostri sforzi. Nessun uomo può darci la vera benedizione. Solo Dio può veramente benedirci, perciò, è importante sapere: come possiamo essere beati?

Come bisogna vivere per ricevere tutte le benedizioni di Dio, per avere il nostro cuore ricolmo? Dio vuole benedirci, e ci ha dato la Sua Parola, la Bibbia, per farci capire come vivere per essere veramente benedetti. Il Salmo 1, spiega, in modo molto diretto, come essere veramente benedetti. Come essere una persona beata? Notiamo che questo Salmo è diviso, prima nelle cose da evitare, per le cose da fare. Nella Bibbia, volta dopo volta vediamo che Dio non ci dice mai di togliere qualcosa dalla nostra vita senza dirci anche cosa mettere al suo posto. È pericoloso togliere il male senza riempire il vuoto con il bene. Notiamo, perciò, come bisogna vivere per essere veramente beati. Non camminare secondo il consiglio degli empi. Per capire questo, dobbiamo capire chi sono gli empi.

Secondo il mondo, chi è un empio? Il mondo, cioè, le persone intorno a noi, hanno un metro che mette la maggioranza nella categoria "abbastanza buona". Però, usano un metro sbagliato. Solo Dio ha il vero metro per misurare il cuore dell'uomo. «Voi vi proclamate giusti davanti agli uomini; ma Dio conosce i vostri cuori; perché quello che è eccelso tra gli uomini, è abominevole davanti a Dio» (*Lc 16,15*). Quindi, gli uomini si onorano a vicenda, ma Dio vede il cuore, dichiara che l'uomo è un empio. C'è una via che all'uomo sembra diritta, ma essa conduce alla morte (*Pr 14,12*. Il cuore è ingannevole più di ogni altra cosa, e insanabilmente maligno; chi potrà conoscerlo? (*Ger 17,9*).

Cose dice Dio, l'unico vero Giudice, dell'uomo? Nella Bibbia, l'uomo non viene valutato secondo il parere del mondo, ma secondo la misura di Dio. Quindi, chi è un empio secondo Dio? (*Rm 3,10-12; Ef 2,1-3*). «Non c'è nessun giusto, nemmeno uno, non c'è chi comprenda, non c'è nessuno che cerchi Dio!» (*Rm 3,10-11*). Qui, secondo il giudizio di Dio, chi sono gli empi?

Chiunque non è salvato per fede in Gesù è un empio. Perciò, nasciamo già empi, e anno per anno, aggiungiamo sempre più colpa alla nostra cartella in cielo. L'unico modo di non essere più un empio è di ricevere il perdono e la salvezza in Gesù Cristo. Allora, si diventa giustificato, e non più un empio, Quindi, chi sono gli empi? Purtroppo, quasi tutti le persone intorno a noi ogni giorno sono empi, secondo la misura di Dio. Possono anche essere persone molto religiose, se non danno l'onore a Gesù dovuto a Lui (*Gv 5,24*). O possono essere persone che non sono religiose per nulla.

Nel NT, i farisei erano persone esternamente buone, ma erano empi nei loro cuori. Così anche voi, di fuori sembrate giusti alla gente; ma dentro siete pieni d'ipocrisia e d'iniquità. Matteo 23,28. Il loro peccato non era qualcosa che il mondo considera peccato. Il loro peccato era di cercare la giustificazione per mezzo delle loro opere, anziché per mezzo della fede. Israele, che cercava una legge di giustizia, non ha raggiunto questa legge. Perché? Perché l'ha ricercata non per fede ma per opere. Essi hanno urtato nella pietra d'inciampo (*Rm 9,31,32*). Per essere beato, cosa dobbiamo evitare? «...che non cammina secondo il consiglio degli empi».



Cosa vuol dire, “camminare”? Camminare rappresenta vivere, agire, proseguire nella vita. Perciò, per essere beati, bisogna non vivere secondo i consigli degli empi, cioè, i consigli delle persone non salvate. In altre parole, per essere veramente beato da Dio, non dobbiamo vivere secondo il parere delle persone intorno a noi che non conoscono Dio. Ovvero, non dobbiamo vivere come vivono le persone che non conoscono Dio. Esempio: un’atleta che vuole vincere il premio non segue il consiglio degli amici che non sanno nulla dello sport.

Il loro modo di vivere è tanto contrario a come egli deve vivere per allenarsi. Le altre persone, che non conoscono il suo sport, non possono dare consigli che lo aiuteranno ad ottenere il premio che desidera. Non capiscono la realtà della sport. Similmente, chi non ha Dio non capisce la realtà della vita eterna.

Allora, se uno vuole essere veramente beato, non può camminare secondo il consiglio di persone che non conoscono Dio. Chiaramente, chi non conosce Dio pensa che il proprio consiglio sia buono. Non riesce a vedere le cose alla luce dell’eternità. Perciò, se tu non segui il suo consiglio, può vederti in una luce errata. Dall’altra parte, se un ragazzo è coinvolto in uno sport, e ha degli amici che non ne capiscono nulla, e egli segue il suo allenatore, gli amici possono considerare lui strano perché non accetta il loro modo di vivere. Ma lui deve mirare sempre verso il premio. Dio chiama i suoi figli a mirare sempre verso il premio celeste. Basta con il tempo trascorso a soddisfare la volontà dei pagani vivendo nelle dissolutezze, nelle passioni, nelle ubriachezza, nelle orge, nelle gozzoviglie, e nelle illecite pratiche idolatriche. Per questo trovano strano che voi non corriate con loro agli stessi eccessi di dissolutezza e parlano male di voi. Ne renderanno conto a colui che è pronto a giudicare i vivi e i morti (*1Pt 4,3-5*).

Nella vita, siamo circondati dal consiglio del mondo, che, secondo Dio, è il consiglio degli empi. Purtroppo, è molto facile ascoltare questo consiglio. Ma chi vuole essere veramente beato non deve ascoltare il consiglio degli empi, «...non fermarsi nella via dei peccatori». Non solo dice di non camminare secondo il consiglio dei non credenti, ma anche di non fermarsi nella vita dei peccatori.

Chi sono i peccatori? Ognuno di noi comincia la vita come un peccatore. Solo chi riceve il dono della nuova nascita in Gesù Cristo viene perdonato e non è più un peccatore. Il metro che determina chi è un figlio di Dio è il metro di Dio, non un metro umano. Quindi, chiunque non ha ricevuto Gesù Cristo personalmente come Signore e Salvatore è ancora un peccatore agli occhi di Dio. Chi ha ricevuto Gesù è un peccatore perdonato, e quindi, agli occhi di Dio, non è più un peccatore, perché è stato giustificato in Cristo. Allora, secondo v. 1, per essere beato, qual è la seconda cosa che dobbiamo evitare di fare? «che non si ferma nella via dei peccatori».

Cosa vuol dire “fermarsi nella via dei peccatori”? La via dei peccatori rappresenta la vita di peccato, quelle cose che spesso sono normali per il mondo, ma sono peccati davanti a Dio. “Non si ferma nella via dei peccatori” vuol dire non fermarsi, cioè, non passare tempo commettendo alcun peccato. Vuol dire non accettare nessun peccato nella nostra vita. Vuol dire non fermarsi neanche per guardare il peccato, appunto per evitare la possibilità che ci influisca.

Viviamo in un mondo di peccato. Passiamo per la via del peccato ogni giorno. Dobbiamo passarci, ma non dobbiamo fermarci. Quando ci fermiamo, perdiamo grandi benedizioni. Per essere beati, non dobbiamo fermarci, cioè, evitare, ogni tipo di peccato. Al livello più semplice, dobbiamo evitare le situazioni in cui sappiamo che c’è un qualsiasi tipo di peccato. Se dobbiamo assolutamente passare per quella via non ci dobbiamo fermare. Dobbiamo tenere gli occhi dritti, e continuare a camminare. Lo stesso è vero anche nel caso di peccati di pensiero, di atteggiamento, di parola.

Quando riconosciamo la via dei peccatori, cioè, il modo di pensare o di parlare dei peccatori, dobbiamo evitare completamente quella via. Quali sono alcune tentazione per noi, cose che sono difficili da evitare, cose in cui siamo tentati a soffermarci, a guardare, a pensare, a desiderare? Quanto è importante organizzare la nostra vita per evitare queste cose!

Questo è importante affinché possiamo essere veramente beati. Il peccato promette tanto, ma alla fine, lascia il vuoto. Solo Dio benedice veramente. Non fermiamoci nella via dei peccatori.

«...Non sedere in compagnia degli schernitori...». Per aiutarci a capire di più, Dio ci dà una terza descrizione su come vivere per essere veramente beati: non sedere in compagnia degli schernitori.

Chi sono gli schernitori? Una definizione: “farsi beffe di qualcuno con atti o parole sprezzanti”. Si nota “con atti o parole”. Cioè, si può essere un schernitore palesemente, con le parole, oppure, in modo più subdolo, con le azioni.

Un marito potrebbe dire alla moglie che l'ama, ma le sue azioni possono mostrare il contrario. In questo caso, egli è uno schernitore. Oppure, uno può schernire apertamente con le parole. Ed è così nel nostro rapporto con Dio. C'è chi parla bene di Dio ed è religioso, ma non Gli ubbidisce con le azioni. Una tale persona è uno schernitore, quanto lo è una persona che si fa beffe di Dio apertamente con le parole.

Perciò, per essere beati, dobbiamo non sederci in compagnia degli schernitori, cioè, con coloro che non ubbidiscono Dio, né con quelli che apertamente parlano di Dio senza reverenza.

Questo non vuol dire che dobbiamo andare e vivere in un convento, però, dobbiamo evitare di avere degli schernitori nella nostra compagnia.

Compagnia vuol dire compagni, persone con cui passiamo tempo. Quando stiamo in compagnia con persone che non seguono Dio, secondo questo insegnamento da Dio, perdiamo la Sua benedizione. Beato l'uomo che non si siede in compagnia di schernitori. Perché è pericoloso sedere in compagnia di schernitori? Perché può influenzare il nostro modo di pensare e il nostro giudizio spirituale (*1Cor 15,33*).

Fino a questo punto, abbiamo visto le cose negative che dobbiamo evitare per essere beati. Non camminare nella vita degli empi, non fermarsi nella via dei peccatori, e non sedersi in compagnia degli schernitori.

Adesso, il Salmista ci elenca il lato positivo che deve prendere il posto del lato negativo, in modo che viviamo in quello stato di beatitudine che viene solo da Dio.

«...ma il cui diletto è nella legge del Signore...». Diletto: vuole dire la nostra gioia, la nostra passione, la cosa che desideriamo. Quali sono le cose alla quale si pensa spesso? Quali sono i nostri desideri?

Una casa nuova, un viaggio, una macchina, il successo, l'indipendenza, il divertimento, un rapporto con un'altra persona? Come possiamo riconoscere il nostro diletto? Quando lo sport è il diletto di qualcuno, cosa fa quella persona? Quando il diletto di qualcuno è la pesca? Quando il diletto è il successo? Possiamo riconoscere il nostro diletto. Basta notare a cosa pensiamo, e dove mettiamo il nostro impegno.

Per essere veramente beati, e avere il nostro cuore soddisfatto, il nostro diletto dev'essere nella legge di Dio. Cioè, non basta dire che amiamo Dio. Chi veramente ama Dio, si impegna a conoscere sempre di più la Parola di Dio, per conoscere Dio, e per poter seguire Dio da più vicino.

Allora, chi vuole essere veramente beato, deve impegnarsi di cuore a conoscere sempre di più la Parola di Dio. Chi fa questo di cuore sarà veramente benedetto da Dio. Dobbiamo agire in un modo simile con la Parola di Dio, anzi, dobbiamo agire con ancora più zelo e diletto. Convieni, perché quando Dio e la Sua Parola sono il nostro diletto, saremo veramente beati.

«...e su quella legge medita giorno e notte». Quando il nostro diletto è nella Parola di Dio, cosa facciamo? Oppure, per far sì che la legge di Dio diventi sempre più il nostro diletto, cosa bisogna fare? Cosa vuol dire meditare giorno e notte?

Vuol dire che la cosa è talmente preziosa per noi che è sempre nei nostri pensieri, sempre nel nostro cuore. Meditare è tutt'altro che solo leggere con fretta.

Vuol dire leggere, rileggere, contemplare, valutare quello che leggiamo, pregarci sopra, e ordinare la nostra vita in base a quello che dice Dio.

Come possiamo meditare di più sulla legge (la Parola) di Dio? Cosa vuol dire in pratica? Leggerne spesso: ovviamente, tutti i giorni, e a volte, più volte al giorno. Memorizzare versetti. Pensarci spesso, ordinare la nostra vita intorno alla Parola, credere quello che leggiamo, pregare in base a quello che impariamo. Ringraziamo Dio per le promesse e le benedizioni.

Come sarà la vita di uno che vive così, sempre di più, giorno per giorno? Per aiutarci a capire come sarà la vita di una persona beata, il Salmista ci fa un paragone con un albero.

«Egli sarà... come un albero piantato vicino a ruscelli». Un albero a cui non manca quello che serve nella vita. Per un albero, non mancherà l'acqua. All'uomo beato non mancherà nessun vero bisogno. Come il ruscello provvede sempre acqua, in ogni stagione, così Dio cura l'uomo beato, in ogni stagione della vita, dalla gioventù, fino alla vecchiaia e la morte.

«...il quale dà il suo frutto nella sua stagione...». Un albero beato non solo ha tutto quello che serve per la vita, ma porta frutto. Spiritualmente parlando, il frutto che portiamo è quello che determina la ricompensa per l'eternità. Perciò, l'uomo beato porterà frutto stagione dopo stagione. Nella Bibbia, impariamo che ci sono diversi tipi di frutto. Per esempio, c'è il frutto dello Spirito (*Gal 5,22*).

Il frutto dello Spirito è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mansuetudine, autocontrollo. È anche frutto quando aiutiamo qualcuno a conoscere Dio. Chi è beato porterà vero frutto, che durerà eternamente.

«...e il cui fogliame non appassisce...». L'albero piantato accanto ai ruscelli resiste al caldo e alle varie prove. Similmente, quando la persona beata attraversa le prove, non sarà sopraffatta. Sarà protetta e curata da Dio. Le prove fanno parte della vita. Delle volte, le prove sono veramente dure. Chi è senza Dio viene sempre più abbattuto dalle prove, finché non muore. Invece, chi ha Dio ed è beato, viene curato da Dio in modo che sopporta le prove ancora verdeggianti. Se vuole poter superare ogni prova della vita vittoriosamente, con gioia e pace, bisogna ordinare la vita secondo la verità di questo Salmo.

«...e tutto quello che fa, prospererà». L'uomo beato segue la legge di Dio, perché ha conosciuto l'amore di Dio, e sa che l'unica vera vita è in Cristo. Allora, trova grande diletto nella Parola di Dio. Come risultato, Dio lo guida, e opera nella sua vita. Allora, ci sarà un altro risultato nella sua vita: prospererà in tutte le sue imprese. Questo non vuol dire che avrà sempre una prosperità materiale, ma vuol dire qualcosa di molto più importante, avrà sempre una prosperità spirituale.

Cioè, Dio farà sì che ogni cosa cooperi al bene eterno di quella persona. Usando l'immagine di un'albero, il Salmista ci aiuta a capire com'è la vita della persona beata, la persona che segue i consigli dei primi versetti.

«...Non così gli empi...». In contrasto con i beati, ci sono gli empi, cioè, le persone non salvate. Com'è la vita di qualcuno che non ha Dio? Può sembrare bella, attraente, ma in realtà, com'è la vita degli empi?

«...sono come la pula che il vento disperde». Spesso, sembra che gli empi, cioè, coloro che non sono salvati, abbiano tanto potere, tanti vantaggi nella vita. Sembra che si divertano molto. Ma in verità, sono come la pula (quell'involucro dei chicchi di grano che viene solitamente scartato o strappato dal vento).

In fondo la loro vita si rivelerà essere vuota, senza valore. Che contrasto con i figli di Dio radicati in Gesù Cristo!

«...perciò gli empi non reggeranno davanti al giudizio». Ci sarà un grande giudizio, in cui ogni persona che non è nata di nuovo sarà giudicata per ogni peccato che avrà mai commesso. Essendo peccatori, gli empi non potranno reggere a quel giudizio. Saranno condannati all'eternità senza Dio, nel lago di fuoco.

«...né i peccatori nell'assemblea dei giusti». I peccatori, cioè chiunque non ha ricevuto il perdono e la salvezza in Gesù Cristo, non reggeranno nell'assemblea dei giusti. L'assemblea dei giusti si riferisce alla grande folla dei salvati davanti a Dio in cielo per l'eternità. Solo le persone salvate per fede in Gesù saranno presenti.

Perciò, i peccatori non reggeranno, non saranno ammessi, nella grande assemblea dei giusti. Per tutta l'eternità, per sempre, la grande assemblea di quelli che avranno ricevuto Gesù Cristo come Signore e Salvatore godranno la suprema benedizione di essere alla presenza di Dio.

Sarà meraviglioso oltre quello che possiamo immaginare. Invece, i peccatori saranno in terribile tormento nel lago di fuoco, giorno e notte, per tutta l'eternità. L'Eterno conosce la via dei giusti. Dio conosce i suoi giusti, conosce la via dei giusti, cioè, conosce ogni dettaglio della loro vita.

Dire "Dio conosce la via dei giusti" è un modo antico di dire che Dio cura ogni aspetto della vita dei beati. Dio opera in ogni parte della vita per il bene della persona beata. Questo è il senso di (*Rm 8,28*). Ora sappiamo che tutte le cose cooperano al bene di quelli che amano Dio, i quali sono chiamati

secondo il suo disegno. Che meravigliosa verità per chi appartiene a Cristo: ogni dettaglio della vita è controllato da Dio per il bene della persona. Non è così per chi non conosce Cristo.

«...la via degli empi conduce alla rovina...». Spesso nella nostra vita, può sembrare che la cosa migliore sia seguire la cosiddetta saggezza del mondo, e seguire il consiglio degli altri intorno a noi. Può sembrare che una vita così porterà felicità e successo. Ma non è vero, infatti, la vita senza Dio porta sempre alla rovina. Può ingannare all'inizio, ma alla fine, porterà sempre alla rovina.

È importante considerare le verità di questo Salmo. Questo Salmo è un invito, da parte di Dio, ad ogni uomo: un invito ad essere veramente beato. Dio ama benedire. Dio ama curare. Però, il nostro peccato è un barriera fra noi e Dio. In Cristo Gesù, possiamo avere pieno perdono. Però, la vita in Cristo è molto più che solo il perdono iniziale. È una vita in cui seguiamo Cristo, anziché seguire il mondo. Chi segue Cristo con tutto il cuore, sarà veramente una persona che vive beata nelle benedizioni di Dio.

Il mondo promette molto, ma il mondo lascia deluso. Dio promette molto, e Dio non delude mai, per chi veramente spera in Dio. Questo Salmo 1 ci richiama a pensare quanto è importante esaminare la nostra vita alla luce della Parola di Dio.

Dio ci offre una scelta, ci offre la possibilità di essere beati, camminando per la Sua via, oppure di camminare nella via degli empi, e non essere beati.

Vogliamo accettare la Sua offerta o no? Esaminare la nostra vita. Cosa c'è da cambiare per trovarci più nella via di Dio? Cosa dovremmo fare per non camminare secondo il consiglio degli empi? Come possiamo non sederci in compagnia degli schernitori?

Come possiamo fare in modo che la Parola di Dio diventi sempre più il nostro diletto? Se abbiamo peccato in qualcosa, chiediamo perdono a Dio, e accettiamo la Sua guida per lasciare quel peccato.

Chiediamo l'aiuto di Dio per camminare sempre più nella Sua via, per diventare sempre più come il nostro Signore e Salvatore, Gesù Cristo. Scegliamo di essere persone beate!

### Commento dei Padri della Chiesa al Salmo 1

v. 1 «Quale inizio del salterio potrebbe essere migliore di questa profezia e lode dell'uomo perfetto, del Salvatore. Il Figlio unigenito è la sapienza ed è chiamato albero della vita in Pr 3,18» (*Origene*).

«Il salmo 1 è la base che sostiene tutto l'edificio del salterio» (*Basilio*).

«Anzitutto dobbiamo considerare a cosa tende il discorso, qual è il fine... Il fine della vita virtuosa è la beatitudine. E il vero beato è Dio, come dice *ITm* 6,15-16: "Beato e unico sovrano, il re dei regnanti e signore dei signori; il solo che possiede l'immortalità, che abita una luce inaccessibile; che nessuno tra gli uomini ha mai visto né può vedere. A lui onore e potenza per sempre. Amen". A mio parere questa è la definizione di beatitudine. Ma tra gli uomini è beato colui che assomiglia a Dio per la comunione con lui e la partecipazione alla sua vita. Questa dunque sarà la definizione della beatitudine umana: una somiglianza alla beatitudine divina».

«Il salmo 1 ci ammonisce ad allontanarci dal maligno e ad accostarci al Buono, così da tendere alla somiglianza con Dio... Il salmo 1 distoglie l'uomo dalla parentela contratta col male» (*Gregorio Niseno*).

«Ogni uomo desidera la beatitudine: ecco perché questo primo salmo descrive chi è veramente beato. Il primo beato è il Salvatore. Questo salmo parla di lui» (*Eusebio*).

«È stupendo questo salmo come inizio del salterio: esprime la speranza della beatitudine, la minaccia del giudizio, la promessa dell'incorporazione al mistero di Dio» (*Ilario*).

«Gesù Cristo non ha seguito il consiglio dell'empio come aveva fatto Adamo» (*Agostino*).

«Adamo se n'è andato in compagnia del serpente e della donna. Vegliamo affinché il nostro Adamo – la nostra ragione – non se ne vada in compagnia del diavolo e della carne» (*Arnobio il giovane*).

«C'è stato una volta un infelice, e dobbiamo ben guardarci dall'imitarlo. Questi se n'è andato lontano dal suo creatore: l'umanità è stata condotta dal suo primo padre nella regione della dissomiglianza. Ma verrà un beato, il

nuovo Adamo. Gli uomini dunque compiano ogni sforzo per ritornare e per unirsi al loro capo, resistendo al peccato» (*Beda*).

v. 2 «La legge del Signore è quella di Mosè... dopo il Vangelo, la legge è il Vangelo» (*Eusebio*).

«Meditate questa legge non soltanto leggendola, ma anche mettendola in pratica» (*Girolamo*).

v. 3 «L'albero è, a un tempo, il Figlio di Dio-vicino ai fiumi delle divine scritture che lo annunciano-e il giusto che, sempre unito alla legge divina, è irrigato da tutti i fiumi spirituali» (*Eusebio*).

«L'albero della vita è Cristo. Tutto ciò che fa, riuscirà bene» (*Ilario*).

«L'albero è il simbolo della croce, dell'uomo giusto e dell'empio... Il Signore stesso, nell'ora della sua passione ha detto: "Se trattano così il legno verde, che avverrà del legno secco?" (*Lc 23,31*). Disse questo per far comprendere che egli era l'albero verde e noi l'albero secco. I suoi rami sono germogliati ovunque, poiché la sua risurrezione ha moltiplicato ovunque i credenti» (*Gregorio Magno*).

«L'uomo nuovo è dunque l'albero della vita, sempre verde al soffio dello Spirito della Sapienza» (*Ruperto*).

Egli (Cristo) soppianta il legno (dell'albero del paradiso terrestre) con il legno (della croce) e in luogo della mano perversa protesasi empicamente all'origine (*Gen 3,6*) egli lascia inchiodare la sua mano immacolata e mostra su di essa tutta la vera Vita appesa... Noi ne mangiamo e mangiando non moriamo» (*Ippolito*).

«È lui (l'uomo Cristo Gesù) che il salmista celebra quando dice: Sarà come albero piantato lungo corsi d'acqua, che darà frutto a suo tempo... Questo è l'uomo che iniziò la nuova creazione, il germoglio santo, l'albero della vita» (*Ruperto*).

v. 4 «Gli empi non hanno radici» (*Atanasio*).

«L'empio sarà così miserabile che la sua polvere non è neppure terra. Non ha niente di solido. Tutto quello che ha, lo ha per il castigo. Non resta mai nello stesso luogo: maledizione dell'andar vagando come Caino (*Gen 4,16*)» (*Girolamo*).

v. 6 «La via dei giusti è Cristo» (*Gv 14,6*) (*Origene*).

## V

LA MORTE COME QUESTIONE  
DI SENSO DELLA VITA

Nell'affrontare il tema dell'eutanasia, ci si confronta con la scelta consapevole della morte, o meglio, riprendendo l'etimologia della parola, della "buona morte".

In una prospettiva di presentazione e descrizione del problema "eutanasia", risulta opportuna una preliminare riflessione sul senso ed il significato che la tradizione filosofica ha di volta in volta assegnato all'ineluttabile destino umano, apparendo altresì necessaria un'indagine sulla possibilità di definire tale evento in sé come "buono".

Non è semplice dal punto di vista filosofico definire la morte, sia perché un chiarimento fondamentale rinvia ad una chiarificazione circa la vita ed il suo senso, sia perché la morte è per ognuno anche e soprattutto il problema della sua "individuale" morte.

È allora necessario comprendere preliminarmente come la filosofia si interroghi sulla morte, quali sono le domande intorno alle quale si intesse la sua riflessione.

La prima questione che si impone è: "che cosa è la morte", significa forse processo di separazione fra corpo e anima, implica il "disanimarsi" del corpo, o è forse un semplice fatto biologico necessario alla perpetuazione della specie? E ancora, la morte significa fine dell'identità personale umana? E come intendere tale fine, come dissoluzione nel puro non essere o solo come negazione dell'essere qui e ora, ovvero come soppressione dell'esistenza individualmente determinata nello spazio e nel tempo?

Non solo, ma l'interrogazione sulla natura sostanziale della morte impone un ampliamento della speculazione: dall'evento del morire al destino dell'uomo trapassato. Infine la filosofia tenta di comprendere quale sia o quale

debba essere l'atteggiamento dell'uomo di fronte al proprio termine esistenziale, deve forse rimuovere dalle radici la consapevolezza della morte, o tale consapevolezza deve poter conferire un senso ulteriore ad ogni suo agire e sentire, in vista di tale imprevedibile caducità?

Per quanto insita originariamente nelle condizioni che governano la vita, la morte costituisce motivo di riflessione e sofferenza solo per quegli esseri che hanno raggiunto, nell'evoluzione dell'organizzazione cerebrale, una forma di autocoscienza.

Ogni individuo non è che il segmento, il limitato frammento di una lunghissima trama che si muove e si evolve nello spazio e nel tempo; ciò non sconvolge la singolarità dell'essere finché non si raffina la consapevolezza del sé che implica la consapevolezza della propria temporalità.

Questo momento segna l'inizio dell'inevitabile conflitto tra il valore della sopravvivenza della specie e quello dell'individuo.

Ciò che caratterizza in modo inequivocabile la specie umana rispetto alle altre è la capacità di riconoscere la propria soggettività, di vederla attraverso uno specchio e di inferire la propria morte a partire dalla constatazione di quella altrui.

Anche nelle specie evolutivamente vicine all'uomo si è in grado di riconoscere la morte dei propri simili, ma lo scarto rispetto all'uomo consiste nell'incapacità di compiere l'inferenza «se l'altro muore, anche io posso morire»<sup>1</sup>.

L'incontro decisivo con la morte è la morte dell'essere amato, da ciò inizia l'esperienza della preparazione alla propria morte.

In questo senso propriamente gli uomini, benché condividano con tutto il vivente tale destino, si sono interrogati sul significato della morte e solo per gli uomini essa costituisce quell'evento traumatico al quale far fronte attraverso la diversa e costante costruzione di significati e valori da conferirle.

La constatazione per quanto elementare della partecipazione dell'intero vivente alla fine della vita assume un portato filosofico in quanto, se da un

<sup>1</sup> MAINARDI D., *La conquista della consapevolezza in etologia*, in AA.VV., *Il volto della Gorgone*, CURI U. (a cura di), Milano 2001, pp. 195-221.

lato può contribuire ad incrementare la pena e la compassione umana per l'evento definitivo, può dall'altro costituire quella pietra di paragone per ridimensionare l'angoscia e il dolore dell'essere cosciente di fronte al buio dell'ignoto.

L'uomo tenta di guardare la morte nella sua fenomenologia, nelle sue possibili illustrazioni; sul "come" dell'umano morire si sa ormai molto, ma è sul "perché" della morte, sulla sua necessità, sulla sua onnipresenza che nasce la riflessione filosofica ed il senso tragico che nutre ed innerva le grandi religioni.

Ogni costruzione e ricerca di trascendenza vive della condizione di agonia umana, di un'esistenza che non vuol morire completamente e lotta per risorgere.

L'uomo e la morte: dalla conflittualità alla scelta. La sfida posta dalla morte alla coscienza filosofica si è attestata su due crinali interpretativi, a seconda dello sguardo d'orientamento filogenetico od ontogenetico.

Il primo approccio consente di osservare quasi da spettatori l'esperienza terminale, essa viene considerata un evento come altri della vita, ma irreversibile; è ciò che definiamo decesso, un semplice accadere nella ciclicità della materia vivente.

Questa accezione spersonalizzata della morte si rintraccia nel pensiero epicureo dell'innocuità di tale esperienza e dell'inutilità dell'angoscia verso di essa.

È cioè un considerare la morte di per sé, senza riferirla all'umano. Questo tentativo teoretico di disamina del fenomeno come fatto naturale, non lascia alla coscienza lo spazio della disperazione, non coinvolge l'uomo nella sua totalità fragile, ma solo la mente del filosofo che si trova ad indagare sull'evento più certo e comune della vita.

Nell'ottica dello sguardo che si definisce filogenetico, in quanto sguardo alla specie, al generale, si inserisce una tradizione filosofica caratterizzata dall'impensabilità della morte come regola aurea di un corretto pensiero, che nulla può dire di ciò che gli è esperienzialmente estraneo come appunto la morte; incontriamo su questo percorso Wittgenstein che, quasi parafrasando l'asserzione epicurea nella Lettera a Meneceo «quando ci siamo noi non

c'è la morte, quando c'è la morte non ci siamo noi»<sup>2</sup>, asserisce: «la morte non è un evento della vita».

«La morte non si vive»<sup>3</sup>. Anche J. P. Sartre si impegna nell'affermazione dell'insignificanza della morte relegandola in un angolo anonimo della vita umana; non ponendosi in dialettica esistenziale con questa, egli sostiene: la morte è un puro fatto, come la nascita; essa viene a noi dall'esterno e ci trasforma in esteriorità. In fondo essa non si distingue in alcun modo dalla nascita ed è l'identità della nascita e della morte che noi chiamiamo fattività<sup>4</sup>.

Per Sartre, la morte irrompe nella libertà umana totalmente dall'esterno, nell'essere dell'uomo che si progetta e si realizza nelle sue possibilità. L'uomo vuole dispiegare se stesso mediante liberi progetti e, nel rapportarsi a se stesso, egli diventa ciò che è. In questo cogliere le sue possibilità egli è un'attività che viene spezzata dalle ali della morte che calano sull'uomo come un brutto fatto gettandolo in uno stato di totale passività.

Nella morte il soggetto raggiunge una definitività assurda, poiché in essa l'intera vita, tutte le possibilità realizzatesi finora, vengono accantonate dalla fatticità della morte come negazione estrema della libertà umana.

Probabilmente è la condizione liminale della morte ad ispirare analogie con gli aspetti enigmatici e cruciali dell'esistenza: nella solitudine e nel dolore della nascita, nell'incertezza della vita che si apre al futuro e nelle prove che segnano i grandi mutamenti psicofisici della crescita, gli uomini hanno spesso colto situazioni e sentimenti propri dell'esperienza decisiva del trapasso finale.

Proprio l'intreccio così stretto fra vita e morte rende possibile lo scioglimento dell'antico sofisma epicureo: è la distinzione fra il sostantivo ed il verbo che consente di capire la parte di verità nascosta dal sofisma.

È la morte al sostantivo, intesa come il trovarsi nello stato di decesso, che è privo della partecipazione dell'io; al contrario il morire riguarda la vita e diventa l'atto culminante del vivente impegnato a fecondare con il senso che ha dato all'intera sua esistenza anche tale ultima azione.

<sup>2</sup> EPICURO, *Lettera a Meneceo*, cit. da ABBAGNANO, *Dizionario di Filosofia*, Torino 1961, p. 581.

<sup>3</sup> WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, cit. da ivi.

<sup>4</sup> SARTRE J.P., *L'Être et le néant*, cit. da ivi.

Non che ciò implichi l'eliminazione della dimensione della morte intesa come passio, ovvero come il sopraggiungere di una realtà che si impone alla volontà dell'uomo, ma in ultimo, giunge per ciascuno il momento limite nel quale deve riconoscere l'appello esistenziale a confrontarsi con il proprio morire confermando definitivamente il senso dato sino ad allora alla propria vita.

Esiste una divergenza teoretica tra la morte come finora intesa (come fatto del vivente) e la morte come minaccia imminente sulla singola esistenza per la quale, un approccio emotivo esistenzialistico si può definire ontogenetico: l'attenzione di alcune elaborazioni concettuali che verranno esaminate sono incentrate sull'effetto che la consapevolezza della fine esercita sulla vita umana.

In questo secondo orientamento ermeneutico, cioè nel suo specifico rapporto con l'esistenza, la morte può essere intesa:

- a) come inizio di un nuovo ciclo di vita;
- b) come fine di un ciclo di vita;
- c) come possibilità esistenziale.

a) Per alcuni pensatori la morte rappresenta un varco da attraversare per accedere ad una nuova e potenzialmente migliore forma di esistenza, è il caso delle dottrine che sostengono l'immortalità dell'anima, nonché dunque di tutte le religioni monoteiste. Esemplare per questa accezione della morte è il pensiero platonico: l'andamento ascensionale e dialettico del pensiero, che procede per attrazione erotica alla conoscenza delle idee eterne, non è altro che l'anticipazione in vita di ciò che accadrà all'anima al momento del distacco dal corpo, la filosofia stessa diviene dunque preparazione alla morte. Nell'amore si manifesta la destinazione dell'uomo all'immortalità e al divino e dal momento che l'uomo partecipa a tale divino, non nella forma del possesso, ma della ricerca amorosa, l'essenza stessa della filosofia può esprimersi attraverso la demoniaca forza dell'eros che rappresenta dunque l'elemento di mediazione fra il finito e l'infinito, in quanto consente la contemplazione delle idee eterne, dell'immortale. Tali idee benché sottratte nella loro immutabilità alla percezione sensibile, sono ciò che si può conoscere autentica-

mente, che si mostra da sé al pensiero filosofico; per questo Platone consegna il realmente essente e il realmente conoscibile all'anima e il percepibile sensibile al corpo; l'anima al momento della morte: si distacca pura dal corpo [...] come quella che durante la vita, per quanto stava in lei, non volle avere nulla in comune con lui, e fece di tutto per fuggirlo standosene sempre concentrata in se stessa [...] e questo non è altro che filosofare e rettamente prepararsi realmente a morire con serenità<sup>5</sup>.

Se l'anima attraverso la conoscenza razionale raggiunge ciò che è simile ad essa, "il divino, l'immortale, l'intelligibile" allora le è concesso: «essere beata, lontana dalla stoltezza, dalle paure e da tutti gli altri mali umani, e [...] può passare veramente il tempo restante assieme agli dei»<sup>6</sup>.

La filosofia non rappresenta allora per Platone un'operazione puramente logica, ma un atto vitale liberante; essa deve diventare un cammino per il quale l'uomo rifuggendo «dai piaceri, dalle passioni, dai dolori e dalle paure»<sup>7</sup>, cui è costretto dalla prigione del corpo, si sottrae al mutevole ed all'instabile.

b) La morte intesa come termine alla vita implica nella formulazione di alcuni autori delle connotazioni positive: il decesso rappresenta il riposo e la serenità dagli affanni della vita. Questa concezione della fine, oltre ad appartenere ad un immaginario collettivo popolare, è stata esplicitamente formulata da Marco Aurelio: nella morte è il riposo dai contraccolpi dei sensi, dai movimenti impulsivi che ci tirano qua e là come marionette, dalle divagazioni dei nostri ragionamenti, dalle cure che dobbiamo avere per il corpo<sup>8</sup>.

Anche Leibniz si colloca fra coloro che interpretano la morte come il momento terminale di un percorso: non si può parlare di generazione totale o di morte perfetta, intesa rigorosamente come separazione dell'anima. Ciò che chiamiamo generazione sono sviluppi e accrescimenti e ciò che chiamiamo morti sono involuzioni e diminuzioni<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> PLATONE, 80e-89, in *Tutte le opere*, MALTESE E. (a cura di), Roma 1997.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 81a.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 83b.

<sup>8</sup> MARCO AURELIO, *Ricordi*, cit. da ABBAGNANO N., *Op. cit.*, VI, p. 28.

<sup>9</sup> LEIBNIZ G.W., *Monadologia*, MUGNAI M. (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1986, par. 73.

Per Leibniz dunque la vita si ritrae attraverso la morte e degrada ad un livello inferiore rispetto a quello dell'appercezione o coscienza, senza però cessare definitivamente. L'impostazione metafisica leibniziana che sostiene ed innerva quella fisica, non può concepire la morte definitiva, la dissoluzione totale.

L'esistenza di essenze semplici ed eterne che costituiscono ogni singolarità vivente come le monadi, non scompaiono nella morte, ma si trasformano in altre forme più o meno complesse ed articolate. Non è centrale nella riflessione leibniziana il problema della sopravvivenza dell'individualità umana, ma la perpetuazione del vivente, della materia vivente; la certezza dell'immortalità del ciclo della vita è garantita dall'esistenza di quel Dio che predispone ab aeterno ogni azione ed ogni pensiero.

Anche per Hegel la morte rappresenta la fine del ciclo esistenziale individuale, dovuta all'impossibilità umana di adeguamento alle condizioni universali della vita dello spirito; la morte ha cioè una portata salvifica, in quanto pone termine alla negazione propria dell'essere individuale consentendo al finito la liberazione dalla sua finitezza: l'inadeguatezza dell'animale all'universalità è la sua malattia originale; ed è il germe innato della morte. La negazione di questa inadeguatezza è appunto l'adempimento del suo destino<sup>10</sup>.

Nel pensiero teologico giudaico-cristiano la morte assume una duplice valenza e funzione: da un lato rappresenta la testimonianza dell'imperfezione e disobbedienza umana di fronte a Dio, dall'altro costituisce per la creatura finita l'unica via di salvezza.

Nell'esperienza cristiana in primo piano non sta lo sforzo dell'uomo che cerca Dio, ma al contrario l'azione di Dio che in Cristo si fa vicino ad ogni uomo. Investito da questa esperienza di gratuità divina, l'uomo comprende che proprio nell'incontro con Cristo consiste la realizzazione della propria vita.

La vita del cristiano allora, in quanto orientata al dono verso gli altri, porta scritta dentro di sé la legge della consumazione, del versamento delle proprie energie a beneficio degli altri, e la morte si presenterà per lui come

<sup>10</sup> HEGEL G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bari 1980, par. 375.



ultimo compimento della vita in Cristo. L'uomo comune emula nel morire Cristo e trova nella morte il tracciato possibile della redenzione.

L'espiazione delle proprie colpe attraverso un nuovo cammino di vita, si colloca in modo pieno e definitivo per l'uomo cristiano solo in una trascendenza inaccessibile alla quotidianità vitale.

Nel rapporto creaturale dell'uomo con Dio, la responsabilità autonoma della persona permane "non nonostante" la sua dipendenza da Dio, ma in virtù di questa.

L'uomo possiede sempre più se stesso, nella misura in cui accetta il limite e la punizione divina per l'originaria disobbedienza, nella consapevolezza che quella stessa punizione è la via per la catarsi, per il riavvicinamento alla trascendenza.

Se la morte appare ora all'uomo cristiano l'apice di una vita donata per amore, come per amore ha donato la propria il Cristo, essa non desta più paura e l'uomo si libera dalle catene della sofferenza nella consapevolezza della risurrezione, una risurrezione possibile solo nell'orizzonte della sopportazione del peso della Croce.

In questo senso la riflessione teologica cristiana fa scorgere, nell'interpretazione che offre della morte, una dimensione di possibilità esistenziale, ma proietta questa oltre la dimensione biologica.

Anche parte della speculazione contemporanea ha inteso la morte come possibilità esistenziale, donando all'evento ultimo una valenza catartica, trasformativa.

In questo contesto però, la catarsi viene resa attualizzabile non in un al di là possibile, bensì in un possibile reale al di qua, nell'hic et nunc del vivere.

c) Il concetto della morte come possibilità prevede che l'evento finale non sia situabile all'inizio o al termine della vita umana, ma appunto solo in una possibilità sempre presente alla vita e tale da determinarne le caratteristiche fondamentali.

A questa considerazione della morte ha avviato la filosofia della vita e in particolare il pensiero di Dilthey: il rapporto che caratterizza in modo più profondo e generale il senso del nostro essere è questo della vita con la morte,

perché la limitazione della nostra esistenza mediante la morte è decisiva per la comprensione e la valutazione della vita<sup>11</sup>.

La morte implica dunque nella formulazione diltheyana una "limitazione dell'esistenza" non in quanto ne costituisce il termine, ma in quanto costituisce la condizione che accompagna tutti i suoi momenti.

Anche per Jaspers la morte rappresenta un limite, un limite esperienziale che caratterizza la situazione-limite per eccellenza: [essa è una] situazione decisiva, essenziale, che è collegata con la natura umana in quanto tale ed è inevitabilmente data con l'essere finito<sup>12</sup>.

Si tratta di un'interpretazione del senso della morte come apertura ad un non essere, ad un indeterminato, che annuncia nell'angoscia della prossimità al nulla una partecipazione più profonda alla sorgente dell'essere: essere che si testimonia attraverso il coraggio del salto nell'oscurità.

L'uomo non si esaurisce nel mondo, in lui si manifesta una insoddisfazione, un'adeguatezza al mondo e una spinta all'incondizionato che si esprime nel bisogno di trascendere pensieri e ragioni puramente scientifici, pratici e sociali.

Il salto oltre ogni elemento mondano avviene passando per le "situazioni-limite", ad esse appartengono la finitezza dell'uomo, la sofferenza e la colpa. Caratteristico delle situazioni-limite è il coinvolgimento che implicano per l'uomo, se questi infatti non le classifica come eventi naturali della vita, ma le vive come condizioni da sopportare nell'unicità insostituibile del proprio essere, allora si testimonia per lui la fecondità della propria irripetibilità.

Se cioè l'uomo si lascia determinare da mete e compiti intramondani, si comprende a partire da contesti visibili universalmente, diviene soltanto un caso dell'universale e non si è ancora trovato nella sua dimensione di assoluta soggettività irriducibile; se al contrario, il nulla della disperazione, del dolore, della morte viene anticipato dalla coscienza, l'uomo trova spazio per la consapevolezza del proprio unico sé.

<sup>11</sup> DILTHEY W., *Erlebnis und die Dichtung*, cit. da ABBAGNANO N., *Dizionario di filosofia*, Torino 1961, p. 582.

<sup>12</sup> JASPERS K., *Psicologia delle visioni del mondo*, Roma 1950, III vol., p. 266.

Il vuoto nel quale l'individualità umana si scopre, a partire dall'esperienza delle situazioni-limite, non è il vuoto nulla, ma il principio ultramondano di ogni essere mondano, è lo spiraglio per la trascendenza: «dovunque la realtà esistente guarda in faccia alla morte, con la consapevolezza di un essere che si rivela nel tempo e che, pur sapendo da sé solo ciò che nel tempo accade, in ciò è certo di derivare da un'origine che non conosce»<sup>13</sup>.

L'orizzonte jaspersiano si muove in un vissuto catartico della morte, dove non tanto l'esperienza in sé, quanto il confronto con l'angoscia che essa desta, dona valore e senso all'esistenza, poiché l'eterno è presente nell'uomo nell'attimo, non nella prosecuzione del tempo oltre la morte.

Ciò nonostante, Jaspers non vuole parlare di un'esistenza secondo cui la vita autentica «vuole la morte invece di temerla», né ritiene possibile l'orizzonte di negazione della paura della morte come vorrebbero gli epicurei, ma tenta di comprendere la duplicità e contraddittorietà dell'essere di fronte alla morte, per il quale: «l'uomo non è in contraddizione con se stesso quando si attacca alla vita [...] e preferisce qualsiasi realtà dell'esserci all'oscurità del non essere, [...] quando sembra disperarsi al pensiero della morte e poi al suo cospetto diventa consapevole del proprio essere più autentico»<sup>14</sup>.

Nella morte l'esistenza giunge al suo fondamento; nella situazione-limite del cogliersi rispetto alla morte essa infrange il mondo delle apparenze ed incontra la cifra della trascendenza, benché l'esistenza, come determinata «dal mondo sensibile, dal ricordo, dalla volontà e dalla coscienza»<sup>15</sup>, naufrighi nella morte.

Questa dimensione di autenticità esistenziale conferita all'uomo dalla costante percezione e consapevolezza della morte, un'autenticità ben rappresentata dal Sein zum Tode di Heidegger, trova la propria radice filosofica nel pensiero kierkegaardiano, per il quale la morte ha una forza retroattiva in grado di ricondurre l'uomo dal suo futuro di morte al presente. L'indetermi-

<sup>13</sup> JASPERS K., *Filosofia*, Torino 1978, p. 702-703.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 703.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 705.

natezza del futuro in cui tutto sarà perduto acquista, nella serietà della morte, una forza determinante per il presente.

La consapevolezza della possibilità sempre attuale della fine impone all'uomo l'azione nell'oggi, il recupero del proprio tempo esistenziale: la proiezione umana in un futuro finito, implica per Kierkegaard, la presa di coscienza del presente, un tempo reso prezioso dalla certezza del suo scadere.

Da questa analisi filosofica della morte, l'accezione più comune che ne emerge sembra dunque essere quella del limite, tanto nella prospettiva teleologica di soglia per l'accesso ad un altrove, quanto nella dimensione materialistica dell'esistere che quell'altrove nega.

La morte esercita il limite sulla vita umana in quanto la spodesta del suo ruolo chiave: la possibilità della scelta. Il libero arbitrio rappresenta una delle facoltà cognitive che distingue l'essere umano dalle altre forme viventi.

Proprio tale peculiarità sembra svanire al momento della morte: questa recita la parte del protagonista finora interpretata da una precaria esistenza, essa sottrae al singolo il palcoscenico sul quale questi vi ha giocato il destino.

È la morte che sceglie la fine di un percorso da altri tracciato, è la morte a decidere il momento, il luogo e le modalità dell'ultima scena.

L'ultimo respiro esalato chiude il sipario di un dramma durante il quale si fronteggiano la finitezza creaturale e il buio dell'ignoto, la consapevolezza della caducità del quotidiano e l'imperitura permanenza del destino fatale; la morte testimonia all'uomo la sua fragilità segnando il momento esistenziale del conflitto interiore.

Esiste la possibilità di fuggire allo spodestamento, alla negazione del libero arbitrio, proprio riappropriandosi di quanto dalla morte negato: si può scegliere come morire, quando e dove.

Ecco che la scelta della morte nella forma del suicidio, come in quella dell'eutanasia, rappresenta un capovolgimento della struttura drammaturgica consueta e comune: quell'abbandonarsi del singolo all'immagine dello scheletro con la falce che ne troncherà sogni e angosce, viene sublimato attraverso la scelta di un'icona più familiare, la stessa che sino ad ora ha costruito il sentiero esistenziale: la propria coscienza.

Per il suicida l'istante si è bloccato, impossibilitato ad ogni dispiegarsi temporale, per lui non esiste più futuro; la morte è già in atto e il suicidio da un lato la sancisce, dall'altro diventa l'unica azione permessa all'individuo per affermare se stesso, per collocarsi fra un prima ed un dopo: questo è l'ultimo istante in cui al suicida è consentito di sottrarsi ad un destino per lui privo di senso e di farsi portatore di un proprio autonomo progetto, anche se tale progetto inizia e si compie in una medesima dimensione temporale.

Scrivo in tal senso Herbert Marcuse: «la morte può diventare il contrasegno della libertà. L'inevitabilità della morte non contraddice la possibilità di una liberazione definitiva», la liberazione consiste propriamente nel fatto che la morte «alla stregua di tutte le altre necessità, [può] essere plasmata razionalmente».

Così, «gli uomini possono morire senza paura se sanno che ciò che amano è preservato dalla memoria e dall'oblio. Dopo una vita piena possono decidere essi stessi di morire, in un momento determinato per la libera scelta»<sup>16</sup>.

Fra le forme di auto-uccisione l'eutanasia, di cui specificamente il presente lavoro si occupa, si caratterizza tanto per le condizioni in cui versa colui che la richiede, quanto per l'implicazione di terzi nell'esecuzione.

L'evoluzione storica dei nostri tempi, sempre più all'insegna dell'espansione tecnologica, sembra non tollerare più il senso ed il concetto stesso di limite.

La libertà, il suo esercizio da parte dell'uomo, finisce in epoca contemporanea per coincidere con lo sfruttamento di tutte le possibilità offerte dal progresso e ogni elemento che ostacola tale espansione onnipotente viene vissuta come intollerabile o da rimuovere e così pare accadere per la sofferenza, il dolore e la morte: Saper porre dei limiti e sapersi fermare persino in ciò di cui a ragione siamo più orgogliosi può essere nel mondo di domani un valore del tutto nuovo. Forse dobbiamo progredire da una moderazione nell'uso del potere e da una moderazione nell'acquisire potere<sup>17</sup>.

Nell'epoca del tabù sulla morte, la possibilità di riappropriarsi di questa in generale e della propria in particolare, se non può e non deve sempre essere

<sup>16</sup> MARCUSE H., *Eros e civiltà*, Torino 1964, p. 248.

<sup>17</sup> JONAS H., *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Torino 1997.

esercitata attraverso il suicidio, può avvenire mediante il conferimento di senso che le si può attribuire, il senso del limite di cui essa è portatrice che implica per l'uomo il recupero della sua dimensione più profonda.

### L'eutanasia come proposta paradossale

Il Novecento conosce un momento di grande accelerazione delle conoscenze medico - biologiche. Secondo lo storico della medicina Shorter<sup>18</sup>, la figura del medico ha subito una metamorfosi negli ultimi tre secoli: dal Settecento alla prima metà dell'Ottocento i criteri diagnostici e terapeutici permangono identici, il medico è impotente di fronte ai mali dei suoi pazienti, egli si limita a farsi descrivere i sintomi ed esamina superficialmente il corpo, basando la sua diagnosi sull'analisi ottica delle urine e sulla palpazione del polso; le uniche terapie prescrivibili consistono nel salasso, la dieta e la purga.

La prima grande svolta avviene intorno alla metà dell'Ottocento, quando compare ciò che Shorter chiama il "medico moderno".

Si ampliano le conoscenze circa la fisiologia umana che avanzano principalmente su due direttrici: l'anatomia patologica, soprattutto microscopica, e la teoria dei germi patogeni. Si rende inoltre sistematica l'anamnesi perfezionando la semeiotica fisica, precisando i ruoli di ispezione, palpazione, auscultazione, ecc.

Si dà poi vita a strumentazioni che offrono portentose possibilità diagnostiche quali l'elettrocardiografo e i raggi X. Ancora però le terapie farmacologiche sono poche ed inefficaci sino alla seconda Guerra Mondiale.

Al termine di questa avviene la terza svolta che secondo Shorter conduce alla creazione della figura del "medico post-moderno", caratterizzato da una nuova possibilità terapeutico-diagnostica fornita dalla scoperta degli antibiotici, dalla ideazione di una serie di macchinari in grado di sezionare ed

<sup>18</sup> SHORTER E., *La tormentata storia del rapporto medico paziente*, Milano 1986.

analizzare ogni parte del corpo umano, nonché dagli avanzamenti negli interventi chirurgici (si pensi ai trapianti).

La medicina può dunque oggi dichiararsi scientifica e il motivo per cui essa lo è, non è prioritariamente legato ai propri avanzamenti tecnologici, quanto all'acquisizione di una metodologia di lavoro in grado di interpretare, spiegare e prevedere almeno in parte ciò che accade ad un corpo sano o malato.

Una capacità esplicativa del tutto nuova dunque, che attinge alle scienze di base biologiche molto più che alla tecnologia. Il Novecento è infatti il secolo della scoperta del misterioso linguaggio della vita, il DNA.

Ora, sembra paradossale che nell'epoca di abbassamento del tasso di mortalità infantile (dal 200 a meno del 10 per mille in tutti i Paesi occidentali) e di innalzamento dell'attesa media di vita (inferiore ai cinquanta anni all'inizio del secolo, quasi ottanta oggi) si rivendichi il diritto a morire precocemente.

Il dibattito contemporaneo sul problema dell'eutanasia sembrerebbe meno giustificabile che in passato; già solo la percezione del dolore psicofisico ridotta e le nuove possibilità di guarigione dischiuse (impensabili per i secoli precedenti), dovrebbero rendere meno cogente una speculazione sul "suicidio-omicidio del consenziente".

Si potrebbe forse giustificare, secondo un approccio epidemiologico, l'importanza di affrontare questo tema oggi proprio in quanto, allungandosi la durata media dell'esistenza, si prolungano con questa le sofferenze, le complicanze patologiche e la solitudine dei pazienti.

Diversamente, secondo una prospettiva meno tecnicistica (che contempla i risvolti non desiderabili di obiettivi intrinsecamente positivi, quali il prolungamento della vita umana) e più antropologica, si può pensare invece che, l'urgenza e la necessità della riflessione rispetto al fenomeno, siano legate propriamente ad un'insufficienza nella risposta della medicina all'estrema sofferenza umana.

La richiesta eutanasi, in questo secondo approccio ermeneutico, non nascerebbe come conseguenza, come prezzo da pagare in nome del progresso scientifico che, aggiungendo giorni all'esistenza ne prolunga inevitabil-

mente gli "affanni", ma si configurerebbe come destabilizzazione del progetto ideale di miglioramento della qualità della vita.

È come se l'intera società venisse chiamata in causa nel prendersi carico del dolore del singolo uomo che chiede a gran voce un coinvolgimento più allargato, una partecipazione collettiva alla propria vicenda esistenziale, una condivisione non limitata alle mura della struttura ospedaliera in cui è costretto.

Sotto questo profilo, sarebbe interessante una preliminare riflessione non sulla liceità o meno della pratica eutanasi, quanto sulla reale necessità di differimento della morte che pure sembrerebbe essere stata la pietra filosofale che ha mosso, sollecitato ed ispirato il progresso medico.

Alla luce della pressante richiesta di un pubblico dibattito in materia di eutanasia si dovrebbe forse indagare su quanto la società stia pagando per le pur strabilianti innovazioni terapeutiche. In effetti, la consapevolezza dei possibili disagi dovuti ai tentativi medici di prolungare la vita, diventa paradossalmente per alcuni autori un argomento a favore dell'eutanasia.

Il bioeticista Engelhardt ad esempio sostiene che: «Il rischio di raggiungere un'età sempre più avanzata a prezzo di gravi menomazioni mentali e fisiche può risultare più alto di quello che la società [...] è disposta a tollerare.

In futuro, quando un numero sempre più elevato di persone vivrà oltre gli ottantacinque anni [...] aumenterà il rischio di dover sopportare le debolezze tipiche della vecchiaia. [...].

Questo rischio può essere evitato solo consentendo agli individui di disporre di essere uccisi in modo indolore. [...]<sup>19</sup>

Si ritiene debole il ragionamento in quanto confonde, scambiandole, le cause con le conseguenze: il progetto medico-tecnologico che desidera, come risposta alle richieste della collettività prolungare la vita umana e tentare di guarire quanti oggi muoiono, viene implicitamente accettato dall'autore; ciò che invece si stenta ad accettare è la conseguenza che quel progetto implica: sofferenze e pene prolungate per l'elisir di lunga vita.

<sup>19</sup> ENGELHARDT JR. - TRASTRAM H., *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999, p. 384.

Si ritiene cioè di dover intervenire non sugli obiettivi che la medicina si pone, ma sulle sue conseguenze, annullando attraverso il rimedio trovato (l'eutanasia) lo scopo stesso che essa ha raggiunto (il prolungamento della vita).

La complessità (appena accennata) della discussione in materia di eutanasia, si estende in realtà al discorso della morte come fenomeno naturale, discorso caduto, in epoca contemporanea, nell'oblio.

Disquisire oggi della morte umana, appartiene ad una risvegliata coscienza intellettuale che per tutto il Novecento aveva relegato l'argomento a "tabù". Questa espressione è stata coniata dal sociologo britannico Geoffrey Gorer che ha per primo individuato un caratteristico atteggiamento da parte delle società industriali di fronte la morte: il rifiuto di questa e delle manifestazioni di lutto, cordoglio e celebrazione ad essa connesse.

L'articolo di Gorer "The Pomography of Death" pubblicato nell'Ottobre 1955 sulla rivista *Encounter*, rompe il silenzio sul problema della fine umana; un silenzio accettato e condiviso non solo dalla società, ma anche da coloro che vi indagano come sociologi, antropologi e storici.

Gli specialisti delle nuove scienze umane sono stati infatti complici della collettività, sottraendosi, non meno dell'uomo qualunque, ad una riflessione sulla morte.

Gorer ritiene che questo silenzio sull'argomento sia significativo e caratterizzante di un certo modello di sviluppo della società che sostituisce, al tabù del sesso, quello della morte: Una volta si raccontava ai bambini che nascevano sotto un cavolo, però essi assistevano alla grande scena degli addii al capezzale del moribondo; oggi sono iniziati alla fisiologia dell'amore fin dalla più tenera età, ma quando non vedono più il nonno e se ne stupiscono, gli si dice che riposa in un bel giardino<sup>20</sup>.

La tesi del sociologo consiste nell'idea che, più la società allentava le costrizioni vittoriane nei riguardi del sesso, più respingeva le cose della morte.

Questo autore ha dunque avuto il merito di palesare il disagio contemporaneo davanti al dato della morte ed in seguito alle sue pubblicazioni si è

<sup>20</sup> GORER G., "The Pornography of Death", in *Encounter*, 1955, p. 3.

risvegliata un'intera generazione di sociologi e storici che ha analizzato il fenomeno del tabù sulla morte, non connivendo più con il silenzio.

Se è vero, come vedremo, che la fine umana è stata relegata negli ultimi decenni ad oggetto indiscutibile, è altresì vero che fin dagli albori dell'umanità questa si è impegnata per tentare di dimenticare il suo confine invalicabile.

L'analisi che Umberto Curi propone, nel testo *Il volto della Gorgone*, del mito di Prometeo, testimonia questa costante tensione umana alla scotomizzazione della morte. Prometeo regala agli uomini il possesso del fuoco, metaforicamente il possesso della *téchne*, al prezzo di un sacrilegio nei confronti degli dèi: l'essere pantoporos, l'onnipotenza consentita dalla tecnica, è contraddetta da quell'unica aporia che è l'ineluttabile discesa all'Ade.

Solo apparentemente il dono più prezioso recato da Prometeo consiste nell'aver consentito all'uomo di sviluppare, mediante il furto del fuoco, tutte le tecniche; decisivo in realtà e ben più importante per la sopravvivenza del genere umano, è stato l'aver distolto gli uomini dallo sguardo fisso alla morte, uno sguardo paralizzante la vita.

Paradossalmente allora, la liberazione dell'uomo prodotta dal sacrilegio del titano ribelle avviene attraverso l'imposizione di nuove catene, semplicemente sostituendo alla immobilizzante visione della morte, l'inganno di una vita affrancata dalla fine.

Come ogni *pharmakon*, l'intervento prometeico è rimedio e veleno, guarisce dall'estinzione perché intossica con l'oblio della morte.

Questa, l'ineludibile duplicità del dono del titano: dona la vita attraverso il possesso della tecnica e dunque attraverso la possibilità di operare e fare, cancellando proprio ciò che alla vita stessa conferisce il suo più intimo significato, la morte.

Scrive Curi: «soltanto questo oblio può consentirci di superare la durata di in solo giorno di vita, alla quale come effimeri saremmo condannati, [...] e la vita altro non sarà se non questo inesausto tentativo di volgere altrove lo sguardo»<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Egli è il protagonista indiscusso della... 25 AA. VV., *Il volto della Gorgone*, Op. cit., p. 19.

È estremamente interessante ripercorrere, secondo le linee tracciate dallo storico Philippe Ariès, gli atteggiamenti dell'uomo davanti la morte nello scorrere dei secoli, per comprendere quanto questi siano rimasti pressoché invariati sino al XIX secolo, modificandosi radicalmente solo durante il Novecento.

Tale analisi è rilevante ai fini della riflessione su come sia possibile oggi, e particolarmente negli ultimi trenta anni, discutere di eutanasia.

Nel testo *Storia della morte in Occidente*, Ariès prende in esame un intero millennio, per enucleare gli elementi che hanno caratterizzato l'atteggiamento umano di fronte alla morte dai primi secoli del Cristianesimo al XVIII secolo, e per individuarne le differenze nel XX.

Possiamo selezionare quattro costanti che, sino al XVIII secolo, si presentano all'uomo moribondo: 1) scena del capezzale, attende la morte a letto e ne ha assoluta consapevolezza. 2) La morte è una cerimonia pubblica ed organizzata dal morente che la presiede e ne conosce il protocollo. La camera si affolla di gente più o meno familiare al futuro defunto. 3) I parenti, i vicini e gli amici è necessario che siano presenti, particolare importanza riveste la presenza di bambini (fino al XVIII secolo, non esiste immagine di una stanza di agonizzante senza qualche bambino). 4) I riti mortuari vengono accettati e compiuti in modo cerimonioso certo, ma senza carattere drammatico, senza eccessiva emozione. L'antico atteggiamento in cui la morte è al tempo stesso familiare, vicina e attenuata, indifferente, contrasta troppo con il nostro, in cui la morte fa paura al punto che non osiamo più pronunciarne il nome. Per questo chiamerò qui questa morte familiare la morte addomesticata. [...] Voglio dire che oggi è diventata selvaggia<sup>22</sup>.

Analizziamo nello specifico cosa si intende per addomesticamento della morte attraverso l'esame delle quattro caratteristiche sopra enunciate.

Il moribondo ha coscienza del proprio venir meno, avverte sotto forma di presagi la fine, i cavalieri della *chanson de geste* o dei più antichi romanzi medievali non possono morire senza presagire che stanno morendo: Orlan-

<sup>22</sup> ARIÈS P., *Storia della morte in Occidente*, BUR, Milano 1998, p. 26.

do a Roncisvalle «sente che la morte lo prende tutto [...] sente che il suo tempo è finito»<sup>23</sup>, Tristano «sentì che la sua vita si perdeva, comprese che stava per morire»<sup>24</sup>.

La consapevolezza della propria morte, così come il giacere moribondi nel letto, sono tratti caratteristici che sottolineano la rassegnazione dell'uomo al destino, un destino accettato in quanto comune e da tutti condiviso.

Questa morte addomesticata riduce le differenze fra gli individui, non è importante la sorte del singolo, in quanto per lui sarà come per tutti gli altri uomini: un rito ed un trapasso essenzialmente collettivi.

La familiarità del primo Medioevo con la morte sostiene Ariès: è una forma di accettazione dell'ordine naturale. [...] L'uomo subiva, con la morte, una delle grandi leggi della specie e non pensava né a sottrarvisi, né ad esaltarla.

L'accettava semplicemente, appena con quel tanto di solennità che bastava a contrassegnare l'importanza delle grandi tappe, che ogni vita doveva sempre superare<sup>25</sup>.

Gli atteggiamenti di mancata percezione di un'individualità morente e di conseguente rassegnazione alla fine, dovute a questa concezione collettiva della morte, cominciano a modificarsi durante il XII secolo, quando appare all'agonizzante la scena del Giudizio Universale che lo pone di fronte alle proprie responsabilità morali.

La camera del moribondo si gremisce di angeli e demoni che compiono un bilancio rispetto alle azioni di quell'uomo, Cristo presiede alla Corte Celeste decidendo del fato del futuro defunto nell'aldilà.

L'angoscia dell'agonizzante si fa allora reale, egli sente per la prima volta di essere strappato dal principio di condivisione della morte che gliela faceva accettare di buon grado: avverte il giudizio, percepisce l'individualizzazione della mortalità, concepisce che la propria biografia non è sovrapponibile a quella di altri e che forse il suo destino può essere diverso, può non essere salvato.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 34-35.

La drammaticità dell'esperienza finale si fa allora acuta, ma ancora fino al XV secolo, non diventerà esasperata: in realtà infatti, il moribondo assiste alla commissione giudicante senza una partecipazione diretta, egli sa che la sua vita non terminerà con il momento della dissoluzione fisica, ma il giorno della Resurrezione dei morti.

La sua biografia non trova una conclusione definitiva con l'ultimo respiro esalato, ma viene differita in un tempo lontano, nell'eternità: I morti che appartenevano alla chiesa e le avevano affidato i loro corpi (cioè li avevano affidati ai santi) si addormentavano [...] e riposavano fino al giorno del secondo avvento, del grande ritorno, in cui si sarebbero risvegliati nella Gerusalemme celeste, cioè in Paradiso.

Non v'era posto, in questa concezione, per una responsabilità individuale, per un bilancio delle buone e delle cattive azioni. [...].

Nel XII secolo la scena cambia [...] appare un'iconografia nuova, ispirata a Matteo, la resurrezione dei morti, la separazione fra giusti e dannati. [...] Il momento in cui questo bilancio si chiude non è il momento della morte, ma la dies fila, l'ultimo giorno del mondo alla fine dei tempi. [...] Così l'idea del Giudizio universale è legata a quella di biografia individuale, ma questa biografia termina solo alla fine dei tempi, e non ancora nell'ora della morte<sup>26</sup>.

Le artes moriendi del XV secolo, accentuano la nozione, appena abbozzata tre secoli prima, di individualità la Corte Celeste presieduta da Cristo non rimanda più la sentenza in un tempo lontano, essa viene emanata nel momento esatto del trapasso, quando il moribondo è sedotto dal demonio per esaminarne la statura morale e per deciderne la salvezza o la dannazione.

Dio e la Sua corte sono dunque presso il capezzale per constatare come si comporterà il morente durante l'ultima prova, prova che ne determinerà la sorte nell'eternità. Questa tentazione finale sostituisce il Giudizio dies il/a e svolge un ruolo centrale nella consapevolezza della singolarità ed irripetibilità del destino umano.

Si è stabilito ormai uno stretto legame fra la morte e la biografia di ogni singola vita; non esiste più la consolazione della condivisione esperienziale

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 45.

della morte. «La morte è divenuto il luogo in cui l'uomo ha preso meglio coscienza di se stesso».

Questo atto di consapevolezza della identità personale si specifica nella ricomparsa dell'effigie tombale scomparsa dal V secolo; l'arte funeraria si è evoluta dall'anonimato del morto ad una sua sempre maggiore personalizzazione.

Il monumento funebre assume cioè fino al XVIII secolo il portato della perpetuazione della memoria e della biografia del defunto.

Non solo le tombe assurgono a rimembranza di un'identità scomparsa, ma anche i testamenti svolgono la medesima funzione: questi infatti non si limitano ad offrire disposizioni sulla distribuzione patrimoniale, ma prevedono una serie di riti e cerimonie da svolgersi per mantenere vivo il ricordo dello scomparso.

Il testamento diviene un mezzo per esprimere i pensieri e i desideri del defunto; attraverso l'elargizione di fondi per opere pie egli tende ad impegnare gli astanti della cerimonia, in primis i parenti, nell'esecuzione delle proprie volontà, testimoniando implicitamente una diffidenza nei riguardi degli eredi. In qualche modo il testatore vincolava i suoi cari a manifestare un dolore che forse non sempre sentivano e a perpetuare il suo ricordo finché questi avessero vita.

In tale drammatizzata dimensione della morte riscontriamo ciò che Ariès chiama la consapevolezza della «morte di sé»<sup>27</sup>.

La solitudine dell'uomo davanti la morte è lo spazio in cui questi prende coscienza della sua individualità e le clausole pie del testamento sono i mezzi per salvare questa individualità dalla distruzione temporale e conservarla nell'al di là<sup>28</sup>.

Il lutto ed il cordoglio per la famiglia del morto diventano allora manifestazioni obbligate, ritualizzate, che prevedono processioni a casa, vestizione in nero e pellegrinaggio alla tomba.

Verso il XIX secolo assistiamo ad un altro cambiamento: l'amara presa di coscienza del singolo rispetto alla sua fine (avvenuta nel XII secolo), si esten-

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 155.

de ora alla consapevolezza della «morte dell'altro»<sup>29</sup>, interpretata come situazione ancora più drammatica ed inaccettabile della propria.

Si avverte una rottura nella visione della morte, essa non viene più accettata nella misura in cui si tratta del trapasso di un proprio caro: La morte nel letto, come avveniva una volta, aveva la solennità ma anche la banalità delle cerimonie stagionali.

Tutti se l'aspettavano. [...] Invece, nel XIX secolo, una passione nuova s'è impadronita degli astanti. L'emozione li agita, piangono, pregano, gesticolano. [...] Certo, l'espressione del dolore dei sopravvissuti è dovuta a una intolleranza nuova per la separazione. Ma il turbamento non sopravviene solo al capezzale degli agonizzanti o al ricordo degli scomparsi. La sola idea della morte commuove<sup>30</sup>.

Il moribondo conserva ancora in questo periodo il ruolo centrale dell'antichità ma una valenza nuova viene assunta dagli astanti, che non partecipano più indifferenti o passivi, ma recitano la parte degli inconsolabili.

Questa nuova affettività e commozione che suscita la morte dell'altro si manifesta nei testamenti; essi non contemplano più clausole celebrative per evitare la rimozione del defunto, ma si limitano a svolgere la funzione che hanno tuttora, semplici disposizioni patrimoniali.

Il moribondo del XIX secolo è convinto che i propri cari non lo abbandoneranno; quei sentimenti di dolore e pena, che per secoli erano stati formalizzati dal testamento, vengono loro affidati in modo implicito.

L'evoluzione nella concezione della morte e del suo vissuto in quell'epoca, è comprensibile alla luce del mutato sentimento familiare che faceva dell'affetto il punto di unione fra i parenti.

Cominciamo così ad avvicinarci al contemporaneo modo di sentire la morte: essa spaventa perché strappa l'uomo alla sua quotidianità, rappresenta una rottura nella dimensione rassicurante della famiglia.

Testimonianza dell'avvenuto cambiamento è la manifestazione esacerbata di lutto e cordoglio che domina nel XIX secolo.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 53.

Se infatti il lutto era servito fino ad allora per obbligare i parenti alla percezione di un dolore (spesso non spontaneo), ora questo è profondamente sentito e profondamente lacerante; si assiste a scene di ostentazione della sofferenza che la nostra contemporanea sensibilità non stenterebbe a definire patetiche.

Questa assoluta non accettazione della morte diviene causa dell'odierno ripudio verso essa, ora la morte secondo Ariès è «proibita»<sup>31</sup>.

Esistono delle caratteristiche, nel contemporaneo modo di morire, che si distaccano dalla tradizione finora descritta: 1) non si muore più nel proprio letto, ma in ospedale, divenuto luogo di alleviamento della sofferenza, ma anche di accoglienza del moribondo. 2) La morte è così assurda alla dimensione di fenomeno tecnico, ottenuto con l'interruzione delle cure, si è frazionata in una serie di tappe di cui in definitiva non si sa quale sia quella vera ed ultima; 3) il moribondo è sempre prima un malato (elemento prima inesistente in quanto non si aveva neanche il tempo della diagnosi che sopraggiungeva la morte), un paziente privato del diritto di presiedere alla propria fine poiché l'équipe medica e la famiglia si fanno carico del divieto di dire la verità sulle sue condizioni.

In questa specificità si testimonia tutto il passaggio di mentalità avvenuto nel secolo appena trascorso: della coscienza che ognuno aveva della propria fine e del carattere di pubblica solennità che il momento del trapasso rivestiva, non è rimasto più nulla.

Nella contemporaneità, il primo dovere della famiglia e del medico consiste nella dissimulazione della gravità dello stato di salute in cui versa il malato, espropriandolo così del ruolo chiave che sino ad allora aveva svolto. «Le nuove usanze esigono che [si] muoia nell'ignoranza della morte»<sup>32</sup> sostiene Ariès; questo odierno non accorgersi di morire ha sostituito la sua antica precognizione.

Quell'evoluzione del sentimento familiare che aveva consentito nel XIX secolo di esplicitare solo verbalmente le proprie volontà, senza più far ricor-

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 194.



so a testamenti, è progredita in modo tale che assistiamo oggi ad una delega della vita del moribondo alla famiglia.

I parenti sanno meglio del paziente stesso cosa è bene per lui, egli viene degradato ad essere incapace di intendere e di volere, in quanto obnubilato dal dolore psicofisico.

Se dunque fino al XVIII secolo la morte rappresentava il momento di individuazione del sé, ora testimonia l'esatto inverso, l'espropriazione del sé: La morte di un tempo era una tragedia – spesso comica – in cui si recitava la parte del moribondo. La morte di oggi è una commedia – sempre drammatica – in cui si recita la parte di quello che non sa d'esser vicino a morire<sup>33</sup>.

L'occultamento della verità sulla morte imminente dell'altro, rientra in un più vasto sentimento ed atteggiamento contemporaneo di rifiuto dell'idea stessa della fine.

Quelle manifestazioni tanto esasperate e commoventi dei romantici, si sono dissolte nel Novecento per essere sostituite da una clandestinità di testimonianza sofferente: alla millenaria necessità del lutto, più o meno spontanea che fosse, si è succeduta la sua proibizione; si temono oggi come morbose le attestazioni di dolore per la scomparsa dei propri cari.

Ciò che era imposto dalla coscienza individuale o dalla volontà generale, è ormai proibito. [...] Non è più conveniente ostentare il proprio dolore o anche solo l'aria di provarlo<sup>34</sup>.

Questa negazione del dolore, così come dell'idea della morte in sé, non deve però essere interpretata come una mancanza di sensibilità contemporanea, piuttosto, proprio in virtù di una estrema sofferenza per la precarietà della condizione umana si tende ad esorcizzarla simulando che non esista o che non ci appartenga.

D'altronde, questa ipersensibilità non deve neanche essere letta semplicisticamente come prodotto di società che, inseguendo il benessere e la felicità materiali, mal si rassegnano a concedere dignità di espressione alla sofferenza e alla morte.

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 196-197.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 206.

Il fatto che oggi la società esiga moderazione e isolamento nelle manifestazioni di contrizione, costringe al silenzio e alla solitudine le vittime del dolore esistenziale; un silenzio ed una solitudine pagati a caro prezzo in termini di più lenta metabolizzazione della sofferenza stessa.

Gorer ribadisce l'importanza del diritto alla manifestazione del lutto, in quanto favorisce un'assimilazione più rapida della perdita: Durante il lutto, egli ha più bisogno dell'assistenza della società che in qualunque altro momento della sua vita [...] eppure proprio allora la nostra società gli nega il suo aiuto e gli rifiuta la sua assistenza.

Viene allora da chiedersi seguendo l'etnologo britannico, se gran parte delle moderne patologie sociali, non abbiano le loro radici anche nella evacuazione della morte dalla quotidianità della vita ed in questa proibizione del lutto.

Sembra interessante concludere l'exkursus sugli atteggiamenti dell'uomo davanti la morte, lanciando la provocazione antropologica con la quale Ariès sostanzialmente termina il suo testo: La sicum corrispondenza fra il trionfo della morte e il trionfo dell'individuo nel secondo Medioevo ci invita a chiederci se oggi non esista una relazione simile, ma invertita, fra la "crisi della morte" e quella dell'individualità<sup>35</sup>.

Attraverso l'analisi di un altro testo, La morte e il morire della psichiatra Kübler-Ross, si possono riscontrare, in termini di pratica medica, gli atteggiamenti e le concezioni finora descritti da un punto di vista teorico: emergerà chiaramente la convergenza di conclusioni e riflessioni fra i testi dell'Ariès e della Kübler-Ross.

Questa psichiatra si è occupata per anni dell'assistenza ai malati terminali, svolgendo dei seminari che raccolgono le testimonianze, le angosce e i timori dei singoli coinvolti.

Utilizzando lo stesso termine coniato da Gorer per individuare il tratto caratteristico nel contemporaneo modo di sentire la morte, l'autrice discute della paura di nominare questo evento e del tabù cui esso è da decenni

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 215-225.

costretto: Sono passati i tempi in cui un uomo poteva morire in pace e con dignità nella propria casa. Più avanziamo nella scienza, più sembriamo temere e rifiutare la realtà della morte. [...] Facciamo in modo che i morti sembrino persone che dormano; mandiamo via i bambini per proteggerli dall'ansia [...] facciamo lunghe e controverse discussioni per sapere se ai malati si dovrebbe dire la verità [...] Uno dei fatti più importanti è che oggi morire è [...] più solitario, più meccanico, più disumanizzato; qualche volta è difficile perfino determinare tecnicamente il momento in cui è avvenuta la morte<sup>36</sup>.

L'assonanza quasi letterale con il testo di Ariès è significativa tanto più che non si parte da elucubrazioni teoriche, ma da testimonianze cliniche.

L'autrice tenta, qui diversamente dallo storico, di fornire delle spiegazioni, delle chiavi di lettura di un fenomeno sociale così diffuso; pur considerando che il crinale ermeneutico utilizzato, si richiama alla formazione psicodinamica della scrittrice, ritengo efficaci alcune considerazioni.

Si sostiene che la progressiva tecnicizzazione della società con la conseguente possibilità di cataclismi e disastri tanto naturali quanto artificiali, (guerre, inquinamento, ecc.) possano aver reso ancora più incombente la minaccia della morte per i singoli, nonché aver acuito il loro senso di impotenza.

Questo vissuto drammatizzato della morte che solo in quest'epoca verrebbe reso abnorme, sembrerebbe d'altra parte essere sempre esistito: il nostro inconscio non sarebbe disposto ad ammettere la condizione di mortalità imposta al vivente, può al limite concedere la possibilità della morte, e comunque mai a sé, semmai agli altri.

L'accresciuta paura della fine sarebbe dunque legata ad un incremento di quei meccanismi di difesa che hanno da sempre imposto all'uomo di rifiutare la mortalità egli, sentendo oggi più minacciata la propria vita da fenomeni di distruzione di massa, attua un consapevole rafforzamento delle barriere psichiche, come risposta ad un'impotenza fisica. Non è più l'uomo che lotta per i suoi diritti è la nazione [...] che è in guerra, colpita senza una probabilità di sopravvivenza.

<sup>36</sup> KÜBLER-ROSS E., *La morte e il morire*, Cittadella Editrice, Assisi, p. 16.

Ecco come la scienza e la tecnologia hanno contribuito a una sempre maggior paura della distinzione e quindi alla paura della morte. [...] Se la capacità [dell'uomo] a difendersi fisicamente diminuisce sempre più, le sue difese psicologiche devono aumentare<sup>37</sup>. Un'altra riflessione conduce al tema del dolore, a quella negazione nefasta della sofferenza che getta maggior sconforto su chi la prova.

Laddove la società non era ancora secolarizzata nella mentalità e credeva alla possibilità di un aldilà dopo la morte, trovava nel dolore, nella sua sopportazione e manifestazione, un senso ed un valore catartici: l'esperienza purgatrice che temprava l'animo assumeva un portato escatologico, rappresentava la speranza di una ricompensa finale. In questa prospettiva il dolore non solo era più comune, ma anche più accettato.

Oggi, la consapevolezza della vacuità di quelle credenze e le possibilità farmacologiche di alleviamento del dolore rendono, per molti, l'attraversamento di tale esperienza inutile e privo di valore.

Il timore contemporaneo della sofferenza e la sua scotomizzazione acuisce il senso di inquietudine che il singolo prova di fronte a questo evento: Una volta [...] le persone credevano nell'aldilà che doveva liberare la gente dalla sofferenza e dal dolore.

Se avevano sofferto molto qui sulla terra, ci sarebbe stata in cielo una ricompensa [...]. La sofferenza era più comune [e] nella sofferenza c'era un fine. [...] Non c'è molto senso nel soffrire, da quando si possono dare calmanti per il dolore, lo spasimo e altri disturbi<sup>38</sup>.

A conclusione di questo itinerario socio-antropologico, sembra che la discussione sul problema dell'eutanasia si presenti come paradossale in due sensi: se già è recente da parte degli intellettuali l'indagine sul rifiuto contemporaneo della morte intesa come mera possibilità, non si comprende facilmente come sia possibile confrontarsi con il tema della scelta del morire che, a rigor di logica, dovrebbe essere ancora più estraneo al nostro modo di sentire.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 20-21.

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 23-24.

Dall'altra parte la paradossalità dell'emersione del problema eutanasia si specifica propriamente in questo cedimento strutturale della società che non vuol provare dolore, sofferenza, pena, preferendo a queste (appunto paradossalmente) la negazione totale di tutte le esperienze possibili attraverso la morte.

### **Accettare il limite biologico ed esistenziale della vita umana**

In questi ultimi anni non pochi studiosi, hanno evidenziato come in un'epoca in cui l'idea dominante è quella di prolungare la giovinezza e la vita in una condizione di piacere e di benessere, la malattia, la vecchiaia, ma soprattutto il dolore e la morte siano fonte di orrore perché appaiono come esperienze cariche di significati esclusivamente deprivanti e negativi.

Esiste quindi antropologicamente e culturalmente nella nostra epoca, un'incapacità ad accettare il limite biologico ed esistenziale della vita umana, che rende particolarmente difficile il compito di rendere il più possibile sereno la parte finale dell'esistenza. In questo senso deve essere inquadrato il dibattito che si sta sviluppando tra medici e filosofi sulla questione dell'eutanasia e che sta dividendo in due "schieramenti" opposti l'opinione pubblica.

Secondo un'indagine demoscopica effettuata nel 1998, infatti esisterebbe nei riguardi di una legislazione che contemplerebbe l'eutanasia un 37% di soggetti contrari, un 26% di favorevoli e un 37% di incerti (probabilmente in fase di riflessione), che potrebbe modificare profondamente l'esito della eventuale consultazione popolare che si prospetta a breve scadenza su questo delicato problema.

È interessante notare che anche fra gli intervistati che si dichiarano cattolici vi è una discreta percentuale (15%) favorevole all'eutanasia e, in effetti, il concetto di qualità della vita, ormai prevalente nella cultura postmoderna, rende assai problematico attribuire un senso alla sofferenza e al dolore al di fuori di una prospettiva di guarigione.

In una prospettiva antropologica il modello di rappresentazione della morte nella nostra società si oppone radicalmente a qualsiasi modello precedente. Nelle culture precapitalistiche la presenza della morte occupa un posto centrale.

Nella cultura contadina, come nelle culture non occidentali, la vita e la morte sono percepite, anzi, come forme diverse di una stessa condizione umana. I due termini si compenetrano nella realtà, come nei simboli. Già da bambini si è in qualche modo educati all'idea della morte: la morte ha i suoi luoghi, i suoi segni, le sue cerimonie. In questo tipo di società la "buona morte" è la morte considerata "naturale": da anziani, nel proprio letto, circondati da parenti, dopo aver "messo ordine" in tutte le proprie cose terrene.

Nella cultura precapitalistica la morte, quando è "buona morte" non fa paura; quel che si teme è piuttosto la "mala morte", da sempre imputata a cause innaturali, a volontà esterne, che alterano il giusto andamento delle cose, il tempo e il luogo giusto per morire.

La storia della rappresentazione della morte nella società occidentale industriale è, invece, la progressiva elaborazione ed rafforzamento del modello opposto.

Senza scendere in particolari, è la storia della progressiva riduzione degli spazi di presenza della morte. La nostra società vive fra le tante questa contraddizione: è certo il tipo di società che più produce morte "innaturale", per velocità, per gioia effimera, per violenza, ma è, al tempo stesso, la società che più rifiuta l'idea della morte, che più ne è terrorizzata ed ossessionata.

L'ideale produttivistico dominante è vivere come se la morte non dovesse mai giungere.

È interessante, ad esempio, notare come in Francia tra il 1955 ed il 1975 l'uso di fare testamento sia diminuito del 200% circa. Questa separazione netta della vita dalla morte e questa negazione della morte, accompagnano tutta la vicenda dello sviluppo della società industriale.

La morte è progressivamente confinata e rimossa sia a livello individuale, che a livello sociale. A livello individuale diversi studi di psicoanalisi hanno largamente dimostrato quanto siano oggi raffinati e moltiplicati i meccanismi di rimozione dell'idea della nostra stessa morte.

I due modelli culturali di rappresentazione della morte sembrano per certi versi opposti. La buona morte, la morte che i più oggi vorrebbero, è probabilmente proprio la “mala morte” delle società che hanno preceduto la nostra: una morte improvvisa, imprevista, per la quale non può esistere né un luogo, né un tempo adatti.

È in questo contesto culturale del rifiuto dell’idea di morte che si pone il problema dell’eutanasia ed in effetti solo in questo contesto il problema poteva dispiegarsi completamente.

Per meglio dire, l’attualità del problema dell’eutanasia ci sembra prodotto dall’incontro di due fattori: da un lato dall’estensione della cultura produttivista, dall’altro dai progressi della medicina in questi ultimi anni.

Questi due fattori possono ed anzi spesso entrano in contrasto tra loro. Lo stesso prolungamento della vita umana, l’aumento percentuale della popolazione anziana, è la forma più tenue di questo contrasto; la possibilità di prolungare anche per lunghi, dispendiosi periodi, la fase terminale della malattia mortale, ne è la forma più estrema.

Da un punto di vista produttivo in ambedue i casi si tratta di una dispersione di energie. Non vogliamo certo schiacciare sul piano economico-produttivo le ragioni dei sostenitori dell’eutanasia.

Come abbiamo visto, queste ragioni sono molto più complesse ed articolate; vogliamo solo sottolineare come questo sia uno dei casi nei quali lo sviluppo della scienza sarà costretto a fare i conti con l’ambiente di valori che più o meno direttamente lo ha prodotto.

È facile ipotizzare che in un prossimo futuro si moltiplicheranno i casi nei quali la medicina sarà in grado di rinviare il momento estremo del malato terminale; questi potrà allora costituire davvero un problema economico, molto più di quanto oggi non sia. Allora si tratterà di fare una scelta e sarà principalmente una scelta di valori.

Ci si può augurare che questi valori in ogni caso salvaguardino la dignità e la stessa libertà dell’uomo.

Le scelte che si faranno saranno, infatti, espressione dei diversi possibili modi di intendere il potere: quello del medico nei confronti del malato,

come quello della società nei confronti dell’individuo e dell’uomo politico nei confronti del cittadino.

Le ragioni degli uni e degli altri. Sotto certi aspetti, sul problema dell’eutanasia passiva, le opinioni sono meno distanti di quanto possa apparire: si concorda nel rifiutare il cosiddetto “accanimento terapeutico”, nel rifiutare, cioè, l’artificiale mantenimento in vita del malato decerebrato irreversibilmente; si concorda nell’opinione, che già fu di Pio XII, sulla legittimità di somministrare al malato all’avvicinarsi della morte farmaci narcotizzanti, anche se si può prevedere che l’uso di tali farmaci abbrevi la vita.

Le opinioni diventano, invece, sempre più divergenti quando si discute sull’opportunità di regolamentare per legge questa forma, anche, ristretta, di eutanasia passiva; sulla prospettiva di estendere la sua ammissibilità, seppure per comprensibili motivi di pietà verso il malato terminale; sull’eutanasia attiva.

Ricordiamo che per “eutanasia passiva”, od “omissiva”, si intende la soppressione dell’ammalato, o la accelerazione della morte dell’ammalato, ormai ritenuta inevitabile ed imminente (fase terminale), in base alle indicazioni di una vasta casistica, attraverso l’omissione, o l’interruzione di interventi terapeutici atti al prolungamento della vita.

“Eutanasia attiva” implica, invece, un atto consapevolmente teso ad abbreviare o mettere fine alla vita del malato destinato a morire, o che si trovi in particolari condizioni di sofferenza fisica.

In Italia al centro del dibattito vi è una proposta di legge che si riallaccia a quella presentata dall’On. Loris Fortuna nel lontano 1984 e che ha costituito elemento cardine di discussione in questi anni anche se ci sono altre proposte in esecuzione.

In questa fase del dibattito sembra prematuro definire gli orientamenti favorevoli o contrari alla regolamentazione per legge dell’eutanasia passiva: nettamente contrario, tuttavia, il mondo cattolico, ma anche esponenti della cultura laica o Associazioni mediche; favorevoli numerosi parlamentari, ma anche rappresentanti delle Chiese Protestanti e medici di ispirazione cattolica.

La proposta di legge prevede, all'art. 1 che «i medici sono dispensati dal sottoporre a terapie di sostenta-mento vitale qualsiasi persona che versi in condizioni terminali, salvo che la stessa vi abbia comunque personalmente e consapevolmente consentito».

Gli altri sette articoli della proposta si soffermano, poi, sui modi per accertare le condizioni terminali del paziente, sulle disposizioni scritte del medico per l'interruzione della terapia e su chi è legittimato ad opporsi alla decisione.

Si comprende facilmente quanto sarebbero ampi gli spazi per praticare l'eutanasia che l'approvazione della proposta dischiuderebbe anche nel nostro Paese.

Il problema così riacquista attualità e divide profondamente i partecipanti al dibattito.

Dopo l'approvazione a Parigi della *Guida europea di etica medica*, c'è da supporre che altre proposte si aggiungeranno, riproponendo in sede parlamentare modifiche incisive del nostro codice penale e di tutta la nostra legislazione sanitaria.

Come è noto, il nostro ordinamento punisce sia l'omicidio del consenziente sia l'istigazione, o l'aiuto al suicidio. Il diritto alla salute viene, poi, visto come interesse del cittadino nel contesto sociale ed in contrapposizione all'interesse di questo. L'articolazione della protezione è quindi ampia.

Tutta la legislazione sanitaria contiene, infatti, norme di carattere penale e civile e inquadra il diritto alla salute in uno scenario sempre più ampio rispetto a quello iniziale di diritto all'integrità fisica.

Oltre ai doveri imposti dalle norme dell'ordinamento giuridico, i medici sono tenuti a rispettare i Codici di deontologia e le prescrizioni dell'etica professionale imposti dalla tradizione.

Secondo alcuni studiosi, esiste, del resto, una colpa del medico che trascuri di aggiornarsi e di seguire il progresso scientifico, se da tale comportamento derivano danni ai pazienti per grave incuria ed ignoranza delle norme tecniche.

E, secondo la dottrina, la diagnosi data dal medico determina responsabilità dello stesso se sia causa di una cura sbagliata, o di un'omissione di cure

che danneggi la salute del paziente. La giurisprudenza, a dire il vero, appare, però, varia e contrastante nel valutare in concreto la responsabilità del medico citato in giudizio.

A questi orientamenti protettivi del paziente, rilevabili nella nostra legislazione sanitaria, vanno aggiunte talune scelte fondamentali della nostra Costituzione.

Da essa si può infatti evincere che la legge in nessun caso può violare i limiti imposti dal rispetto della persona; una prescrizione questa che acquista un rilevante valore quando il precario stato di salute del paziente rende il soggetto particolarmente debole e meritevole di più attenta protezione.

Come rispondere a chi propone l'eutanasia? Ecco, in sintesi, le ragioni per opporsi alla "dolce morte". Che qualcuno vuole legalizzare in Italia.

Legalizzare l'eutanasia. Uccidere una persona per "motivi pietosi". Anche in Italia questa idea trova ogni giorno nuovi sostenitori, e molto presto qualcuno presenterà in Parlamento un testo di legge o promuoverà un referendum sull'argomento. Di fronte a questo dibattito, è normale porsi alcune domande "forti" se qualcuno vuole essere ucciso, perché non accontentano? che senso ha la vita terminale, o priva delle facoltà superiori? il divieto di uccidere chi soffre ha valore anche per chi non è cattolico?

Un primo problema: la definizione. Per eutanasia s'intende l'azione od omissione compiuta da un terzo e deliberatamente intesa alla soppressione di una vita umana allo scopo di porre fine alle sofferenze.

Non ha alcun senso distinguere eutanasia attiva e passiva: lasciare un paziente senza alimentazione è un'ipotesi tipica di eutanasia, non dissimile dalla somministrazione di un veleno che uccide. In entrambi i casi la volontà è quella di provocare la morte.

Tutto questo può essere altrimenti espresso ricordando che l'eutanasia è una condotta che si situa innanzitutto al livello delle intenzioni e dei metodi usati.

## I molti volti dell'eutanasia

Esistono svariate ipotesi di eutanasia:

- su richiesta attuale: il paziente è vigile e chiede di essere ucciso;
- su richiesta differita: il paziente ha perso conoscenza, ma ha lasciato un documento in cui chiedeva l'eutanasia;
- per motivi pietosi in assenza di richiesta: a prescindere dalla volontà del paziente, la collettività delibera la soppressione di certi malati;
- per motivi eugenetici su neonati: attuata sopprimendo i bambini gravemente handicappati che altrimenti andrebbero incontro a una vita “priva di significato”;
- per motivi “di principio”: come scelta di libertà, come difesa della “dignità”, come ribellione alla “insignificanza del dolore”; in tutti questi casi l'eutanasia può ritenersi applicabile anche a persone malate non in fase terminale, o addirittura non malate;
- per motivi economico-sociali: attuata su tutti i soggetti che costituiscono un peso per la collettività.

La normativa vigente. In Italia, chi pratica eutanasia commette un reato: nel caso in cui la morte sia stata causata in assenza di richiesta da parte della vittima, si applica la pena prevista per omicidio volontario: art. 575 codice penale); nel caso invece la morte sia stata richiesta dalla vittima, la pena è quella contemplata per l'omicidio del consenziente (art. 579 c.p.).

### *L'insegnamento della Chiesa cattolica*

«Qualunque ne siano i motivi e i mezzi, l'eutanasia diretta consiste nel mettere fine alla vita di persone handicappate, ammalate o prossime alla morte. Essa è moralmente inaccettabile»<sup>39</sup>. Sono necessarie alcune considerazioni:

1. La Chiesa ribadisce l'oggettiva gravità di questa particolare forma di omicidio, che non può essere giustificato nemmeno quando sia commesso in perfetta buona fede, pensando di fare il bene della persona sofferente.

<sup>39</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2277.

2. Quando una procedura medica sia onerosa, pericolosa, straordinaria o sproporzionata rispetto ai risultati attesi, essa può essere sospesa legittimamente, senza che questo configuri un'ipotesi di eutanasia. In tal caso, infatti, non si vuole “procurare la morte”, ma evitare un inutile “accanimento terapeutico”.

3. In questi casi il paziente – o chi lo rappresenta legittimamente – può decidere in piena libertà. Altra cosa è la richiesta di interruzione delle cure ordinarie (= eutanasia), che non deve essere mai accolta dal medico né da chiunque altro.

4. L'uso degli analgesici (e più in generale le cosiddette cure palliative) è lecito anche quando determini, come effetto inevitabile e non come fine, l'abbreviazione dell'esistenza del paziente. Per altro, medico e familiari si sforzeranno di garantire al paziente la lucidità necessaria a vivere consapevolmente i conforti che la Chiesa offre nel cammino verso la morte.

### *Eutanasia e Stato laico: le ragioni della ragione*

Collocato all'interno dell'orizzonte cristiano, il dibattito sull'eutanasia diventa molto più semplice: il cattolico sa che nessuna sofferenza può essere definita inutile, e che attraverso di essa ognuno può partecipare misteriosamente al sacrificio di Cristo.

Ma questo discorso offre ai nuovi sofisti del XXI secolo una facile arma argomentativa: allora – essi dicono – per chi non è cattolico, la sofferenza non ha alcun senso, e dunque è giusto che uno Stato laico legalizzi l'eutanasia. Per quanto affascinante, questa tesi è irragionevole e si presta a molte obiezioni che si fondano sulla semplice ragione umana:

1. La dignità della vita in senso giuridico non è determinabile dai singoli o dalla collettività: il senso della vita è un problema filosofico e religioso che non spetta allo Stato determinare; ma il diritto non può stabilire criteri arbitrari per “misurare” le vite che valgono e quelle che si possono sacrificare; né può affidare ai singoli un potere così assoluto.

2. Trasformazione della natura dell'arte medica: nel momento in cui diventasse legge, l'eutanasia renderebbe i medici funzionari dello Stato incaricati di dare a certe condizioni la morte. Ciò trasformerebbe il rapporto

fiduciario con il paziente, che ogni volta si chiederebbe: ma oggi questo medico sta lavorando per curarmi, o per accelerare la mia fine?

3. Effetto incentivante latente: anche se la legge consentisse la sola eutanasia su richiesta, essa eserciterebbe una subdola pressione psicologica su molti pazienti cronici o terminali: «Ecco, il mio vicino di letto ha scelto la dolce morte e io invece preferisco restare qui a dare disturbo alla mia famiglia e alla società: sono un egoista». L'eutanasia legale è un elegante invito a vecchi e malati a togliere il disturbo, senza fare troppo rumore.

4. Il precedente nazista: il primo Stato ad attuare un piano articolato di eutanasia è stato la Germania nazista, che eliminò oltre 70.000 persone definite dal Führer “indegne di vivere”. Sempre, è ovvio, per “motivi pietosi”.

5. Il “piano inclinato”: si legalizza l'eutanasia “solo per i casi più drammatici”, ma poi nella prassi prende piede una pratica eutanassica diffusa e incontrollata. Una volta aperta una falla nel principio “non uccidere”, tutto diventa possibile.

6. Non è la dignità a costituire il fondamento della vita umana, ma è la vita umana a fondare la dignità: se non si capisce questo, qualsiasi contrarietà o delusione potrebbe legittimare la richiesta di essere uccisi per “non soffrire”.

7. Indisponibilità del diritto alla vita: vi sono diritti, come ad esempio la libertà, che sono considerati “indisponibili”. Se anche volessi essere ridotto in schiavitù, lo Stato laico non me lo permetterebbe. Perché?

Perché esistono azioni che all'apparenza sembrano riguardare soltanto me stesso, ma in realtà hanno una rilevanza sociale. Ecco perché, laicamente, uno stato di diritto non può ragionevolmente legalizzare l'eutanasia, in nessun caso.

A partire dagli anni 70, con inizio nei Paesi più sviluppati nel mondo, è venuta diffondendosi una insistente campagna a favore dell'eutanasia intesa come azione o omissione che di natura sua e nelle intenzioni provoca l'interruzione della vita del malato grave o anche del neonato malformato. Il motivo che abitualmente si adduce è quello di voler così risparmiare al paziente stesso sofferenze definite inutili.

Si sono sviluppate campagne e strategie in questo senso, portate avanti con il supporto di associazioni pro-eutanasia a livello internazionale, con

pubblici manifesti firmati da intellettuali e uomini di scienza, con pubblicazioni favorevoli a tali proposte alcune, corredate perfino di istruzioni volte ad insegnare a malati e non i vari modi di porre fine alla vita, quando questa fosse ritenuta insopportabile, con inchieste che raccolgono opinioni di medici o di personaggi noti all'opinione pubblica, favorevoli alla pratica dell'eutanasia e, infine, con proposte di leggi portate di fronte ai Parlamenti, oltre ai tentativi di provocare sentenze delle Corti che potrebbero dare corso ad una pratica di fatto dell'eutanasia o, almeno, alla sua non punibilità.

La Chiesa ha seguito con apprensione tale sviluppo di pensiero, riconoscendovi una delle manifestazioni dell'indebolimento spirituale e morale riguardo alla dignità della persona morente e una via “utilitarista” di disimpegno di fronte alle vere necessità del paziente.

Nelle sue riflessioni, essa ha mantenuto costante contatto con gli operatori e specialisti della medicina, ricercando la fedeltà ai principi e ai valori dell'umanità condivisi dalla massima parte degli uomini, alla luce della ragione illuminata dalla fede, e producendo documenti che hanno ricevuto l'apprezzamento di professionisti e di larga parte dell'opinione pubblica.

Vogliamo ricordare la Dichiarazione sull'Eutanasia (1980), pubblicata 24 anni or sono dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, il documento del Pontificio Consiglio “Cor Unum” Questioni etiche relative ai malati gravi e ai morenti (1981), l'Enciclica *Evangelium Vitae* (1995) di Giovanni Paolo II (in particolare ai nn. 64-67), la *Carta degli Operatori sanitari*, redatta dal Pontificio Consiglio per la Pastorale della salute (1995) ed altri fino ad oggi.

In questi documenti del Magistero non ci si è limitati a definire l'eutanasia come moralmente inaccettabile, «in quanto uccisione deliberata di una persona umana» innocente<sup>40</sup>. Il pensiero dell'Enciclica è precisato al n. 57, consentendo così la giusta interpretazione del passo del n. 65 appena citato), o come azione “vergognosa”<sup>41</sup>, ma è stato anche offerto un itinerario di assistenza al malato grave e al morente che fosse, sia sotto il profilo dell'etica

<sup>40</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium Vitae*, 65.

<sup>41</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 27.

medica, sia sotto il profilo spirituale e pastorale, ispirato alla dignità della persona, al rispetto della vita e dei valori della fraternità e della solidarietà, sollecitando persone ed istituzioni a rispondere con testimonianze concrete alle sfide attuali di una dilagante cultura di morte.

La Pontificia Accademia per la Vita ha dedicato una delle sue Assemblee generali (dopo un lavoro preparatorio durato diversi mesi), allo stesso tema, pubblicandone poi gli Atti conclusivi nel volume intitolato *The Dignity of the Dying Person* (2000).

### *Le cure palliative*

Vale la pena ricordare qui, pur rinviando ai documenti appena citati, che il dolore dei pazienti, di cui si parla e su cui si vuol fondare una specie di giustificazione o quasi obbligatorietà dell'eutanasia e/o del suicidio assistito, è oggi più che mai un dolore "curabile" con i mezzi adeguati dell'analgesia e delle cure palliative proporzionate al dolore stesso; questo, se accompagnato dall'adeguata assistenza umana e spirituale, può essere lenito e confortato in un clima di sostegno psicologico e affettivo.

Eventuali richieste di morte da parte di persone gravemente sofferenti come dimostrano le inchieste fatte fra i pazienti e le testimonianze di clinici vicini alle situazioni dei morenti quasi sempre costituiscono la traduzione estrema di un'accorata richiesta del paziente per ricevere più attenzione e vicinanza umana, oltre alle cure appropriate, entrambi elementi che talvolta vengono a mancare negli ospedali di oggi.

Risulta quanto mai vera la considerazione già proposta dalla *Carta degli Operatori sanitari*: «l'ammalato che si sente circondato da presenza amorevole umana e cristiana, non cade nella depressione e nell'angoscia di chi invece si sente abbandonato al suo destino di sofferenza e di morte e chiede di farla finita con la vita. È per questo che l'eutanasia è una sconfitta di chi la teorizza, la decide e la pratica» (n. 149).

A tal proposito, viene fatto di domandarsi se per caso, sotto la giustificazione della insopportabilità del dolore del paziente, non si nasconda invece l'incapacità dei "sani" di accompagnare il morente nel suo difficile travaglio

di sofferenza, di dare senso al dolore umano, che comunque non è mai del tutto eliminabile dall'esperienza della vita umana quaggiù. e una sorta di rifiuto dell'idea stessa della sofferenza, sempre più diffuso nella nostra società del benessere e dell'edonismo.

Non è poi da escludere che, dietro alcune campagne "pro-eutanasia", si nascondano questioni di spesa pubblica, ritenuta insostenibile ed inutile di fronte al prolungarsi di certe malattie.

È dichiarando curabile (nel senso medico) il dolore e proponendo, come impegno di solidarietà, l'assistenza verso colui che soffre che si giunge ad affermare il vero umanesimo: il dolore umano chiede amore e condivisione solidale, non la sbrigativa violenza della morte anticipata.

Per altro, il c.d. principio di autonomia, con cui si vuole talvolta esasperare il concetto di libertà individuale, spingendolo al di là dei suoi confini razionali, non può certo giustificare la soppressione della vita propria o altrui: l'autonomia personale, infatti, ha come presupposto primo l'essere vivi e reclama la responsabilità dell'individuo, che è libero per fare il bene secondo verità; egli giungerà ad affermare se stesso, senza contraddizioni, soltanto riconoscendo (anche in una prospettiva puramente razionale) di aver ricevuto in dono la sua vita, di cui perciò non può essere "padrone assoluto"; sopprimere la vita, in definitiva, vuol dire distruggere le radici stesse della libertà e dell'autonomia della persona.

Quando poi la società arriva a legittimare la soppressione dell'individuo non importa in quale stadio di vita si trovi, o quale sia il grado di compromissione della sua salute essa rinnega la sua finalità e il fondamento stesso del suo esistere, aprendo la strada a sempre più gravi iniquità.

Nella legittimazione dell'eutanasia, infine, si induce una complicità perversa del medico che, per la sua identità professionale ed in forza delle inderogabili esigenze deontologiche ad essa legate, è chiamato sempre a sostenere la vita e a curare il dolore, giammai a dare la morte «neppure mosso dalle premurose insistenze di chicchessia» (*Giuramento di Ippocrate*); tale convinzione etica e deontologica ha varcato i secoli intatta nella sua sostanza, come conferma, ad esempio, la *Dichiarazione sull'Eutanasia dell'Associazione Medi-*



ca Mondiale (XXXIX Assemblea Madrid 1987): «L'Eutanasia, vale a dire l'atto di porre fine deliberatamente alla vita di un paziente, sia in seguito alla richiesta del paziente stesso oppure alla richiesta dei suoi congiunti, è immorale. Questo non impedisce al medico di rispettare il desiderio di un paziente di permettere al naturale processo di morte di seguire il suo corso nella fase finale di malattia».

La condanna dell'eutanasia espressa dall'Enciclica *Evangelium Vitae* perché «grave violazione della Legge di Dio, in quanto uccisione deliberata moralmente inaccettabile di una persona umana» (n. 65), racchiude il peso della ragione etica universale (è fondata sulla legge naturale) e la istanza elementare della fede in Dio Creatore e custode di ogni persona umana.

#### *La linea di comportamento*

La linea di comportamento verso il malato grave e il morente dovrà dunque ispirarsi al rispetto della vita e della dignità della persona; dovrà perseguire lo scopo di rendere disponibili le terapie proporzionate, pur senza indulgere in alcuna forma di “accanimento terapeutico”; dovrà raccogliere la volontà del paziente quando si tratta di terapie straordinarie o rischiose cui non si è moralmente obbligati ad accedere; dovrà assicurare sempre le cure ordinarie (comprese nutrizione ed idratazione, anche se artificiali) ed impegnarsi nelle cure palliative, soprattutto nell'adeguata terapia del dolore, favorendo sempre il dialogo e l'informazione del paziente stesso.

Nell'immediatezza di una morte che appare ormai inevitabile ed imminente «è lecito in coscienza prendere la decisione di rinunciare a trattamenti che procurerebbero soltanto un prolungamento precario e penoso della vita»<sup>42</sup>, poiché vi è grande differenza etica tra “procurare la morte” e “permettere la morte”: il primo atteggiamento rifiuta e nega la vita, il secondo accetta il naturale compimento di essa.

Le forme di assistenza domiciliare oggi sempre più sviluppate, soprattutto per il paziente malato di tumore, il sostegno psicologico e spirituale dei

<sup>42</sup> Cfr. *Dich. su Eutanasia*, parte IV.

familiari, dei professionisti e dei volontari, possono e devono trasmettere la persuasione che ogni momento di vita ed ogni sofferenza sono abitabili dall'amore e sono preziosi davanti agli uomini e davanti a Dio. L'atmosfera della solidarietà fraterna dissipa e vince l'atmosfera della solitudine e la tentazione della disperazione.

L'assistenza religiosa in particolare che è un diritto ed un aiuto prezioso per ogni paziente e non soltanto nella fase finale della vita se accolta, trasfigura il dolore stesso in atto di amore redentivo e la morte in apertura verso la vita in Dio.

Le brevi considerazioni qui offerte si pongono accanto al costante insegnamento della Chiesa, la quale, sforzandosi di essere fedele al suo mandato di “attualizzare” nella storia lo sguardo d'amore di Dio per l'uomo, soprattutto quando è debole e sofferente, continua ad annunciare con forza il Vangelo della vita, certa com'è che, nel cuore di ogni persona di buona volontà, esso possa risuonare ed essere accolto: tutti, infatti, siamo invitati a far parte del «popolo della e per la vita»!<sup>43</sup>

<sup>43</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium Vitae*, 101.

## VI

## LA FEDE E I SACRAMENTI

Parlare di sacramenti dell'uomo e per l'uomo significa toccare anche il rapporto sacramento-fede<sup>1</sup>. Afferma la costituzione liturgica: «i sacramenti non solo suppongono la fede, ma con le parole e gli elementi rituali la nutrono, la irrobustiscono e la esprimono: perciò vengono chiamati sacramenti della fede<sup>2</sup>».

Partiamo da qui per riflettere che nel fondo dei testi liturgici si pone la domanda su dove si trovi la vera ricchezza e che non può coincidere con l'ambizione e l'avidità, a discapito dei più poveri e bisognosi.

E non risiede neppure nell'abilità di farsi "amici" con le ricchezze di altri. La vera ricchezza è la ricchezza della fede, che possiedono i figli della luce. Questa maniera di vedere le cose non è naturale, ma la raggiungiamo solo nell'ambito della preghiera anche e soprattutto con i sacramenti. Che cosa succede ai figli della luce?

L'espressione "figli della luce" sembra riferirsi ai primi cristiani, che erano stati illuminati da Cristo risorto e glorioso mediante il battesimo. A codesta espressione si contrappone quella di "figli di questo mondo", con cui si vogliono indicare tutti coloro la cui vita è retta da una mentalità mondana, "economica" più che religiosa.

La sentenza evangelica impressiona fortemente e ci fa venire perfino la pelle d'oca: «I figli di questo mondo sono più sagaci, più abili con la propria gente che non i figli della luce».

Perché questo fenomeno che non è unicamente di uno ieri lontano, ma che ha sembianze di essere di una tremenda attualità?

<sup>1</sup> Il problema è trattato ampiamente da VILLETTE L., *Foi et sacrament*, Parigi 1964, vol. III, p. 363.

<sup>2</sup> *Sacrosanctum Concilium*, 59.

Che cosa è ciò che accade ai figli della luce? I figli di questo mondo sanno fare un uso straordinario delle proprie abilità e della loro ambizione per manipolare ingiustamente le bilance e per ingannare manifestamente i poveri, perfino per ridurre altri uomini alla schiavitù per mancanza di solvenza economica.

I figli di questo mondo, in circostanze avverse, mettono immediatamente in gioco tutte le loro capacità per uscire dalla situazione in forma vantaggiosa.

Ai figli della luce Gesù rimprovera di non avere la sana ambizione di ricorrere a tutti i mezzi leciti per diffondere la luce della fede; di non mettere tutte le loro capacità per inventare dei modi di vincere le avversità, di superare gli ostacoli, e soprattutto di portare la luce a molti altri uomini.

Il Dio di Gesù Cristo e il “dio denaro” non possono dividersi il dominio. Il Dio di Gesù Cristo ha tutto il diritto di prevalere sul “dio denaro”, che alla fine non è altro che un idolo. La missione di far prevalere il vero Dio, il Supremo Bene e Ricchezza dell’uomo, sull’idolo della ricchezza, è propria dei figli della luce.

Se nella società l’idolo del denaro e del consumismo ha sempre più adoratori, non dobbiamo forse domandarci che cosa sta succedendo ai figli della luce? La preghiera è il luogo della vera autocomprensione con i sacramenti. La luce e la forza per lavorare per la vera Ricchezza dell’uomo viene al cristiano dalla preghiera con i sacramenti.

Il cristiano prega per tutti, per i re e per coloro che detengono il potere. Il fatto stesso di pregare per tutti è subordinarli al potere del Dio vivo, alla Ricchezza che non si distrugge né si esaurisce. Nella preghiera, comprendiamo che Dio giudicherà la prepotenza del ricco, i cui abusi gridano giustizia al Dio del cielo.

Nella preghiera è più facile intendere che la ricchezza dell’uomo consiste nella ricchezza della sua fede. È effettivamente nel forno della preghiera, insieme ai sacramenti, dove si cuoce quotidianamente il pane della fede e della solidarietà fraterna.

L’orante che alza al cielo mani pure, senza ira e senza rivalità, scopre la ricchezza della salvezza e della grazia, che Gesù Cristo Mediatore ci regala,

la, e relativizza con maggior facilità qualsiasi altra ricchezza di questo mondo. È illuminato per comprendere che tutti i beni terreni vengono da Dio, che l’uomo ne è unicamente l’amministratore, e che deve amministrarli bene.

Potrà forse l’uomo orante truffare Dio, datore di ogni ricchezza, mostrarsi prepotente con coloro che mancano di beni e di ricchezze? Alla scuola della preghiera giungiamo a renderci conto che le ricchezze e i beni mondani sono solo un mezzo per poter servire meglio gli altri; un mezzo perché, quando lasceremo l’amministrazione di questo mondo e ci presenteremo davanti al giudizio di Dio, siamo bene accolti nelle dimore eterne.

Fare un salto di qualità per passare da una pastorale che prepara ai sacramenti ad una pastorale mistagogica<sup>3</sup>. Ci troviamo frequentemente di fronte a questa realtà: appena celebrati i sacramenti, scatta l’addio alla comunità cristiana. Nella vita dei cristiani manca l’esperienza di un ingresso progressivo nel mistero della salvezza. Non riusciamo a coniugare, tra l’altro, fede e rito. La catechesi vive questo “iatus”, questa separazione della Liturgia e dalla vita.

La mistagogia è l’inserimento sempre più profondo del mistero di Cristo, che copre tutto l’arco della vita. È l’incontro tra catechesi, liturgia e vita. Dovremmo lasciarci illuminare da coloro che nella storia della Chiesa hanno vissuto questa esperienza. Le radici della mistagogia risalgono alla Tradizione dei Padri della Chiesa, in particolare al periodo che va dal quarto al sesto secolo. Sono meravigliose le catechesi mistagogiche di san Cirillo di Gerusalemme e di sant’Ambrogio. Soprattutto nel quarto secolo, sopite le persecuzioni dopo la pace di Costantino, si è posta la questione della fede come problema individuale, politico e sociale.

Il quarto secolo assiste allo scontro di religioni diverse; nasce per la prima volta un vero e proprio pluralismo religioso ed anche il problema del credere e del non credere. Tertulliano diceva: «Fiunt non nascuntur christiani» (cristiani si diventa, non si nasce). Si richiede, infatti, la conversione dopo la nascita spirituale attraverso il battesimo.

<sup>3</sup> CACUCCI F., *intervento del 9 ottobre 1999*, pp. 3-8.

Si riscontra un impressionante parallelismo tra la situazione culturale e religiosa del tempo patristico e l'attuale condizione dell'uomo cosiddetto post-moderno.

Oggi si parla di nostalgia degli dei. In quel tempo c'era una sorta di politeismo, di sincretismo che accompagnava tutti: le persone che vivevano il paganesimo senza crederci, i cristiani, che pure partecipavano alle cerimonie pagane.

C'erano stati i martiri; ma anche nei primi secoli del Cristianesimo tanti cristiani vivevano una fede mediocre. Sant'Ireneo aveva sconfitto lo gnosticismo che oggi ritorna. Uomini di cultura contemporanei, talvolta distanti dalla fede, lo richiamano. La ricerca della sapienza esoterica, l'elemento sincretistico, la frammentazione culturale-religiosa, che si riscontrano nel nostro tempo, erano molto più impressionanti nell'epoca dei Padri della Chiesa.

Eppure essi fecero una scelta: la mistagogia. Sant'Ambrogio applica il "Cantico dei cantici" al battesimo. Spiega al popolo quale significato ha lo sposo, quale significato ha l'altare, che è Gesù; quale significato ha l'incontro del battezzando, del neofita con lo sposo. Egli non parlava a cristiani ferventi, ma a cristiani segnati dalle contraddizioni del pluralismo religioso caratteristico del suo tempo.

Le catechesi mistagogiche dei Padri della Chiesa spiegavano i sacramenti dopo che erano stati ricevuti, perché la loro preoccupazione non era anzitutto quella di preparare ai sacramenti. Sant'Ambrogio, vescovo di Milano, così si rivolgeva agli adulti della sua comunità: «Ora il tempo ci invita a parlare dei misteri ed a spiegare la natura stessa dei sacramenti. Se, infatti, avessimo ritenuto di doverne fare partecipe, prima del battesimo, chi non era ancora iniziato, si sarebbe giudicato che avevamo tradito un segreto, piuttosto che offerto un insegnamento».

È il discorso sull'arcano. Non si può comprendere il sacramento prima di averlo ricevuto. Invece, tutte le energie della nostra pastorale sono impegnate nella preparazione ai sacramenti, dove la fede non vive un rapporto vivo con la celebrazione e con la vita. La mistagogia è guida all'interno del miste-

ro. È l'incontro tra la catechesi, l'esperienza della celebrazione e la vita. Più che alla catechesi, che pure c'è, il riferimento è all'esperienza dei misteri celebrati. Tre sono gli elementi della mistagogia:

- la valorizzazione dei segni sacramentali,
- l'interpretazione dei riti alla luce degli eventi biblici, che si incontrano in tutti e due i Testamenti,
- il significato dei riti in vista dell'impegno cristiano nella vita.

I testi conciliari e il *Rito della Iniziazione Cristiana degli Adulti* definiscono la mistagogia come preparazione progressiva ai misteri. Bisogna recuperare fortemente l'unità dei tre sacramenti dell'Iniziazione Cristiana, altrimenti non si può valorizzare la realtà dell'evangelizzazione del mondo adulto e non poter pensare a un tipo di integrazione fede-rito-vita, catechesi-liturgia-carità.

Che l'Iniziazione Cristiana esprima l'unità fra i sacramenti del Battesimo, della Confermazione, dell'Eucaristia deve essere evidenziato esplicitamente nella nostra vita. Non si può parlare di questi tre sacramenti in modo frammentario, isolato, con una affermazione solo di principio circa la loro unitarietà. Il criterio mistagogico è un fattore fondamentale ed è una svolta pastorale che si impone alla Chiesa.

### L'origine dei sacramenti

Il termine «sacramentum» esprimeva il giuramento prestato dalle reclute al loro ingresso in servizio; indicava pertanto l'impegno che esse assumevano verso la divinità. Ispirandosi alla «militia Christi», analogia spesso adoperata da san Paolo, Tertulliano applicò per primo il termine «sacramentum» al battesimo, che egli giustamente considera come il giuramento per eccellenza, un impegno, una consacrazione fino al sacrificio di sé.

Egli apre in tal modo la via all'adattamento ulteriore del termine, al concetto d'iniziazione cristiana, all'oggetto stesso della promessa battesimale (la fede) e alla sinonimia tra «sacramentum» e «signaculum». Al pari dell'ini-

ziazione pagana, quella cristiana riveste un carattere, un aspetto simbolico e un'efficacia purificatrice. Così da san Cipriano in poi sono acquisiti i diversi significati del termine «sacramento»: l'idea di segno e l'idea di santificazione, un segno sacro, perché simboleggia una realtà santa; un segno efficace perché produce, esso stesso, la santificazione dell'anima.

Il sacramento, dunque, è un simbolo efficace di santificazione. I protestanti, affermando di attenersi alla Sacra Scrittura, rigettarono l'insegnamento della Chiesa cattolica e, in particolare, hanno rivoluzionato la nozione stessa di sacramento. I nostri fratelli separati hanno ridotto i sacramenti praticamente a quello che noi chiamiamo un «sacramentale»: un atto esterno, un segno sensibile, un simbolo, senza efficacia intrinseca. Qualcosa di esterno capace di suscitare in noi qualche buon sentimento, qualche atto di fiducia nei meriti del Cristo; questi meriti ci vengono applicati, coprendo, non cancellando i nostri peccati.

Si tratta, come vedete, di un punto fondamentale della dottrina rivelata. Risaliamo pure alle fonti; studiamo i sacramenti alla loro origine, per rilevare come l'insegnamento perenne della Chiesa cattolica risponda effettivamente ai dati trasmessici dagli apostoli e dagli altri autori ispirati. Risaliamo all'insegnamento, ai comandi dello stesso Redentore, all'insegnamento e alla prassi dei primi apostoli, di san Paolo, alla vita della Chiesa primitiva.

Ebbene, nel Nuovo Testamento, noi risentiamo con chiarezza, il duplice aspetto costitutivo del sacramento: un segno sensibile e intrinsecamente efficace, veramente santificatore. Quel che ci interessa rilevare è il secondo aspetto, davvero essenziale: un segno che effettivamente dona la grazia, che opera per se stesso.

Possiamo facilmente renderci conto della divergenza al riguardo tra noi e i nostri fratelli separati, se consideriamo il battesimo dei bimbi. Se questo rito esterno, da sé, intrinsecamente, applica i meriti della redenzione, da sé, intrinsecamente, ci rinnova, ci fa rinascere spiritualmente, donandoci questa partecipazione della stessa vita divina, che è la vita soprannaturale della grazia, allora, è evidente, è logico che il sacramento del battesimo sia conferito ai bambini, incapaci di sentimenti personali.

Se, invece, nulla conferisce direttamente e da sé, ma rimane qualcosa di semplicemente esterno che dovrebbe soltanto suscitare dei buoni sentimenti, favorevoli disposizioni, allora è affatto inutile concederlo ai bambini. Fortunatamente questo caso del battesimo dei bimbi o – come dal greco essi amano dire – del pedobattesimo, ha suscitato recentemente una vivace discussione; essa ha condotto a un riesame dei testi biblici, e ha fatto concludere alla necessità di rivedere la stessa definizione di sacramento, messa su polemicamente ed astrattamente dalla riforma protestantica.

È un fatto molto significativo e, dopo secoli, sostanzialmente si ritorna alle posizioni cattoliche così leggermente rigettate. In realtà, si resta davvero perplessi, meravigliati, quando si scorrono le pagine del Nuovo Testamento; le parole di Gesù, l'insegnamento degli apostoli, la prassi della Chiesa primitiva, esprimono con chiarezza la natura, l'efficacia dei riti che noi chiamiamo «sacramenti».

Per due di essi, in particolare, c'è una vera messe di testi; basterebbe fermarsi al battesimo e all'Eucaristia; e, dalla chiarissima dottrina che ne risulta, trarre le dovute conseguenze, anche per gli altri.

I sacramenti nel Nuovo Testamento. L'essenza e lo scopo della risurrezione sono spesso espressi da Gesù medesimo e dagli apostoli: «Io sono venuto perché gli uomini abbiano la vita, e l'abbiano in maniera sovrabbondante» (*Gv* 10,10). «In principio era il Verbo... In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini... A quanti lo accolsero egli diede il potere di divenire figli di Dio... Ad essi che nascono da Dio» (*Gv* 1,1-14). «Io sono la vite, voi i tralci» (*Gv* 15,5).

Questa vita ci è comunicata mediante i sacramenti<sup>4</sup>. Il battesimo, è la porta d'ingresso; costituisce l'innesto al Cristo; ci fa rinascere; rimette i pec-

<sup>4</sup> Tutti i sacramenti sono orientati – come il battesimo e l'Eucaristia – verso il bene e lo sviluppo del corpo mistico. Il battesimo ci spoglia del vecchio Adamo... ci incorpora al Cristo; la confermazione ci arma contro i ritorni offensivi del vecchio Adamo ribelle e peccatore; ci agguerrisce per la conservazione, la difesa, il libero rigoglio della vita attinta all'Eucaristia; la penitenza ci permette di essere riconciliati, di riparare le ferite...; l'estrema unzione distrugge i resti del peccato, annienta ciò che potrebbe essere di ostacolo all'immediata fruizione di Dio...; l'ordine è per l'Eucaristia e l'amministrazione degli altri sacramenti; il matrimonio trae la sua virtù santificante perché rappresenta e simbolizza l'unione ineffabile ed efficace del Cristo e della Chiesa, il cui legame è l'Eucaristia (Mons. Francesco SPADAFORA, scritti, 1982).

cati. È l'inizio della vita soprannaturale. La prima parola di Gesù, netta, chiarissima, sul battesimo, sulla sua efficacia intima, sulla sua assoluta necessità, la troviamo nel colloquio con Nicodemo (*Gv* 3,1-15), tenuto a Gerusalemme, in occasione della Pasqua, all'inizio del suo ministero. Il regno di Dio, che il Messia è venuto a fondare, è un regno di natura spirituale; il Messia non era il re, atteso dai giudei, ai quali avrebbe donato un impero che avrebbe preso il posto di quello romano, assoggettando loro tutti gli uomini, ma un Messia tutto inteso a salvare le anime, un Messia che per essi immolerà se stesso, vittima di espiazione sulla croce.

Se si tratta di un regno dello spirito pertanto, è necessario, per parteciparvi, per potervi entrare, un rinnovamento intimo delle disposizioni, della mentalità, tale da adeguarci alla vita nuova portata da Gesù. «Se uno non rinasce per mezzo dello Spirito Santo e dell'acqua, non può entrare nel regno di Dio». È richiesta una nuova nascita, una nascita dall'alto (è la stessa cosa), diversa da quella per cui siamo immessi nella comunità degli uomini.

A quest'ultima, comunità razziale, naturale, c'immerte una nascita di eguale natura: per il regno soprannaturale, per ottenere la partecipazione alla vita divina è necessaria una nascita o rinascita di natura soprannaturale: opera dello Spirito Santo e del rito esterno. Il lavacro esterno opera tale rinascita, cancella ogni peccato, c'incorpora al Cristo: il lavacro esterno che opera insieme allo Spirito Santo.

Tale azione interiore è espressa, con mirabile energia, dal precursore Giovanni, il battezzatore, quando distingue con chiarezza e precisa la natura del suo rito, da quella del rito che il Cristo istituirà e comanderà alla sua Chiesa.

«Io vi battezzo nell'acqua per prepararvi alla penitenza; ma colui che viene dopo di me è più potente di me; a lui io non sono neppur degno di portare i calzari: egli (Gesù) vi batteggerà nello Spirito Santo e nel fuoco» (*Mt* 3,11; *Lc* 3,16).

La purificazione interiore che solo può essere realizzata dallo Spirito Santo, nel battesimo istituito dal Cristo (vi batteggerà, vi immergerà nell'acqua), è paragonata alla purificazione che il fuoco opera. Il rito conferito da Giovanni dispone soltanto alla penitenza; ad esso, egli oppone il battesimo

che Cristo ordinerà di conferire, battesimo che purifica interiormente, per la virtù divina datagli dal Redentore.

«Tutti noi siamo stati battezzati in un unico spirito, per formare un sol corpo» (*1Cor* 12,13). «Voi siete infatti tutti figli di Dio, per la fede nel Cristo Gesù. Perché voi tutti che siete andati al Cristo mediante il battesimo, avete rivestito il Cristo. Non c'è più né giudeo né gentile, non c'è più né schiavo né libero... perché voi tutti siete uno (una sola cosa) nel Cristo Gesù» (*Gal* 3,26-28).

L'apostolo Paolo nella lettera ai Romani, circa il simbolismo e l'intrinseca efficacia del battesimo, ci fa riflettere. Per dimostrare l'universalità e l'efficacia della redenzione del Cristo, unica fonte di vita, l'apostolo istituisce il parallelismo tra l'opera nefasta di Adamo peccatore, capo e iniziatore dell'umanità decaduta e l'opera del Cristo, antitipo, capo e causa dell'umanità riscattata.

Si contrappongono due rapporti di solidarietà efficaci: Adamo-tutti gli uomini; Cristo-tutti gli uomini. La prima solidarietà stabilisce il regno del peccato e della morte, la seconda quello della grazia e della vita.

La salvezza è offerta a tutti gli uomini, mediante l'adesione volontaria al Cristo (cfr. *Rm* 3,21-31). Tale adesione è l'unica condizione sufficiente e necessaria perché ogni uomo, a qualsiasi razza appartenga, si approprii dei benefici reali della redenzione, partecipi di questo dono, elargitoci così amorevolmente da Dio.

In realtà (*Rm* 5,12-21), la redenzione ha ricondotto l'umanità allo stato di figli di Dio, liberandola dalla schiavitù del peccato, abolendo l'impero della morte (quale separazione da Dio).

Peccato e morte universali per la disobbedienza di Adamo: grazia e vita, universali, a tutti offerte e possibili, purché lo vogliamo, per l'obbedienza redentrice del Cristo.

Il peccato e la morte fluivano dalla solidarietà naturale (o di natura) di tutti gli uomini con il loro capostipite; la grazia e la vita sono effetto della volontaria solidarietà nostra col nuovo capostipite della nuova umanità.

Solo che l'efficacia della redenzione è infinitamente superiore a quella del primo peccato. La vita cristiana ha pertanto inizio ed unico sostentamento

nell'unione intima col Cristo Gesù: «Io sono la vite e voi i tralci». L'innesto al Cristo avviene nel battesimo, mediante il battesimo (*Rm 6*), imitazione della morte e della risurrezione di Gesù, il quale è sempre causa efficiente ed esemplare della nostra salvezza.

L'immersione nell'acqua, simbolo della morte e della sepoltura di Gesù, significa la morte dell'uomo vecchio, sepolto sotto l'acqua; uscendo dal bagno, emergendo dall'acqua, come il Cristo dal sepolcro, il cristiano ha ricevuto nel battesimo una vita nuova.

Come il Cristo è morto ed è risorto, così ogni uomo, per ricevere la vita, deve morire e risorgere: morire al peccato, alla mentalità del passato, mondana e terrena; risorgere alla nuova vita soprannaturale recataci da Gesù e sostanziata dalla fede, dalla speranza e dalla carità.

L'immersione nell'acqua rappresenta misticamente questa morte; l'uscita da essa, compiuto il rito battesimale, rappresenta l'inizio di questa nuova vita, già conferita all'anima dal sacramento ricevuto. Il cristiano battezzato si è consacrato al Cristo. Deve quindi rendere perenne questa pasqua, questo passaggio dalla morte alla vita, come unica e perenne è la gloria del Cristo. Innestati al Cristo, i battezzati formano con lui un sol corpo, devono pertanto essere membra sane; il peccato non deve mai più regnare su di loro.

Ecco il «sacramentum», l'impegno solennemente giurato. Un impegno che dobbiamo curare, giorno per giorno, per tutta la nostra vita. Nulla vi è di decisivo in noi, di immutabile finché viviamo: si può sempre passare dal male al bene e, purtroppo, dalla vita soprannaturale, d'intima adesione a Gesù si può ritornare al peccato.

La libertà è il nostro vanto, la fonte del nostro merito, ma insieme il pericolo, sempre latente e continuo, per la nostra fragilità. Il battesimo dunque è la porta di ingresso e non si può passare se non per questo lavacro di rigenerazione, come lo chiama san Paolo nella lettera a Tito (3,5ss). Prima che apparisse il Cristo noi eravamo peccatori, ignoranti specialmente nelle cose di religione, brancolavamo nel buio.

Ora, dopo che è apparsa la benignità, l'umanità di Gesù, abbiamo ricevuto la luce, la vita. San Paolo identifica redenzione e benevolenza di Dio verso

di noi. Benevolenza verso di noi, rinati per mezzo del lavacro che opera la rigenerazione: una nuova nascita, per cui il cristiano è definito, altrove, dallo stesso apostolo: «Una nuova creazione» (*Gal 6,17*). C'è tutto un mutamento di idee, di mentalità; è il lievito immesso dal Cristo, che tutto trasforma. Si pensi al discorso del monte, con quei paradossi che tanto colpiscono scrittori e pensatori.

È la nuova nascita necessaria per far parte del regno di Dio (*Gv 3,4-7*); primo effetto benefico e immediato della redenzione; a tutti coloro che mediante la fede aderiscono al Verbo, questi concede il grande dono di divenire «figli di Dio» (*Gv 1,12 ss.*). Dono che si riceve per mezzo del battesimo (*Gv 3,7; Tt 3,5*) «Bagno di rigenerazione».

Cristo ne è la causa efficiente con la sua morte e risurrezione (*1Pt 1,4*) e insieme causa esemplare, ché il battesimo per immersione rappresenta appunto la morte e la nuova vita del battezzato (*Rm 6,4; Col 2,12ss*). Questi diviene un «uomo nuovo» (*2Cor 5,17*; cfr. *Gal 6,17*), partecipe della natura divina (*2Pt 1,4*).

Per quaranta giorni, il Cristo dopo la risurrezione si intrattenne visibilmente con gli apostoli, parlando loro del «regno di Dio» (*At 1,3*). Esplicitamente, san Leone Magno così si esprime: «Magna in eis (in quei giorni) confirmata sacramenta, magna revelata sunt mysteria»<sup>5</sup>. Gesù diede agli apostoli le istruzioni necessarie per la vita della Chiesa; e, prima di tutto, diede le ultime precisazioni sui mezzi da lui stabiliti per comunicare la vita, scopo della redenzione: «Io sono venuto perché gli uomini abbiano la vita e l'abbiano in maniera sovrabbondante».

Siamo edotti esplicitamente per il battesimo, per l'Eucaristia, per l'Ordine e per il sacramento della Confessione o della penitenza: «A me è stato dato ogni potere in cielo e sulla terra». Questo potere trasmetto a voi, dice il Risorto agli apostoli: «Andate, dunque, e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ed io sono con voi tutti i

<sup>5</sup> Sermo I in Ascens.

giorni, fino alla fine del tempo» (*Mt* 28,19). E in *Mc* 16,15ss: «Andate in tutto il mondo e proclamate il Vangelo ad ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvato, ma chi non crederà sarà condannato». La prassi della Chiesa primitiva risulta dagli Atti e dagli altri scritti ispirati. I primi cinquemila che aderiscono alle parole di Pietro nel giorno stesso della Pentecoste domandano: «Cosa dobbiamo fare?». E san Pietro: «Convertitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo (espressione della fede piena in Gesù) per il perdono dei vostri peccati, e riceverete così il dono dello Spirito Santo» (*At* 2,37ss).

I testi evangelici, il precedente e gli altri testi degli Atti, parlano sempre di adulti. Per questo è espressa la necessità della preparazione degli animi mediante il riesame della propria coscienza, e la necessità dell'esplicita adesione al Cristo, dell'accettazione integrale dell'Evangelo.

Il battesimo è amministrato, sempre, anche quando il Signore con qualche miracolo ha testimoniato dell'adesione di un'anima al cristianesimo: così nel caso del centurione Cornelio (*At* 10,44-48), così per Saulo, appena convertito (*At* 9,18). L'interna efficacia del battesimo è confermata, infine, dal suo conferimento ai neonati. Negli Atti si parla di intere famiglie battezzate (16,16.33; 18,8; cfr. ancora *1Cor* 1,16); se si considerano gli usi del tempo, il vivo concetto di solidarietà allora vigente, l'ammissione dei bimbi ai misteri pagani insieme ai loro genitori, l'analogia con la circoncisione, si può asserire con certezza che nelle espressioni degli Atti: «con tutta la loro famiglia», «con tutta la loro casa», sono compresi i bimbi.

A partire da sant'Ireneo<sup>6</sup>, inoltre, il battesimo dei bimbi è attestato esplicitamente come prassi abituale nella Chiesa primitiva<sup>7</sup>. Ancor più chiari, se possibile, sono i testi riguardanti l'istituzione e la natura della SS. Eucaristia. Effettivamente, le parole pronunziate dal ministro producono quello che

<sup>6</sup> *Adv. Haeres.*, II, 22, 4)

<sup>7</sup> È questa la conclusione cui pervengono i moderni studiosi protestanti, H. Gressmann, Th. Preiss, Pb. M. Menond, O. Cullmann, A. Benoît: cfr. la rivista dell'Università protestantica di Strasburgo, *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 28-28 (1948-49) 132-141; e l'esposizione in SPADAFORA F., *Temi d'Esegesi*, Rovigo 1953, p. 477-487: *Il battesimo dei bimbi; controversia tra i protestanti*.

significano, rendono presenti il corpo e il sangue del Cristo, rendono presente Cristo Signore sotto le specie del pane, sotto le specie del vino.

L'Eucaristia fu istituita da Cristo come sostituzione della Pasqua giudaica: «Cristo, nostra pasqua, è stato immolato!» (*1Cor* 5,7), per permettere a tutti i fedeli la partecipazione al sacrificio della croce, col mangiare le carni della Vittima immolata. I testi sono al riguardo molto espressivi. In ordine di tempo, dopo l'Evangelo di *Mt* 26,26-29, son da porre le pagine chiarissime di san Paolo (*1Cor* 11,17-34; 10,4.15-22); quindi *Mc* 14,17-25; *Lc* 22,14-20 – paralleli a *Mt* –; e, per la prassi della Chiesa primitiva, oltre la *1Cor*, *At* 2,42.46; 16,3); 4, 20.7-11. Infine, *Gv* 6,51-65.

Il Cristo sanciva la nuova alleanza col sacrificio della croce; i fedeli diventano anch'essi contraenti, offerenti col Cristo del grande e unico sacrificio, condividono diritti e doveri di tale alleanza, mangiando le carni della Vittima immolata. Le parole del Cristo: «Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo... non avete in voi la vita» (*Gv* 6,53) ritengono pertanto intero il loro pieno significato.

Gesù, particolarmente, nel suo discorso di Cafarnao (*Gv* 6,51-65), ha parlato della SS. Eucaristia come la cena sacrificale del sacrificio del Golgota; la cena che gli offerenti consumavano nel tempio subito dopo l'immolazione a Dio della vittima da loro presentata<sup>8</sup>.

La presenza reale del Cristo, sotto le due specie, risalta nettamente dal carattere stesso del rito (natura e scopo), ed è richiesta perentoriamente dalla equazione affermata da Gesù: «Questo è il mio corpo»; «Questo è il mio sangue». Il precetto: «Fate questo in memoria di me», rileva che si tratta di un'istituzione da perpetuarsi fino alla fine del tempo «finché il Signore non venga», come si esprime san Paolo (*1Cor* 11,26); fino a che durerà la fase terrestre del regno di Dio.

«Questo calice – scrive san Paolo (ib.) – è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo ogni qualvolta che ne bevete, in memoria di me. Ogni volta infatti che mangiate questo pane e bevete al calice, voi annunciate la morte

<sup>8</sup> Per questo aspetto essenziale, come per i testi sopra citati, cfr. voce Eucaristia, nel *Dizionario Biblico*, Roma, Il ed., 1957, pp. 226-230.



del Signore, finché egli venga. Perciò chiunque mangia il pane o beve al calice del Signore in modo indegno, sarà colpevole verso il corpo e il sangue del Signore».

Se il corpo e il sangue del Cristo non fossero presenti, come verrebbero profanati da chi se ne ciba indegnamente? E l'Apostolo insiste: «perché chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna» (v. 29).

Nel c. 10 della stessa lettera, san Paolo illustra chiaramente la natura di cena sacrificale. Come la cena consumata dai sacrificatori, mangiando parte delle carni già immolate alla divinità, era atto essenziale del sacrificio, ché il mangiarle era per loro unirsi in qualche modo allo stesso Dio, così nella Eucaristia si mangiano le carni della Vittima divina immolatasi sulla croce, e rese presenti con le parole della consacrazione, richiamando e misticamente riproducendo l'unico ed eterno sacrificio<sup>9</sup>.

L'Eucaristia pertanto è la sorgente dell'unità, la linfa del corpo mistico: «Noi siamo un solo corpo, perché ci cibiamo di un solo pane» (cfr. *1Cor* 10,17), evidentemente il corpo di Cristo, unico ed uno per tutti i fedeli. L'Eucaristia, infatti, termina e completa la nostra incorporazione al Cristo<sup>10</sup>.

«Nella figura del pane ti è dato il corpo e nella figura del vino ti è dato il sangue, affinché tu divenga, partecipando al corpo e al sangue del Cristo, concorporeo e consanguineo al Cristo. Così, noi diveniamo cristofori distribuendosi nelle nostre membra il corpo del Cristo e il suo sangue. Così, secondo il beato Pietro, noi diveniamo partecipi della natura divina»<sup>11</sup>.

«Questo pane che vedete sull'altare, santificato dalla parola di Dio, è il corpo del Cristo. Questo calice, o piuttosto quanto il calice contiene, santificato dalla parola di Dio, è il sangue di Cristo... se voi l'avete ben ricevuto, voi siete ciò che avete ricevuto. Perché l'Apostolo dice: "Un sol pane, un sol

<sup>9</sup> Per la prassi nella Chiesa primitiva, in ordine alla celebrazione della SS. Eucaristia, fin dall'inizio, cfr. i testi degli Atti, illustrati anche in uno studio recentissimo del protestante Ph. M. MENOND, nella *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 33 (1853) 21-36.

<sup>10</sup> Cfr. SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, in *Joannem*, hom. 46, 2-3.

<sup>11</sup> SAN CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catech. mystag.*, IV, 3.

corpo, benché siamo numerosi»<sup>12</sup>. «I fedeli conoscono il corpo di Cristo, se non dimenticano di essere il corpo del Cristo... O sacramento di pietà! O segno di unità! O legame di amore! Colui che vuol vivere, ha il mezzo di vivere, la fonte della vita. Che egli venga, che creda, che sia incorporato, per essere vivificato!»<sup>13</sup>.

Mediante il battesimo siamo innestati al Cristo; la solidarietà con lui è una solidarietà volontaria. La volontà che ha aderito a Cristo, deve praticarne l'insegnamento. Deve perseverare nella adesione iniziale. Il battesimo, che ci comunica la vita soprannaturale, non elimina le tendenze della nostra natura che inclina così spesso al disordine morale, all'ingiustizia, al peccato.

Se dovessimo andare dietro alle spinte dei sensi, violeremmo spesso la legge di Dio. La confermazione «ci arma contro i ritorni offensivi dell'Adamo ribelle e peccatore», ci aiuta, ci dona i mezzi «per la conservazione, la difesa, il libero rigoglio della vita attinta all'Eucaristia».

È lo Spirito Santo che viene in noi con i suoi doni (*Is* 11,2): spirito di sapienza e d'intelletto, spirito di consiglio e di fermezza, spirito di scienza e di timore di Dio<sup>14</sup>.

Sono tre binomi. Il primo è in ordine alla vita intellettuale. Il dono «della sapienza» è conoscere le cose secondo il criterio divino, secondo la loro connessione col fine ultimo; valutare ciascuna alla luce della dottrina evangelica.

L'intelligenza è la facoltà di ben discernere e di giudicare rettamente. È sapere operare la cernita tra ciò che è bene e ciò che è male.

Il secondo binomio si riferisce alla vita pratica o all'azione. Il «consiglio», frutto dei due doni precedenti, è la facoltà di scegliere i mezzi adatti a raggiungere il nostro fine soprannaturale, a superare le varie difficoltà che ad esso si oppongono.

La «fermezza» è il dono soprannaturale o abito per cui l'animo, con coraggio e perseveranza, alacramente attua i propositi, adopera i mezzi prescelti col dono precedente.

<sup>12</sup> SANT'AGOSTINO, *Sermo* 227.

<sup>13</sup> SANT'AGOSTINO, in *Joannem*, 26, 13.

<sup>14</sup> Cfr. I doni dello Spirito Santo nel libro già citato, *Temi di Egesesi*, p. 196 203.

Infine, il terzo binomio è in ordine alle nostre dirette relazioni con Dio.

La «scienza» è la vera conoscenza di Dio; «conoscere Dio» non è solo riconoscerlo per quello che è, e sapere ciò che egli comanda, ma anche conformare la propria vita alle esigenze di Dio giusto e santo (cfr. *Os* 4,1; 5,4; *Ger* 8,7).

Il «timor di Dio» è la riverenza, l'ossequio, l'obbedienza, l'amore verso Dio (*Pr* 1,7). È un'espressione che abbraccia la pietà e la virtù di religione, cioè il sentimento intimo e gli atti del culto esterno. La pietà dispone a venerare con affetto Iddio qual nostro padre; il timore a fuggire il male per la riverenza dovuta al Signore.

Troviamo attestato il conferimento di tale sacramento negli *At* 8,14-25. Il diacono Filippo evangelizza, converte la Samaria al cristianesimo, battezza (8,4-13).

Pietro e Giovanni allora da Gerusalemme si portano a Samaria: «impongono le mani sui battezzati e questi ricevono lo Spirito Santo» (v. 15-17), dopo aver pregato per essi.

Sacramento dunque distinto dal battesimo e conferito dagli apostoli: segno sensibile, l'imposizione delle mani, che simboleggia la discesa dello Spirito Santo nelle anime; che realizza immediatamente quanto esprime: «imponerono loro le mani e ricevevano lo Spirito Santo», come confermano i segni esterni, anche miracolosi, che accompagnavano il resto (cfr. *Gal* 3,13).

Altro esempio negli stessi *At* 19,1-6. Per il sacramento della confessione, che permette al peccatore il ritorno all'amicizia con Dio, il reinserirsi nella vita della grazia, mi limito alle parole dell'istituzione, del mandato lasciato dal Cristo risorto agli apostoli: «Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi» (Gesù era il plenipotenziario del Padre: *Gv* 5,19-31; egli ora che sale al cielo, stabilisce i suoi plenipotenziari agli apostoli).

Vi comunico il mio potere. «E detto questo, soffiò e disse loro: Ricevete lo Spirito Santo. A coloro a cui rimettete i peccati, saranno perdonati; a coloro a cui non perdonerete, non saranno perdonati» (*Gv* 20,22-23).

Gesù conferisce agli apostoli il potere di dare una sentenza; devono giudicare se assolvere o negare l'assoluzione, naturalmente dopo aver ascoltato il penitente e avere valutato le disposizioni.

Abbiamo visto, per il battesimo e l'Eucaristia, la espressa volontà del Cristo di istituire riti perenni, per i suoi fedeli, fino alla fine della fase terrestre del regno di Dio. «Io sono con voi tutti i giorni – dice agli apostoli – fino alla fine del tempo» (*Mt* 28,20), esplicitamente affermando la perennità dei capi preposti alla sua Chiesa, amministratori dei sacramenti, dispensatori dei misteri di Dio (*1Cor* 4,1).

Per essi, a tale scopo, egli istituì il sacramento dell'ordine. La loro missione è espressa fin dalla chiamata definitiva ai primi apostoli: «Venite dietro a me e vi farò pescatori di uomini» (*Mt* 4,19; cfr. *Mc* 1,16-20). La elezione degli apostoli è preceduta dalla preghiera del Cristo: «Dopo aver pregato, chiamò i suoi discepoli, e scelse dodici tra essi, che chiamò apostoli» (*Lc* 6,13; cfr. *Mt* 10,2-4).

Li istruì a parte (*Mt* 13,10; *Lc* 8,10); li mandò in missione, con particolari raccomandazioni (*Mt* 10). E chiaramente, nel discorso d'addio, dopo la cena: «Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi e vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga» (*Gv* 15,16).

Gesù istituì questo sacramento, nella stessa cena, quando diede agli apostoli il potere e il comando di celebrare la SS. Eucaristia: «Fate questo in memoria di me» (*Lc* 22,19); cfr. *Gv* 20,22: il potere di rimettere i peccati; *Mt* 16,13-20; *Gv* 21,15-17: il primato di Pietro, e dei suoi successori, ai quali affidò il regime supremo della Chiesa<sup>15</sup>.

Segno sensibile: l'imposizione delle mani, simbolo della comunicazione dei poteri soprannaturali conferiti dal Cristo (*At* 6,6; 13,3; 14,22).

È così che Paolo ha consacrato vescovo (lo si desume dai poteri esercitati ad Efeso) il suo prediletto Timoteo (*2Tim* 1,6ss; cfr. *1Tim* 4,14; è così che Paolo costituisce la gerarchia nelle singole chiese «i presbiteri» (*At* 14,22), il cui compito – dice lo stesso Apostolo –, è di «reggere la Chiesa di Dio»; compito affidato loro dallo Spirito Santo (*At* 20,28).

<sup>15</sup> Cfr. SPADAFORA F., *I Pentecostali*, Rovigo, 1950<sup>2</sup>, p. 50-89. Al riguardo c'è qualcosa di molto significativo in recenti scritti di protestanti: CULLMANN O., *Saint Pierre, Disciple-Apôtre-Martyr*, Neuchâtel 1952. Recensione e critica, cfr. BENOIT P., *Revue Biblique* 60 (1953) 565-579.

L'imposizione delle mani da parte degli apostoli e lo Spirito Santo, sono le due cause che agiscono nell'ordine, come lo Spirito Santo e l'acqua nel battesimo.

Per gli ultimi sacramenti, matrimonio ed estrema unzione abbiamo nel Nuovo Testamento due accenni diretti. Si tratta di accenni occasionali, che ricevono luce e determinazione dall'insegnamento infallibile della Chiesa<sup>16</sup>.

Per il matrimonio, dopo aver citato *Gen 2,23ss*, circa l'unione dei due sposi, e pertanto l'amore scambievole che da essa deriva, san Paolo aggiunge: «Grande è questo mistero (in latino, nella Volgata, troviamo «sacramentum», ma col significato di verità densa di significato e nascosta), lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa» (*Ef 5,32-33*).

L'unione dell'uomo e della donna, enunziata nella Genesi «e così saranno i due una sola carne», e che Dio ha voluto, è un mistero importante e sublime, perché, oltre al significato immediato del dono e dell'accettazione mutui dei due sposi, figura l'unione del Cristo e della Chiesa. Ecco il profondo significato (mistero) che va riconosciuto alle parole della Genesi.

Questo rapporto esiste già nel matrimonio, semplice contratto naturale, come istituito da Dio; ma esso è pieno, adeguato soltanto nel matrimonio sacramento, per gli effetti della grazia che produce, come è ferace di ogni bene soprannaturale l'unione del Cristo con la sua Chiesa.

Il divin Redentore, che ha onorato con la sua presenza il matrimonio alle nozze di Cana (*Gv 2,1-11*), che ne ha solennemente sancito l'unità e la indissolubilità (*Mt 5,31ss; 19,3-2*): «Quel che Dio ha congiunto l'uomo non separi»; «Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, eccetto il caso di concubinato<sup>17</sup>, la espone ad adulterio, e chi sposa la ripudiata, commette

<sup>16</sup> Ph. M. MENOND, nello studio già citato circa l'Eucaristia negli Atti degli Apostoli, *Revue d'histoire et de Philosophie religieuses*, 33 [1953] 21-36, rileva il carattere occasionale degli scritti apostolici: «San Paolo tratta della cena soltanto scrivendo ai fedeli di Corinto, e ancora perché la celebravano in modo così disordinato che la sua vigilanza apostolica doveva intervenire. Se quelli avessero preso degnamente «la cena del Signore» e se, d'altra parte, non fossero stati turbati dalla questione degli idolotiti noi probabilmente non avremmo alcuna istruzione dell'Apostolo sull'argomento» (p. 21ss).

<sup>17</sup> Così va tradotto l'inciso «nisi fornicationis causa», porneia equivale all'aramaico zenut = matrimonio inesistente, concubinato; cfr. *Temì d'Esegesi*, già cit., p. 345-352.

adulterio»; (*Mt 10,10ss; Lc 16,18; 1Cor 7,10 ss; Rm 7,2 ss*), lo ha elevato a sacramento, connettendo al contratto naturale tra i battezzati il conferimento della grazia. La Chiesa rende esplicito l'insegnamento implicitamente contenuto negli Evangelii (*Mt 19,3-12; Gv 2,1-11*) e particolarmente in *1Cor 7* e in *Ef 5,28-31*. Per l'estrema unzione: «Chi è malato, chiami presso di sé i presbiteri della Chiesa ed essi preghino su di lui, ungendolo con olio nel nome del Signore e, se ha commesso peccati, gli saranno perdonati» (*Gc 5,14ss*).

Rito esterno, l'unzione che lenisce i dolori; conferimento della grazia, che, sola, può rimettere i peccati, per distruggere qualsiasi ostacolo alla intima unione col Cristo.

Così dal nostro affacciarsi all'esistenza, fino al momento del nostro passaggio dal tempo all'eternità, il Cristo Gesù ci offre, nella sua Chiesa, i mezzi adeguati per appropriarci dei beni che egli ci ha acquisiti mediante la redenzione, nella sua passione, morte e risurrezione.

Sì, tutto è pronto: «Il regno di Dio è simile ad una mensa riccamente imbandita», basta sedersi; basta accogliere l'invito ripetutamente, continuamente rivolto a tutti, a ciascuno di noi: «Venite alle nozze».

La nostra solidarietà volontaria al Cristo, la nostra incorporazione a lui, è la nostra salvezza, è la nostra santificazione. Essa ha inizio col battesimo, che ci rende tralci dell'unica, vera vite; è completa e si perfeziona con la nostra partecipazione alla cena sacrificale, mangiando le carni del Cristo.

I doni dello Spirito Santo, la sua azione santificatrice, mediante il sacramento della confermazione, ci suggeriscono la strada da seguire e ci comunicano l'energia per irrobustirci nella lotta perenne contro le tendenze della natura, e nella pratica della virtù.

Il sacramento della penitenza ci permette di bagnare e purificare nel sangue di Cristo le colpe, le fragilità cui inevitabilmente ogni uomo soccombe; è unico strumento salutare di richiamo, di riflessione, alla nostra deficienza, al riconoscimento della nostra infinita miseria. nei confronti della santità e della benevolenza divina.

Solidarietà volontaria: è necessario rispondere alla voce di Dio, seguire le ispirazioni dello Spirito Santo, ascoltare l'invito di Gesù: «Venite a me, voi tutti che siete stanchi e oppressi, e io vi darò ristoro. Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore, e troverete ristoro per la vostra vita. Il mio giogo infatti è dolce e il mio peso leggero» (Mt 11,28-30).

«Ci aiuti la tua grazia, o Dio onnipotente... E se non possiamo vivere con quella innocenza di vita che si dovrebbe, concedici almeno di piangere debitamente le colpe che abbiamo commesse, e di servirti più fervorosamente da qui avanti in spirito d'umiltà e nel proposito d'una buona volontà»<sup>18</sup>.

### Il sacramento del battesimo e la vita cristiana

Ponendo queste due realtà di fronte e unendole con la congiunzione e, siamo chiaramente invitati a cogliere un rapporto. Siamo di fronte a uno dei casi in cui il rapporto si fa così profondo da tradursi in equazione. C'è un'equazione perfetta tra battesimo e vita cristiana; c'è un'equazione perfetta tra battesimo, perfezione e santità. L'apostolo Paolo chiama santi coloro che hanno ricevuto il battesimo.

Evidentemente perché l'equazione regga, il sostantivo battesimo deve essere unito all'aggettivo vissuto: è il battesimo vissuto che fa il cristiano, il perfetto, il santo. Creare una vera equazione tra battesimo e vita: questo è tutto il senso della vita cristiana. Il battesimo è per il cristiano ciò che la sorgente è per il fiume: è l'atto da cui sgorga la sua vita in Cristo. È l'inizio di una realtà che non avrà fine.

È il più bello e il più magnifico dei doni di Dio (*San Gregorio Nazianzeno*). Un dono così ricco che tutto quello che ci è donato dopo, non fa che perfezionare ciò che ci è stato dato allora: è quello che fa la cresima in ordine al dono dello Spirito Santo, e l'eucaristia in ordine alla vita divina e all'incorpo-

<sup>18</sup> *Imitazione di Cristo*, IV, 11, 8.

razione a Cristo. È quello che avviene per la vita dell'uomo al momento della nascita: c'è già in germe tutto l'uomo di domani: energie vitali, facoltà, attitudini, propensioni sono tutte raccolte in quel fragile essere che si affaccia alla vita, e non avranno che da svilupparsi e da maturare attraverso quel gioco complesso di esperienze che è la vita.

Raramente una analogia umana si rivela così pertinente ad illustrare un dato di fede. Se ne è servito lo stesso Gesù che ha detto a Nicodemo: «Non ti meravigliare se t'ho detto: dovete nascere dall'alto» (Gv 3,7). In quell'atto è riassunta tutta la vita cristiana: il seguito non è che sviluppo, esplicitazione, compimento.

Tutto l'arco del nostro destino soprannaturale, dalla prima iniziativa con cui Cristo afferra la nostra vita, fino alla conclusione gloriosa, ha nel battesimo il suo fondamento e il suo fulcro. Là sono già presenti tutte le tappe del cammino, tutte le virtualità da sviluppare, e sono già fissate le leggi fondamentali di questo stesso progresso che deve portare a perfezione nel cristiano la pasqua di Cristo.

All'ingresso di alcuni battisteri antichi si legge: *ianua vitae spiritualis*, porta, ingresso della vita spirituale. E questa idea poggia su tutta la dottrina di san Paolo; trova una stupenda illustrazione nelle catechesi dei grandi vescovi antichi e nella stessa liturgia battesimale antica e nuova. Quando nella vita della Chiesa si abbozza un rinnovamento, esso alimenta il suo slancio dalla riscoperta della grazia battesimale.

La svolta decisiva dell'esistenza. Si tratta di cogliere gli aspetti più impegnativi della grazia battesimale. Essa ci appare anzitutto come un taglio netto e definitivo, che imprime alla vita un nuovo orientamento, che esige una rottura e una palingenesi radicale, cioè una nuova nascita. Certo nessun momento della vita appare di un peso, di un'importanza così decisiva. È più decisivo ancora di quel momento misterioso e sacro in cui ci siamo affacciati alla vita: tanto più decisivo e importante quanto la vita di Dio trascende la fragile vita dell'uomo. È più importante del momento della morte dal quale dipende l'eternità, perché questa in fondo non porterà nulla di sostanzialmente nuovo; sarà la caduta di un velo che farà apparire nella gloria ciò che già siamo.

Lo ha detto stupendamente Paolo: «Voi siete morti e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio! Quando Cristo, vostra vita, sarà manifestato, allora anche voi sarete manifestati con lui nella gloria (Col 3,3-4). Tutto è già cambiato e trasformato: ma in quel giorno si manifesterà, si rivelerà nella sua bellezza eterna. Per questo la liturgia della morte è tutta segnata dall'impronta battesimale. Una antica iscrizione dice che la morte è il compimento del battesimo.

Nella lettera a Tito (3,5), Paolo parla perciò di un lavacro di rigenerazione, cioè di una nuova nascita. La novità non potrebbe essere più radicale: si entra nel mondo divino. È un salto dalle dimensioni infinite, è una nascita dall'alto, da Dio, ed è un'altezza che fa venire il capogiro. Non finiremo mai di entrare nel mistero di queste parole che leggiamo nella seconda lettera di Pietro (1,4): siete diventati partecipi della natura divina. È urgente per il popolo cristiano, ricuperare la coscienza esaltante di appartenere al mondo divino con le radici più profonde del nostro essere.

Siamo stati battezzati nel nome della Trinità (èis to ònoma dice il testo greco) dunque nel senso dinamico, per essere introdotti nel nome di Dio, nel mistero della sua vita intima. È la novità radicale di una nascita, siamo creati di nuovo: Siamo opera di Dio, creati in Cristo Gesù (Ef 2,10). Tutti sappiamo con quale insistenza Paolo ritorna sul tema dell'uomo nuovo, della nuova creatura. Questa situazione divina in cui siamo immersi è gravida di conseguenze.

La vita cristiana deve manifestare il primato del divino. C'è un'ultima cosa che la liturgia battesimale grida con tutti i suoi riti, ed è questa: l'esistenza cristiana è posta tutta sotto l'insegna del soprannaturale. La chiesa ha bisogno di questo messaggio, oggi forse più di ieri. Il problema della secolarizzazione ha preso forse le mosse agli inizi da alcune esigenze legittime, ma ha tentato poi di scoronare il cristianesimo del suo alone divino per rinchiuderlo in dimensioni puramente umane e sociali.

Se il disegno di Dio ci ha strappati dalla nostra nullità per introdurci nel mistero della sua vita intima, questo fatto ha il diritto di porsi al centro della teologia e della vita, facendo impallidire al confronto ogni altra realtà. Il Padre ci ha messi in grado di partecipare alla sorte dei santi nella luce.

Ci ha liberati dal potere delle tenebre e ci ha trasferiti nel regno del suo Figlio diletto, per opera del quale abbiamo la redenzione, la remissione dei peccati (Col 1,12-14).

Bisogna prendere coscienza che con ciò abbiamo compiuto un salto qualitativo infinito. Questa destinazione divina deve ispirare e sostenere ogni compito terrestre, e non viceversa.

Il soprannaturale non è solo uno stimolo per il nostro impegno terrestre. Dio non è un mito di cui gli uomini possono servirsi per un servizio umano più efficace. Dio è Dio, è la Realtà, è l'Assoluto. A lui spetta il primato in ogni cosa. E nell'uomo stesso il primato spetta a ciò che c'è in lui di divino. Se l'uomo è composto di corpo, di anima e di Spirito Santo, tutto in lui è polarizzato a questo Spirito che è anima dell'anima e vita della vita. Non sa che cosa farsene il nostro mondo, assetato del divino più di quanto crediamo, di un naturalismo, di un umanesimo senza fondamento, di una filantropia senza mistero. Ha bisogno della luce divina della fede per superare il suo smarrimento.

Ha bisogno di esistenze nelle quali traspaia la realtà trascendente: Cristo e la sua pasqua. Il mondo vuole dei testimoni della morte e della risurrezione di Cristo: con la parola e con la vita. Sarebbero compromesse le sue stesse sorti umane, se questa attesa andasse delusa. Questo avverrà solo quando il battesimo sarà vissuto e l'esistenza umana ne sarà il coerente sviluppo. Siamo cristiani per questo.

## VII

## LA CONFESSIONE DI FEDE IN GESÙ

Il credo del popolo israelita, professato nel tempio, durante la festa delle Primizie: «Mio padre era un arameo errante... Il Signore ci diede questa terra, dove scorrono latte e miele. Io presento le primizie dei frutti del suolo che tu, Signore, mi hai dato» (*Dt 26,5-11*), più le tre risposte che Gesù dà a Satana nel testo evangelico di Matteo costituiscono una confessione di fede esistenziale da parte di Gesù: «Non di solo pane vive l'uomo», «Adorerai il Signore, tuo Dio», e «Non tentare il Signore, tuo Dio».

Infine, nella Lettera Romani si trova una formula molto concisa ed antica di professione cristiana: «Gesù è il Signore», che Dio ha risuscitato dai morti. In un momento tanto esistenziale, come è la tentazione, e in certe circostanze tanto favorevoli per cadervi, Gesù esce vincitore mediante il ricorso alla Parola del Dio vivo. Di fronte alla prima tentazione, di carattere materiale ed economico («fa' che queste pietre si trasformino in pane»), Gesù confessa che ci sono beni superiori all'alimento, e che non si può ridurre l'essere umano a un oggetto di consumo, ad un homo oeconomicus, senza trascendenza.

Agli attacchi diabolici nel campo politico, che lo invitano ad usare mezzi illeciti e ingiusti per ottenere potere e influenza («tutti i regni della terra io ti darò...»), e a lasciare al margine la volontà di Dio, Gesù confessa con vigore che non è disposto a lasciarsi ingannare dall'ambizione di potere, e che Dio è per lui un assoluto e basta («Adorerai il Signore tuo Dio»).

Quando, nella terza tentazione, Satana lo attacca dal lato della religione, citando la Sacra Scrittura, ed inducendolo a chiedere a Dio un miracolo, Gesù dichiara apertamente che l'uomo non deve mai mettere alla prova Dio («Non mettere alla prova il Signore tuo Dio»). Le tentazioni di Gesù (eco-

nomica, politica, religiosa), sono le tentazioni del popolo di Israele nel deserto. E sono le tentazioni di ogni uomo. Il popolo di Israele è soggiaciuto ad esse, Gesù le ha vinte, all'uomo è stata data da Cristo la capacità di vincerle, se accetta il mistero della Redenzione.

La fede cristiana non è "idee", ma "storia". Il "credo" non è formato da alcune idee elevate su Dio, la sua essenza e i suoi attributi, o sulla ragione di essere dell'uomo e del mondo nella mente divina. Il "credo" del popolo di Israele, di Gesù e della comunità cristiana è un credo marcato dalle vicissitudini storiche di un popolo, di un uomo-Dio, di una comunità credente.

Il credo di Israele inizia con la storia di Giacobbe, un arameo errante, e della sua discendenza, condotti da Dio, nel corso di due secoli, fino a portarli alla terra promessa. Gesù, nella sua confessione davanti alle tentazioni, che cosa fa, se non situarle nelle relazioni della storia stessa di Dio con il suo popolo?

Il credo del popolo cristiano si fonda sulla storia di Gesù di Nazaret, costituito Signore da suo Padre, con il resuscitarlo dai morti. Le idee non sono per essere credute, ma per essere pensate; la storia, quando Dio entra in essa, non deve essere tanto oggetto di riflessione, quanto di professione di fede.

Due fedeltà che Dio vuole unire. I testi liturgici manifestano la stupenda fedeltà di Dio all'uomo. In mezzo alle oscurità e agli "assurdi" della storia, Dio camminò fedelmente accanto al suo popolo in Egitto, nel lungo errare per il deserto, fino ad introdurlo alla terra promessa ad Abramo. Dio fu allo stesso modo fedele nei confronti di suo Figlio, Gesù Cristo, davanti ai duri attacchi del demonio, e davanti alla tremenda sconfitta della morte. Dio vuole che a questa fedeltà sua si unisca la fedeltà dell'uomo. Gesù unì la sua fedeltà a quella del Padre in un modo straordinario. Gli Israeliti del deserto non risponderanno con la stessa fedeltà.

All'uomo, al cristiano di oggi, viene offerta l'alternativa: sceglierà di unire la sua fedeltà a quella di Dio, come Gesù Cristo? Confessare la fede in un mondo tentatore. La tentazione è una compagna inseparabile della vita umana. Il tentatore è uno solo, e tanto orgoglioso che non ha remore nel ten-

tare lo stesso Figlio di Dio. Le forme che adotta e i mezzi che utilizza per tentare gli uomini vanno cambiando con i tempi, i costumi, le culture, anche se le tentazioni fondamentali sono sempre le stesse: Avere, potere, sapere, piacere. In qualsiasi tentazione immaginabile si include qualcuno di questi ingredienti. La società attuale offre al tentatore un ventaglio di possibilità numerosissime.

Diciamo che le forme e i modi che il demonio possiede di tentare l'uomo di oggi sono cresciute in una maniera geometrica, e l'uomo è stato in certo modo sorpreso da questa valanga di tentazioni, e con non poca frequenza vive abbastanza sprovvisto e poco protetto di fronte ad esse. Come credenti in Cristo, è un onore per noi e una grande audacia confessare la nostra fede in mezzo a questo mondo tentatore, che si è riproposto di dimenticarla, di affogarla e di emarginarla tra le cose inutili che non si osa abbandonare del tutto.

Le tentazioni provenienti dal mondo saranno per noi una occasione importante per confessare Gesù Cristo, nostro Dio e Signore, e, mediante la nostra confessione di fede, per vincere la tentazione con la forza di Dio. Non dobbiamo aver paura di questo mondo tentatore. «Questa è la vittoria che vince il mondo: la vostra fede».

Non lasciarci cadere in tentazione. Il cristiano, come qualsiasi altro essere umano, è debole, ed ha altresì la coscienza di esserlo. Ma lo accompagna anche la coscienza di possedere una forza superiore, che gli viene da Dio. Poiché è debole, è convito che le aggressioni del tentatore possano distruggerlo. Poiché conta sulla forza di Dio, è sicuro che non c'è tentazione, per potente che sia, che non possa vincere. Per questo il cristiano, chiede varie volte al giorno nel padrenostro: «Non lasciarci cadere in tentazione». Ovviamente, si riferisce a qualsiasi tentazione, ma in modo speciale a quella grande tentazione che è l'idolatria e l'apostasia.

Il culto di altri "dei" o idoli sta in agguato fortemente all'uomo attuale, perché nel supermercato della religione e del sacro, insieme a "prodotti" genuini, ce ne sono molti che sono succedanei e non autentici. Anche l'apostasia è molto tentatrice nel nostro tempo. Apostata è chi rinnega la religio-

ne cristiana. Al giorno d'oggi, forme light di apostasia potrebbero considerarsi il sincretismo religioso promosso in parte dall'ignoranza e in parte dall'accentuazione del sentimento, l'ateismo pratico di chi si chiama cristiano, ma vive come pagano, l'atteggiamento agnostico di non pochi santoni liberali e laici, che officiano nel panteon della dea scienza e del dio progresso e gli rendono culto.

Come individui, e come membri della Chiesa, preghiamo tutti i giorni con fervore il padrenostro, e chiediamo umilmente al Signore che "non ci lasci cadere in tentazione". "Credere"... Oggi suona a molti come essere creduloni, essere in ritardo con i tempi, rimanere pateticamente attaccati a qualcosa, qualunque sia, che si dissolve, svanisce, lasciando vedere finalmente la "dura realtà". «Ma tu ci credi?». «Io non credo in niente». «Credo solo a ciò che si tocca». Oppure credere cambia significato, nell'uso e abuso o comune, e diventa parola inflazionata e quasi insipida. «Io credo che...» e giù supposizioni, congetture, considerazioni, giudizi, sentenze, spesso molto soggettivi e affrettati: dalla meteorologia alla politica, dallo sport alla filosofia, dalla morale alla storia, in un turbinio di parole che si contrappesano, si contraddicono – affermando tutto, il contrario di tutto, e altro – fino a neutralizzarsi in un mare di indifferenza (inquieto e sordo, oppure immobile e oscuro), di parole morte.

«Perché – dice san Bernardo di Chiaravalle – cerchi tra parole morte il Verbo, se Egli, fattosi carne, si è reso visibile?». Niente può ridare valore alle parole morte, peso, realtà, autenticità, verità, se non il Verbo, la Parola.

La parola non si chiacchiera, neppure si dice, perché ha già detto se stessa: creando il mondo, rivelandosi e poi incarnandosi per salvarlo, patendo, morendo, risorgendo per ricondurlo alla gloria del Padre nello Spirito.

La Parola si crede. O si rifiuta di crederla; ma senza potersi illudere di glissarlo, tantomeno di annullarla. E la Parola creduta rende di nuovo credibili le parole.

Allora credere non è più essere in ritardo; al contrario, è anticipare il mondo (tempo) moderno e ogni altro tempo, abitandovi ma non dipendendo da esso.

E, oltre ogni passato, presente e futuro di questo mondo, incominciare ora a vivere la vita eterna, che l'amore, il credere cioè nella Parola vivendola in rapporto a Dio e agli uomini, già dischiude.

È interessante constatare che nelle lingue antiche e moderne a noi più vicine, credere nel senso di avere fiducia e credere nel senso di pensare, ritenere, si dicono con verbi che raccolgono, ciascuno, tutta la gamma dei significati, dalla leggera opinione al forte atto di fiducia.

È così diciamo: «Credo che domani pioverà» (credo = ritengo); «credo che stasera uscirò» (credo = ho intenzione); «non credo nella politica» (credo = ho fiducia); «credo che la squadra per cui faccio il tifo sia la migliore» (credo = sono sicuro); «credo che ti sbagli» (credo = ho la convinzione).

Ma se usiamo in uno di questi significati (o anche in tutti) il verbo credere, quando incominciamo a dire: «Credo in un solo Dio...», non stiamo pronunciando la dichiarazione di fede elaborata dalla Chiesa in trecentocinquantaquattro anni (evidentemente si tratta di una cosa importante, essenziale), dalla morte-risurrezione di Gesù Cristo fino al I Concilio di Costantinopoli (381 d.C.); non stiamo impegnando, personalmente, la nostra fede cristiana; stiamo solo ripetendo più o meno distrattamente parole più o meno suggestive, in un modo che non ha niente a che fare con la vera fede.

La sua fede fu messa alla prova. La Chiesa, infatti, fin da san Paolo ci ha sempre insegnato che la fede vera «quella che, dice Gesù, anche se è piccola come un «granello di senape» sposta le montagne (cfr. *Mt* 17,20) – è la fede di Abramo: pura e viva come la sua.

Già Abramo aveva risposto con grande, assoluta fede a Dio che lo chiamava fuori dalla sua terra nativa, senza sapere dove il Signore lo avrebbe condotto: «Vattene dal tuo paese, dalla tua patria e dalla casa di tuo padre, verso il paese che io ti indicherò» (*Gen* 12,1).

Dopo queste cose, Dio mise alla prova Abramo e gli disse: «Abramo, Abramo!». Rispose: «Eccomi!». Riprese: «Prendi tuo figlio, il tuo unico figlio che ami, Isacco, va' nel territorio di Moria e offrilo in olocausto su un monte che io ti indicherò». Abramo si alzò di buon mattino, sellò l'asino, prese con sé due servi e il figlio Isacco, spaccò la legna per l'olocausto e si mise



in viaggio verso il luogo che Dio gli aveva indicato. Il terzo giorno Abramo alzò gli occhi e da lontano vide quel luogo. Allora Abramo disse ai suoi servi: «Fermatevi qui con l'asino; io e il ragazzo andremo fin lassù, ci prostreremo e poi ritorneremo da voi». Abramo prese la legna dell'olocausto e la caricò sul figlio Isacco, prese in mano il fuoco e il coltello, poi proseguirono tutt'e due insieme. Isacco si rivolse al padre Abramo e disse: «Padre mio!». Rispose: «Eccomi, figlio mio». Riprese: «Ecco qui il fuoco e la legna, ma dov'è l'agnello per l'olocausto?». Abramo rispose: «Dio stesso provvederà l'agnello per l'olocausto, figlio mio!». Proseguirono tutt'e due insieme; così arrivarono al luogo che Dio gli aveva indicato; qui Abramo costruì l'altare, collocò la legna, legò il figlio Isacco e lo depose sull'altare, sopra la legna. Poi Abramo stese la mano e prese il coltello per immolare suo figlio. Ma l'angelo del Signore lo chiamò dal cielo e gli disse: «Abramo, Abramo!». Rispose: «Eccomi!». L'angelo disse: «Non stendere la mano contro il ragazzo e non fargli alcun male! Ora so che tu temi Dio e non mi hai rifiutato tuo figlio, il tuo unico figlio». Allora Abramo alzò gli occhi e vide un ariete impigliato con le corna in un cespuglio. Abramo andò a prendere l'ariete e lo offrì in olocausto invece del figlio. Abramo chiamò quel luogo "Il Signore provvede" (*Gen 22,1-14*).

In questo racconto, tutto sublime, c'è un vertice meraviglioso che, se non si sta attenti, può sfuggire alla vista interiore: Isacco si rivolse al padre Abramo e disse: «Padre mio!». Rispose: «Eccomi, figlio mio». Riprese: «Ecco qui il fuoco e la legna, ma dov'è l'agnello per l'olocausto?». Abramo rispose: «Dio stesso provvederà l'agnello per l'olocausto, figlio mio!».

Dobbiamo considerare che Abramo va totalmente (contro se stesso, avendo scelto, e con la prontezza di un «Eccomi!»), non solo di ascoltare Dio ma di obbedirgli uccidendo il proprio unico figlio – donatogli prodigiosamente, in precedenza, da Dio stesso (cfr. *Gen 18 e 21*) – nel sacrificio che gli è ora incomprendibilmente richiesto.

Molto tempo più tardi Gesù porta a compimento l'Antico Testamento, l'antico patto di Dio con l'uomo (di cui Abramo è il custode splendido), prima dicendo: «Se qualcuno vuole venire dietro a me, rinneghi se stesso,

prenda la propria croce ogni giorno e mi segua» (*Lc 9,23*); poi donandosi in sacrificio sulla croce, dove il Padre permette e vuole che egli soffra e muoia.

Gesù è sacrificato e muore. Isacco non è sacrificato, non muore. Ma Abramo, a quel punto, ancora non lo sa: per lui il momento incomprensibile della morte (per sua stessa mano!) del figlio, si avvicina, ed è tragicamente reale. Abramo vuol essere fedele, fino all'ultimo, a Dio che lo «tenta», cioè lo mette alla prova (senza che egli lo sappia).

Ma non per questo diventa spietato né disumano. Isacco gli chiede, con terribile innocenza: «Ecco qui il fuoco e la legna, ma dov'è l'agnello per l'olocausto?». Abramo potrebbe rispondergli - è un padre angosciato, crocifisso dal dolore - in molti modi logici: «Sei tu quell'agnello»; «Dio vuole che tu sia sacrificato»; persino con comprensibili tergiversazioni ed inganni (come ha già mentito ai suoi servi): «Lo troveremo per via»; «Lo troveremo sul luogo del sacrificio»; «Non lo so», e simili. Abramo potrebbe, per l'infinita amarezza di tutte le possibili risposte, non rispondergli, o meglio, rispondergli con un silenzio accorato, drammatico ed eloquente.

Abramo pronuncia invece una risposta «impossibile», che gli è dettata dalla sua pura fede, e che dice tutta la verità (anche quella che Abramo non conosce ancora): Dio provvederà da sé l'agnello per l'olocausto, figlio mio!»; dice tutta la verità mentre però nasconde quella che conosce ad Isacco: ma senza ingannarlo né mentirgli.

Perché la sua è una risposta «impossibile»? Perché, affidandosi alla sola fede, Abramo non parla di realtà materiali - il sacrificio, l'olocausto: la morte, il sangue, il fuoco - ma della pura volontà di Dio; e così inconsciamente si prepara al miracolo che tra poco avverrà, la «rinuncia» di Dio al sacrificio di Isacco, superando quella insopportabile previsione di sangue e di nome prossima a realizzarsi: «Dio stesso provvederà...».

Abramo non nasconde ad Isacco la volontà di Dio, e non la nasconde neppure a se stesso. Isacco non sa quale sarà l'agnello per il sacrificio, ma ora sa che Dio stesso lo procurerà; d'altra parte Abramo sa bene qual è l'agnello richiestogli da Dio, e, senza rivelarlo ad Isacco, lo conferma a se stesso riaprendo la ferita inguaribile della propria anima.

Ma non ha il coraggio, come padre, e la crudeltà, e l'assurda spietatezza, di pronunciare il nome di quell'agnello; non può; anche per questo dice: «Dio stesso provvederà l'agnello per l'olocausto, figlio mio!».

Siamo qui su un vertice altissimo di fede, il più alto: l'obbedienza è totale, eppure una tale obbedienza, che sembra andare inaccettabilmente contro l'amore per il figlio, trova la via, in quelle parole («Dio stesso...») di non uccidere l'amore per il figlio, di conservarlo, di non diminuirlo neppure un poco, anzi di riaffermarlo intensamente («figlio mio!»).

Come è possibile? Abramo, dirà molto tempo dopo san Paolo (*Rm* 4,18), spera contro ogni speranza, oltre ogni ragionevole speranza; spera veramente, perché spera ciò che non è da lui, in quel momento, sperabile: «una speranza che si vede non è più speranza» (*Rm* 8,24). Abramo «rinnega se stesso», «prende la propria croce» – tanto tempo prima che Gesù chieda proprio questo ai suoi discepoli –, fin da quando Dio lo invita ad uscire dalla propria terra, «sperando contro ogni speranza» (*Rm* 4,18); si appresta a sacrificare il proprio figlio a Dio, che glielo chiede, sperando «contro ogni speranza» che «Dio stesso provvederà l'agnello per l'olocausto»; che quell'agnello non sarà Isacco; e lo spera proprio mentre riafferma la volontà di Dio che ben conosce, che terribilmente conosce: la volontà che quell'agnello sia proprio Isacco.

Siamo, umanamente, nell'impossibile: la volontà di fare ciò che Dio vuole, e che è il contrario di ciò che Abramo vuole, si incontra con la speranza «contro ogni speranza», e ciò avviene senza contraddizione, miracolosamente, verrebbe da dire, nelle parole: «Dio stesso provvederà l'agnello per l'olocausto».

E il miracolo della fede: che non vede, e crede. «Beati quelli che senza aver visto crederanno» (*Gv* 20,29). Le parole di Abramo: «Dio stesso provvederà l'agnello per l'olocausto, figlio mio» – che sono il suo più alto atto di fede – sembrano, inoltre, trovare una affascinante risonanza, e non solo risonanza, ma compimento, in quelle di Maria alle nozze di Cana (*Gv* 2,1-12). Anche lei, dopo aver ricevuto dal figlio-Dio la preclusione di un divieto («Che ho da fare con te, o donna?»), come Abramo aveva ricevuto la pre-

scrizione di un comando, reagisce con uno slancio di fede superiore, incomprendibile e non conseguente a una logica puramente umana, come lo era la sconfinata fiducia di Abramo; raccomanda infatti ai servi: «Fate quello che vi dirà», Abramo è il «tipo», cioè il modello, della fede 1A l'Antico Testamento, Maria lo è del Nuovo: il Concilio Ecumenico Vaticano II<sup>1</sup>, perciò, con i Padri, l'ha dichiarata tipo, modello della Chiesa, sua figura di obbedienza e di fedeltà.

È questo significa, inoltre, che l'anima di chi davvero crede (oltre ogni fede puramente umana) non può che essere, con Maria, un'anima dilatata sulla misura e nella realtà della Chiesa: un'anima-Chiesa.

La fede, è la fede di Abramo, è la fede di Maria. Ma occorre ancora dire un'altra cosa: nel Vangelo (*Mt* 17,14-20, cfr. *Mt* e *Lc*) Gesù dice al padre di un ragazzo indemoniato, che gli chiede aiuto: «Tutto è possibile a chi crede». E quell'uomo angosciato replica: «Io credo, ma tu aiuta la mia incredulità». Questa, malgrado l'apparenza di esitazione, è la stessa fede di Abramo. La frase di Abramo: «Dio stesso provvederà l'agnello per l'olocausto, figlio mio!» ritorna, direi, identica nella sostanza spirituale, anche se tutte le parole sono cambiate.

Abramo crede che Dio, che gli chiede quel sacrificio «impossibile», saprà egli stesso realizzarlo senza volere il male di Isacco e il suo, anche se, ciò è, in quel momento, umanamente impossibile. Due impossibilità si incontrano.

Anche la guarigione del figlio indemoniato appare al padre umanamente impossibile («... se tu puoi fare qualcosa, abbi pietà di noi e aiutaci!»). Gesù si meraviglia: «Se puoi...?» e aggiunge subito: «Tutto è possibile a chi crede»; perché, come dice altrove, «tutto è possibile a Dio» (*Mt* 19,26).

Abramo crede più immediatamente, e tutta la sua umiltà («Dio stesso provvederà...») si racchiude in quella immediatezza; il padre dell'indemoniato sembra esitare, ma subito si abbandona con stupenda fiducia – fondata proprio nel riconoscimento umile della propria debolezza: «Io credo, ma tu aiuta la mia incredulità».

<sup>1</sup> *Lumen Gentium*, 63.

La fede, la fede di Abramo e del padre dell'indemoniato, non è una scommessa orgogliosa, o cieca, una sorta di vanteria della propria temerarietà a pensare l'impensabile, l'incredibile; la fede vera contiene l'incredulità – sempre possibile, sempre tentatrice – nel momento in cui la supera nell'atto della fede: «Io credo, ma tu aiuta la mia incredulità».

Molti non hanno fede perché in realtà non vogliono averla, non rischiano di averla («ma tu aiuta la mia incredulità»). La fede è un dono di Dio, anzitutto perché tutto è dono; poi perché «nessuno può venire a me – dice Gesù – se il Padre non l'attira» (Gv 6,44); perché, cioè, Dio ha l'iniziativa nel darcela, e lo fa; ma niente e nessuno, neppure Dio stesso – che rispetta a tutti i costi la nostra libertà – può mantenerla in noi se noi stessi non apriamo le mani – vuote – per accogliere il dono; se con umiltà e fiducia non vogliamo la fede.

Credere allora significa affidarsi, in un atto che impegna simultaneamente e inseparabilmente cuore, intelligenza e volontà: affidarsi non a un'idea astratta, ma a qualcuno, che è Dio.

In un atto. Infatti a chi gli chiede un aiuto straordinario (un «miracolo») Gesù chiede a sua volta fiducia, al livello più alto della fede, chiede di credere: «Tu credi nel Figlio dell'uomo?» (Gv 9,35); «Chiunque vive e crede in me, non morirà in eterno. Credi tu questo?» (Gv 11,26).

Dopo aver parlato dell'eucaristia, che richiede la pura fede, il puro affidarsi a lui dei suoi discepoli, Gesù constata: «Ma vi sono alcuni tra voi che non credono» (Gv 6,65).

Infatti: «Sebbene avesse compiuto tanti miracoli davanti a loro, non credevano in lui» (Gv 12,37).

Dopo la risurrezione l'apostolo Tommaso dice: «Se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi e non metto il dito nel posto dei chiodi e non metto la mia mano nel suo costato, non crederò»; Gesù gli risponde: Perché mi hai veduto, hai creduto: beati quelli che pur non avendo visto crederanno» (Gv 20,25 e 29).

Non è il miracolo a provocare necessariamente la fede, ma l'adesione a Dio: «Se non ascoltano Mosè e i profeti, neanche se uno risuscitasse dai morti crederanno» (Lc 16,31).

La fede non è neppure la capacità di fare grandi cose in nome di Gesù, come avverte questa terribile ammonizione: «Molti mi diranno in quel giorno: Signore, Signore, non abbiamo noi profetato nel tuo nome, e compiuto molti miracoli nel tuo nome? Io però dichiarerò loro: Non vi ho mai conosciuti; allontanatevi da me, voi operatori di iniquità» (Mt 7,22).

La fede è invece un umile, semplicissimo atto di affidamento totale di se stessi.

Sulla croce, morendo, Gesù dice: «Padre, nelle tue mani consegno (= affido) il mio spirito» (Lc 3,46).

Gesù, come uomo, muore nella fede. Tanto più noi! Ciascuno assumendosi la propria responsabilità: la parola «credo» è pronunciata singolarmente dal cristiano perché richiede una precisa assunzione di responsabilità individuale; ma sempre in comunione con la Chiesa «militante» – che combatte cioè la battaglia della fede su tutta la terra –, anche se si fosse fisicamente soli nel momento in cui si dice: «Credo».

La Chiesa si edifica sulla fede apostolica. Il Credo, che oggi recitiamo nella Chiesa, è in sintonia con i due venerati Simboli della Chiesa antica: il Simbolo dei Concili di Nicea e Costantinopoli e il simbolo Apostolico. In esso risuona la parola viva della Scrittura nell'eco o testimonianza della Tradizione vivente della Chiesa.

I Credo, come simboli della fede Cristiana, sono documenti della Chiesa. anteriori persino allo stesso Nuovo Testamento. Nelle loro brevi formule, procedenti da contesti liturgici, catechetici o missionari, raccolgono la sintesi della fede. Sono, inoltre, espressione della vita della comunità. anche prima della formulazione scritta dei loro articoli.

La salvezza, che Dio Padre offre nella Chiesa agli uomini attraverso suo Figlio Gesù Cristo nello Spirito Santo, è il mistero primordiale che, come filo conduttore, unifica la professione di fede dei cristiani di ogni tempo e luogo.

La Chiesa non può testimoniare e confessare una fede diversa da quella che, una volta per sempre, le è stata trasmessa. Nella tradizione della fede degli Apostoli, fondamento della vita cristiana, non si può cambiare niente:

è necessario «combattere per la fede che fu trasmessa ai credenti una volta per tutte» (*Gd* 3,5,20; *1Cor* 11,2; *2Ts* 2,15; *1Ts* 6,20).

Così la Chiesa si mantiene edificata «sopra il fondamento degli apostoli e profeti, e avendo come pietra angolare lo stesso Gesù Cristo» (*Ef* 2,20).

Come scrivono diversi padri della Chiesa – riprendendo la leggenda secondo cui gli apostoli, prima di separarsi per evangelizzare tutto il mondo, redassero il “breviario della fede” come “modello della loro predicazione” proclamando ciascuno un articolo – il Credo è la «formula succinta della fede cristiana» (*Sant’Agostino*), «un inesauribile tesoro in concise parole (*Teodoro di Mopsuestia*), «la breve, ma grande regola della nostra fede» o la «sintesi della fede cattolica» (*Sant’Agostino*). Gli apostoli, dunque, «riunendo testimonianze di tutte le Sacre Scritture, formarono quest’unico e breve edificio della fede», in modo che «nel Simbolo e consegnata ai fedeli la fede cattolica» (*Sant’Ildelfonso*).

Il Credo: simbolo della fede della Chiesa. Il Credo: compendio della fede cristiana, è la spina dorsale del cristiano. E, come Simbolo della fede, il Credo permette al cristiano di sentirsi membro della comunità credente.

Simbolo (dal greco *symbollein* = congiungere, unire) è ciò che unisce e crea la comunione; è esattamente il contrario di diavolo (dal greco *diaballein* = separare, dividere) che è ciò che separa e rompe la comunione.

Il Credo è la singolare confessione della fede ecclesiale nel mistero di Dio Padre, rivelato da Gesù Cristo, e testimoniata al credente dallo Spirito salito nella Chiesa.

Il Credo è confessato in prima persona singolare. Ma questa prima persona singolare presuppone una comunità, come attestano le espressioni “nostro Signore”, “santa Chiesa cattolica”, “comunione dei santi”.

Il cristiano, nella sua professione di fede, non confessa la sua propria fede o le sue idee, ma la fede della Chiesa: fede che ha ricevuto dalla comunità che gliela ha trasmessa (la *redditio* presuppone la *traditio*), fede che lo unisce alla comunità e che professa davanti alla e con la comunità ecclesiale. L’aspetto personale e quello comunitario restano inseparabilmente legati. Ogni cristia-

no recita il Credo al singolare, anche nell’assemblea liturgica; poiché nessuna azione è tanto personale come questa.

Ma il credente lo recita nella Chiesa e attraverso di essa; la sua fede partecipa della fede della Chiesa, che gli permette – per quanto grande sia la sua miseria – di confessare tutta la fede della Chiesa, poiché egli è uomo della comunità cattolica.

La fede, dunque, senza smettere di essere personale, esiste solo in quanto dialogo, ascolto, risposta; ossia, mai come qualcosa di tanto originale da nascere solo dall’interno dell’uomo, né di tanto individuale da non provenire da una partecipazione alla stessa Parola, accettata nel seno della comunità.

La fede della Chiesa è il frutto dell’azione dello Spirito, dalla fede di Maria e dei Dodici, fino alla professione di fede di un cristiano di oggi.

L’unità della Chiesa nella fede è un’esigenza costante nel Nuovo Testamento: «Cercate di conservare l’unità dello spirito per mezzo del vincolo della pace. Un solo corpo e un solo spirito, come una sola e la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione: un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio e Padre di tutti, che è al di sopra di tutti (*Ef* 4,3-6)».

Non essendo la fede frutto dei miei pensieri, venendomi dall’esterno, non è qualcosa di cui dispongo e che cambio a mio piacimento. La fedeltà a quanto è stato ricevuto e alla Chiesa, che lo trasmette, è essenziale alla fede. «La confessione di fede nella recita del Simbolo – dirà H. de Lubac – significa e realizza il vincolo di comunione personale e pubblico con tutti i credenti<sup>2</sup>.

Se si è potuto dire che «una teologia senza Chiesa diventa fantascienza» ciò vale molto di più per la professione della fede. Quando si afferma che l’uomo è battezzato nella fede della Chiesa, ciò che si vuole intendere è che il senso del gesto battesimale non si inventa in quel momento, ma che il suo significato è quello che gli ha dato Cristo, come è stato ricevuto ed è accettato dalla Chiesa.

<sup>2</sup> DE LUBAC H., *La fede cristiana*, Madrid 1970.

Il cristiano, pertanto, non può professare il Credo se non si riconosce unito a tutti quelli che con lui confessano la fede della Chiesa. Questo significa che non si può credere senza amare.

Ma quali sono le caratteristiche della fede? La fede è una grazia. Quando san Pietro confessa che Gesù è il Cristo, il Figlio del Dio vivente, Gesù gli dice: «Né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli» (Mt 16,17). La fede è un dono di Dio, una virtù soprannaturale da lui infusa. «Perché si possa prestare questa fede, è necessaria la grazia di Dio che previene e soccorre, e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio, apra gli occhi della mente, e dia "a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità"».

La fede è un atto umano. È impossibile credere senza la grazia e gli aiuti interiori dello Spirito Santo. Non è però meno vero che credere è un atto autenticamente umano. Non è contrario né alla libertà né all'intelligenza dell'uomo far credito a Dio e aderire alle verità da lui rivelate. Anche nelle relazioni umane non è contrario alla nostra dignità credere a ciò che altre persone ci dicono di sé e delle loro intenzioni, e far credito alle loro promesse (come, per esempio, quando un uomo e una donna si sposano), per entrare così in reciproca comunione. Conseguentemente, ancor meno è contrario alla nostra dignità «prestare, con la fede, la piena sottomissione della nostra intelligenza e della nostra volontà a Dio quando si rivela» ed entrare in tal modo in intima comunione con lui.

Nella fede, l'intelligenza e la volontà umane cooperano con la grazia divina: «Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam – Credere è un atto dell'intelletto che, sotto la spinta della volontà mossa da Dio per mezzo della grazia, dà il proprio consenso alla verità divina».

Il motivo di credere non consiste nel fatto che le verità rivelate appaiano come vere e intelligibili alla luce della nostra ragione naturale. Noi crediamo «per l'autorità di Dio stesso che le rivela, il quale non può né ingannarsi né ingannare».

«Nondimeno, perché l'ossequio della nostra fede fosse "conforme alla ragione", Dio ha voluto che agli interiori aiuti dello Spirito Santo si accompagnassero anche prove esteriori della sua rivelazione». Così i miracoli di Cristo e dei santi, le profezie, la diffusione e la santità della Chiesa, la sua fecondità e la sua stabilità «sono segni certissimi della divina rivelazione, adatti ad ogni intelligenza», sono motivi di credibilità i quali mostrano che l'assenso della fede non è «affatto un cieco moto dello spirito».

«Anche se la fede è sopra la ragione, non vi potrà mai essere vera divergenza tra fede e ragione: poiché lo stesso Dio che rivela i misteri e comunica la fede, ha anche deposto nello spirito umano il lume della ragione, questo Dio non potrebbe negare se stesso, né il vero contraddire il vero».

«Perciò la ricerca metodica di ogni disciplina, se procede in maniera veramente scientifica e secondo le norme morali, non sarà mai in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Dio. Anzi, chi si sforza con umiltà e perseveranza di scandagliare i segreti della realtà, anche senza che egli se ne avveda, viene come condotto dalla mano di Dio, il quale, mantenendo in esistenza tutte le cose, fa che siano quello che sono».

La libertà della fede. Perché la risposta di fede sia umana, «è elemento fondamentale [...] che gli uomini devono volontariamente rispondere a Dio credendo; che perciò nessuno può essere costretto ad abbracciare la fede contro la sua volontà. Infatti l'atto di fede è volontario per sua stessa natura».

«Dio chiama certo gli uomini a servirlo in spirito e verità, per cui essi sono vincolati in coscienza, ma non coartati. [...] Ciò è apparso in sommo grado in Cristo Gesù».

Infatti, Cristo ha invitato alla fede e alla conversione, ma a ciò non ha affatto costretto. «Ha reso testimonianza alla verità, ma non ha voluto imporla con la forza a coloro che la respingevano. Il suo regno [...] cresce in virtù dell'amore, con il quale Cristo, esaltato in croce, trae a sé gli uomini».

La necessità della fede. Credere in Gesù Cristo e in colui che l'ha mandato per la nostra salvezza, è necessario per essere salvati. «Poiché "senza la fede

è impossibile essere graditi a Dio” (*Eb* 11,6) e condividere la condizione di suoi figli, nessuno può essere mai giustificato senza di essa e nessuno conseguirà la vita eterna se non “persevererà in essa sino alla fine” (*Mt* 10,22; 24,13)».

La fede è un dono che Dio fa all’uomo gratuitamente. Noi possiamo perdere questo dono inestimabile. San Paolo, a questo proposito, mette in guardia Timoteo: Combatti «la buona battaglia con fede e buona coscienza, poiché alcuni che l’hanno ripudiata hanno fatto naufragio nella fede» (*1Tm* 1,18-19). Per vivere, crescere e perseverare nella fede sino alla fine, dobbiamo nutrirla con la Parola di Dio; dobbiamo chiedere al Signore di accrescerla; essa deve operare «per mezzo della carità» (*Gal* 5,6), essere sostenuta dalla speranza ed essere radicata nella fede della Chiesa.

La fede ci fa gustare come in anticipo la gioia e la luce della visione beatifica, fine del nostro pellegrinare quaggiù. Allora vedremo Dio «a faccia a faccia» (*1Cor* 13,12), «così come egli è» (*1Gv* 3,2). La fede, quindi, è già l’inizio della vita eterna: «Fin d’ora contempliamo come in uno specchio, quasi fossero già presenti, le realtà meravigliose che le promesse ci riservano e che, per la fede, attendiamo di godere».

Il cristiano, battezzato nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, riceve il CREDO come:

- Un inesauribile tesoro in concise parole (*Teodoro di Mopsuestia*).
- Viatico per tutto il tempo della vita (*San Cirillo di Gerusalemme*).
- Corazza contro il maligno (*Sacramentario Gelasiano*).
- Nel Simbolo sono riunite in poche parole tutte le testimonianze delle Sacre Scritture sul Padre, il Figlio e lo Spirito Santo (*San Basilio*).
- Gli Apostoli, riunendo testimonianze di tutte le Sacre Scritture, formarono quest’unico e breve edificio della fede, in modo che nel Simbolo è consegnata ai fedeli la fede cattolica (*Sant’Ildefonso*).
- Le parole del Simbolo sono disseminate nella Sacra Scrittura, da dove furono raccolte, affinché anche i meno intelligenti possano conservarle nella memoria, in modo che tutti possano proclamare e conservare la fede che hanno ricevuto e proclamato (*Sant’Agostino*).

– I santi Apostoli, riuniti in unità, formularono un breviario della fede, per metterci a disposizione tutto il suo contenuto in poche parole e poter così averlo sempre presente nella memoria (*Sant’Ambrogio*).

– Il Simbolo non si trascrive su fogli, ma si imprime con la memoria, nel cuore (*San Cirillo*).

– Poiché si crede col cuore per ottenere la giustificazione e si confessa con la bocca per ricevere la salvezza (*San Paolo*).

– È necessario che cuore e labbra siano in sintonia, professando nella vita e nella parola la stessa salda fede (*Sant’Ilario*).

– Così, in chi confessa il Simbolo si riconosce un fedele cristiano (*Sant’Agostino*).

– Di questa fede, impressa nel cuore successivamente, al momento opportuno, considererai, alla luce delle Sacre Scritture, il contenuto di ciascuna delle sue affermazioni (*San Cirillo*).

– Fino a noi, in ininterrotta continuità, è giunta la Tradizione, presente nella Chiesa sin dai tempi degli Apostoli. Questa è la prova della verità dell’unica e medesima fede vivificante degli Apostoli, custodita e trasmessa nella Chiesa (*Sant’Ireneo*).

– Giacché bisogna considerare vera quella fede che in nessun punto si allontana dalla Tradizione della Chiesa e degli Apostoli (*Origene*).

– Questa Sacra Tradizione e la Sacra Scrittura di entrambi i Testamenti sono come uno specchio nel quale la Chiesa, pellegrina sulla terra, contempla Dio fino a quando non le sia concesso di vederlo faccia a faccia (*Dei Verbum*, 7).

– Che la mia vita, Signore, non consista in una inutile dialettica di parole, ma nella solida confessione della fede! Fa’ che mi mantenga sempre fedele alla verità che ho professato nel simbolo della mia rigenerazione, quando fui battezzato nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo! (*Sant’Ilario*).

La prima e l’ultima parola del Credo – credo e amen – abbracciano tutto il contenuto) tra esse racchiuso: esprimono l’abbandono del credente al fondamento che lo sostiene e gli permette di restare saldamente e fiduciosamente in Dio Padre, grazie a Gesù Cristo, mediante lo Spirito Santo, presente nella Chiesa, che lo ha fatto nascere alla fede ricevuta e fedelmente confessata.

Ma oggi, per «conservare la fede» (1Tm 1,19), è necessaria una fede adulta, «cristiani saldi nell'essenziale e umilmente felici nella loro fede»<sup>3</sup>.

Questi cristiani, «nutriti dalle parole della fede (1Tm 4,6), «saldamente fondati in essa» (Col 1,23), manterranno ferma la professione della loro fede» (Eb 4,14), e «combattendo la buona battaglia della fede, raggiungeranno la vita eterna alla quale sono stati chiamati e per la quale hanno fatto la loro bella professione di fede davanti a molti testimoni» (1Tm 6,12), come lo stesso Cristo davanti a Ponzio Pilato (v. 13).

Nel nostro mondo secolarizzato, pluralista e tecnico l'ateismo e uno dei fenomeni più gravi. E, come riconosce il Concilio, «nella genesi dell'ateismo possono contribuire non poco i credenti, in quanto per aver trascurato di educare la propria fede, o per una presentazione fallace della dottrina, o anche per i difetti della propria vita religiosa, morale e sociale, si deve dire piuttosto che nascondono e non che manifestano il genuino volto di Dio e della religione»<sup>4</sup>.

Per questo, conoscere la fede che professiamo e vivere in conformità con la fede professata è la risposta necessaria per una nuova evangelizzazione del nostro mondo: «Il rimedio all'ateismo lo si deve attendere sia dall'esposizione conveniente della dottrina della Chiesa, sia da tutta la vita di essa e dei suoi membri. La Chiesa infatti ha il compito di rendere presenti e quasi visibili Dio Padre e il Figlio suo incarnato, rinnovando se stessa e purificandosi senza posa sotto la guida dello Spirito Santo. Ciò otterà anzitutto con la testimonianza di una fede viva e matura, vale a dire opportunamente educata alla capacità di guardare in faccia con lucidità alle difficoltà per superarle. Di una fede simile hanno dato e danno testimonianza sublime moltissimi martiri. Questa fede deve manifestare la sua fecondità, col penetrare l'intera vita dei credenti»<sup>5</sup>.

La confessione della fede offre, oggi come ieri, senso e speranza alla vita; la memoria proclamata della fedeltà di Dio è la garanzia della vita eterna spe-

<sup>3</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi Tradendae*, 61.

<sup>4</sup> *Gaudium et spes*, 19.

<sup>5</sup> *Gaudium et spes*, 31.

rata. Vivere in concordanza di cuore e di vita con la fede creduta e proclamata è già un anticipo di questa vita. Leggiamo nel profeta Isaia: Se non crederete, non avrete stabilità» (Is 7,9), non sussisterete. La radice 'mn (amen) esprime l'idea di solidità, fermezza, fondamento: di qui il suo significato di confidare, fidarsi, abbandonarsi a qualcuno, credere in lui.

La fede è un aggrapparsi a Dio, in cui l'uomo trova un solido appoggio per tutta la sua vita presente e futura.

La fede è un restare in piedi fiduciosamente sulla roccia della parola di Dio.

La fede non è un «interrogativo», ma una certezza e sicurezza; non è «un salto nel vuoto» o «nell'abisso infinito», ma l'appoggio fermo nella fedeltà salvifica di Dio, che è fedele, roccia ferma; chi ha sperimentato il suo amore eterno e fedele può dargli credito con il suo amen.

La parola hemunàh (fede) deriva dalla radice verbale amàn (essere fermo, sicuro, fidato).

Il credente in Dio è colui che si appoggia totalmente a lui, confidando pienamente nella sua fedeltà (émeth).

Dio è fedele, è la roccia; la sua fedeltà dura per sempre (Dt 32,4; Is 26,1; Sal 100,5; 89,2-3.25-34; 98,3; 117).

Dio, rivelandosi in Cristo incarnato, proietta una luce che chiarisce il mistero dell'uomo.

Conoscere e professare la fede in Dio dà, perciò, certezza e sicurezza all'uomo, svelandogli il senso ultimo della sua esistenza: la «vita eterna», come conclude il Credo.

Trasmettere la fede alle nuove generazioni e testimoniare la propria identità di credente in una società che ha cancellato da essa le impronte di Dio, è la missione del cristiano.

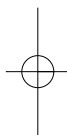
«La catechesi è stata considerata sempre dalla Chiesa come uno dei suoi compiti più importanti».

È oggi, come ha ripetuto continuamente Giovanni Paolo II, è necessaria una «catechesi permanente» degli adulti, poiché devono «essere reini-

ziati ad una fede adulta coloro che, per diverse circostanze, furono insufficientemente o per niente educati alla fede e, in quanto tali, sono veri catecumeni»<sup>6</sup>.

È la missione affidata dal Signore Risorto: «Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato» (Mt 28,19-20).

La Chiesa esegue l'ordine del Signore nell'evangelizzazione, attraverso la quale la fede iniziale si rafforza e matura, conducendo i credenti ad approfondire la conoscenza di Gesù Cristo e a viverne il mistero, perché vivano nel mondo come cristiani.



<sup>6</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi Tradendae*, 43, 44.

## VIII

### LA RAGIONE DELLA FEDE NELLA STORIA DELLA CHIESA

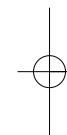
«...E conversavano di tutto quello che era accaduto. Mentre discorrevano e discutevano insieme, Gesù in persona si avvicinò e camminava con loro. Ma i loro occhi erano impediti a riconoscerlo. Ed Egli disse loro: «Che sono questi discorsi che state facendo fra voi lungo il cammino?» Si fermarono col volto triste; uno di loro di nome Clèopa, gli rispose: «Solo tu sei forestiero a Gerusalemme! Non sai ciò che vi è accaduto in questi giorni?». Domandò loro: «Che cosa?...» (Lc 24,14-19a)

Nelle infinite discussioni con cui pretendiamo di sapere perfettamente “i fatti” accaduti non ci accada di dare del forestiero al Protagonista della storia. Per questo rileggere i fatti a partire dal loro significato, cercando cioè di capirli a partire dal finale che li illumina, cioè dall’Incarnazione di Cristo e dalla Redenzione da Lui operata, è l’unico modo per scoprire di essere nella storia, una storia buona.

La storia della Chiesa è essenziale per avere e dare ragione della fede, della speranza e della carità che ci spingono ad annunciare al mondo intero la salvezza.

In questo breve capitolo vorremmo combattere il pregiudizio sulla Chiesa e la sua storia che genera violenza e tristezza e documentare con fatti spesso censurati, il giudizio di speranza che Giovanni Paolo II ha detto a Fatima il 10 maggio 1991: «Cari figliuoli, non abbiate paura. Questo non è un mondo vecchio che muore, è un mondo nuovo che nasce».

Perché è essenziale conoscere la storia della Chiesa. Domenica 12 Marzo 2000 il Papa Giovanni Paolo II ha chiesto perdono in una celebrazione solennemente in Vaticano “La giornata del Perdono”.





Partendo da questo avvenimento che è stato tanto atteso, ci si domanda: «Che cosa resterà dopo un polverone così forte, la gente cosa ricorderà, qual'è il messaggio che è stato fatto passare, che gira nella società, nei luoghi di lavoro, nella scuola, tra i giovani?».

Per molti resta che il Papa ha chiesto perdono per gli sbagli della Chiesa: inquisizione, crociate, roghi delle streghe, genocidio degli Indios, intolleranza verso chiunque non abbia le stesse idee...

Il Papa ha invece chiesto perdono per i peccati dei cristiani, come facciamo tutte le domeniche iniziando la Messa, davanti a tutti: «Confesso a Dio Onnipotente e a voi fratelli...»

Ma per molti il Papa ha semplicemente riconosciuto che anche la chiesa sbaglia!

Che cosa s'intende per "purificazione della memoria"?

S'intende «il processo volto a liberare la coscienza personale e collettiva da tutte le forme di risentimento o di violenza, che l'eredità di colpe del passato può avervi lasciato, mediante una rinnovata valutazione storica e teologica degli eventi implicati, che conduca – se risulti giusto – ad un corrispondente riconoscimento di colpe e contribuisca ad un reale cammino di riconciliazione».

Insomma, il dato di partenza è che oggi la Chiesa cattolico-romana, attraverso il suo massimo rappresentante, ha riconosciuto che nel passato taluni «figli della Chiesa» hanno commesso pensieri, parole, opere e omissioni che il medesimo rappresentante, insieme con le gerarchie ecclesiastiche e i fedeli cattolici, oggi si trova a considerare "colpe", "colpe del passato", "colpe passate" (per esempio, «la divisione dei cristiani», «l'uso della violenza al servizio della verità», «l'ostilità o la diffidenza di numerosi cristiani verso gli Ebrei»).

Sono affermazioni di non poco peso e di grande ambizione, che intendo offrire un modello generale, religioso e civile nel medesimo tempo: «Nella consapevolezza che l'esigenza di riconoscere le proprie colpe ha ragione di essere per tutti i popoli e per tutte le religioni, ci si auspica che le riflessioni proposte possano aiutare tutti ad avanzare in un cammino di verità, di dialogo fraterno e di riconciliazione».

Si potrebbe ricavare in proposito una considerazione laterale: il modello diventa in tanto generale in quanto capace di trasformare, prima di tutto, il soggetto che lo disegna e propone.

Ma che cosa significa "trasformare" la Chiesa cattolico-romana anche soltanto in relazione al suo passato?

A buon diritto è pensabile che nel trovare una risposta vi siano implicite conseguenze vaste e profonde dall'incommensurabile e incontenibile ricaduta strutturale, culturale ed ecumenica. Nonostante la ripetuta (e, direi, inevitabile) ambiguità sui termini "Chiesa" e "Chiesa cattolica", il documento Memoria e riconciliazione afferma in modo proficuamente risoluto e indiscutibile: «Per Chiesa si intenderà sempre la comunità dei battezzati, inseparabilmente visibile e operante nella storia sotto la guida dei Pastori e unificata nella profondità del suo mistero dall'azione dello Spirito vivificante».

«Questa Chiesa – che abbraccia i suoi figli del passato come quelli del presente in una reale e profonda comunione – è l'unica Madre nella Grazia che assume su di sé il peso delle colpe anche passate per purificare la memoria e vivere il rinnovamento del cuore e della vita secondo la volontà del Signore.

Essa può farlo in quanto Cristo Gesù – di cui è il Corpo misticamente prolungato nella storia – ha assunto su di sé una volta per sempre i peccati del mondo».

L'impianto teologico – che lo si condivida o non – è fondato e chiaro. La complicazione, semmai, è data dal fatto che "le domande di perdono per le colpe del passato" non rimangono all'interno dell'organismo cattolico-romano e della dimensione verticale del rapporto con Dio.

La richiesta di perdono non è rivolta soltanto a Dio, ma ricade su «gruppi umani attuali»: dunque, si presuppone l'esistenza di «gruppi umani attuali», oltre che inevitabilmente di gruppi e individui del passato, ai quali occorre rivolgersi manifestando il proprio pentimento e la propria richiesta di perdono in quanto eredi identificabili – eredi istituzionali, si potrebbe dire – di coloro verso i quali, in tempi e luoghi diversi, «membri della Chiesa» del passato hanno rivolto forme «di violenza e di intolleranza».

Tale presupposto non è di poco peso: poiché sembra richiedere e aprire un indispensabile spazio di dialogo nel quale confrontare le proprie rispettive ricostruzioni del passato stesso, di cui, in riferimento a certe azioni e idee, da una parte si vuole chiedere e si sta chiedendo perdono.

Ma a questo punto non si può fare a meno di domandarsi se il passato – nel suo complesso e nei suoi frammenti – possa appartenere e appartenga a qualcuno o, invece, sia un patrimonio comune dell'umanità: un patrimonio che “tutti” devono trasformare in storia e con il quale “tutti”, indistintamente, devono confrontarsi, assumendone il peso della consapevolezza.

Allora, è lecito o è fuorviante focalizzare il problema sull'atto, pur importante e innovativo, di chiedere perdono in vista di una “purificazione della memoria”?

Il passato che si fa storia mediante complesse operazioni intellettuali e culturali, è questione che riguarda la conoscenza e, dunque, la coscienza civile, morale e religiosa di “tutti”. In questo immenso ambito nessuno ha privilegi di sorta, positivi o negativi che siano. Tutti devono compiere lo stesso sforzo di chiarificazione, con una stessa e identica finalità: capire, capire «come e perché è potuto accadere».

Certo, il documento Riconciliazione e Memoria, a ragione, sostiene che «il male fatto spesso sopravvive a chi l'ha fatto attraverso le conseguenze dei comportamenti, che possono diventare un fardello pesante sulla coscienza e la memoria dei discendenti».

E prosegue: «In certe situazioni il peso che grava sulla coscienza può essere così pesante da costituire una sorta di memoria morale e religiosa del male fatto che è per sua natura una memoria comune: essa testimonia in modo eloquente della solidarietà obiettivamente esistente fra coloro che hanno fatto il male nel passato e i loro eredi nel presente. È allora che diviene possibile parlare di una responsabilità comune oggettiva». Tale fondamento teologico-morale è connesso con la finalità di far compiere alla «Chiesa [...] un appropriato esame di coscienza storico al cospetto di Dio in vista del proprio rinnovamento interiore e della crescita nella grazia e nella santità» attraverso il riconoscimento delle «forme di controtestimonianza e di scan-

dalo» presentatesi nella sua storia, «in particolare durante il trascorso millennio».

Se si accettano a pieno siffatte premesse, esse potranno avere risvolti di grandissimo rilievo nel campo delle ricerche di storia ecclesiastica e religiosa: purché si intenda veramente andare a fondo nell'indagine intorno alle situazioni e alle ragioni che hanno provocato «forme di controtestimonianza e di scandalo»: situazioni e ragioni che derivano non solo dall'inevitabile condizione di “peccatori” di chierici e laici della Chiesa cattolico-romana (secondo una condizione condivisa da tutti gli individui, uomini e donne), ma che affondano in concezioni e soluzioni teologiche ed ecclesiologicalhe via via – da quegli stessi, chierici e laici – elaborate e seguite.

Perciò, si rende necessario un grandioso e coerente sforzo di studio che investa in primo luogo la tradizione storiografica che, sino a ieri, quelle «forme di controtestimonianza e di scandalo» tali non riteneva, anzi cercava in vario modo di giustificare, quando non di esaltare.

E ciò andrà realizzato nel modo più spregiudicato e libero: con tutti i rischi che la libertà e la spregiudicatezza portano con sé. In questo senso il documento Memoria e riconciliazione costituisce un primo passo davvero importante, offrendo aperture, stimoli e prospettive realmente nuovi e potenzialmente dirimpenti.

Oggi non si può che attendere: rimanendo per ora inappagato il desiderio di sapere, tra l'altro, come saranno i manuali di storia del cristianesimo e della Chiesa che in futuro verranno adottati in seminari e facoltà teologiche cattolico-romani.

Il gesto del Papa ci spinge a comprendere l'importanza della conoscenza della storia della chiesa per essere cristiani qui ed ora.

Qualcuno dice: «il Papa ha finalmente chiesto perdono...»; altri sono un po' disorientati: «Ma il Papa ha chiesto perdono... allora la Chiesa ha fatto veramente tutto ciò di cui è accusata da sempre?!»

Un certo disorientamento serpeggia tra coloro che come cristiani sono segnati a vista nei posti di lavoro o a scuola, e le battute si sprecano: «allora come stai dopo che il tuo Papa stesso ci ha dato ragione?», sembrano dire in

tanti modi coloro che non ti sopportano perché sei cristiano fedele al Papa e alla Chiesa, mentre loro – che cristiani sono – hanno sempre tenuto una certa distanza dal Magistero, pronti sempre a discutere e distinguere e – alla fine – a mostrarsi liberi pensatori.

Se un giorno dovesse scoppiare una persecuzione contro la chiesa e arrestassero i cristiani puramente perché appartenenti alla chiesa, quelli si salverebbero, perché teorizzano la distinzione tra l'essere cristiano e l'appartenere alla Chiesa del Papa.

Questo è il punto: la Chiesa dovrebbe essere un grande luogo di incontro, un forum si direbbe oggi (dimenticandoci che in fondo questa parola che si traduce come "luogo di incontro", è il crocevia, la piazza, il mercato dove trovare di tutto o dove nessuno ti impone nulla) di uomini preoccupati di trovare un minimo comune di valori che permettano ai popoli di non massacrarsi.

Un'offerta di valori capaci di tenere insieme tutti e quindi sempre ridiscutibili e in evoluzione: questo dovrebbe fare la chiesa.

Il Magistero non avrebbe più alcuno scopo se non quello, etico, di richiamo autorevole a un comportamento libero, illuminato, rispettoso, dialogante... certo lontanissimo da qualsiasi proclamazione di qualsivoglia verità.

Anzi: in nome del dialogo con tutti e dell'accoglienza di chiunque la chiesa dovrebbe essere la prima pronta a rinunciare a qualunque punto fermo che, come tale, è intollerabile per qualcuno e dunque principio di "intolleranza".

A questa chiesa i cristiani liberi pensatori non avrebbero paura di appartenere.

Perché l'appartenenza non costituirebbe nulla di diverso dal seguire se stessi.

Da dove partire per capire. In realtà per capire è necessario non perdere di vista che:

1. Il gesto del Papa ha a che fare con la logica di tutto il suo Magistero, dunque mostra la natura della chiesa che è missionaria. Non è un gesto di sottomissione alla cultura dominante né vuole sposare un'ipotesi storiografica, piuttosto che un'altra.

2. L'incomprensione del gesto è dovuta all'incomprensione del fenomeno chiesa. La riduzione nella concezione di ciò che la chiesa è, porta il peso di una massiccia campagna di omologazione. D'altra parte anche chi vive l'esperienza della chiesa spesso pensa alla chiesa come tutti gli altri. La fede vissuta senza capacità di giudizio culturale, genera tra i cristiani un fideismo senza appartenenza. Quanti ragazzi che vivono negli oratori, nelle parrocchie, negli scout dell'AGESCI, nei movimenti vari... a scuola sono assolutamente identici nei giudizi e spesso anche comportamenti visibili, a tutti gli altri loro compagni.

La verifica storica è necessaria alla fede. Dunque senza arrivare alla verifica storica è difficile avere intelligenza della fede. Cioè la conoscenza della storia, dell'incarnazione degli eventi in cui si è dipanata l'avventura della Chiesa è fondamentale per comprendere Dio.

L'idea forza è che la storia della Chiesa è la storia della trasmissione di una tradizione. Tradizione come missione. Se la storia della Chiesa è percepita come la storia del popolo della tradizione, allora si coglie il significato di tutto. Dalla dottrina, ai dogmi, alla morale, all'attività della Chiesa universale e culturale, della spiritualità, della famiglia, di tutto, fino ai rapporti con gli Stati.

Se invece non è presentata in questa idea forte e sintetica, la vita e la storia della Chiesa si ritrae in una serie di particolari che tendono a diventare strumentalizzabili e ad alimentare e compromettere una qualsiasi possibilità di riconoscimento.

La Chiesa è missionaria. Quindi una volta che si sia appurato questo, si ha la possibilità di capire che c'è un dato per la trasmissione e la missione e c'è un dato storico.

La storia, non è solo la storia degli uomini nel bene e nel male. C'è una coerenza ideale nella storia della Chiesa. Dentro questa coerenza c'è anche l'aspetto della coerenza individuale.

Invece l'aspetto morale è stato cavalcato nella presunzione che si possa conoscere la verità dei fatti a partire da esso. E la tesi sarebbe: «Siccome siete stati incoerenti, allora la Chiesa è errata nel suo fondamento».

Cosa c'è dietro alla mistificazione della storia. C'è un progetto: che non ci sia più alcuna obiezione al totalitarismo soft che ci circonda, anzi perché non ci si accorga neppure dell'omologazione imperante.

L'Evento di Gesù Cristo è il punto di resistenza. Il giudizio che guida la vita di noi credenti deve sorgere non dallo schema imposto ma dall'evento che ci sorprende e che si comunica come fatto, nella storia.

Questo è il punto rinnovare la coscienza facendo sorgere il giudizio dall'esperienza di novità provocata da Cristo, fatto reale, incontrabile, qui e ora.

1. È indispensabile la storia della chiesa, perché è indispensabile per cogliere la natura stessa della chiesa, cioè la natura stessa dell'Evento cristiano, l'Incarnazione;

2. È indispensabile partire dai nodi cruciali o comunque non eludere le questioni da cui nasce il pregiudizio, pur non facendo di questi punti il tutto;

3. È indispensabile soprattutto ripartire sempre da una concezione vera della natura della chiesa: anzi tutto il lavoro di studio della storia della chiesa deve tendere ad esemplificare, documentare, chiarire la natura della Chiesa.

La Chiesa esprime la sua resistenza come missione. La Chiesa, con il sorgere dell'età moderna e quindi con il dispiegarsi del progetto ateistico, deve vivere in un contesto radicalmente diverso da quello precedente, ed esprime la sua resistenza come missione.

Essa comprende che il suo compito non è più, come nell'età medievale, di intervenire col suo influsso religioso e spirituale sulla forma della società, per determinare una struttura umanamente più adeguata; i termini sono ormai radicalmente diversi: la Chiesa è chiamata alla missione in una situazione culturale e sociale di obiettiva ostilità che tende, in modo sempre più esplicito, all'ateismo e a costruire un progetto sociale anticristiano.

Il compito è quello di vivere una presenza simile a quella vissuta nei primissimi tempi del cristianesimo. Con un aggravante: che la forma culturale della società in cui la Chiesa vive ora la sua missione non presenta, come la società precristiana, degli spazi di apertura, di attesa; nel suo complesso il mondo contemporaneo è chiuso alla tradizione cristiana, anzi vive, come

preoccupazione fondamentale, quella della sua eliminazione; si suole dire che siamo in una società post-cristiana.

La missione della Chiesa, la sua resistenza al progetto ateistico, ha contemporaneamente reso possibile la ricostruzione dell'umano.

Di fronte al dispiegarsi del progetto ateistico, che significava una progressiva perdita di libertà e di verità, la Chiesa ha resistito, impegnandosi in una presenza missionaria che, educando un popolo di cristiani, ha rimesso nel circolo della cultura e della società europea un principio diverso.

Nella nuova situazione la Chiesa non può limitarsi a svolgere una serie di progetti parziali, nel tentativo di influire sulla forma culturale della società, perché sia più coerentemente cristiana.

La Chiesa è chiamata a realizzare una presenza "ex-novo", creando una soggettività umana nuova, capace di affrontare l'esistenza secondo una logica di appartenenza al mistero e non più secondo la logica dell'autoimmanenza, per cui l'uomo si concepisce come criterio ultimo e definitivo della realtà.

La missione della Chiesa si è svolta anche individuando le linee di una dottrina sociale cattolica.

La Chiesa, cioè, impegnata come presenza ha generato una concezione globale dell'uomo, della realtà e della vita sociale; una concezione dinamica, che esprime la missione e la rende sempre più possibile.

Tutto ciò è sintetizzato in una formula acutissima del Lortz: «La dottrina sociale della Chiesa come condizione della presenza della Chiesa».

La dottrina sociale della Chiesa è costituita da una serie di interventi che il magistero dei Papi ha realizzato in alcuni momenti importanti di fronte ad alcune contraddizioni esplicite, ad alcune sfide significative poste alla vita della Chiesa dallo svolgersi del progetto ateistico.

La dottrina sociale consta di due momenti. Il primo è un confronto con i fondamenti della posizione ateistica.

Questo compito è stato assunto, ad esempio, da Pio IX con l'enciclica *Quanta cura*, ma soprattutto con il *Sillabo*.

In questo primo momento la dottrina sociale della Chiesa si misura con il progetto umano, culturale e sociale del mondo ateistico, per giudicarlo

l'inconciliabilità con la fede: la concezione cristiana dell'uomo e del suo rapporto con la realtà, è inassimilabile alternativa rispetto alla concezione ateistica dominante.

C'è poi un secondo momento che è quello positivo: a partire dalla concezione cristiana dell'uomo si può costruire un nuovo tipo di società. Si può citare, al riguardo, un brano dell'enciclica Quadragesimo anno scritta da Pio XI nel 1931 per celebrare la *Rerum Novarum* di Leone XIII che si può considerare la prima enciclica sociale e che era stata pubblicata esattamente quarant'anni prima.

Scrivono dunque Pio XI: «Per usare le parole del nostro predecessore, se ai mali del mondo v'è un rimedio, questo non può essere altro che il ritorno alla vita e alle istituzioni cristiane, giacché questo solo può distogliere gli occhi affascinati degli uomini, del tutto immersi nelle cose effimere di questo mondo, e innalzarli al cielo; questo solo può portare efficace rimedio alla troppa sollecitudine per i beni caduchi ch'è l'origine di tutti i vizi; del quale rimedio chi può negare che la società umana non abbia al presente un sommo bisogno?».

Al di là del linguaggio, evidentemente datato, l'idea fondamentale è che, a partire dalla concezione cristiana della vita, è possibile un'esperienza culturale e sociale più adeguata all'umano.

Il magistero che più si è impegnato, sia nella fase del confronto, sia – soprattutto – nella fase propositiva, è quello di Leone XIII (1878-1903), il cui pontificato, immediatamente a ridosso della creazione dei grandi Stati liberal-borghesi in Europa, ebbe la possibilità di valorizzare, come materiale di riflessione, tutta la grande tradizione teologica raccolta per preparare la celebrazione del Concilio Ecumenico Vaticano I, bruscamente interrotto dalla presa di Roma da parte delle truppe italiane nel 1870. Il suo magistero sociale risulta pertanto particolarmente ricco e articolato.

Leone XIII dedicò alla questione sociale tre importanti encicliche: *Immortale Dei* (1 novembre 1885), che porta come titolo: “Sulla costituzione cristiana degli Stati”; *Libertas* (20 giugno 1888), “Sulla libertà umana” e

infine la più famosa, *Rerum Novarum* (15 maggio 1891) “Sulla condizione dei lavoratori”.

L'idea fondamentale di Leone XIII è che la questione politica è una questione innanzitutto antropologica; è, cioè, fondamentalmente l'espressione di una concezione dell'uomo.

Nella *Immortale Dei* l'idea fondamentale che Leone XIII, in modo estremamente documentato, sostiene è che la dimensione religiosa fonda una vita e delle strutture politiche che servono la libertà dell'uomo e sono espressione autentica delle persone e dei rapporti sociali. In questa enciclica si trova anche la straordinaria affermazione secondo cui la Chiesa è sostanzialmente indifferente alle varie “tecniche” di governo, a condizione che la struttura della vita politica, cioè lo Stato, abbia come preoccupazione l'affermazione della persona e dei suoi diritti fondamentali, e quindi la massima libertà della vita sociale.

L'affermazione che il progetto ateistico è inassimilabile al cristianesimo non chiude la Chiesa in una posizione di nostalgia del passato, dell'ancien régime, come la maggior parte dei testi scolastici afferma. Con il magistero di Leone XIII la Chiesa assume infatti una posizione propositiva, che guarda al futuro.

Leone XIII ha avuto il merito di impostare la questione a livello etico-antropologico: che tipo di uomo è quello che il progetto ateistico persegue? Che tipo di uomo è quello che la realtà della vita ecclesiale determina? Quali sono le conseguenze dell'uno e dell'altro modello? Con l'enciclica *Libertas* egli risale alle radici della questione antropologica ed etica. C'è una concezione della libertà negativa, e ce n'è una “cristiana” che deve essere di nuovo proclamata e insegnata. La cultura laicista dominante aveva un concetto di libertà intesa come pura capacità di scelta; così intesa la libertà serve a preparare una struttura della vita sociale e politica sostanzialmente negatrice della libertà stessa. C'è dunque una concezione della libertà come supremo valore che è funzionalizzata alla sua negazione, come appare nei sistemi totalitari del ventesimo secolo.

Dal punto di vista cristiano invece la libertà è sottoposta alla verità. Il supremo valore è la verità, e la libertà è la modalità umana per affermare la verità.

Questa concezione ha enormi conseguenze sul piano antropologico e dei rapporti sociali. La libertà liberale è una libertà che arriva alla propria negazione, perché si consegna allo Stato come alla struttura ultima che decide ciò che è vero e ciò che non è vero, ciò che deve e ciò che non deve essere insegnato.

La *Rerum Novarum* dimostra la positività del progetto cristiano nel momento in cui si incontra con la questione più spinosa del XIX e del XX secolo: la questione sociale. L'ideologia liberale da un lato e quella collettivista dall'altro impostano la questione del rapporto capitale-lavoro in una visione sostanzialmente ideologica e meccanicistica. Esse propongono soluzioni – il liberalismo selvaggio o il collettivismo – che sono false come è dimostrato anche dal fatto che i due sistemi, applicati fino in fondo, hanno creato gravissime disfunzioni anche sul piano economico.

La posizione di Leone XIII non è una terza via tra capitalismo e collettivismo, ma è l'indicazione che esiste un soggetto in cui la divisione fra capitalista e lavoratore, come espressione di un odio incontenibile, è negata: è il soggetto che fa l'esperienza della vita ecclesiale e della sua formazione morale. Si afferma il principio della priorità dell'etica sull'analisi socio-politica e la necessità di formare personalità che sappiano affrontare la questione del rapporto fra datore di lavoro e lavoratore non in termini di odio irriducibile e di competizione assoluta. Con la *Rerum Novarum*, Leone XIII indica un approccio originale al problema della società industriale. Un approccio non ideologico, ma personale. Non è il sistema (che blocca gli uomini in categorie, in classi, in situazioni da cui non si possono liberare), ma è la personalità del singolo o del gruppo che è chiamata in ogni situazione a leggere e ad affrontare i problemi. Avviene, quindi, la rivalutazione della persona come dotata di libertà e di responsabilità. La carità, che viene invocata continuamente come principio risolutivo delle questioni sociali, non è intesa come elemosina, bensì come concezione globale della vita.

Il secondo aspetto originale della *Rerum Novarum* è l'individuazione di forme storiche di soluzione del problema sociale. Leone XIII ha indicato la difesa sia del diritto di proprietà, che della destinazione sociale della proprietà. Invece il meccanicismo liberale voleva la proclamazione assoluta del diritto

di proprietà e la sua destinazione privata, cioè il puro incremento del capitale. D'altro canto l'abolizione socialista del diritto di proprietà generava una cultura del lavoro incapace di creatività e di responsabilità personali.

Secondo il magistero della Chiesa (come affermano chiaramente sia la *Rerum Novarum* che la *Quadragesimo anno*) la difesa del diritto di proprietà non coincide con la difesa del capitalismo, bensì con la difesa della personalità umana. La proprietà è infatti un diritto fondamentale, espressivo della personalità singola e associata. Il problema è l'educazione di colui che deve fruire di questo diritto perché il suo uso sia per l'incremento del bene comune e non per un puro benessere egoisticamente stralciato dal contesto sociale. Rispetto al nodo della rivoluzione industriale la posizione cristiana, non era rivolta al passato nel rimpianto di un mondo perduto, ma contribuiva a generare un soggetto nuovo, un'esperienza originale di unità fra gli uomini capace di socialità nuova.

Pio XI (1922-1939) raccoglie adeguatamente e rigorosamente l'eredità di Leone XIII. Durante il suo pontificato, l'Europa giace sotto la cappa di piombo dell'assolutismo culturale e politico. Egli condanna pubblicamente e successivamente – unica voce di altissima autorità morale – il fascismo, il nazismo e il comunismo, rispettivamente con le tre encicliche: *Non abbiamo bisogno* (29 giugno 1931), *Con animo angosciato* (14 marzo 1937), e *Divini Redemptoris* (19 marzo 1938). Egli esprime così la condanna nei confronti della concezione antropologica e politica secondo cui l'uomo appartiene allo Stato e si esprime esclusivamente nell'ambito dello Stato. «Per il fascismo – scrive Mussolini alla voce Dottrina del fascismo della Enciclopedia italiana nel 1931 – lo Stato è un assoluto davanti al quale individuo e gruppi sono il relativo: essi sono pensabili in quanto stanno dentro lo Stato... Volontà di potenza e d'imperio che reprime, con la severità necessaria, coloro che vorrebbero opporsi». Tali affermazioni si adattano benissimo anche all'ideologia stalinista o nazista.

Pio XII (1939-1958), il cui pontificato si svolge durante la seconda guerra mondiale e l'immediato drammatico dopoguerra, nel suo magistero dimostra come la possibilità di un progetto positivo è più vicina che mai.

Le guerre mondiali, nel magistero dei Papi, sono state lette nella loro profondità autentica. Esse hanno dimostrato che il progetto ateistico non si sarebbe realizzato se non a condizione di un impoverimento spaventoso dell'uomo e della società. Per primo Benedetto XV (1914-1922) aveva avuto la responsabilità di valutare la prima guerra mondiale nella sua enciclica *Pacem Dei munus pulcherrimum* (23 maggio 1920); egli aveva affermato che la guerra non era stato un regolamento di conti fra potenze, ma l'esprimersi sino in fondo di una concezione ateistica della vita, che aveva provocato uno scollamento fra gli Stati e la vita dei popoli. In secondo luogo egli aveva affermato che la carità rappresenta una reale alternativa alla guerra: essa, abbracciata come pratica, unifica vincitori e vinti.

La connessione fra il piano antropologico e quello politico su cui si è basata e si basa la resistenza della Chiesa allo Stato assoluto è di carattere etico ed educativo: occorre indurre l'uomo a riprendere coscienza del proprio destino trascendente e a considerare la vita sociale, e quindi lo Stato, non come la fonte della sua esistenza, ma come l'ambito in cui esprimere la sua creatività. Si tratta di un capovolgimento totale tanto più richiesto, quanto più si va rilevando l'inconsistenza, l'impossibilità di attuazione, il fallimento del progetto ateistico.

Questa resistenza ha avuto certamente il suo punto di maggiore coscienza e sviluppo nel Concilio Ecumenico Vaticano II, in cui la storia della Chiesa ha, da un lato, recuperato autenticamente la propria identità di popolo di Dio, dall'altro, la responsabilità della missione.

Se si eliminasse dalla storia degli ultimi 250 anni la Chiesa cattolica, e il magistero del Papa in particolare, noi avremmo il prevalere indiscusso e invincibile dell'ideologia.

L'unica forma di resistenza all'ideologia adeguatamente organica e capace di catalizzare altri fattori di resistenza è indiscutibilmente quella della Chiesa cattolica. Il nemico dichiarato di qualsiasi ideologia è stata la Chiesa, come si è visto fin dalla rivoluzione francese.

Questa posizione di resistenza ha avuto una debolezza intrinseca, il cui punto più pericoloso si è espresso, all'inizio di questo secolo, con un fenome-

no chiamato "modernismo" condannato nel 1907 dall'enciclica *Pascendi dominici gregis* di san Pio X. Nonostante tale condanna, si tratta di una tendenza ancora presente, in modo abbastanza diffuso, nel complesso del cattolicesimo di oggi, in quanto rappresenta una tentazione permanente dello spirito cattolico.

Il modernismo sottopone la fede alla mentalità dominante, è culturalmente subalterno al progetto ateistico e si limita ad individuare, nel contesto sociale dominante, degli spazi di sopravvivenza.

Si tratta, insomma di un ripiegamento, di una riduzione della Chiesa a culto e a formazione moralistica di un individuo che, al massimo, deve attenuare le conseguenze del progetto ateistico, ma che non è in grado di discuterlo, di affermare che c'è un'altra concezione dell'uomo, un altro tipo di Stato.

La posizione modernistica è quella di chi ritiene che la cultura moderna sia assoluta e la fede debba essere pensata all'interno di essa. È un atteggiamento che coincide con molti aspetti del protestantesimo.

In questo senso, giustamente, si parla di una protestantizzazione della fede.

Il Concilio Vaticano II (1962-1965) rappresenta l'evento centrale nella storia del cristianesimo dell'età contemporanea perché ha segnato un momento di ripensamento del rapporto della Chiesa cattolica al suo interno, con i cristiani non-cattolici, con i credenti di altre religioni e con il mondo.

Si è trattato di un ripensamento radicale, vissuto spesso in modo drammatico e lacerante, che ha coinvolto l'universo cristiano in tutte le sue componenti e che ha suscitato interesse anche in ambienti e personaggi indifferenti, e talvolta ostili, a un'appartenenza confessionale.

Proprio l'attenzione sul Vaticano II ha determinato, fin dal suo svolgimento, una pluralità di interpretazioni sull'evento conciliare, spesso sull'onda dell'emozione di una partecipazione più o meno attiva piuttosto che su una ricostruzione che consentisse una comprensione dei contenuti e delle dinamiche del Vaticano II nella chiesa e nella società.

Solo nell'ultimo decennio, pur con limiti e difficoltà, è iniziata tale ricostruzione che ha posto le basi per una valutazione globale del concilio, sem-

pre però circoscritta all'ambito religioso; proprio a partire da questi studi si cercherà di collocare il Vaticano II nella prospettiva di «Riforma e/o Controriforma» – per riprendere un binomio caratteristico della storiografia ecclesiastica – non solo della dottrina e della prassi delle chiese, ma con un'attenzione particolare all'incidenza del concilio nella società.

Il pontificato di papa Roncalli, con i suoi gesti evangelici, segna un momento di forte accelerazione del dialogo della Chiesa cattolica con i cristiani non -cattolici, con gli ebrei, con il mondo comunista.

Di questo pontificato filtrano solo alcuni temi nella preparazione del concilio, soprattutto del lavoro delle commissioni, incaricate di redigere gli schemi da sottoporre ai padri conciliari.

Questo lavoro venne condizionato dal silenzio imposto dal mondo curiale, come se la comunicazione fosse un elemento di debolezza, con un spirito di avversione polemica nei confronti di tutti coloro, cattolici e non, che non erano stati coinvolti nella preparazione del Vaticano II.

In questa fase preparatoria (1960-1962) si svilupparono due progetti, contrapposti e inconciliabili, che si proponevano di offrire risposte alla situazione della Chiesa contemporanea: il «progetto dogmatico» di Ottaviani rappresentava la volontà di ribadire il contenuto e il clima che si era venuto instaurando dopo la Rivoluzione francese, mentre l'azione di Bea voleva essere il tentativo di creare un ponte per il dialogo nella prospettiva di un reciproco arricchimento tra la Chiesa, i cristiani non-cattolici e i credenti di altre religioni.

Questi due progetti si vennero definendo nel silenzio della preparazione, nella sordità di Ottaviani e nell'utopia di Bea, mentre proseguiva l'azione di papa Giovanni nella direzione di un ripensamento dell'azione della Chiesa cattolica.

Proprio l'incessante azione del Papa determinò il nascere di speranze tra «gli uomini di buona volontà» riguardo al concilio, al quale venne attribuita, prima ancora della sua apertura, una valenza di riforma omnicomprensiva.

Il Vaticano II fu un concilio ecumenico, dogmatico, pastorale, che seppe suscitare un dibattito quotidiano non solo a Roma, dall'aula conciliare ai grup-

pi informali, ma nelle diocesi, dove si sviluppò la prassi della libera discussione su quanto veniva proposto, non tanto su quanto veniva approvato, a Roma.

Nei lavori dei padri conciliari emerse però come centrale il desiderio di procedere a un dialogo con il mondo, attraverso una nuova forma della presentazione della dottrina della Chiesa cattolica, senza per questo modificarla e stravolgerla, seguendo un processo di riscoperta delle tradizioni delle comunità cristiane.

Questo aspetto lo si coglie nell'intero corpus dei documenti conciliari, nei quali l'afflato pastorale non era circoscritto a un aspetto, ma pervadeva i singoli paragrafi, così come si era sviluppato in concilio, tra compromessi e fratture.

Talvolta lo spirito del Vaticano II sembrava dominare sulla lettera conciliare al punto che si andava ben oltre quanto era stato promulgato nel delineare una Chiesa, figlia di un aggiornamento dottrinale i cui contenuti e limiti erano ancora tutti da definire.

Il non-risolto nodo tra lettera e spirito del Vaticano ha segnato profondamente una prima stagione della sua recezione, che si può vedere conclusa con la morte di Paolo VI.

Riforme tentate e operate indicano il cammino della Chiesa cattolica in dialogo con l'eredità del Vaticano II; nuove prassi culturali (la Riforma liturgica), forme innovative nel governo della Chiesa (Sinodo dei vescovi), scelte non compiute (l'opzione per i poveri), parole definitive in campo morale (l'enciclica *Humane vitae*) determinarono una stagione nella quale centrale diventa la contestualizzazione del binomio Riforma-Controriforma, con continui riferimenti al Vaticano II, che assume sempre più il carattere di madre di tutte le riforme.

La Chiesa, nel terzo millennio, si trova dunque percorsa da elementi di debolezza. Di contro a questo atteggiamento di molti intellettuali, Giovanni Paolo II presenta come fulcro del suo messaggio l'evangelizzazione, cioè il cristianesimo ripresentato nella sua integralità, nella sua struttura di evento irriducibile a qualsiasi forma ideologica, capace di intervenire creativamente sulla struttura dell'uomo, dandogli una cultura nuova.



Il punto più contestato del suo magistero è proprio il rapporto fra fede e cultura. Secondo Giovanni Paolo II, la fede è in grado di rendere il popolo capace di cultura e di creatività sociale.

Il cristianesimo si può presentare come nuova forma culturale capace di influire sulla concezione dell'uomo e dei rapporti come fattore genetico.

La migliore apologia che la Chiesa può fare di sé è il fatto che, dove essa è stata presente nella vita degli uomini e della società, l'uomo è stato più se stesso, ha vissuto maggiormente la sua libertà, la sua responsabilità e la sua capacità di creatività.

Dove, al contrario, la Chiesa è stata emarginata o ha accettato di esserlo anche l'uomo è stato negato. Si può infatti costruire un mondo contro Dio, ma ciò significa costruire un mondo contro l'uomo.

Parlando a Puebla, qualche mese dopo la sua elezione al pontificato, Giovanni Paolo II ha detto: «La Chiesa possiede, grazie al Vangelo, la verità sull'uomo. Questa si incontra in un'antropologia che la Chiesa non cessa di approfondire e di comunicare. L'affermazione primordiale di tale antropologia è quella dell'uomo come immagine di Dio, irriducibile a una semplice particella della natura o a un elemento anonimo della città terrena».

Questa verità completa sull'essere umano costituisce il fondamento della dottrina sociale della Chiesa, e la base della vera liberazione.

La sfida che la Chiesa ha di fronte è la sfida sul significato dell'uomo, sul suo valore, sulla sua libertà.

## IX

UN SERVO DI PROSSIMITÀ PER LA VITA:  
IL DIACONO

Il Concilio Vaticano II determina il posto che, sulla linea della tradizione più antica, occupano i diaconi nella gerarchia ministeriale della Chiesa: «In un grado inferiore della gerarchia stanno i diaconi, ai quali sono imposte le mani "non per il sacerdozio, ma per un ministero". Infatti sostenuti dalla grazia sacramentale nel ministero della liturgia, della predicazione e della carità, servono il popolo di Dio, in comunione col vescovo e il suo presbiterio»<sup>1</sup>.

La formula «non per il sacerdozio, ma per un ministero» è ripresa da un testo della *Traditio apostolica* di Ippolito, ma il Concilio la colloca su di un orizzonte più ampio.

In questo testo antico, il «ministero» viene precisato come «servizio del vescovo»; il Concilio pone l'accento sul servizio del popolo di Dio.

Infatti, già questo significato fondamentale del servizio diaconale era stato affermato all'origine da sant'Ignazio di Antiochia, che chiamava i diaconi «ministri della Chiesa di Dio», ammonendo che per questo motivo erano obbligati a piacere a tutti<sup>2</sup>.

Oltre che come ausiliario del vescovo, nel corso dei secoli il diacono è stato considerato al servizio anche della comunità cristiana.

Per essere ammessi a svolgere le loro funzioni, i diaconi ricevono, prima ancora dell'Ordinazione, i ministeri di lettore e di accolito.

Il conferimento di questi due ministeri manifesta un duplice orientamento essenziale nelle funzioni diaconali, come spiega la lettera apostolica *Ad pascendum* di Paolo VI (1972): «In particolare conviene che i ministeri di lettore e di accolito siano affidati a coloro che, come candidati all'Ordine del

<sup>1</sup> *Lumen Gentium*, 29.

<sup>2</sup> SANT'IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Trallianos*, 2, 3.

diaconato o del presbiterato, desiderano consacrarsi in modo speciale a Dio e alla Chiesa.

Questa, infatti, proprio perché «mai non cessa di nutrirsi del pane della vita dalla mensa sia della parola di Dio che del corpo di Cristo, e di proporlo ai fedeli», ritiene molto opportuno che i candidati agli Ordini sacri, tanto con lo studio quanto con l'esercizio graduale del ministero della parola e dell'altare, conoscano e meditino per un intimo contatto questo duplice aspetto della funzione sacerdotale»<sup>3</sup>.

Questo orientamento vale non soltanto per la funzione sacerdotale, ma anche per quella diaconale.

Prima del Concilio Vaticano II, lettorato ed accolitato erano considerati come degli Ordini minori.

Già nel 252 il Papa Cornelio, in una lettera ad un vescovo, indicava sette gradi nella Chiesa di Roma<sup>4</sup>: sacerdoti, diaconi, suddiaconi, accoliti, esorcisti lettori e ostiari.

Nella tradizione della Chiesa latina erano ammessi tre ordini maggiori: sacerdozio, diaconato, suddiaconato; e quattro ordini minori: accolitato, esorcistato, lettorato, ostariato.

Era un ordinamento della struttura ecclesiastica dovuto alle necessità delle comunità cristiane nei secoli e determinato dall'autorità della Chiesa.

Con il ristabilimento del diaconato permanente, questa struttura è stata cambiata e per quanto riguarda l'ambito sacramentale, riportata ai tre Ordini di istituzione divina: diaconato, presbiterato, episcopato.

Infatti Paolo VI, nella sua lettera apostolica sui ministeri della Chiesa latina (1972), ha soppresso – oltre alla «tonsura», che segnava l'ingresso nello stato clericale – il suddiaconato le cui funzioni sono demandate al lettore ed all'accolito.

Ha mantenuto il lettorato e l'accolitato, ma considerati non più come Ordini, ma come ministeri, e conferiti non per «ordinazione», ma per «istituzione».

<sup>3</sup> «Ench. Vaticanum», 2, 1781; PAOLO VI, *Ad pascendum*, 15 agosto 1972; *AAS* 64 (1972), 534-540.

<sup>4</sup> Cfr. EUSEBIO, *Historia ecclesiastica*, VI, 43: PG 20,622.

Questi ministeri devono essere ricevuti dai candidati al diaconato e al presbiterato, ma sono accessibili anche a laici che nella Chiesa vogliano assumere i soli impegni che vi corrispondono: il lettorato, come ufficio di leggere la parola di Dio nell'assemblea liturgica, ad eccezione del Vangelo, e di assumere alcune funzioni (come dirigere il canto, istruire i fedeli); e l'accolitato, istituito per aiutare il diacono e per fare da ministro al sacerdote<sup>5</sup>.

Il Concilio Vaticano II elenca le funzioni liturgiche e pastorali del diacono: «Amministrare solennemente il Battesimo, conservare e distribuire l'Eucaristia, assistere e benedire in nome della Chiesa il Matrimonio, portare il Viatico ai moribondi, leggere la Sacra Scrittura ai fedeli istruire ed esortare il popolo, presiedere al culto e alla preghiera dei fedeli, amministrare i sacramentali, dirigere il rito funebre e della sepoltura»<sup>6</sup>.

Il Papa Paolo VI, nella *Sacrum Diaconatus Ordinem*<sup>7</sup>, ha inoltre disposto che il diacono può «guidare legittimamente, in nome del parroco o del vescovo, le comunità cristiane disperse».

È una funzione missionaria da svolgere nei territori, negli ambienti, negli strati sociali, nei gruppi, dove manchi o non sia facilmente reperibile il presbitero.

Specialmente nei luoghi dove nessun sacerdote sia disponibile per celebrare l'Eucaristia, il diacono riunisce e dirige la comunità in una celebrazione della parola con distribuzione delle sacre Specie, debitamente conservate.

È una funzione di supplenza che il diacono svolge per mandato ecclesiale quando si tratta di rimediare alla scarsità di sacerdoti.

Ma questa supplenza, che non può mai essere completamente sostitutiva, richiama, alle comunità prive di sacerdote, l'urgenza di pregare per le vocazioni sacerdotali e di adoperarsi per favorirle come un bene comune per la Chiesa e per loro stesse.

Anche il diacono deve promuovere questa preghiera.

<sup>5</sup> «Ench. Vaticanum», 4, 1762-1763; cfr. PAOLO VI, *Ministeria quaedam*, 15 agosto 1972: *AAS* 64 [1972], 529-534.

<sup>6</sup> *Lumen Gentium*, 29.

<sup>7</sup> N. 22, 10; «Ench. Vaticanum», 2, 1392.

Sempre secondo il Concilio, le funzioni attribuite al diacono non possono diminuire il ruolo dei laici chiamati e disposti a collaborare con la gerarchia nell'apostolato.

Anzi, tra i compiti del diacono vi è quello di «promuovere e sostenere le attività apostoliche dei laici».

In quanto presente e inserito più del sacerdote negli ambiti e nelle strutture secolari, egli si deve sentire incoraggiato a favorire l'avvicinamento tra il ministero ordinato e le attività dei laici, nel comune servizio del regno di Dio.

Altra funzione dei diaconi è quella caritativa, che comporta anche un opportuno servizio nell'amministrazione dei beni e nelle opere di carità della Chiesa.

I diaconi hanno in questo campo la funzione di «esercitare, in nome della gerarchia, i doveri della carità e dell'amministrazione, nonché le opere di servizio sociale»<sup>8</sup>.

A questo riguardo il Concilio rivolge loro una raccomandazione che deriva dalla più antica tradizione delle comunità europee: «Essendo dedicati agli uffici di carità e di assistenza, i diaconi si ricordino del monito di san Policarpo: "misericordiosi, attivi, camminanti nella verità del Signore, il quale si è fatto servo di tutti"»<sup>9</sup>.

Sempre secondo il Concilio, il diaconato sembra particolarmente utile nelle giovani Chiese.

Perciò il decreto *Ad gentes* stabilisce: «Laddove le Conferenze Episcopali lo riterranno opportuno, si restauri l'Ordine diaconale come stato permanente, a norma della costituzione "sulla Chiesa"».

È bene, infatti, che uomini, i quali di fatto esercitano il ministero del diacono, o perché come catechisti predicano la parola di Dio, o perché a nome del parroco e del vescovo sono a capo di comunità cristiane lontane, o perché esercitano la loro carità attraverso appunto le opere sociali e caritative, siano confermati e stabilizzati per mezzo della imposizione delle mani, che è tradi-

<sup>8</sup> PAOLO VI, *Sacrum Diaconatus Ordinem*, 22, 9; *Ench. Vaticanum*, 2, 1392.

<sup>9</sup> *Lumen Gentium*, 29; cfr. SAN POLICARPO, *Ad Philippenses*, 5, 2, ed. Funk, I, p. 300.

zione apostolica, e siano più saldamente congiunti all'altare per poter esplicare più fruttuosamente il loro ministero con l'aiuto della grazia sacramentale del diaconato»<sup>10</sup>.

È noto che dove l'azione missionaria ha fatto sorgere nuove comunità cristiane, i catechisti svolgono spesso un ruolo essenziale.

In molti luoghi sono essi che animano la comunità, la istruiscono, la fanno pregare.

L'Ordine del diaconato può confermarli nella missione che esercitano, mediante una consacrazione più ufficiale e un mandato più espressamente conferito dall'autorità della Chiesa con il conferimento di un sacramento, nel quale, oltre la partecipazione alla fonte di ogni apostolato, che è la grazia di Cristo redentore, effusa nella Chiesa dallo Spirito Santo, si riceve un carattere indelebile che configura in modo speciale il cristiano a Cristo, «il quale si è fatto "diacono", cioè il servo di tutti»<sup>11</sup>.

Il significato del Diaconato che è fondamento: Cristo, e Cristo servo.

Non si può parlare del diaconato, così come di ogni altro aspetto della vita cristiana, senza fare un esplicito riferimento a Gesù Cristo e al suo vangelo.

Egli, nella predicazione del Regno, ci dà una fisionomia del discepolo: colui che nel rapporto con gli altri non assume un atteggiamento di dominatore ma di servo (*diakonos*).

La "ratio": il servizio. Nella cena pasquale Cristo stesso pone il servizio, che è il dono della vita, come elemento costitutivo della "Eucarestia". Purtroppo però, il gesto della lavanda dei piedi (*Lc 22,24-27*), è stato vissuto per troppo tempo come semplice rito e non è divenuto attraverso l'eucarestia una fisionomia di tutta la comunità.

Ogni cristiano deve essere reso consapevole che ha ricevuto nel battesimo una "diaconia" da promuovere e favorire lungo il cammino della vita cristiana.

La prima comunità cristiana: i "sette" chiamati al servizio ordinato. Nell'esperienza della prima comunità cristiana di Gerusalemme gli apostoli, eser-

<sup>10</sup> *Ad gentes*, 16.

<sup>11</sup> CCC 1570.

citando la loro autorità, associano al loro ministero sette uomini affinché la diaconia sia elemento radicato nella comunità.

In questo evento le Chiese, sia d'Oriente che d'Occidente, hanno visto da sempre l'inizio del diaconato come ministero: «In quei giorni, aumentando il numero dei discepoli, quelli di lingua greca mormorarono contro quelli di lingua ebraica perché, nell'assistenza quotidiana, venivano trascurate le loro vedove. Allora i Dodici convocarono il gruppo dei discepoli e dissero: "Non è giusto che noi lasciamo da parte la parola di Dio per servire alle mense. Cercate dunque, fratelli, fra voi sette uomini di buona reputazione, pieni di Spirito e di sapienza, ai quali affideremo questo incarico. Noi, invece, ci dedicheremo alla preghiera e al servizio della Parola".»

Piacque questa proposta a tutto il gruppo e scelsero Stefano, uomo pieno di fede e di Spirito Santo, Filippo, Pròcoro, Nicànore, Timone, Parmenàs e Nicola, un proselito di Antiochia. Li presentarono agli apostoli e, dopo aver pregato, imposero loro le mani» (At 6,2-6).

Il ministero diaconale in san Paolo. L'apostolo Paolo parla, nelle sue lettere, di questo ministero (Fil 1,1-2) e fornisce alcune istruzioni sullo stile di vita dei diaconi e sul discernimento necessario per la loro assunzione nel ministero: «I diaconi siano dignitosi, non doppi nel parlare, non dediti al molto vino né avidi di guadagno disonesto, e conservino il mistero della fede in una coscienza pura. Perciò siano prima sottoposti a una prova e poi, se trovati irreprensibili, siano ammessi al loro servizio. I diaconi non siano sposati che una sola volta, sappiano dirigere bene i propri figli e le proprie famiglie. Coloro infatti che avranno ben servito, si acquisteranno un grado onorifico e una grande sicurezza nella fede in Cristo Gesù» (1Tm 3,8-10,12,13).

I primi passi nel servizio: un servizio più pieno. Ai sette, chiamati inizialmente per il servizio delle povertà, viene immediatamente indicata la via di una espansione e varietà del loro ministero, come ci conferma il testo stesso degli Atti degli Apostoli, sia per quanto riguarda il ministero di Stefano (At 7) che per quello di Filippo (At 8).

I primi secoli: lo sviluppo del ministero. Senz'altro si erano già creati alcuni malintesi nelle comunità, se, verso la fine del 1° secolo, Ignazio di Antio-

chia dovrà affermare con forza la vera natura del ministero diaconale: «Non sono diaconi ministri di cibi e bevande, ma servitori della Chiesa di Dio»<sup>12</sup>. In altri testi li inserisce chiaramente nella struttura del ministero ordinato: «Similmente tutti rispettino i diaconi come Gesù Cristo, come anche il Vescovo, che è l'immagine del Padre, i presbiteri come il sinedrio di Dio e come il collegio degli apostoli. Senza di loro non c'è Chiesa»<sup>13</sup>.

In un'altra lettera specifica: «Solleciti a compiere ogni cosa ...con la guida del Vescovo al posto di Dio, dei presbiteri al posto del collegio apostolico e dei diaconi a me carissimi che svolgono il servizio di Gesù Cristo»<sup>14</sup>.

Il primo a chiamare i sette con il nome di diaconi è Ireneo (+ 202) nell'opera *Contro le eresie*, in cui parla di Stefano come eletto dagli apostoli primo diacono<sup>15</sup>.

Per diversi secoli il diaconato si sviluppò in modo significativo, lasciando nelle Chiese grandi testimonianze in ogni campo.

Basti pensare alle grandi figure che la liturgia continua a consegnarci sia in Oriente che in Occidente: Vincenzo e Lorenzo, Efrem e Romano il Melode.

Nell'alto medioevo, con la nascita del monachesimo, inizia una decadenza del ministero diaconale vissuto in modo permanente, cioè non finalizzato al grado presbiterale ed episcopale del ministero dell'ordine, anche se la consuetudine perdura per molto tempo ancora.

Ad esempio, nella tradizione benedettina, S. Mauro, uno dei primi discepoli di san Benedetto, è ricordato come diacono anche se esercita l'ufficio di Abate.

In seguito soltanto in alcuni casi rimane traccia del vissuto diaconale (per esempio Alcuino, maestro di corte di Carlo Magno, e poi nel 1200 Francesco d'Assisi).

Il Concilio di Trento. Il concilio di Trento effettuò una riflessione sull'Ordine sacro al quale appartiene il diaconato ed emise un canone che invi-

<sup>12</sup> Trall. 11, 3.

<sup>13</sup> Trall. 1, 1.

<sup>14</sup> Magn. VI, 1.

<sup>15</sup> Adv. Haer., 12, 10.

tava i Vescovi a favorire nelle proprie diocesi il ripristino dell'antica disciplina ecclesiale: «in avvenire detti ministeri siano esercitati solo da coloro che sono costituiti nei rispettivi ordini».

Purtroppo il canone non ebbe seguito e il desiderio del concilio di Trento rimase un pio desiderio, salvo rarissime eccezioni.

Il diaconato rimase solo una tappa di passaggio verso il presbiterato, quindi un diaconato esclusivamente "transeunte".

L'insufficiente riflessione teologica. La causa della mancata realizzazione del canone tridentino può essere ricercata nella debolezza di riflessione teologica sul ministero diaconale, allora ridotto a funzioni liturgiche marginali.

Ancora nel codice di diritto canonico del 1917, l'elemento di maggior peso nella configurazione del diacono era la "concionandi facultas", ovvero il potere di predicare.

La ricchezza del Concilio Vaticano II. Il diaconato rimase un problema di formazione e di preparazione al presbiterato, e quindi racchiuso nell'ambito dei seminari, fino al Concilio Vaticano II.

Vi si arrivò con un grande movimento di riflessione teologica che riguardava anche l'eventuale ripristino del diaconato non transeunte.

A questo proposito è utile ricordare alcune espressioni di due importanti teologi che con il loro contributo hanno segnato i lavori dell'assise conciliare: K. Rahner e Y. Congar.

Dice il primo: «Il diaconato è un vero ufficio facente parte dell'unico Ordine, una carica che può e anche dovrebbe rappresentare per l'uomo una missione stabile e impegnativa per tutta la vita».

Padre Congar, a sua volta, riscopre il ruolo del diacono come segno e promotore della diaconia della Chiesa, e come elemento di unione tra liturgia e vita, tra gerarchia e popolo di Dio.

Su questa linea anche Paolo VI dirà il 29 settembre 1963, al discorso di apertura della seconda sessione del concilio: «La Chiesa intende esplorare la propria intima essenza per darle la definizione che meglio ci istruisca sulla reale e fondamentale costituzione della Chiesa, e ce ne mostri la sua molteplice e salvifica missione».

Il ripristino del Diaconato. Nella Costituzione *Lumen Gentium* viene recepita la dottrina sull'Ordine e, al paragrafo 29, si definisce il ripristino del diaconato come grado proprio e permanente del servizio pastorale che la gerarchia assolve nella Chiesa. Veniva infatti specificato al paragrafo 20 che: «i Vescovi assunsero il servizio della comunità con i loro collaboratori, presbiteri e diaconi, presiedendo in luogo di Dio al gregge».

Il par. 29 della *Lumen Gentium* specifica altresì che «in un grado inferiore della gerarchia stanno i Diaconi, ai quali sono imposte le mani non per il sacerdozio, ma per il ministero».

Questa espressione, che trova origine nelle Costituzioni della chiesa egiziana, è di difficile traduzione per il significato di "sacerdozio" mutato nel tempo; potrebbe oggi essere tradotta: «non per la presidenza della Eucarestia, ma per il servizio».

Nello stesso paragrafo ci sono alcuni riferimenti interessanti, pur nella loro brevità; il primo dei quali riguarda la "grazia sacramentale" e quindi il "carattere" proprio derivante dalla ordinazione. Inoltre viene specificato che le funzioni del Diaconato sono «uffici sommamente necessari alla Chiesa» e questo apre una riflessione sulle funzioni e sul ruolo di supplenza che abitualmente si determina in assenza dei diaconi.

### Un potenziale sviluppo di grande respiro

Altro testo importante è quello di *Ad Gentes*, cap. 16. Il decreto infatti chiede che «per l'imposizione delle mani trasmessaci dagli apostoli, possano essere fortificati e più strettamente congiunti all'altare» ... «coloro che già in realtà esercitano il ministero diaconale, perché possano esercitare il loro ministero più efficacemente mediante la grazia sacramentale del diaconato».

E il testo presenta come "diaconi di fatto" coloro che: «come catechisti predicano la parola di Dio», «governano comunità cristiane lontane a nome del parroco e del vescovo», «esercitano la carità in opere sociali e caritative».

Quest'indicazione sicuramente è stata una delle più disattese del Concilio; eppure potrebbe creare un grande sviluppo del ministero e aiutare realmente a specificare meglio l'identità del diacono.

Si potrebbero aprire nuove ed ampie prospettive: sia nelle terre di missione che nei grandi centri urbani dove il diacono potrebbe essere guida ed animatore di piccole comunità.

La riflessione teologica del magistero. La riflessione teologica e pastorale è proseguita negli anni recenti anche con importanti contributi del magistero.

Ricordiamo il documento CEI del 1993 *I diaconi permanenti nella Chiesa in Italia* e i due documenti emessi dalla Congregazione per l'educazione cattolica e dalla Congregazione per il Clero nel 1998: *Norme fondamentali per la formazione dei diaconi permanenti e Direttorio per il ministero e la vita dei diaconi permanenti*.

Il diaconato nella comunione ministeriale. Il Concilio di Trento ricorda quando tratta del sacramento dell'Ordine: «Nella Chiesa cattolica vi è una gerarchia, istituita per ordinazione divina, che si compone di vescovi presbiteri e Ministri»<sup>16</sup>.

Già nei libri del Nuovo Testamento è attestata la presenza di ministri, i «diaconi», che progressivamente si configurano come categoria distinta dai «presbiteri», e dagli «Episcopi». Basti qui ricordare che Paolo rivolge il suo saluto agli Episcopi e ai diaconi di Filippi (cfr. *Fil* 1,1). La prima lettera a Timoteo enumera le qualità che devono possedere i diaconi, con la raccomandazione di sottoporli alla prova prima di affidare ad essi le loro funzioni: essi devono avere una condotta degna e onesta, essere fedeli nel matrimonio, educare bene i loro figli e dirigere bene la loro casa, conservare «il mistero della fede in una coscienza pura» (cfr. *1Tm* 3,8-13).

Negli Atti degli apostoli (6,1-6) si parla di sette «ministri» per il servizio delle mense. Pur non risultando chiaramente dal testo che si trattasse di una ordinazione sacramentale dei diaconi, una lunga tradizione ha interpretato l'episodio come prima testimonianza dell'istituzione diaconale.

<sup>16</sup> DENZINGER-SCHÖNMETZER, 1776; FCC 9. 301.

Alla fine del I secolo o all'inizio del II il posto del diacono è ormai ben stabilito, almeno in alcune Chiese, come grado della gerarchia ministeriale. In particolare, è importante la testimonianza di sant'Ignazio di Antiochia, secondo il quale la comunità cristiana vive sotto l'autorità di un vescovo, circondato da presbiteri e da diaconi: «Vi è una sola Eucaristia, una sola carne del Signore, un solo calice, un solo altare, come vi è anche un solo vescovo con il collegio dei presbiteri e i diaconi, compagni di servizio»<sup>17</sup>.

Nelle lettere di Ignazio i diaconi sono sempre citati come grado inferiore nella gerarchia ministeriale: un diacono è lodato per il fatto «di essere sottomesso al vescovo come alla grazia di Dio, e al presbitero come alla legge di Gesù Cristo»<sup>18</sup>.

Tuttavia Ignazio sottolinea la grandezza del ministero del diacono, perché è «il ministero di Gesù Cristo che era presso il Padre prima dei secoli e si è rivelato alla fine dei tempi»<sup>19</sup>. Come «ministri dei misteri di Gesù Cristo» è necessario che i diaconi «siano in ogni modo graditi a tutti»<sup>20</sup>. Quando Ignazio raccomanda ai cristiani l'obbedienza al vescovo e ai sacerdoti, aggiunge: «Rispettate i diaconi come un comandamento di Dio»<sup>21</sup>. Altre testimonianze troviamo in san Policarpo di Smirne<sup>22</sup>, san Giustino<sup>23</sup>, Tertulliano<sup>24</sup>, san Cipriano<sup>25</sup>, e poi in sant'Agostino<sup>26</sup>. Nei primi secoli il diacono svolgeva funzioni liturgiche. Nella celebrazione eucaristica egli leggeva o cantava l'Epistola e il Vangelo trasmetteva al celebrante l'offerta dei fedeli, distribuiva la comunione e la portava agli assenti; vegliava sull'ordine delle cerimonie e alla fine congedava l'assemblea.

<sup>17</sup> SANT'IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Ad Philad.*, 4, 1.

<sup>18</sup> SANT'IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Ad Magneseos*, 2.

<sup>19</sup> SANT'IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Ad Magneseos*, 6, 1.

<sup>20</sup> SANT'IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Ad Trallianos*, 2, 3.

<sup>21</sup> SANT'IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Ad Smyrneos*, 8, 1.

<sup>22</sup> SAN POLICARPO DI SMIRNE, *Ad Phil.*, 5, 2.

<sup>23</sup> SAN GIUSTINO, *Apologia*, I, 65, 5; 67, 5.

<sup>24</sup> TERTULLIANO, *De Baptismo*, 17, 1.

<sup>25</sup> SAN CIPRIANO, *Epistolae*, 15 e 16.

<sup>26</sup> SANT'AGOSTINO, *De catechizandis rudibus*, I, c. 1, 1.

Inoltre egli preparava i catecumeni al Battesimo, li istruiva, e assisteva il sacerdote nell'amministrazione di questo sacramento. In certe circostanze battezzava lui stesso e svolgeva un'attività di predicatore. E ancora, egli partecipava all'amministrazione dei beni ecclesiastici, si occupava del servizio dei poveri, delle vedove, degli orfani, e dell'aiuto ai prigionieri.

Nei testimoni della Tradizione è attestata la distinzione fra le funzioni del diacono e quelle del sacerdote. Afferma, ad esempio, sant'Ippolito (II-III secolo) che il diacono è ordinato «non per il sacerdozio, ma per il servizio del vescovo, per fare ciò che egli comanda»<sup>27</sup>.

Di fatto, secondo il pensiero e la prassi della Chiesa, il diaconato appartiene al sacramento dell'Ordine, ma non fa parte del sacerdozio e non comporta funzioni propriamente sacerdotali.

In Occidente, com'è noto, il presbiterato venne prendendo col passare del tempo un rilievo quasi esclusivo per rapporto al diaconato che, di fatto, si ridusse a non essere che un grado sulla via del sacerdozio.

Non è questa la sede per rifare il cammino storico e spiegare le ragioni di tali variazioni: è piuttosto da sottolineare che sulle basi dell'antica dottrina, nel nostro secolo si è fatta sempre più viva in sede teologica e pastorale la coscienza dell'importanza del diaconato per la Chiesa, e quindi dell'opportunità di un suo ristabilimento come Ordine e stato di vita permanente.

Anche il Papa Pio XII vi fece allusione, nella sua allocuzione al secondo congresso mondiale dell'Apostolato dei laici (5 ottobre 1957), quando, pur affermando che l'idea di una reintroduzione del diaconato come funzione distinta dal sacerdozio in quel momento non era ancora matura, affermava però che poteva diventarla e che in ogni caso il diaconato sarebbe stato collocato nel quadro del ministero gerarchico fissato dalla più antica tradizione<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> SANT'IPPOLITO, *Sources Chrétiennes*, 11, p. 39; cfr. *Constitutiones Aegypt.*, III, 2: ed. Funk, *Didascalia*, p. 103; *Statuta Ecclesiae Ant.*, 37-41: Mansi 3, 954.

<sup>28</sup> Cfr. PIO XII, *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. IX, p. 458.

La maturazione avvenne col Concilio Ecumenico Vaticano II, che prese in considerazione le proposte degli anni precedenti e decise quel ristabilimento<sup>29</sup>.

Fu poi il Papa Paolo VI a porlo in atto disciplinando canonicamente e liturgicamente quanto riguardava tale Ordine<sup>30</sup>.

Le ragioni che avevano fondato sia le proposte dei teologi, sia le decisioni conciliari e papali erano principalmente due.

Anzitutto l'opportunità che certi servizi di carità, assicurati in modo permanente da laici consapevoli di dedicarsi alla missione evangelica della Chiesa, si concretizzassero in una forma riconosciuta in virtù di una consacrazione ufficiale.

Vi era poi la necessità di supplire alla scarsità di presbiteri, oltre che di alleggerirli di molti compiti non direttamente connessi con il loro ministero pastorale. Non mancava chi vedeva nel diaconato permanente una specie di ponte tra pastori e fedeli.

È chiaro che, attraverso queste motivazioni legate alle circostanze storiche e alle prospettive pastorali, operava misteriosamente lo Spirito Santo, protagonista della vita della Chiesa, portando ad una nuova attuazione del quadro completo della gerarchia, tradizionalmente composta di vescovi, sacerdoti e diaconi.

Si promuoveva in tal modo una rivitalizzazione delle comunità cristiane, rese più conformi a quelle uscite dalle mani degli apostoli e fiorite nei primi secoli, sempre sotto l'impulso del Paraclito, come attestano gli Atti.

Una esigenza particolarmente sentita nella decisione del ristabilimento del diaconato permanente era ed è quella della maggiore e più diretta presenza di ministri della Chiesa nei vari ambienti di famiglia di lavoro, di scuola ecc., oltre che nelle strutture pastorali costituite.

Ciò spiega, tra l'altro, perché il Concilio, pur non rinunciando totalmente all'ideale del celibato anche per i diaconi, ha ammesso che tale Ordine

<sup>29</sup> Cfr. *Lumen gentium*, 29.

<sup>30</sup> PAOLO VI, *Sacrum Diaconatus Ordinem*: 18 giugno 1967; cfr. *Pontificalis Romani recognitio*: 17 giugno 1968; cfr. *Ad pascendum*: 15 agosto 1972.

sacro possa essere conferito «a uomini di età matura anche viventi nel matrimonio».

Era una linea di prudenza e di realismo, scelta per i motivi facilmente intuibili da chiunque abbia esperienza della condizione delle varie età e della situazione concreta delle diverse persone secondo il grado di maturità raggiunto.

Per la stessa ragione è stato poi disposto, in sede di applicazione delle disposizioni del Concilio, che il conferimento del diaconato a uomini sposati avvenga a certe condizioni: come un'età non inferiore ai 35 anni, il consenso della moglie, la buona condotta e la buona reputazione, una adeguata preparazione dottrinale e pastorale ad opera di Istituti o di sacerdoti specialmente scelti a questo scopo<sup>31</sup>.

Va però notato che il Concilio ha conservato l'ideale di un diaconato accessibile a giovani che si votino totalmente al Signore anche con l'impegno del celibato.

È una via di «perfezione evangelica», che può essere capita, scelta e amata da uomini generosi e desiderosi di servire il regno di Dio nel mondo, senza accedere al sacerdozio, per il quale non si sentono chiamati, e tuttavia muniti di una consacrazione che garantisca ed istituzionalizzi il loro peculiare servizio alla Chiesa mediante il conferimento della grazia sacramentale.

Non mancano oggi di questi giovani. Per essi sono state date alcune disposizioni, come quelle che esigono, per l'ordinazione diaconale, un'età non inferiore ai 25 anni e un periodo di formazione in un Istituto speciale, «dove siano messi alla prova, educati a vivere una vita veramente evangelica e preparati a svolgere utilmente le proprie specifiche funzioni», almeno per la durata di tre anni»<sup>32</sup>.

Sono disposizioni che lasciano trasparire l'importanza che la Chiesa attribuisce al diaconato e il suo desiderio che questa Ordinazione avvenga a ragion veduta e su basi sicure.

<sup>31</sup> Cfr. PAOLO VI, *Sacrum Diaconatus Ordinem*, 11-15: *Ench. Vaticanum*, 2, 1381-1385.

<sup>32</sup> Cfr. PAOLO VI, *Sacrum Diaconatus Ordinem*, 5-9: *Ench. Vaticanum*, 2, 1375-1379.

Ma esse sono anche manifestazioni dell'ideale antico e sempre nuovo di consacrazione di sé al regno di Dio, che la Chiesa raccoglie dal Vangelo ed innalza come un vessillo specialmente dinanzi ai giovani, anche nel nostro tempo.

La spiritualità diaconale. È particolarmente importante la tematica che riguarda lo spirito del diaconato, tocca e coinvolge tutti coloro che ricevono questo sacramento, ed aiuta per esercitarne le funzioni secondo una dimensione evangelica.

È questa la via che porta alla perfezione cristiana i suoi ministri e permette loro di rendere un servizio (diaconia) veramente efficace nella Chiesa, «al fine di edificare il corpo di Cristo» (*Ef* 4,12).

Scaturisce di qui la spiritualità diaconale, che ha la sua sorgente in quella che il Concilio Vaticano II chiama «grazia sacramentale del diaconato»<sup>33</sup>.

Come è indicato dal termine stesso di diaconato, ciò che caratterizza l'intimo sentire e volere di chi riceve il sacramento è lo spirito di servizio.

Col diaconato si tende a realizzare ciò che Gesù ha dichiarato in merito alla sua missione: «Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti» (*Mc* 10,45; *Mt* 20,28).

Senza dubbio Gesù rivolgeva queste parole ai Dodici, che egli destinava al sacerdozio, per far loro comprendere che, anche se muniti dell'autorità da lui conferita, essi dovevano comportarsi come lui, da servi.

Essi, che non dispongono dell'autorità pastorale dei sacerdoti, sono particolarmente destinati a manifestare, nell'espletamento di tutte le loro funzioni, l'intenzione di servire.

Se il loro ministero è coerente con questo spirito, essi mettono maggiormente in luce quel tratto qualificante del volto di Cristo: il servizio. L'essere non solo «servi di Dio», ma anche dei propri fratelli.

È un insegnamento di vita spirituale di origine evangelica, passato nella prima tradizione cristiana come conferma quell'antico testo che porta il nome di «Didascalia degli apostoli» (sec. III).

<sup>33</sup> *Ad gentes*, 16.



I diaconi vi sono incoraggiati a ispirarsi all'episodio evangelico della lavanda dei piedi: «Se il Signore ha fatto questo, – vi è scritto – voi diaconi non esitate a farlo per coloro che sono ammalati e infermi, perché voi siete operai della verità, rivestiti dell'esempio di Cristo»<sup>34</sup>. Il diaconato impegna alla sequela di Gesù in questo atteggiamento di umile servizio che non s'esprime soltanto nelle opere di carità, ma investe e modella tutto il modo di pensare e di agire.

In questa prospettiva si comprende la condizione enunciata dal documento «*Sacrum Diaconatus Ordinem*» per l'ammissione di giovani alla formazione diaconale: «Siano ammessi al tirocinio diaconale soltanto quei giovani che abbiano manifestato una naturale propensione dello spirito al servizio della sacra gerarchia e della comunità cristiana»<sup>35</sup>.

La «naturale propensione» non deve essere intesa nel senso di una semplice spontaneità delle disposizioni naturali, quantunque anche questa sia un presupposto di cui tener conto. Si tratta di una propensione della natura animata dalla grazia, con uno spirito di servizio che conforma il comportamento umano a quello di Cristo. Il sacramento del diaconato sviluppa questa propensione: rende il soggetto più intimamente partecipe dello spirito di servizio di Cristo, ne penetra la volontà con una speciale grazia, facendo sì che egli, in tutto il suo comportamento, sia animato da una propensione nuova al servizio dei fratelli.

Si tratta di un servizio da rendere prima di tutto in forma di aiuto al vescovo e al presbitero, sia nel culto liturgico che nell'apostolato.

Ma il servizio del diacono è rivolto, poi, alla propria comunità cristiana ed a tutta la Chiesa, per la quale non può non nutrire un profondo attaccamento a motivo della sua missione e della sua istituzione divina.

Il Concilio Vaticano II parla anche dei doveri e degli obblighi che i diaconi assumono in virtù di una propria partecipazione alla missione e alla grazia del supremo sacerdozio: essi «servendo ai misteri di Cristo e della Chiesa,

<sup>34</sup> *Didascalía Apostolorum*, XVI, 36: ed. Connolly, 1904, p. 151.

<sup>35</sup> PAOLO VI, *Sacrum Diaconatus Ordinem*, 8: *Ench. Vaticanum*, 2, 1378.

devono mantenersi puri da ogni vizio e piacere a Dio e studiarsi di fare ogni genere di opere buone davanti agli uomini (cfr. *1 Tm* 3,8-10 e 12-13)»<sup>36</sup>.

È dunque, il loro, un dovere di testimonianza, che investe non solo il loro servizio ed apostolato, ma tutta la loro vita.

Su questa responsabilità e sugli obblighi che essa comporta, attira l'attenzione Paolo VI nel già citato documento *Sacrum Diaconatus Ordinem*: «I diaconi, come quelli che si dedicano ai misteri di Cristo e della Chiesa, si astengano da qualsiasi cattiva abitudine e procurino di essere sempre graditi a Dio, «pronti a qualunque opera buona» per la salvezza degli uomini.

Per soddisfare a questi obblighi e, ancor più profondamente, per rispondere alle esigenze dello spirito del diaconato con l'aiuto della grazia sacramentale, è richiesta una pratica degli esercizi di vita spirituale, che la lettera apostolica di Paolo VI così enuncia:

- 1) si dedichino assiduamente alla lettura e all'intima meditazione della parola di Dio;
- 2) spesso, o anche ogni giorno, partecipino attivamente al sacrificio della Messa, si ristorino spiritualmente con il sacramento della SS. Eucaristia e ad esso devotamente rendano visita;
- 3) purifichino frequentemente la propria anima con il sacramento della Penitenza e, al fine di riceverlo più degnamente, ogni giorno esaminino la propria coscienza;
- 4) con intenso esercizio di filiale pietà venerino e amino la Vergine Maria, Madre di Dio<sup>37</sup>.

Il diaconato ha la sua sorgente nella consacrazione e nella missione di Cristo, delle quali il diacono viene chiamato a partecipare. Mediante l'imposizione delle mani e la preghiera consacratrice egli viene costituito ministro sacro, membro della gerarchia. Questa condizione determina il suo stato teologico e giuridico nella Chiesa.

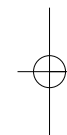
<sup>36</sup> *Lumen gentium*, 41.

<sup>37</sup> Cfr. PAOLO VI, *Sacrum Diaconatus Ordinem*, 26: *Ench. Vaticanum*, 2, 1396.

## BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO N.-FORNERO G., *Protagonisti e testi della filosofia*, vol. III, Paravia Bruno Mondadori editori, 1996.
- ALBERIGO G., *Storia del Concilio Vaticano II*, edizione italiana a cura di A. MELLONI, volume: *Il cattolicesimo verso una nuova stagione*.
- L'annuncio e la preparazione, Bologna 1995; volume 2: *La formazione della coscienza conciliare*, ottobre 1962 - settembre 1963, Bologna 1996; volume 3: *Il secondo periodo e la seconda intersessione*, settembre 1963 - settembre 1964, Bologna 1998; volume 4: *La Chiesa come comunione*, settembre 1964 - settembre 1965, Bologna 1999.
- ARNOLD J.C., *Settanta volte sette: la potenza del perdono*, Ed. S. Paolo, 2000.
- ATTI DELLA XXIV SETTIMANA DI STUDIO DELL'ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA, *Dalla liturgia di ordinazione alla ministerialità diaconale - Le liturgie di ordinazione*, Loreto (AN), 27 agosto - 1 settembre 1995, Roma 1996, p. 256 p. (Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae" "Subsidia").
- BALDI G.-GIUSSO S.-RAZZETTI M.-ZACCARIA G., *Dal testo alla storia, dalla storia al testo*, v. H, Paravia Bruno Mondadori, editori, 1995.
- BELLINI G.-MAZZONI G., *Letteratura italiana. Storia, forme, testi*, Laterza, Roma-Bari.
- BERTRANDO P., *Diaconi per la Chiesa - Itinerario ecclesiologicalo del ripristino del ministero diaconale*, Istituto Propaganda Libreria, Milano, 1977 (Fede e cultura).
- BIFFI G., *Meditazione*, in *L'Osservatore Romano*, 10 febbraio 2000, *Il quinto evangelo*, Casale Monferrato 1994.
- BOMPIANI A. (a cura di), *Bioetica in medicina*, Roma 1995, pp. 300-311.
- BRIZZI P., *La tua parola mi fa vivere*, Ed. Progetto Nuovo, 2003.
- CACUCCI F., *Scritti e documenti*, Bitonto 1999, 2003.
- CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, n. 2276-2279, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.
- CEDAKA A., *Non si prega più come prima, Le preghiere della nuova Messa. I problemi che pongono ai cattolici*, Cooperativa Editrice Sodalitium, Località Carbignano, (TO).
- CHAUVET L.M., *I sacramenti*, Milano 1993.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, 29 giugno 1983, documenti.
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Norme fondamentali per la formazione dei diaconi permanenti*, Direttorio per il ministero e la vita dei diaconi permanenti, CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Bologna 1998, p. 96.

- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Eutanasia*, 1980.
- CONSULTA DI BIOETICA, *Documento sull'Eutanasia*, in *Bioetica*. Rivista interdisciplinare, n. 2, 1993, pp. 371-374.
- DALLA TORRE G., *Bioetica e diritto*, Torino 1993.
- DORMANN Johannes R.P., *La teologia di Giovanni Paolo II e lo spirito di Assisi* (voll. I, II e III), Editrice Ichthys, Albano Laziale (Roma).
- FISICHELLA R. (a cura di), *Il Concilio Vaticano II: Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2000.
- FRANCHI A. (a cura di), *La morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo*, Napoli, 2001.
- GAMBER K., *La riforma della liturgia romana*, Cenni storici, Problematica.
- GERARDI R., *I Sacramenti della fede cristiana*, ed. ISSR, 1985.
- GIARDINA A.-SABBATUCCI G.-VIDOTTO V., *Profili storici*, v. II-III, Laterza, Roma-Bari 1997.
- GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, n. 66-73, LEV 1995; *Memoria e riconciliazione: La Chiesa e le colpe del passato*, Città del Vaticano, 2000.
- GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il diaconato permanente - La funzione di santificare della Chiesa: XX*. Incontro di Studio, Passo della Mendola Trento, 5 luglio - 9 luglio 1993, Milano: Glossa, 1995, 235 p. (Quaderni della Mendola; 2).
- HORNEF J., *Il Diaconato - Prospettive per un rinnovamento*, [traduzione di L. Ballarini], Brescia 1961, p. 148 (Titolo originale: Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder?).
- JASPERS K., *Filosofia*, Torino 1978.
- LORENZETTI L., *Oltre l'eutanasia e l'accanimento terapeutico. Aspetti morali e giuridici*, in *Bioetica*. Rivista interdisciplinare, n. 1, 1999, pp. 66-73.
- PAOLO VI, *Ad pascendum*, 15 agosto 1972; *AAS* 64 (1972).
- PAOLO VI, *Sacrum Diaconatus Ordinem*.
- PETRELLI F., *L'eutanasia. Una questione della bioetica fra antropologia, medicina e diritto*, Roma 2001.
- PETROLINO E., *I diaconi - Annunziatori della Parola, ministri dell'altare e della carità*, Cinisello Balsamo 1998, p. 175.
- PONTIFICIO ISTITUTO LITURGICO S. ANSELMO, *Anàmmesis, I Sacramenti, teologia e storia della celebrazione*, Casale Monferrato 1986.
- RADAELLI E.M., *Introduzione a Iota Unum*, Romano Amerio e il Logos divino, Milano, settembre 2000, presso l'Autore (Milano).
- SALVADORI M.L. (a cura di), *Enciclopedia storica*, Zanichelli, Bologna 2000.
- SPADAFORA F., *Cristianesimo e Giudaismo*, ed. Krinon (1987).
- TISSOT J., *L'arte di trarre profitto dai nostri peccati*, Napoli, 2010<sup>4</sup>.
- ZIEGLAUER J., - Gamber K., *Comunione sulla mano e riforme liturgiche*.
- ZUCCHI P., *Compendio di semantica del dolore, a cura dell'Istituto per lo studio e la terapia del dolore* (I.S.T.D.), Firenze 1995, pp. 228.



Stampa  
*Universal Book srl*

Finito di stampare nel mese di giugno 2010

con i Tipi  
della Casa Editrice **Chirico**  
Napoli - Italia

